

МЕТРООН

Шел Магнусон, Александра Павићевић

Наука, религија, идеологија

Теоријске перспективе југословенске социологије религије



НАУКА, РЕЛИГИЈА, ИДЕОЛОГИЈА

Шел Магнусон

Теоријске перспективе југословенске социологије религије

Превела и приредила: Александра Павићевић

Наслов оригинала: Theoretical Perspectives in Yugoslav Sociology of Religion

SCIENCE, RELIGION, IDEOLOGY

Kjell Magnusson

Theoretical Perspectives in Yugoslav Sociology of Religion

Translated and edited by Aleksandra Pavićević

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ

МОНОГРАФСКА ИЗДАЊА

Метроон

КЊИГА 6

НАУКА, РЕЛИГИЈА, ИДЕОЛОГИЈА

Шел Магнусон

Теоријске перспективе југословенске социологије религије

Превела и приредила: др Александра Павићевић



ЕТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

Београд

2024

THE SASA INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY

MONOGRAPHIC EDITION

Metroon

Volume 6

SCIENCE, RELIGION, IDEOLOGY

Kjell Magnusson

Theoretical Perspectives in Yugoslav Sociology of Religion

Translated and edited by Aleksandra Pavićević



ЭТНОГРАФСКИ
ИНСТИТУТ САНУ

Belgrade

2024

Издавач: Етнографски институт САНУ,
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011 26 36 804
www.etno-institut.co.rs, eisanu@ei.sanu.ac.rs

Рецензенти:
Проф. др Лидија Радуловић, Филозофски факултет Универзитета у Београду
Проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић, Машински факултет Универзитета у Нишу
Др Ивица Тодоровић, Етнографски институт САНУ

Главни и одговорни уредник:
Др Бранко Бановић, Етнографски институт САНУ

Уредник редакције:
Др Марта Стојић Митровић, Етнографски институт САНУ

Секретар редакције:
Др Теодора Јовановић, Етнографски институт САНУ

Чланови редакције:
Др Младена Прелић, Етнографски институт САНУ
Др Јадранка Ђорђевић Црнобрња, Етнографски институт САНУ
Др Милош Рашић, Етнографски институт САНУ
Др Милеса Стефановић-Бановић, Етнографски институт САНУ
Др Биљана Анђелковић, Етнографски институт САНУ
Проф. др Лидија Радуловић, Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет, Универзитет у Београду
Др Магдалена Стандара, Институт за етнологију и културну антропологију, Јагелонски универзитет, Краков
Проф. др Душко Петровић, Одељење за етнологију и културну антропологију, Филозофски факултет, Универзитет у Загребу
Проф. др Ана Сара Луначек Брумен, Одељење за етнологију и културну антропологију, Филозофски факултет, Универзитет у Љубљани
Др Луције Ухликова, Институт за етнологију, Чешка академија наука
Др Хелена Тот, Одељење за историју, Ото-Фридрих Универзитет, Бамберг

Лектура: др Ивана Раловић
Превод резимеа и лектура превода: Ирина Стефановић
Дизајн корица: Александар Симоновић
Техничка припрема: Горан Витановић
Штампарија: Финеграф, Београд
Тираж: 200

Књига је настала као резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години број 451-03-66/2024-03/ 200173, од 5. 2. 2024.

ISBN-978-86-7587-125-5

Publisher: Institute of Ethnography SASA, Belgrade,
Knez Mihailova Street 36/IV, Belgrade, tel. 011 26 36 804
www.etno-institut.co.rs, eisanu@ei.sanu.ac.rs

Reviewers:

Prof. Lidija Radulović, PhD Faculty of Philosophy, Belgrade University
Prof. Dragoljub B. Đorđević, PhD, Niš University
Ivica Todorović, PhD, Institute of Ethnography SASA

Editor in Chief:

Branko Banović, PhD, Institute of Ethnography SASA

Editor in Chief of Monographic Edition:

Marta Stojić Mitrović, PhD, Institute of Ethnography SASA

Editorial team secretary:

Teodora Jovanović, PhD, Institute of Ethnography SASA

Editorial team:

Mladena Prelić, PhD, Institute of Ethnography SASA
Jadranka Đorđević Crnobrnja, PhD, Institute of Ethnography SASA
Miloš Rašić, PhD, Institute of Ethnography SASA
Milesa Stefanović-Banović, PhD, Institute of Ethnography SASA
Biljana Anđelković, PhD, Institute of Ethnography SASA
Prof. Lidija Radulović, PhD, Department for Ethnology and Anthropology, Faculty of Philosophy,
Belgrade University
Magdalena Sztandara, PhD, Institute for Ethnology and Cultural Anthropology, Jagelon Univer-
sity, Krakow
Prof. Duško Petrović, PhD, Department for Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of phi-
losophy, Zagreb University
Prof. Ana Sarah Lunaček Brumen, PhD, Department for Ethnology and Cultural Anthropology,
Faculty of Philosophy, Ljubljana University
Lucie Uhlíková, PhD, Institute for Ethnology, Czechs Academy of Sciences
Heléna Tóth, PhD, Department for History, Oto-Fridrih Universität, Bamberg

Revision and proof reading: Ivana Ralović, PhD

Translatation and translation proof reading: Irina Stefanović

Cover design: Aleksandar Simonović

Technical preparation: Goran Vitanović

Printed by: Finegraf, Belgrade

Circulation: 200

ISBN-978-86-7587-125-5

Садржај	
Реч аутора (предговор овом издању)	13
Уместо предговора:	15
Наука, религија, идеологија.	15
Прилози за критичку историју наше социологије религије. Први део	15
<i>Почетак путовања</i>	15
<i>Развој социологије религије vs. друштво, култура, религија, политика</i>	17
<i>Теоријске перспективе</i>	26
Предговор	29
Увод	31
<i>Рани период: 1945–1960</i>	33
<i>Порекло религије</i>	35
<i>Суштина религије</i>	40
<i>Еволуција религије</i>	42
<i>Функција религије</i>	43
<i>Хришћанство</i>	45
<i>Религија и буржоаско друштво</i>	48
<i>Религија у социјалистичком друштву</i>	49
<i>Слабљење религије</i>	52
<i>Закључак</i>	60
Нова социологија религије	64
<i>Порекло</i>	64
<i>Политичка и идеолошка промена</i>	64
<i>Трендови у књижевности и уметности</i>	66
<i>Ренесанса емпиријске социологије</i>	67
<i>Философија Праксиса</i>	72
<i>Односи између цркве и државе</i>	78
<i>Секуларизација идеологије</i>	83
<i>Емпиријске студије и проблемске области</i>	87
<i>Теоријска питања</i>	93
Религија као отуђење: Есад Ћимић	98
<i>Карактер религије – проблем дефиниције</i>	99
<i>Порекло и еволуција религије</i>	101
<i>Суштина религије</i>	102
<i>Димензије религије</i>	107

Религијски и атеистички морал	108
Аутономна религиозност.....	109
Функција религије	110
Религија у капиталистичком и социјалистичком друштву	111
Млади и религија	116
Религијска ренесанса? Срђан Врцан.....	120
Религија и социологија религије.....	120
Секуларизација или повратак религије?	127
Религија као идентификација и партиципација: Штефица Бахтијаревић.....	137
Религија	137
Партиципација – идентификација	140
Процес социјализације.....	143
Процес секуларизације.....	146
Религија у социјализму и капитализму.....	151
Страх од смрти: Бранко Бошњак	154
Бекство од ништавила: Споменка и Тине Хрибар	165
Црква и држава у социјалистичком друштву: Зденко Ротер	174
Религија	175
Црква и држава.....	179
Држава и Црква у Југославији	182
Марксизам и свето: Марко Кершеван.....	187
Увод	187
Класици марксизма и религије.....	189
Маркс и Енгелс	189
Религија као људски и друштвени продукт	190
Религија као идеологија	191
Религија као одраз	191
Религија као легитимизација и компензација.....	193
Религија као отуђење	194
Религија као специфичан начин разумевања света	195
Лењинови погледи на религију	197
Кершеванов модел религије	199
Концепт праксе	200
Објекат религије.....	201
Резултат религијске праксе: религијско искуство	203
Религијска пракса	205

Средства производње/ стварања религијске праксе.....	206
Структура религијског система	206
Порекло религијског објекта	208
Религија и друштвена пракса	212
Религија као психолошки феномен.....	213
Проблем дефиниције	216
Функција религије	218
Типологије религије.....	219
Религија у савременом друштву	220
Секуларне идеологије као религија	223
Закључак	226
Уместо закључка.....	228
<i>Три перспективе.....</i>	228
<i>Религија као друштвени феномен</i>	232
<i>Поседице.....</i>	245
<i>Марксизам и социологија.....</i>	254
<i>Социологија религије и политика.....</i>	259
<i>Стагнација и ренесанса.....</i>	263
Прилози за критичку историју наше социологије религије.	
Други део	269
<i>Владајуће парадигме</i>	271
<i>Нове теме и важни догађаји: удружења, окупљања, публикације.....</i>	278
<i>Личности</i>	281
<i>Крај путовања – наставак истраживања.....</i>	288
ЛИТЕРАТУРА	289
ЛИТЕРАТУРА УЗ ПРАТЕЋУ СТУДИЈУ.....	315
Сажетак.....	318
НАУКА, РЕЛИГИЈА, ИДЕОЛОГИЈА	318
Теоријске перспективе југословенске социологије религије..	318
Summary	321
SCIENCE, RELIGION, IDEOLOGY.....	321
Theoretical Perspectives in Yugoslav Sociology of Religion.....	321

Реч аутора (предговор овом издању)

Крајем шездесетих и почетком седамдесетих година прошлог века, провео сам неколико година у Југославији проучавајући језик, књижевност и друштвене прилике. После студија славистике, историје религија и социологије на Универзитету у Упсали, припремао сам средином седамдесетих докторску тезу из источноевропских студија о улози религије у југословенском друштву, на основу емпиријских истраживања и теоријских расправа у оквиру нове марксистичке социологије религије. План је био да се теза одбрани 1976. или 1977. године, али се због дуже болести од пројекта одустало.

Уместо тога, 1986. године докторирао сам из социологије, на тему југословенске имиграције у Шведској. Истовремено, припремио сам и расправу која би била део оригиналне тезе: *Теоријске перспективе у југословенској социологији религије*. То је текст који се сада објављује на српском језику.

Треба рећи да ова студија није свеобухватни преглед теоријских струја у југословенској социологији религије до средине осамдесетих. Бавио сам се првом генерацијом социолога религије шездесетих и почетком седамдесетих, а њихов рад сам пратио све до осамдесетих година 20. stoleћа. То значи да су изостављени поједини научници који су имали важну улогу у југословенској социологији религије, али и да нису узети у обзир аутори изван марксистичке традиције.

Циљ ове студије је, дакле, да покаже како се марксистичка социологија у Југославији, почев од марксистичко-лењинистичке перспективе совјетског типа, развија у различитим правцима. Доминантна тенденција је емпиријско проучавање религије као израза отуђења. То је последица унутрашњих дешавања у југословенској философији и социологији, везаних за политичке промене, али и резултат потребе за практичним знањем о религији унутар државних и партијских структура, слично црквеној социологији у западној Европи.

Одређени недостаци нове социологије, нарочито мањак

једне когнитивне перспективе и неспособност да се објасне друштвени механизми који одржавају религију, довели су до контрадикторних тумачења емпиријских података. Ова дилема се може уочити у иначе занимљивим и недогматским ставовима научника попут Есада Ћимића, Штефице Бахтијаревић или Срђана Врцана.

Са сличним проблемом суочили су се и представници другог приступа, такође првенствено философски оријентисани, иако под утицајем егзистенцијалистичких разумевања људског стања. Овај приступ заступају Бранко Бошњак, Споменка Хрибар и Тине Хрибар.

Оригиналну алтернативу развија љубљански социолог Марко Кершеван. Његов циљ је да остане у марксистичким оквирима, али да асимилује класичну феноменологију религије, као и социологе и социјалне психологе под утицајем интеракционистичких и феноменолошких теорија. Циљ је да се разуме шта је јединствено у религији, то јест, да се разуме специфично *искуство* реалности, која се не може свести на лажно разумевање стварности или егзистенцијалне невоље. На овај начин, Кершеван је у стању да покаже да марксистички поглед на религију, заснован на Алтисеровом схватању *праксе* може бити компатибилан са општом науком о религији.

Овом приликом желим да изразим дубоку захвалност научницима о којима се говори у књизи. Они су љубазно и са интересовањем примили младог докторанда из једне далеке земље и великодушно делили своје знање и искуство.

Посебно се захваљујем др Александри Павићевић, која је омогућила српску верзију овог рада преузимајући задатак преводјења и проналажења издавача. Такође, захвалан сам Етнографском институту САНУ, који је издавач ове књиге, на интересовању и професионалности.

Шел Магнусон (Kjell Magnusson)
Упсала, 14. фебруар 2023.

Уместо предговора: Наука, религија, идеологија.¹ Прилози за критичку историју *наше* социологије религије.² Први део

Почетак путовања

Година је 2011. Касна јесен. Уобичајено, радни дан започињем проверавањем електронске поште. Поново је стигло писмо са непознате адресе и од непознатог пошиљаоца. Већ сам неколико пута брисала такву пошиљку, сматрајући да је сигурно у питању „спам“. Овог пута ипак отварам. Тамо наилазим на позив да будем универзитетски опонент за одбрану докторске тезе „The Shadows of the Past: A Study of Life-world and Identity of Serbian Youth after the Milošević Regime“, антрополошкиње Јелене Спасенић, на Универзитету у Упсали (Шведска). Јелена на основу емпиријског истраживања спроведеног у Србији и изванредног баратања различитим антрополошким, психолошким, социолошким и културолошким теоријама, пише о идентитету, политици, национализму, религији, вредностима младих.³ За улогу опонента препоручио ме је текст који сам на-

¹ Наслов „Наука, религија, идеологија“ интервенција је приређивача. Он представља предлог интерпретативног оквира у којем се, са данашњег становишта, може посматрати студија Шела Магнусона, настала на основу истраживања спроведеног током седамдесетих година 20. века. Овај оквир доноси и пратећа студија.

² Одредница „наша“ социологија религије проистиче из чињенице да ће се читалац у овом тексту срести са ауторима који припадају југословенској историји социологије религије, али и историјама дисциплине у појединачним бившим југословенским републикама. Како то другачије означити него „наше“, јер читава се та традиција одсликава у савременој социологији религије јужнословенског простора. Уосталом како „лоцирати“ на пример Есада Ћимића или Ђуру Шушњића који су своје академске каријере провели у више градова и универзитетских центара бивше Југославије и при томе остварили велики утицај на целокупну југословенску социологију религије?

³ Spasenić, Jelena (2011) „The Shadows of the Past. A study of Life – World and Identity of Serbian Youth after the Milošević Regime“. Uppsala Universitet.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

писала о смрти и сахрани Слободана Милошевића. Фокус тог рада је на антропо-политичкој анализи религијских образаца који су се појављивали приликом сахрана јавних личности, у Југославији и Србији у последњим деценијама 20. и првој деценији 21. века, без обзира на њихово а/анти/религијско опредељење и уверење. Различите идеологије активирале су прототипске образце различитих религијских концепата употребљавајући их за постмортем промоцију идеја упокојених политичких лидера.⁴ Религија је симболички језик којим говоре ритуали – било религијски било световни.

Током боравка на упсалском универзитету, упознајем се и са Шелом Магнусоном, уз чију је свесрдну помоћ настајала теза Јелене Спасенић. Шел одлично говори све језике бившег југословенског простора и врстан је познавалац тамошњих/овдашњих геополитичких дешавања и превирања. Након повратка у Београд, настављамо да одржавамо контакт, размењујемо размишљања, текстове, поезију и музику. У тој преписци добијам и рукопис Шелове несумњиве докторске дисертације „*Theoretical Perspectives of Yugoslav Sociology of Religion*“. Оцењујем га као несумњиви допринос не само проучавању развоја социологије религије код нас, већ и као сведочанство једног времена, а нарочито посебног односа науке и друштвено-историјске и политичке стварности.

Студија је настала као резултат истраживачког пројекта „Религија, социјализам и секуларизација. Проучавање религије и социологије религије у послератној Југославији“, подржаног од стране Фондације тристогодишњег јубилеја Шведске банке. Претходно јој је обиман Магнусонов рад, објављен само на шведском језику: „Улога религије у југословенском друштву“, који је доносио информације о односима државе и религије, новој социологији религије, као и о емпиријским истраживањима религиозности у Југославији.⁵ Како наводи Магнусон, у исто

⁴ Павићевић, Александра (2008) Света смрт Слободана Милошевића. Антрополошки есеј. У: Зорица Дивац (ур). *Културне паралеле. Свакодневни живот у Србији и Бугарској*. Етнографски институту САНУ: Зборник 25, 147–156.

⁵ Magnusson Kjell (1973) *Religionens roll i det jugoslaviska samhället*. [The Role of Re-

време када и у Југославији, социологија је оживела широм читаве источне Европе. Ово је био поуздани показатељ да се у том делу света нешто озбиљно дешава, и то не толико са религијом, колико са друштвом, што је, очигледно, пробудило интересовање страних истраживача и институција.

Специфичности југословенског социјализма на посебан су начин обликовале процесе атеизације и секуларизације југословенског друштва и утицале на каснија дешавања везана за десекуларизацију и ревитализацију религије и религијских установа почетком деведесетих година 20. века.

Развој социологије религије vs. друштво, култура, религија, политика

У научној литератури доста је већ писано о статусу религије и религијских заједница у Југославији током социјализма.⁶ Постоје бројна историографска, антрополошка и социолошка емпиријска истраживања која сведоче, са једне стране о споменутих процесима атеизације и секуларизације друштва, а са друге о живавости религијских уверења и променљивости и прилагодљивости њихових облика и начина изражавања. Познато је такође да у Југославији углавном није вршена насилна и непосредна атеизација становништва, какав је био случај у другим источноевропским, социјалистичким земљама, али се настојало да се кроз правни систем, а понајвише кроз културну и образовну политику ограничи утицај религијских погледа на свет. Правни и економски положај цркве и верских заједница, посебно у традиционално православним срединама био је годинама нерешен, а држава је спроводила постепено али темељно посветовњавање друштва кроз читав сет интервенција: од оних које су

ligion in Yugoslav Society] Fyrabetygsusats [Master Thesis], Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.

⁶ Радић, Радмила (2002) *Држава и верске заједнице 1945–1970*. I–II, Београд: Институт за новију историју Србије.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

се односиле на потпомогнуту трансформацију традиционалних облика породице и уопште удруживања, преко строге контроле садржаја социјализације и образовних процеса, до узурпације и преиначавања симболичког капитала везаног за идентитет заједнице и појединца (нпр. интервенције у календару празника и сл.). Треба, међутим нагласити да мета ових стратегија није била народна побожност, него хришћанство, односно црква (овде мислим првенствено на Српску православну и Римокатоличку цркву), јер је њен историјски значај и, следствено, друштвени утицај сматран опасношћу на путу остварења највиших циљева социјалистичког друштва. Ово је допринело конзервирању традиционалне религиозности, те настајању типа верника које Драгољуб Б. Ђорђевић назива *верницима четири обреда*. Управо је оваква религиозност, коју одликују нецрквљеност и догматска непросвећеност, била погодно тло за бујање националистичких сентимената крајем осамдесетих година 20. века. О томе Есад Ћимић пише: „[...] потенцирање националне свијести у Југословенском друштву дијелом је резултат [...] скучених слобода на плану вјерског живота“.⁷

У академској литератури, као и од стране ангажованих појединаца, национализам је често, али и погрешно тумачен као последица ревитализације религијског мишљења. Овоме је допринело више фактора: одсуство интердисциплинарности у оквиру друштвених и хуманистичких наука тога времена (нпр. из социолошких увида у потпуности изостају богати, квалитативни етнографски резултати, док и социологију и антропологију одликује незаинтересованост за теолошка знања и обрнуто – теологија се ретко упушта у дијалог са „световним“ дисциплинама).⁸ Како пише Благоје Пантелић, „хришћанско наслеђе у социјалистичкој Југославији било је избачено из наставних курикулума и многе поратне генерације га нису познавале ни на најелементарнијем нивоу или су се о њему информисале

⁷ Ćimić, Esad (1969) *Savez komunista i religija*. Komunist. Beograd, 17.

⁸ Jukić, Jakov (1981) *Religija i sekularizmi u socijalističkim društvima. Crkva u svijetu*. Vol. 16, No 2, 116–133, 124.

најчешће само из острашћених пропагандних написа, а ретко и квалитетних философских (наравно марксистичких) критика“.⁹ Усуђујем се да тврдим и то да су тумачења повратка религије и повратка религији дуго била веома једнострана и површна и због недостатка критичке дистанце у односу на интелектуално наслеђе претходног периода снажно обележеног готово догматским позитивистичким приступом и марксистичком парадигмом унутар које је религија посматрана искључиво као друштвено-историјски конструкт и, у суштини, негативна појава која је и узрок и одраз неслободе.

Како пише Зриншчак, говорећи о социологији религије у Хрватској, а може се применити на читаву територију Југославије: „Марксизам и атеизам су реалне одреднице везане за хрватску социологију религије [...] развој социологије (и у теоријском и у емпиријском погледу) био је стога битно везан уз промоцију отвореног, хуманистичког, критичког марксизма, а потом и уз развој постмарксистичких и других теоријских приступа, чија је елаборација омогућавала развој критичких и емпиријски оријентисаних друштвених дисциплина“.¹⁰

Магнусон је, како сам каже, својим истраживањем обухватио развој социологије религије од шездесетих до осамдесетих година 20. века, односно оне ауторе који, на овај или онај начин припадају марксистичкој традицији. Овакав концепт подразумевао је изостављање аутора који су, како сазнајемо из каснијих студија о развоју социологије религије у Југославији и у појединим њеним републикама, били веома значајни за развој дисциплине. Тако се код Магнусона југословенска социологија религије представља кроз рад и стваралаштво Есада Тимића, Срђана Врцана, Штефице Бахтијаревић, Бранка Бошњака, Споменке и Тина Хрибар, Зденка Ротера и Марка Кершевана. Синиша Зриншчак у своју *Социологију религије*, која се фокусира на *хрватско искуство*, такође укључује неке од поменутих аутора: Штефицу Бахтијаре-

⁹ Пантелић, Благоје (2019) *Диптих о хришћанству и философији. Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*. Институт за европске студије. Београд.

¹⁰ Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*. Zagreb, 163, 164.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

вић, Есада Тимића, Срђана Врцана, али уз њих ставља Николу Дуганџију, Јакова Јукића, Људевита Плачка, Николу Скедлара и Ђуру Шушњића. Допринос овој регионалној историји дисциплине даје и Драгољуб Б. Ђорђевић књигом *Узорници и пријани*, где представља опет Штефицу Бахтијаревић, Срђана Врцана, Марка Кершевана, Есада Тимића, Николу Дуганџију, Јакова Јукића, Николу Скедлара, Ђуру Шушњића, али и Сергеја Флереа и Ивана Цвитковића.¹¹

О развоју социологије религије у Југославији, првим емпиријским истраживањима, темама и теоријама, те предавању предмета на универзитетима, пише и 1994. године објављује, у часопису *Social Compass*, Сергеј Флере. И он наглашава да се у темељима дисциплине налазила марксистичка парадигма, која се касније ширила у неколико смерова.¹²

Ипак, није нам намера да препричавамо ове студије. Желимо само да у кратким цртама укажемо на везу између социологије религије, тј. њених развојних фаза и историјско-друштвено-политичког контекста и културне климе.

Срђан Врцан пише да је карактеристично да се током прве декаде након Другог светског рата у низу земаља дешава изразита стагнација социолошког занимања за религију.¹³ Можда је ово и логично. Кога је још занимала религија након страдања која је донео рат? Друштво, а са друштвом неминовно и наука о њему, окретали су се новим вредностима, обнови, изградњи и *неупитном* цивилизацијском и људском прогресу, са уверењем да се такво безумље, а сваки рат то јесте, никада више не може поновити. Идеолошко опредељење југословенског руководства отишло је и корак даље. Религија и црква виђене су као препрека на путу друштвеног напретка, што је било у складу и са просветитељском критиком религије која је била уткана у интелектуално наслеђе друштвених и хуманистичких наука. Општа секуларизација европске мисли која се дешавала током

¹¹ Ђорђевић, В. Dragoljub (2008). *Uzornici i prijani. Skice za portret YU sociologa religije*. Beograd, Čigoja štampa.

¹² Исто.

¹³ Врцан, Срђан (1986). О неким аспектима новије социологије религије. *Градина*, 1–2, 5–20, 5.

читавог 19. века била је плодно тло за интелектуалне трендове којима је обележен 20. век, а посебно његова друга половина.¹⁴

Нека ми буде дозвољено да на овом месту начиним малу, а верујем корисну дигресију. Будући да сам се, као етнолог и антрополог, готово деценију и по бавила проучавањима из области студија смрти, не могу да одолим а да не посегнем и за додатном аргументацијом идеје о секуларизацији културе уопште. Секуларизација културе заправо подразумева њено одвајање од култа, од симболичког система у којем је сажето (архи) знање, искуство и интуиција генерација. Тај симболички систем говори кроз ритуал, који опет омогућава заједници и појединцу да одреди своје место у времену и вечности. У средишту култа (а тиме и културе) налази се смрт, односно *знање* о смрти и *упутства* за њено припитомљавање. Савремени, постмодерни *постчовек* умногоме је лишен ових симболичких стратегија. Његов циљ је да живот унедоглед продужи, а стратегија да смрт заборави. Страх од смрти код њега је потиснут. А када из дубине несвесног завришти, деструкција је неминовна – било да је усмерена према себи или према другима.

Усредсредивши се на секуларизацију као дијагнозу везану за религијске погледе на свет, многи аутори, социолози и антрополози, показали су да она не подразумева нестајање религије, него, између осталог, смањење њеног утицаја на свакодневни живот и изборе појединца и колектива; изнад и испред свега, смањење њеног утицаја на схватање смрти. Секуларизација друштва и културе, њихово „ослобађање“ од свепрожимајућих религијских погледа на свет, процес је који је истовремено текао паралелно са променом односа према смрти и иницирао га и био њиме узрокован. Стога је и секуларизација европске интелектуалне мисли, коју спомиње Врцан, подразумевала и смањење интересовања за улогу религије или, касније, када је постало евидентно да *Бог није мртав*, немогућност критичког сагледавања просветитељског наслеђа, на којем и данас умногоме почивају назори друштвених и хуманистичких наука и који се појављују

¹⁴ Исто, 6.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

као својеврсна имплицитна научна идеологија. Сматрамо да је једна од користи ове Магнусонове студије управо то – да понуди додатни, зналачки сажет материјал који ће пажљивом читаоцу и будућим истраживачима бити позив на квалитетну и конструктивну ауторефлексију.

У складу са претходно реченим, Магнусон пише да је први послератни период развоја социологије религије у Југославији обележен оштром критиком хришћанства и религије уопште. Овде је била у питању „популаризација мисли Маркса, Енгелса и Лењина, пре него независан допринос написан из марксистичке перспективе“, а тема је била превазилажење религије. Постојали су и отворени и груби напади на религију и аутори који су се залагали за систематску антирелигијску пропаганду. У неким тренуцима се чак чини да је борба против религије схватана као један од главних задатака социјалистичке државе. Зденко Ротер примећује да је овако снажан антирелигијски став типичан за државе које и саме имају религијски карактер. И ово је већ углавном познато. Но, оно што је упозоравајуће јесте чињеница да сами истраживачи нису успели да се дистанцирају у односу на идеолошку матрицу!

Зриншчак сматра да је главни проблем био у дуготрајној превласти политичког начина мишљења, односно у томе да се религији приступало искључиво као политичкој чињеници – и од стране државе и од стране академске заједнице.¹⁵ Заправо, наука је била у служби идеологије, а посебно је била упитна идеолошка употреба резултата истраживања.

Са доласком на интелектуалну сцену марксистички оријентисаних теоретичара философије праксе, тзв. *праксисоваца*, чији су циљеви били враћање и упошљавање креативних потенцијала марксизма и критичка расправа о југословенском социјализму, религија је добила нешто више простора и могућности интерпретације. Било је битно не третирати је више као политичку чињеницу и идеолошку ствар него као друштвено-историјску појаву, која има своју еволуцију и улогу у животу заједнице и

¹⁵ Zrinščak 1999, 198.

појединаца. Највећи напредак у односу на претходна схватања било је признање да је религија последица а не узрок отуђења, али су неки аутори и даље сматрали да ће потреба за њом нестати када дође до остварења пуних потенцијала социјалистичког друштвеног уређења.

Овакав помак је, како сматра Магнусон, био могућ најпре захваљујући раскиду са СССР-ом, а затим и економској и политичкој децентрализацији Југославије почетком педесетих година. У културном животу постојала је релативна аутономија књижевности и уметности (које су биле важна места друштвене критике). Партија је и даље била заинтересована за податке о фундаменталним друштвеним процесима, али је социологија религије почела да тежи аутономији. Нова југословенска социологија религије која се развија од шездесетих година 20. века, била је институционализована. Истраживачки пројекти спроводе се унутар научних института, а социологија религије предаје се и на високошколским установама. Ипак, осим што је омогућавала креаторима културне и друштвене политике тачне податке о стању религије *на терену*, она је настојала да и сама утиче на побољшање тих политика и унапређење целокупног друштва. У корак са овим развојем долази до ренесансе емпиријске социологије, побољшања односа државе и цркве и развијене теоријске дискусије унутар философије која је понајвише и утицала на развој нове социологије религије. Управо философи, као што су Андрија Крешић, Љубомир Тадић и Миладин Животић најављују схватање религије као последице, а не извора отуђења. Утицај социологије религије на опште друштвене и политичке токове био је већи у Словенији и Хрватској него у Србији, а то се може рећи и за степен развијености саме дисциплине.¹⁶ У Хрватској је чак нацрт закона о религији прављен на основу смерница социолога религије. Овакво стање ствари може се објаснити историјском чињеницом већег друштвеног утицаја, ангажмана и присутности у свакодневном животу Римокатоличке цркве, у

¹⁶ Благојевић, Мирко (2019) Драгољуб Брка Ђорђевић – српски социолог религије. У: *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 45–61, 45.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

односу на Српску православну цркву. Уосталом, многи аутори, па и сам Магнусон, приметили су и да је степен секуларизације у традиционално православним срединама био виши од онога у католичким.¹⁷

Међутим, већ почетком седамдесетих година 20. века долази до стагнације унутар дисциплине. Смањују се емпиријска истраживања, а ако се и врше то бива под надзором републичких централних комитета. Резултати некада нису ни објављивани, а свакако су остајали изван простора јавног говора.

Ситуација се опет значајно мења половином осамдесетих година. Тада (1985. године) у једном конференцијском излагању под називом „Секуларизација идеологије“, Магнусон примећује: „Ситуација је тренутно радикално другачија. Озбиљна економска, друштвена и политичка криза која погађа Југославију од краја седамдесетих и почетка осамдесетих резултирала је у неочекиваној виталности културног живота. У свим областима друштва отворено се дискутује о проблемима који погађају Југославију, а оно што је можда и најзанимљивије јесте стварање новог дискурса: друштвена питања се третирају директним и критичким језиком. У оваквој ситуацији хуманистичке и друштвене науке поново артикулишу основне проблеме југословенског друштва. Са подршком либералних политичара социолошка истраживања и теоријске дискусије доживљавају ренесансу, а професионална удружења социолога, као и сличне институције међу писцима, економистима или историчарима делују као независна тела. Важну улогу у овоме имају уредници издавачких кућа, академских часописа и масовних медија који доприносе ширењу нових идеја и емпиријских сазнања. Овакав развој имао је опипљиве ефекте на социологију религије. Растао је број објављених научних чланака и извештаја, тема је добила и значајно место у медијима. Нови емпиријски подаци су по-

¹⁷ Ђорђевић Б. Драгољуб (1994) Свето и световно. Секуларизација као социолошки проблем (неколико питања и одговора једног социолога религије). У: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур), *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 7–23, 9; Благојевић Мирко (1994.) Југословенски контекст: секуларизација и десекуларизација. У: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур), *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 209–218, 214.

стали доступни, а започети су шири истраживачки пројекти (и на југословенском нивоу). Постоји 'друга' генерација социолога религије, који су током седамдесетих студирали са научницима о којима смо овде говорили и сада раде независна истраживања и учествују у теоријским расправама. И у Љубљани и посебно у Загребу, постоји обновљено интересовање за социологију религије. Дисциплина се развија и у Србији“.

Ово је била последња Магнусонова рефлексција о теми коју је презентовао у студији. Врло брзо након тога Југославија је нестала у пламену рата.

У једном тексту из 1986. године, Сергеј Флере написао је да „нерелигиозност може бити једини заједнички југословенски поглед на свет“. Унутар мултинационалне и мултиконфесионалне државе каква је била СФРЈ, религија је доживљавана као трајна претња опстанку. Да ли је то била сама религија или њена злоупотреба, важно је питање. Свакако, резултати емпиријских истраживања пркосили су овом захтеву. Религија је опстајала и имала је вишеструке улоге у животу југословенског становништва. Једна од њих била је и улога национално-конфесионалне идентификације, која се почетком деведесетих година 20. века показала као простор најозбиљнијих политичких манипулација, са трагичним и далекосежним последицама.

Ко је кривац за такав развој догађаја? Има ли смисла тражити га? Улога спољашних фактора, интереса и геополитичких стратегија моћи је велика. Но, колики је *наш* удео у томе. У којој мери је одговорна тадашња југословенска власт што се није озбиљније консултовала са историчарима, социолозима, антрополозима, теолозима...? У којој мери кривица лежи на верским заједницама и институцијама што нису довољно или на прави начин мисионариле међу својим верницима и на крају – да ли део одговорности носи и научна заједница, која је, несвесна методолошких ограничења, а при томе превише усредсређена на решавање теоријских дилема, пропустила прилику да на време уочи и упозори на долазећу опасност?

Бошко Ковачевић чак поставља питање учинка социологије

религије у распаду Југославије.¹⁸ Ја не бих ишла тако далеко. Моје питање је само: да ли је могуће налазити се унутар културне матрице, а истовремено је бити свестан и према њој критичан?

Нека свако да свој одговор.

Теоријске перспективе

Нова генерација социолога коју Магнусон спомиње биће предмет другог дела ове пратеће студије (на крају књиге), а овде ћемо се још осврнути на главне перспективе југословенске социологије религије које представљају теоријско наслеђе са којим је та генерација кренула у своја истраживања.

Ставови аутора о којима пише, Магнусон класификује у три групе. У првој групи су они који заступају теорију религије као отуђења. То су Есад Ћимић, Срђан Врцан и Штефица Бахтијаревић. Они сматрају да религија неће бити потребна у истински социјалистичком друштву. Друга група припада егзистенцијалистичкој перспективи. Ту су Споменка и Тине Хрибар и Бранко Бошњак. За њих религија није грешка и неуспех већ је емоционална и егзистенцијална потреба. У трећу групу, структуралиста, Магнусон сврстава Марка Кершевана и Зденка Ротера који инсистирају на томе да се при проучавању мора узети у обзир стварна религија, а не теоријски конструкти о њој. Као што је и сам нагласио у уводној речи, сви ови аутори припадали су марксистичкој философској традицији, настојећи да рехабилитују аутентичну марксистичку мисао, те да критички преиспитају њену идеолошку употребу. Врцан је наглашавао да Маркс није гледао на религију као на нешто што је сасвим негативно. За њега је она била људски производ и предмет проучавања, друштвени феномен који је у вези са људским стањем у свету и историјски феномен који се мења у односу на друштвене промене. Религија је израз, а не узрок отуђења, али је и погрешна свест.

Оваквим, суштински еволуционистичким схватањем, ре-

¹⁸ Đorđević 2008, 45.

лигија је супротстављена модерности, што је нашло свој посебан израз у доминантној теоријској парадигми модерне социологије религије, наиме у тези о секуларизацији, која се код нас може сматрати *крвном конструкцијом* промишљања о религији све до последње деценије 20. века. Под овај *крв* стали су и аутори којих нема у Магнусоновој студији, али су их у своје прегледе развоја социологије религије укључили Зриншчак и Ђорђевић. Врцан примећује парадокс да је „у садржајном погледу најснажнији подстицај развоју новијих школа социологије религије и њеној теоријској и искуствено-истраживачкој димензији дошао од добро познате тезе о секуларизацији модерних друштава“.¹⁹ Зриншчак пише да је секуларизација била један од кључних појмова социологије религије шездесетих и седамдесетих година и у свету и код нас.²⁰ Схватање секуларизације било је посебно обележено функционалистичким приступом религији који је признавао њену друштвену улогу, али је доследно остајао при наглашавању религије као феномена супротстављеног савременој рационалности.²¹ „Насупрот томе, аутори који су били суздржанији или сасвим резервисани према концепту секуларизације, истовремено су промовисали диференциранији приступ религији, односно [...] обухватање религије у свом њеном богатству“.²² Поред Ђуре Шушњића, то је био и Јаков Јукић, хрватски католички социолог религије, феноменолошке оријентације, кога Драгољуб Б. Ђорђевић сматра најутицајнијим југословенским социологом религије, уз Шушњића и Врцана.²³ Јукић је признавао симптоме дехристијанизације, али је уочавао и нове облике религиозности.²⁴ Он истовремено упозорава да се може десити да социологија религије, инсистирајући на секуларизацији, заборави предмет свог интереса – религију.²⁵ Јукић је разликовао више типова секуларизације, а важно је споменути да је писао и о

¹⁹ Врцан 1986, 8.

²⁰ Zrinščak 1999, 78.

²¹ Исто, 207.

²² Исто, 207.

²³ Ђорђевић 2008, 53.

²⁴ Zrinščak 1999, 207.

²⁵ Исто, 95.

УМЕСТО ПРЕДГОВОРА

унутрашњој секуларизацији хришћанства.²⁶

Без обзира на све, секуларизациона теорија је дуго важила за „откривену мудрост социологије религије“.²⁷ Она је подразумевала мање више неповратан, једносмеран процес смањења друштвене улоге религије и коначно, њено нестајање. Међутим, стварност ју је демантовала. Религија је мењала функције и појавне облике, али није нестала. Додуше, као што смо већ споменули, евидентно је да је њен утицај на свакодневни живот мањи него некада (барем када је реч о хришћанској цивилизацији). Због тога би можда вредело размислити о ономе што предвиђа Јаков Јукић: „Чини се да наилази време када ће религија бити чистија и искренија или је уопће неће бити“.²⁸

Дистопијска књижевност, на коју наша реалност све више подсећа, говори управо о друштвима без религије, односно, без религије какву ми познајемо. Но, искуство нам сугерише да и *нерелигија* лако постаје религија. Зато за крај, философско, али чини ми се важно питање које би можда требало имати на уму при будућим проучавањима религије и религиозности: да ли ће ново доба – пост доба пост истине са својим трансхуманим тенденцијама заиста оспорити човека као верујуће биће или ће се ова његова карактеристика показати као неотуђиво својство које га дефинише и одређује без обзира на историјске, друштвене, културне и све друге услове?

Др Александра Павићевић

²⁶ Јукић 1981, 116.

²⁷ Ђорђевић 1994, 9.

²⁸ Јукић 1981, 129.

Предговор²⁹

Сврха овог рада јесте да представи главне теоријске перспективе у југословенској социологији религије после Другог светског рата. Нагласак је на првој генерацији социолога заинтересованих за религијска питања, који су започели своја емпиријска и теоријска проучавања шездесетих година 20. века. Ова тематика до сада није била посебно обрађивана и углавном није била привлачна за истраживаче. Осим једног уводног текста³⁰ и још неколико мање или више полемичних чланака,³¹ постоји само једна југословенска студија, докторска теза философске оријентације о југословенској социологији религије, чији је аутор словеначки теолог Тоне Стрес.³² Ипак, неки југословенски социолози објављивали су чланке у научним часописима у иностранству или су учествовали на научним конференцијама, а Паул Мојзес (професор емеритус студија религије на Росемонт колеџу у САД, иначе рођен и студирао у Југославији) 1972. године објавио је текст о хришћанско-марксистичком дијалогу.³³

²⁹ Због обимног референтног апарата, за навођење литературе задржано је латинично писмо, као што је било у оригиналном рукопису. Код понављања већ наведених дела стављали смо само презиме аутора и годину издања.

³⁰ Oršolić, Marko (1971) Marksistička sociologija religije u Jugoslaviji. *Revija za sociologiju* I, 2, 53–61.

³¹ Vušković, Boris & Vrcan, Srđan (1980) Raspeto katoličanstvo i druge studije i eseji iz sociologije religije. *Naše teme*, Zagreb; Kerševan Marko (1981) Dva pristupa religiji. *Naše teme*, XXV, br. 10, 1643–1655; Kerševan, Marko (1984) Marksistička sociologija religije – kako i zašto? *Kultura*, 65/66/67, 11–23; Đorđević, Dragoljub V. (1985) Sociologija religije i društvena praksa. *Sociologija*, XXVII, br. 1–2, 195–202.

³² Stres, Tone (1977) Jugoslovanski marksizam in religija: razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije. *Družina*, Ljubljana.

³³ Bahtijarević, Štefica (1971b) Some Characteristics of the Religiosity of Secondary School Attendants. *Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija–Yougoslavie* Lille, CISR, 123–144; Ćimić, Esad (1971) Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains. *Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija–Yougoslavie*, Lille, CISR, 169–188; Kerševan, Marko (1975d) Religion and the Marxist Concept of Social Formation. *Social Compass* XXII, 3/4 323–342; Roter, Zdenko (1971) Nature et structure de la religiosite en Slovenie. *Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija–Yougoslavie* Lille, CISR, 573–578; Vrcan, Srđan (1971) Some Theoretical Implications of Religiosity as a Mass Phenomenon in a Contemporary Socialist Society. *Internationales Jahrbuch*

ПРЕДГОВОР

Студија која је пред читаоцима разликује се од Стрессе по два основа. Прво, у њој нема детаљне расправе о класицима марксизма. Друго, одређени аспекти савремене југословенске социологије религије обрађени су темељније. Начелна идеја јесте да покажемо како је у специфичном социокултуралном и политичком контексту, традиционално марксистичко проучавање религије било праћено трима главним перспективама, које су се међусобно значајно разликовале. Оне представљају различите начине решавања одређених дилема марксистичких приступа, а неке од идеја које оне доносе могу бити од општег интереса за проучавање религије.

Након кратког увода, друго поглавље бави се раним периодом југословенске социологије религије, а након њега следи део који се усредсређује на главне узроке рађања нових теоријских перспектива. У осталим поглављима расправља се о водећим представницима југословенске социологије религије, а наслови поглавља рефлектују преовлађујућа интересовања или специфичности перспектива појединих аутора.

Ова студија била је део истраживачког пројекта „Религија, социјализам, секуларизација. Проучавање религије и социологије религије у послератној Југославији“, коју је подржала Фондација тристогодишњег јубилеја Шведске банке.

Цитате из српскохрватских, словеначких, македонских и руских текстова превео је сам аутор.³⁴

Упсала, април 1986. Шел Магнусон

fur Religionssoziologie. Band VII, Westdeutscher Verlag, Opladen 150–167; Vrcan, Srđan (1977) Working class commitment to religion and church in Yugoslavia. Actes de la 14eme Conference internationale de sociologie des religions. Symbolisme religieux, seculier et classes sociales. CISR, Strasbourg; Vrcan Srđan (1981b) Changing Functions of Religion in Yugoslavia. Social Compass XXVIII/1, 43–62.

³⁴ Шел Магнусон је преводио цитате на енглески језик, јер је његова дисертација писана на енглеском. Преведећи Магнусонову дисертацију на српски језик, цитате на српском, хрватском и босанском језику преузимали смо из оригиналних издања коришћене литературе. Изузетно, у овом преводу, како би текст студије остао у истом писму, презимена у цитатима из хрватских издања транскрибована су у складу са правописном нормом српског језика.

Увод

Поред марксистичке инспирације, модерна друштвена истраживања у Југославији утемељена су у традицијама етнологије, лингвистике, историје и географије, које сежу до националне и културне ренесансе у 19. веку.³⁵ Трагање за националним идентитетом, те пораст интересовања за историјску и културну традицију јужних Словена, допринели су истраживањима која су покушавала да опишу и анализирају различите аспекте богате и оригиналне народне културе. Академије наука у Загребу и Београду покренуле су велики број теренских истраживања те је сакупљен обилан материјал који се тицао друштвено-економске ситуације, као и ставова и обичаја сељачког становништва. Први који се озбиљније ангажовао у овом пољу био је српски научник и реформатор језика Вук Стефановић Караџић (1787–1864), чије су студије надахнуле истраживања у многим областима. Међу пионирима треба споменути и Валтазара Богишића (1834–1908), који је проучавао обичајно право у Црној Гори. Вероватно најпознатији међу друштвеним научницима јесте српски географ Јован Цвијић (1865–1927), коме су проучавања Балкана прибавила и инострану репутацију.³⁶ Са Цвијићем и његовим савремеником, хрватским научником и политичарем Антуном Радићем (1868–1919), раније фолклористичке студије развиле су се у социолошка истраживања, а током тридесетих година 20. века у Загребу и Београду установљени су институти за социологију. Њихово интересовање било је усмерено првенствено на друштвене и културне промене на југословенском селу.

Добар део раних етнолошких истраживања односио се на религијске ставове и понашања. Анализирајући још увек постојеће традиције, неки научници покушали су да реконструишу главне карактеристике старе религије јужних Словена. Главне лично-

³⁵ У вези са расправом о раној југословенској социологији и даљим референцама види Митровићеву књигу о југословенској предратној социологији (1982).

³⁶ Цвијић је неко време био професор у Паризу, где је његово главно дело, *La Peninsule balkanique*, објављено 1918.

сти у овој области били су Натко Нодило (1834–1912), Веселин Чајкановић (1881–1946) и Тихомир Ђорђевић (1867–1944), који су, објављујући емпиријске студије и теоријске дискусије утемељили модерну феноменологију религије.³⁷ Као што је истакао Марко Орсолић, ова научна традиција, упркос свом великом утицају на разумевање савремене социорелигијске ситуације, веома је мало утицала на развој југословенске социологије религије.

Осим историјских и етнолошких студија, било је настојања да се о религији расправља и са психолошког и социолошког аспекта. Године 1938. појавио се уводни текст, заснован на предавањима Слободана Јовановића, једног од утемељивача српске социологије, а 1945. Слободан Жарковић публиковао је књигу о социологији религије, која се у великој мери ослањала на Диркемове теорије. Вилхелм Кеилбах (Wilhelm Keilbach), професор у Минхену, написао је књигу о психологији религије, а уџбеник Борислава Лоренца, из исте области, публикован је 1939. године, у Београду.³⁸ Међутим, све до после Другог светског рата није се могло говорити о модерној социологији религије у правом смислу те речи. Иако је социјализам у Југославији, као и у остатку источне Европе, подразумевао прекид са емпиријским истраживањима традиције, марксистичка оријентација и практичне потребе социјалистичке државе за знањем о религијској ситуацији, отворили су могућност проучавања религије и њене друштвене улоге које ће бити знатно унапређено у односу на ранији период.

Југословенска послератна социологија религије може се поделити на два главна периода. Први је трајао до средине шездесетих година 20. века и издваја се, изнад свега, својим теорети-

³⁷ Čajkanović, Veselin (1941) *O srpskom vrhovnom bogu*. Srpska kraljevska akademija, Beograd. Posebna izdanja knj. CXXXII, Filolozofski i filoloski spisi, knjiga 34; Đorđević, Tihomir (1958) *Priroda u verovanju i predanju nasega naroda*. Srpska akademija, Beograd. (Srpski etnografski zbornik, knjiga LXXI – Odeljenje društvenih nauka. Život i običaji naroda, knjiga 32); Nodilo, Natko (1885–1890) *Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*. Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjige 77, 79, 8, 84, 85, 89, 91, 94, 99, 101, Zagreb.

³⁸ Keilbach, Wilhelm (1951) *Psihologija religije*. Tisak Grafičke škole, Zagreb; Lorenc, Borislav (1939) *Filozofija i psihologija religije*. Geca Kon, Beograd.

чарским карактером и ослањањем на једноличне, уобичајене, стереотипне дискурсе. Током другог периода, изведен је релативно велики број емпиријских студија, али је такође присутна и теоријска преоријентација, у којој социолози, не занемарујући марксистичке оквири, изражавају опуштеније ставове у односу на класике. Осим тога, они настоје да асимилију и различите оријентације западноевропске и америчке социологије религије. Ова нова социологија религије донекле је упоредива са црквено оријентисаном социологијом религије карактеристичном за западноевропске земље.³⁹ Заправо, започело се са истраживањима блиско повезаним са институцијама које су имале прецизно дефинисан идеолошки циљ и практичне потребе за описом чињеничног стања. Ово је резултирало сличностима у истраживачком стилу као и у односу између социолога и оних који су их запошљавали.

Међутим, једном институционализована, југословенска социологија религије тежила је да постане аутономни фактор, формулишући своје истраживачке теме и, у различитој мери, утичући на званичну политику према религији и цркви. У поређењу са остатком источне Европе, југословенска социологија религије освајала је нови простор.

Рани период: 1945–1960

У одређеном смислу, литературу првог периода било би можда тачније окарактерисати као критику хришћанства или као философију религије него као социологију. Оно што је тада написано припада, међутим, специфичној социолошкој традицији, чак иако нису била спроведена емпиријска истраживања.

Осим тога, теорије које су се тада појавиле формирају основу касније југословенске социологије религије, тако да је сасвим оправдано ту литературу споменути у овој студији. Други разлог за узимање у обзир овог доприноса је извесна, начелна сагласност

³⁹ Matthes, Joachim (1969) *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*. Rowohlt, Hamburg.

УВОД

између два периода, упркос свим разликама које постоје између њих, о чему ћемо касније више рећи.

Централно место током овог периода припада темама као што су суштина религије, порекло, развој и функције религије, улога религије у капиталистичким и социјалистичким друштвима, као и питање какав став социјалистички покрет и социјалистичка држава треба да усвоје у односу на религијске заједнице и у односу на индивидуалне вернике.

Чињеница је да су ови проблеми преокупирани класике марксизма онолико колико су они обрађали пажњу на религију,⁴⁰ тако да већина онога што је написано може бити класификовано као тумачење и популаризација мисли Маркса, Енгелса и Лењина, пре него независни допринос написан из марксистичке перспективе или уз коришћење марксистичке методологије.

Теоријски ниво ових раних радова различитог је квалитета, а неке књиге и чланци несумњиво су обележени пропагандистичким и догматским тоновима. Друга карактеристична црта је да ослоњеност на класике често подразумева да, упркос специфичности проблема, аутор осећа обавезу да третира, макар и површно, већину споменутих тема, што доводи до одређене униформности. Често је главна сврха код већине аутора да пружи допринос критичком објашњењу улоге религије и да истакну начине њеног превазилажења.

⁴⁰ О марксизму и религији види: Desroche, Henri (1973) *Marxismen och religionerna*. [Marxism and Religions] Almqvist & Wiksell, Stockholm; Kadenbach, Johannes (1970) *Das Religionsverständnis von Karl Marx*. Verlag Ferdinand Schöningh, Munchen-Paderborn-Wien; Post, Werner (1969) *Kritik der Religion bei Karl Marx*. Kösel-Verlag, München; McKown, Delos B. (1975) *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Martinus Nijhoff, The Hague; Thrower, James (1983) *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Mouton, Berlin-New York-Amsterdam. Religion and Reason 25. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion. Компилација релевантих извора су: Marx, K. & Engels, F. (1975) *On Religion*. Progress Publishers, Moscow; Lenin, V. I. (1972) *Om religionen. Artiklar*. Progress/Arbetarkultur, Moskva/Stockholm.

Порекло религије

Судећи по југословенским научницима, полазна тачка научног проучавања религије је, супротно од учења цркве, схватање да религија не може бити посматрана као нешто урођено, нешто што је инхерентно људској природи или ствар начелног стања људскости.⁴¹ Уместо тога, религија је историјски феномен и због тога је од врхунског значаја да се објасни како и зашто она настаје.

„Према томе, задатак социолошког истраживања религије, тзв. социологије религије, јесте да изучи и прикаже та два њена основна обележја, тј. прво, да открије зашто је у историји људске свести и друштвене праксе настао тај фантастични начин одражавања спољашње стварности и какав је био циљ и друштвени смисао религиозног односа према свету, и друго, да прикаже општа логичко-гносеолошка, психолошка и практичка обележја тог религиозног односа и религиозне свести.“⁴²

Са ове тачке гледишта, објашњење порекла религије је заправо неопходан услов за разумевање како се религија одржава у различитим типовима друштва и зашто ће она нужно нестати. Овде се често говори о „коренима“ или „изворима“ религије и следећи Енгелсов *Анти-Диринг*, обично су као главни узроци истакнути природни и друштвени фактори. Однос човека према природи и друштву, односно неусклађеност његових могућности и захтева окружења, доводе до настајања религије. Док се у историјској перспективи као један од главних узрока истиче однос човека и природе, у оквирима друштвеног развоја, друштвени услови истичу се као важнији покретачи религијског

⁴¹ Fiamengo, Ante (1957a) *Kako je postala religija*. Svjetlost, Sarajevo, 9; Barjaktarević, M. R. (1956) *Prvobitni oblici religije*. Narodna knjiga, Beograd, 5; Redžić, Enver (1951) *Zašto i kako se marksizam bori protiv religije*. Svjetlost, Sarajevo, 6.

⁴² Živković, Ljubomir (1960) *Društvena nadgradnja*. Zagreb. Naprijed, 422.

мишљења и понашања.⁴³ У овоме се налази и зачуђујуће неисторијско схватање: значај традиције обично се превиђа, а уместо тога тврди се да је религија на веома конкретан начин повезана са специфичним друштвеним условима, па се у њима вечно и изнова рађа. Овакав начин мишљења директна је последица непостојања једне марксистичке психологије, чему ћемо се касније вратити.

Југословенски научници начелно се слажу да човек у раној историји није имао капацитете да разуме природне појаве те је тако пригрлио религију као начин успостављања реда и осећања сигурности. Заправо, постоје две верзије теорије или барем две тенденције које могу, мање или више јасно, бити препознате у литератури. Са једне стране, сматра се да је неадекватно знање о природним појавама утицало на рађање фантастичних концепција света,⁴⁴ а са друге, тврди се да је недовољно знање резултирало осећањем страха, немоћи и зависности, па тиме и потребом за религијом.⁴⁵ У потоњем случају постулирано је да је човек свестан те ситуације.

⁴³ Fiamengo, Ante (1958a) *Faktori koji podržavaju religioznu svest*. Rad, Beograd; Fiamengo, Ante (1958b) *Marksističko shvatanje religije*. Rad, Beograd; Bulajić, Žarko (1957) *Religija i sujeverje*. Rad, Beograd; Goričar, Joze (1952) *O nastanku, razvoju i društveni vlogi religije*. Predavanje na Centralni ljudski univerzi v Ljubljani; Cecić, Vinko (1959) *Religija i ateizam*. Novinarsko izdavačko poduzeće, Zagreb; Krešić, Andrija (1958) *Religija kao kult svetovne i božanske vlasti*. Rad, Beograd; Mandić, Oleg (1957) *Društveni uzroci nastanka religije*. Rad, Beograd.

⁴⁴ Mandić, Oleg (1956a) *Prirodne religije*. Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, II kolo, svezak I), 12; Ribar, Veljko (1956) *Od mnogoboštva do jednobojstva*. Narodna knjiga, Beograd. Bulajić 1957, 4; Barjaktarović 1956, 8; Nikčević, Tomica (1953) *Običaji, religija i nauka*. Narodna knjiga, Cetinje (Mala narodna knjiga 7), 13; Životić, Miladin (1957) *Odnos morala prema običaju, pravu i religiji*. Rad, Beograd, 15; Taškovski, Dragan (1955) *Religijata. Opijum za narodot*. Narodna zadruga, Skopje, 9–14; Taškovski, Dragan (1958) *Vistinata za religijata*. Narodna zadruga, Skopje, 6–10; Cecić 1959, 37.

⁴⁵ Fiamengo 1957a; Fiamengo 1958, 12–15; Mandić 1957; Ribar, Veljko (1951) *Istorijska uloga hrišćanstva u smeni društveno–ekonomskih formacija*. Prosveta, Beograd, 20; Ribar, Veljko (1953a) *O nastanku i prirodi religiozne svesti. O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 5–14, 9; Ribar 1956; Bulaji 1957, 3–4; Barjaktarović 1956, 8; Kresić 1958, 24; Životić 1957; Taškovski, Dragan (1949) *Marksizmot i religijata*. Ideološko-vospitna biblioteka br. 3. Izdava Glavniot odbor na Nardoniot Front na Makedonija, Skopje; Taškovski 1955, 13; Taškovski 1958, 10–12.

„Изгубљен у незнању и варварству, примитивни човек верује да његов живот није повезан са природом и друштвом, него са вољом бога, светаца, анђела и мрачном армијом злих духова, коју је примитивни интелект, у свом незнању, створио у свом уму. Не разумевајући природу и њене законе, људи су створили потпуно магијски свет, који је основа њихових надања и патњи.“⁴⁶

„Због врло ниског ступња развита својих оруђа за производњу, људи примитивних заједница не могу имати тачне представе о природи и друштву. Њихове представе морају бити фантастичне, религиозне. Све природне појаве примитивни човјек морао је сматрати као натприродне, духовне силе, јер су за њега тајанствене, јер не може да продре у њихову суштину.“⁴⁷

„Према томе, низак ниво производних снага, неразвијена друштвено-економска база, условила је како слабо познавање природних сила и друштвених односа, незнаљачке и ограничене предоцбе, тако и немоћ, несигурност, потчињеност и страх од природних сила. А све то је био основ, база за настајање, за рађање религиозних предрасуда, за стварање вјере у духове, који обитавају у разним предметима и појавама природе.“⁴⁸

„Једна од битних психолошких компонената религиозности јесте осјећање страха. Ово осјећање проистиче из свијести о зависности или о властитој немоћи пред свемоћним силама које су приписане богу.

Стварну зависност од природе и социјалне околине, чије су законитости непознате и практично несавладане, човјек је доживљавао као зависност од Непознатог, Тајанственог и Свемоћног Нечега, и то доживљено добијало је различите чулне облике у различитим социјално-историјским условима.“⁴⁹

⁴⁶ Taškovski 1955, 9.

⁴⁷ Nikčević 1953, 13.

⁴⁸ Fiamengo, Ante (1950) *Porijeklo i društvena uloga religije*. Novo pokoljenje, Zagreb. (Biblioteka izabranih članaka i eseja, svezak 5), 15.

⁴⁹ Krešić 1958, 23.

УВОД

Неки од аутора, међутим, експлицитно поричу тезу недо-вољног знања као главног извора религије и уместо тога на-глашавају неразвијену људску *праксу*.⁵⁰ Већина ипак држи да је фактор знања одлучујући, што се, ако нигде другде, јасно види из њихове дискусије о опадању религије.

У вези са овим, неки аутори оклевају по питању религије као облика „лажне свести“ и изражавају мишљење да је човек ранијих раздобља фундаментално био различит од нас, посебно када је реч о искуству света.

Примитивни човек тако није био у могућности да разуме однос између узрока и последице. Његов осећај сопства био је неразвијен и он није могао да искуси себе као индивидуу, као биће другачије од окружења. Он је био као дете које реалност схвата у потпуности као мистичну.⁵¹

„Управо овакви негативни економски услови су први и најосновнији узрок настанка религије у друштву. А таквим економским условима, с друге стране, одговарала је и крајње неразвијена свест првобитног човека, којом он није могао да проникне ни у најпростије појаве у природи и свом свако-дневном животу.“⁵²

„Научници тврде да је варварин, супротно савременом, кул-тивисаном човеку, дете без искуства и знања. Он је дете које се, не разумевајући путању природне еволуције, изгубило у мрежи природних појава. И више од тога, наука тврди да је интелект примитивног човека веома другачији од оног који одликује цивилизованог [...]. Из овога следи да су све појаве и предмети његове уобразиље повезани и нејасни. Логично је да је са таквим интелектом немогуће разумети суштину ствари. Да би се то постигло није довољно посматрати ствари

⁵⁰ Redžić 1951, 9; Ribar 1953a, 10.

⁵¹ Fiamengo 1957a, 10; Životić 1957, 15; Bulajić 1957, 3–4; Nikčević 1953, 8–13; Taškovski 1955, 14, 24; Taškovski 1958, 10; Redžić 1951, 11; Gertner, Nevenka (1957) *Moral i religija*. Mladost, Zagreb, 18–25; Ribar 1953a, 9.

⁵² Bulajić 1957, 4.

само споља; такође се мора употребити логичко мишљење, које на том ступњу развоја не постоји.“⁵³

Овај недостатак човекових опажајних и сазнајних апарата узрокован је друштвеним факторима, али се некада о њима дискутује не само као о погрешној интерпретацији или презентацији стварности посредованој чулима, већ се тврди да постоје физиолошке разлике између људи који живе у различитим историјским периодима. Органи чула и мозак су у раним културама просто неразвијени. Интересантно је (овде) да се примери који се појављују не односе само на историју, него и на домородачке културе данашњице, а у неким случајевима чак се и југословенска сеоска популација посматра у оквиру ове категорије примитивних народа.

„Гносеолошки корени (религије) у вези су са људским опажањем. Природно је да човекове сазнајне способности нису непроменљиве и да су интелектуалне способности савременог човека значајно различите од оних које су одликовале човека примитивног доба. Ова чињеница убедљиво илуструје веома дубок однос између људске перцепције и друштвено-историјског развоја.

Нације на високом цивилизацијском нивоу поседују високо развијену науку, уметности и културу уопште, док се то не може рећи за нације с почетка цивилизације. Интелектуалне способности Малајаца, Индијанаца и неких других нација данашњице далеко заостају у односу на нивоу на пример Француза, Немаца итд. Ово такође значи да су њихови когнитивни апарати далеко мање развијени него код високо цивилизованих народа.“⁵⁴

„Између дјечјег начина приступања предметима и оног који карактерише примитивног човека има извјесне сличности.

⁵³ Taškovski 1958, 1.

⁵⁴ Redžić 1951, 10–11.

Та сличност произлази из неспособности рационалног размишљања. Или да се изразимо научније: то је резултат неразвијености неких дијелова мозга, мождане коре, и то управо оних дијелова, који се и историјски и код развоја појединца развијају најкасније, а који управљају мисаоном, спознајном, свијесном дјелатности човјека.“⁵⁵

Суштина религије

Одговор који су југословенски научници дали на питање шта је заправо религија може се сажети на следећи начин: Религија је одраз друштвено-економских услова, религија је лажни одраз тих услова, религија је лаж, неразвијена наука, персонификација сила природе и друштва, израз праксе, лажна свест, нелогично мишљење, мистична фантазија и посебан осећај зависности.

Полазна тачка дефинисања религије често су Марксове речи (из Увода у *Допринос критици Хегелове филозофије државног права*) о религији као изразу и протесту против nelaгодности. Важан задатак био је да се проникне у суштину религије која је онда обично даље објашњавана уз помоћ горе наведених формула.

Осим есенцијалистичких дефиниција и наглашавања места религије у односу базе и надградње, главно тежиште било је на религијским идејама. Оно што одваја религију од других аспеката надградње јесте једноставно њен илузорни карактер, погрешна свест о стварности, веровање у постојање непостојећих сила које контролишу човека и друштво

„То је један облик друштвене свести, али другачији од других. Религија је посебан, илузорни и фантастични одраз моћи природних и друштвених сила у људској свести. У религији су природне и друштвене силе оваплоћење и представљење у фантастичним облицима као резултат искривљене слике стварности.“⁵⁶

⁵⁵ Gertner 1957, 25.

⁵⁶ Taškovski 1949, 5.

„Религија је лажни, неправилни, фантастични одраз стварности у нашим главама, а наука је мање-више тачан правилан, истинит одраз те стварности.“⁵⁷

„Религија је дио идеолошке надградње која се издиже над економском базом одговарајућег друштвеног система. Она је један од облика друштвене идеологије. Постоји више разних облика друштвене идеологије: филозофија, религија, морал, право, наука, умјетност итд. Сви су ови облици идеологије различите форме друштвене свијести које представљају одраз друштвеног бића у људским главама. То одражавање друштвеног бића – тј. начина производње материјалног живота – као и уопће природних сила, објективног материјалног свијета у свијести људи (које није, разумије се, механичко, директно, непосредно, него има своје међуступње-ве – друштвено-политички поредак, психика друштвеног човјека) може бити правилно, више мање тачно, адекватно или искривљено, фантастично, неправилно. По томе како одражава објективну стварност – друштво и природу – религија се потпуно разликује од осталих облика идеолошке надградње.“⁵⁸

„Ово значи да слика свијета онаква какву нам даје религија није научна слика свијета, религијски поглед на свијет није научни поглед на свијет. Он нам не даје правилну слику законитости природног и друштвеног процеса развитка, већ лажну, измишљену, имагинарну. Научан је онај поглед на свијет који правилно одражава објективну стварност, који даје адекватну слику природне и друштвене законитости.“⁵⁹

⁵⁷ Nikčević 1953, 37.

⁵⁸ Fiamengo 1950, 8.

⁵⁹ Исто, 9.

Еволуција религије

У светлу дефиниције религије и схватања њеног порекла, еволуција религије описана је као последица друштвених промена које су са друге стране условљене развојем производних снага. Судајући по овом схватању, религијске идеје достижу веома висок степен апстракције, а научници обично следе добро познату шему: анимизам, магија, тотемизам, политеизам и монотеизам (иако неки аутори, као што су, на пример, Мандић, Рибар и Ташковски, сматрају да је анимизму претходио тотемизам⁶⁰). На релативно једноставан и механички начин, ова еволуциона шема повезана је са различитим друштвеним формацијама и фазама током историјског развоја. Ловци су тотемисти, пољопривредници обожавају земљу. На одређеном нивоу друштвене диференцијације појављује се политеизам, док се монотеизам развија у монархијама.⁶¹ Сматра се да са развојем производних снага човек просто престаје да обожава богове. Далеко диференциранија марксистичка анализа остављена је за хришћанство. Хришћанство се посматра као највиши и најразвијенији степен религијске еволуције, док се највишом формом хришћанства сматра протестантизам, који евентуално отвара пут ка идеалистичкој философији.⁶²

Неки аутори такође разматрају и неевропске религије,⁶³ али при томе се, као и у случају ранијих форми религије, сусрећу са тешкоћама код примене марксистичке анализе и углавном се задржавају на више или мање детаљном опису религијских идеја

⁶⁰ Mandić 1956a, 20–39; Ribar 1956, 21; Taškovski 1949, 7.

⁶¹ Fiamengo 1957a; Mandić, Oleg (1956b) *Istočne religije*. Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, II kolo, svezak V); Mandić, Oleg (1956c) *Religija, država, nauka*. Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, kolo II, svezak VI); Mandić, 1957; Redžić 1951; Ribar 1956; Barjaktarović 1956; Paligorić, Ljubomir (1958) *O Hrišćanstvu*. Rad, Beograd.

⁶² Ribar 1956; Paligorić 1958; Živković 1960; Gertner 1957.

⁶³ Mandić 1956b; Mandić, Oleg (1956d) *Objavljene religije*. Seljačka sloga, Zagreb; Žuljević, Šefkija (1953) *Religije Indije. O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 15–71; Taškovski 1955; Taškovski 1958.

и обичаја. Некада се користе опште изјаве као што је, на пример: „Ислам је настао у мизерији Арабљанског полуострва 6. века“.⁶⁴

Функција религије

Питање функције религије веома је важно. Расправа о пореклу, еволуцији и суштини религије, као и о њеној важности у социјализму и капитализму, своју основу има у појму функције. Сврха је увек дефинисање улоге коју религија има у животу људи и друштва.

Са једне стране, религија по својим моралним нормама, веровањима и ритуалима нуди обрасце за уређење живота људи и могућност утехе у тренуцима потешкоћа.⁶⁵ То значи да религија на психолошком нивоу има компензацијску улогу. (У исто време та компензација је дефинисана као недовољна због илузорног карактера религије.) Ова психолошка улога религије значи са друге стране, да у социолошкој перспективи, религија јача положај владајуће класе и тако доприноси глобалној стабилности друштва.⁶⁶ Аутори првог периода обично цитирају познате речи о религији као опијуму за народ, а многи од њих имају тенденцију да интерпретирају ову формулу као да владајући слој има релативно велике могућности да манипулише религијским идејама.⁶⁷

„Докле год постоје друштвени услови у којима једна друштвена класа живи од рада друге друштвене класе и експлоатисаних маса, постоји и објективна основа за формирање ре-

⁶⁴ Taškovski 1958, 69.

⁶⁵ Ribar 1951, 23; Mandić 1957, 9; Mandić, Oleg (1958) *Odnos religije i nauke*. Rad, Beograd, 6; Fiamengo 1958a, 8.

⁶⁶ Ribar 1951, 40; Fiamengo 1958a, 8; Mandić 1956d, 10; Bulajić 1957, 17–27; Ničević 1953, 61–63; Goričar 1952, 24. Krešić 1958; Taškovski 1949, 16; Taškovski 1958, 96; Redžić 1951, 28; Živković 1960, 445–446.

⁶⁷ Ribar 1951, 91; Fiamengo 1958a, 23; Fiamengo 1958b, 24; Bulajić 1957, 17–27; Životić 1957, 73; Taškovski 1949, 6; Šprljan, Guste (1950) *Marksizam u borbi protiv misticizma*. Centralno narodno sveučilište, Zagreb; Cecić 1959, 56; Živković 1960, 446.

УВОД

лигије и њено коришћење од стране експлоататорске класе, као средства духовног обмањивања радничких маса.“⁶⁸

„Суштина религије је у томе да она представља ‘опијум за народ’ (Маркс), успаванку која човека онеспособљава у борби против тлачитеља и експлоататора.“⁶⁹

„На тој основи класици марксизма су стално упозоравали да је религија опијум за народ. Друкчије речено, то значи да и религија има исто дејство на масе као и опијум на оног који га троши. Трошење опијума успављује, изазива снове бескрајног блаженства и илузије о стварном положају. Он отупљује свест и осећања код људи. Сличан је утицај религије на потлачене масе. Она уљушкује религиозне масе разним обманама, обећањима о бољем животу на оном свету, који их очекује за све муке и патње доживљене на овом свету.“⁷⁰

„То значи да владајуће класе прихватају религију као оружје, као средство опијума за народ и помоћу ње шире незнање и сујеверје и тако учвршћују и продужују експлоатацију сујеверних и религиозних. У класном друштву религија је, дакле, неопходна. У новом бескласном, комунистичком друштву религија постаје непотребна. И не само да је непотребна него је и штетна. Управо, постаје немогућа.“⁷¹

Религија је тако, с обзиром на њене психолошке и социолошке функције, друштвена неопходност, изузев у социјалистичком и комунистичком друштву. Чак иако религија, услед друштвено-економског развоја, на одређеном ступњу може да изгуби снагу, у класном друштву њу замењују нови облици религије.

Када је у питању вредновање религије, аутори имају донекле различита становишта, у смислу да неки од њих виде религију

⁶⁸ Redžić 1951, 58.

⁶⁹ Исто, 72.

⁷⁰ Bulajić 1957, 19.

⁷¹ Nikčević 1953, 65.

као потпуно негативну појаву,⁷² док други признају могућност да религија у одређеним историјским условима може имати позитивне ефекте.

Хришћанство

Ово што је до сада речено може да се илуструје описом поекла и историје хришћанства. У целини, у објашњењима се наглашава чињеница да је ситуација у то време била таква да се нешто морало десити. Постојала је неусаглашеност између основе и надградње, а друштвена и економска криза древног друштва – која је и сама била резултат развоја производних снага – значила је да постојеће религије нису биле у стању да изразе потребе маса на прави начин. У оваквим условима настало је хришћанство, које је могло да задовољи психолошке потребе на много ефикаснији начин него раније религије. Заправо, оно је одговарало и потребама владајуће класе и потребама читавог друштва.

Постоје одређене разлике међу југословенским ауторима у погледу описа ових процеса. Неки од њих наглашавају кризу у Римском царству,⁷³ док други наглашавају нове моменте развоја.⁷⁴ Постоје и различита виђења о томе да ли је Исус постојао као историјска личност (Ташковски и Фиаменго негирају његово постојање).⁷⁵ Такође постоје различите процене у вези са вред-

⁷² Redžić 1951; Bulajić 1957; Nikčević 1953.

⁷³ Fiamengo 1950; Mandić, Oleg (1956e) *Prakršćanstvo*. Seljačka sloga, Zagreb. Pros-
vjetna knjižnica, kolo III, svezak III; Mandić, Oleg (1956f) *Kršćanstvo*. Seljačka sloga,
Zagreb. Prosvjetna knjižnica, kolo III, svezak IV; Barjaktarević, M. R. (1953) *Hrišćanstvo*
i praznoverje kod Srba. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom*
univerzitetu. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10,
87–101; Taškovski 1955; Taškovski 1958; Cecić 1959.

⁷⁴ Ribar 1951; Ribar, Veljko (1953b) *Istorijska uloga hrišćanstva. O religiji. Ciklus pre-*
davanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu. Kolarčev narodni univerzitet,
Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 73–85; Pečujlić, Miroslav (1958) *Odnos*
crkve i države. Rad, Beograd; Paligorić 1958.

⁷⁵ Taškovski 1955; Taškovski 1958; Fiamengo 1958.

УВОД

новањем хришћанства и улоге коју је владајућа класа имала у његовом развоју. Док су неки научници хришћанство видели као у потпуности и од почетка реакционарно,⁷⁶ други су наглашавали важну улогу коју је имала нова религија за развој. Ово је делимично било због тога што је сукоб класа подигла на виши и много динамичнији ниво, а делимично због њених универзалних карактеристика и модернијих ставова према раду.⁷⁷ На исти начин неки аутори сматрају да је владајући друштвени слој узео активну улогу у креирању хришћанске теологије и црквене организације, свесно настојећи да обмане остатак становништва.⁷⁸ Друге ауторе више карактерише социолошка перспектива, у којој су наглашене друштвене и економске промене тог времена.

Посебно је занимљив приступ Вељка Рибара.⁷⁹ Његова схватања су различита по томе што, иако се слаже са осталим ауторима у вези са негативним аспектима религије уопште, он ипак посматра успон хришћанства као позитиван друштвени процес. По његовом мишљењу, хришћанство треба разумети као покрет ослобађања, односно као својеврсну идеологију промене и допринос трансформацији робовског друштва у феудално. Наглашавањем једнакости и важности индивидуе као људског бића, као и радном етиком, хришћанство је било и прогресивно и неопходно. Да је оно било сасвим негативно и реакционарно, нестало би заједно са древним друштвом.

Рибареви погледи засновани су на одређеним методолошким премисама, које су интересантне и у извесној мери личе на оне каснијих социолога религије.

Рибар је први који примећује да је већина онога што је на-

⁷⁶ Taškovski 1949; Taškovski 1955; Taškovski 1958; Šprgan 1950; Redžić 1951; Fiamengo 1950; Mandić 1956f.

⁷⁷ Ribar 1951; Ribar 1953; Ribar 1956; Paligorić 1958; Pečujlić 1958; Životić 1957.

⁷⁸ Mandić 1956e; Mandić 1957f; Fiamengo 1950; Šprljan 1950; Gertner 1957.

⁷⁹ Ribar, Veljko (1951) *Istorijska uloga hrišćanstva u smeni društveno-ekonomskih formacija*. Prosveta, Beograd; Ribar, Veljko (1953a) O nastanku i prirodi religiozne svesti. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopsni narodni univerzitet, br. 10, 5–14; Ribar, Veljko (1956) *Od mnogoboštva do jednobštva*. Narodna knjiga, Beograd.

писано о религији од Кауцког (Kautsky), па до југословенских аутора као што су Фиаменго или Реџић, критика са позиције просветитељства, пре него са позиција марксизма. Уместо мање или више механичког коришћења цитата класика, мора се, према Рибару, почети од фундаменталних аспеката марксизма, односно марксистичког схватања идеологије и свести као друштвено одређених (производним односима). Са овог становишта, религија никада не може да буде објашњена као нешто што зависи од интелектуалних недостатака. Она никада није била теоретско објашњење света, али јесте практичан, емоционални или вољни однос према свету.

Када је у питању историја касног хришћанства, сви аутори слажу се у вези са његовим негативним карактером – црква је била озбиљна препрека променама. Ово, изнад свега, важи за Католичку цркву и посебно за њену улогу у Југославији за време Другог светског рата.⁸⁰ Занимљиво је да упркос томе, нема детаљније анализе улоге религије у југословенским земљама,⁸¹ нити настојања да се објасни, на пример, друштвена улога православља или ислама у марксистичким категоријама. Једноставно

⁸⁰ О овим аспектима писали су многи аутори. Види: Redžić, Enver (1951) *Zašto i kako se marksizam bori protiv religije*. Svjetlost, Sarajevo; Paligorić, Ljubomir (1958) *O Hrišćanstvu*. Rad, Beograd; Šprljan, Guste (1950) *Marksizam u borbi protiv misticizma*. Centralno narodno sveučilište, Zagreb; Mandić, Oleg (1956f) *Kršćanstvo*. Seljačka sloga, Zagreb. Prosvjetna knjižnica, kolo III, svezak IV; Taškovski, Dragan (1949) *Marksizmot i religijata*. Ideološko–vospitna biblioteka br. 3; Izdava Glavniot odbor na Nardoniot Front na Makedonija, Skopje; Taškovski, Dragan (1955) *Religijata. Opium za narodot*. Narodna zadruga, Skopje; Taškovski, Dragan (1958) *Vistinata za religijata*. Narodna zadruga, Skopje; Cević, Vinko (1959) *Religija i ateizam*. Novinarsko izdavačko poduzeće, Zagreb; Fiamengo, Ante (1950) *Porijeklo i društvena uloga religije*. Novo pokoljenje, Zagreb. (Biblioteka izabranih članaka i eseja, svezak 5); Fiamengo, Ante (1958a) *Faktori koji podržavaju religioznu svest*. Rad, Beograd; Fiamengo, Ante (1958b) *Marksističko shvatanje religije*. Rad, Beograd. Међутим, постоје и књиге које су посвећене баш том проблему: Barbieri, Frane (1956) *Vjera je novac. Credo pod Petrovom Kupolom*. Kultura, Zagreb; Stanić, Milan (1948) *Neprijateljska politika Vatikana prema Hrvatima*. Naprijed, Zagreb; Stefanović, Jovan (1953) *Odnos između crkve i države*. Matica Hrvatska, Zagreb; Novak, Viktor (1948) *Magnum Crimen*. Zagreb.

⁸¹ Један аутор каже у ствари, да југословенска историја на жалост не нуди лако доступне примере негативне улоге религије, као што је случај у неким другим земљама. Bakovljević, Milan (1952) *Vaspitanje i religija*. Rad, Beograd.

се закључује да православна и католичка верзија хришћанства представљају мање развијене форме од протестантизма.⁸²

Религија и буржоаско друштво

Присуство концепта функције посебно је приметно у дискусији о религијској ситуацији у буржоаским и социјалистичким друштвима. Религија је тако дефинисана као нужно комплементарна капиталистичкој друштвеној структури. С обзиром на отуђујући карактер капиталистичког друштва, нешто као религија је морало да постоји. Радним људима је неопходна утеха због мизерних услова у којима су приморани да живе. С друге стране, владајућа класа има велики интерес у одржавању религијских илузија и друштвени систем као такав не би функционисао без религије.⁸³ Фиаменго изражава то на следећи начин:

„У капиталистичком друштву људи се налазе под влашћу економских и друштвених сила капитализма. Оне владају над појединцима и друштвом као цјелином као нека стихијска сила. [...] Према свим тим друштвеним појавама капиталистичко друштво остаје потпуно беспомоћно. Из те беспомоћности, неизвјесности, несигурности рађају се религиозне преоцбе. Позната је чињеница да се религиозност појачава, како унутар капиталистичке класе, тако и у оним друштвеним слојевима који стоје ван уплива револуционарног пролетаријата и комунистичких партија, нарочито у времену ратова и револуција. Тад оживљавају у пуном облику разни облици сујеверја сваковрсне мистичке преоцбе, спиритизам, врачања, молитве, астролошка предсказивања итд.“⁸⁴

⁸² Ribar 1956, 9.

⁸³ Živković 1960; Ribar 1951; Bulajić 1957; Nikčević 1953; Goričar 1952; Krešić 1958; Fiamengo 1950; Taškovski 1949; Taškovski 1955; Taškovski 1958; Redžić 1951; Cević 1959; Životić 1961.

⁸⁴ Fiamengo 1950, 102.

Истина је да неки аутори упозоравају на чињеницу да су људи у капиталистичким друштвима, захваљујући технолошком развоју, успели да се ослободе веза са религијом.⁸⁵ Међутим, стварни друштвени услови који погодују религији још увек су на снази и генерални закључак је да у капитализму, религија или постаје важнија или да, у другој варијанти, коначно ослобођење од религије неће никада бити достигнуто.

Чак и суптилније анализе, као што је она Фиаменгова у његовим каснијим писањима у потпуности подржавају овакав поглед. Фиаменго закључује да данас природни фактори нису превише важни за порекло религије. Уместо тога важни су друштвени и психолошки фактори. Али религиозност промовишу и гносеолошки фактори, односно они који су у вези са знањем и перцепцијом реалности у капиталистичким друштвима. Заправо, перцепција света у овој врсти друштава тежи, из одређених разлога, да буде погрешна. Фиаменго тврди, као што то чине и неки други аутори, да је велика већина људи у капиталистичким друштвима интелектуално на веома ниском нивоу, што је по себи извор религиозности.

Ослањање на марксистичке класике или боље речено на специфичне цитате из њихових радова је сасвим јасно и то је вероватно разлог за постојање толиких недоследности у описивању актуелне ситуације са религијом. Карактеристично је, на пример, да у сврху објашњавања општег карактера савременог капитализма аутори користе цитате Енгелса или Лењина.

Религија у социјалистичком друштву

Већина аутора сагласна је да је социјалистичка револуција била озбиљан ударац за религију. Међутим, они такође закључују да религија, упркос томе, није нестала. Овакав закључак води ка различитим ставовима о томе колико је религија важна и како је треба посматрати са становишта марксистичке теорије. Преовлађујући поглед током првог периода југословенске соци-

⁸⁵ Fiamengo 1958a; Gertner 1957.

УВОД

ологије религије јесте да је религија прежитак. То значи да она заправо не врши никакву функцију у социјалистичком друштву, али наставља да постоји због временске неусклађености, односно због кашњења промена у односу базе и надградње.

„Ни једна идеологија се не рађа само из друштвених и економских услова, већ је у мањој или већој мери повезана са претходним идеологијама. Одређене идеологије не нестају одмах по нестанку друштвено-економских фактора, чији су одраз биле, него се прилично дуго задржавају у људској свести. Тако ће нова идеологија, производ нових друштвено-економских услова, неизбежно садржати и прежитке старе идеологије.“⁸⁶

„У социјалистичким условима, овај назадни облик свести суштински није директни одраз објективне социјалистичке стварности, већ одраз застарелих класних односа, израз превазиђених друштвених сила, који су у супротности са социјалистичком стварношћу.“⁸⁷

„Са доласком радничке класе на власт полако ишчезавају основни извори и корени религиозних заблуда. Али и поред тога остаци религије у свести људи, религиозних традиција и обичаја врло су жилави и отпорни, услед чега проистиче потреба сталног, упорног и свестраног народног просвећивања.“⁸⁸

Опстанак религије је пре свега повезан са људским незнањем, које је по себи последица чињенице да се надградња развија спорије него основа. Велики део руралне популације још увек живи у условима раширеног сујеверја; они су још увек повезани са природом и не разумеју на прави начин друштвене промене

⁸⁶ Redžić 1951, 34.

⁸⁷ Taškovski 1949, 3.

⁸⁸ Bulajić 1957, 27.

које се дешавају. Изнад свега, њима недостају основни научни и философски увиди.⁸⁹

Постојање религије у социјалистичком друштву посматра се као нешто искључиво негативно. То је делом због тога што она приморава човека да остане на нижем нивоу интелектуалног и емоционалног развоја, а делом зато што, на различите начине, спречава развој друштва.

Занимљива варијанта, која представља искорак је став Фиаменга.⁹⁰ У својим ранијим радовима он изражава став који смо управо изнели, али временом мења мишљење. Фиаменго признаје да религија, чак и у социјалистичком друштву мора зависити од фактора унутар друштвеног система и не може да се посматра само као сурвивал. Он закључује да многи фактори који су погодовали настанку религије у буржоаском друштву данас више не постоје. Религија, на пример, не може бити више окарактерисана као опијум за народ, јер нема класа које су заинтересоване за употребу религије за сопствене потребе. То значи да друштвени фактори више не производе религију, јер социјалистичко друштво, за разлику од капиталистичког, више не зависи од религије. И даље, процес стицања знања и перцепција реалности променили су се, па се лажна свест не може лако успоставити. Ово је директна последица позитивне улоге марксистичко-лењинистичке идеологије.

Са друге стране, психолошки фактори још увек су утицајни. Постоје извесне аномалије у социјалистичком друштву, које ће код неких појединаца узроковати нову религиозност и последично одложити процес секуларизације. Најважнији пример који даје Фиаменго јесте недовољно испуњење друштвеног плана. Он такође спомиње бирократију и друге негативне друштвене појаве као узроке религије. Продужетак постојања религије повезан

⁸⁹ Ribar 1951; Ribar 1956; Janković, Miloš B. (1952) *Škola i religija*. Narodna knjiga, Beograd; Bakovljević, Milan (1952) *Vaspitanje i religija*. Rad, Beograd; Bulajić 1957; Barjaktarević 1956; Cecić 1959; Taškovski 1949; Taškovski 1955; Taškovski 1958; Redžić 1951; Nikčević 1953; Fiamengo 1950; Goričar 1952.

⁹⁰ Fiamengo 1958a; Fiamengo 1958b; Fiamengo, Ante (1962) *Idejni problemi u oblasti religije*. Visoka škola političkih nauka, Beograd.

је са њеном психолошком функцијом и са њеним одговорима на незадовољене потребе и беспомоћност.

Слабљење религије

У концепту религије који је преовладавао међу југословенским ауторима овог периода, било је природно да се интензивно просвећивање становништва посматра као најважнији фактор промовисања краја религије.⁹¹ Истина је да су узимани у обзир и друштвени и економски услови, али само у односу са просвећујућом пропагандом. На пример, постојала је тврдња да је револуција створила предуслове за ефикасну антирелигијску пропаганду или да економски развој омогућава ефикаснију цивилизујућу акцију.⁹²

Интересантно је да приметимо посебну улогу која се приписује филозофима из класичног периода просветитељства.⁹³ Њих би требало превести, њихове идеје раширити и на сваки начин обратити на њих пажњу. Ово важи и за домаће атеистичке традиције.⁹⁴ Популаришу се и успостављају као модел писци попут Доситеја Обрадовића (1742–1811) или Васе Пелагића (1838–1899).⁹⁵

⁹¹ Fiamengo 1950; Fiamengo 1958b; Fiamengo 1962; Bulajić 1957; Barjaktarević 1956; Nikčević 1953; Goričar 1852; Pečujlić 1958; Taškovski 1949; Taškovski 1955; Taškovski 1958; Redžić 1951; Gertner 1957; Cecić 1959; Ribar 1953.

⁹² Fiamengo 1958a, 6; Ribar 1951, 92.

⁹³ Žuljević, Šefkija (1958a) *Ateizam novijeg vremena*. Rad, Beograd; Žuljević, Šefkija (1959) *Ateizam kroz vekove, deo prvi*. Oslobođenje, Sarajevo; Žuljević, Šefkija (1960) *Slobodarski duh Volterove antireligioznosti*. Predgovor: Volter, *U ime savjesti i razuma*. Svjetlost, Sarajevo, 5–25; Cecić 1959.

⁹⁴ Ernjaković, Gligorije (1953) *Srpski socijalistički pisci o religiji. O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. *Dopisni narodni univerzitet*, br. 10, 103–121; Janković 1952; Bakovljević 1952.

⁹⁵ Доситеј Обрадовић био је прототип прве генерације модерних балканских интелектуалаца. Он је напустио манастир у којем је замонашен, да би путовао по читавом Западу. По повратку је одиграо велику улогу у српском културном животу. У књизи *Живот и прикљученија*, која спада у класике, описује своје искуство контраста између Балкана и европске цивилизације. Васе Пелагић био је архимандрит, ректор теолошког семинара, који је раскрстио са религијом да би се посветио просвећивању народа. Био је инспектор образовања у Црној Гори, учествовао у босанском устанку и неколико пута био хапшен. Његова књига *Умовање здравог*

У оној мери у којој је узиман у обзир однос партије и државе према религији, може се понекад приметити извесна амбивалентност. Са једне стране, полазна тачка јесте познати лењинистички слоган о неутралности државе – али не и партије – у односу на религију,⁹⁶ док се са друге стране веома много говорило о активној политици према религији, политици која мора бити спровођена са тактом и умереношћу.⁹⁷

Оно што није јасно јесте колико далеко је неко спреман да иде у коришћењу принудних мера. Већина аутора залаже се за опрез, али ипак пишу о неопходности активне антирелигијске пропаганде од стране државе, односно да је дужност друштва да образује људе у правцу научних погледа на свет.

„Отуда она (радничка класа – прим. прев.) и њена партија одбацују све религиозне заблуде и религиозна схватања, енергично се борећи против идеолошког утицаја цркве на њене редове и остале радне масе, који је демобилишу у њеној историјској мисији стварања новог социјалистичког друштва. Одбацивање религије и религиозних заблуда је један од битних услова успеха и победе радничке класе и њене партије на свом историјском путу.“⁹⁸

„Зато, марксистичка радничка партија не може да третира религију као индивидуално, приватну ствар. Она не може да остане равнодушна у односу на религијско тровање и обмањивање од стране дела свештенства; она мора принципијелно и без компромиса да води идејну борбу против религијске затуцаности, јер је она партија друштвеног прогреса.

Оставити раднике и радничке масе религијском духовном угњетавању, у пракси би значило разоружати борбу за со-

разума поново је штампана 1950. године.

⁹⁶ Сечић 1959; Ribar 1953; Gertner 1957; Redžić 1951; Taškovski 1949; Bulajić 1957; Fiamengo 1962; Janković 1952; Bakovljević 1952.

⁹⁷ Bulajić 1957; Nikčević 1953; Goričar 1952; Krešić 1958; Pečujlić 1958; Redžić 1951; Taškovski 1949; Gertner 1957.

⁹⁸ Bulajić 1957, 22.

УВОД

цијализам. Зато, истински марксистичка партија мора, да се бори и против анархистичко-атеистичке фразеологије и против непринципијелног опортунизма.“⁹⁹

„Очигледно је да пролетаријат није могао да прави компромисе са оваквом врстом свести, која је била субјективни израз интереса превазиђених снага, него да се активно бори да ослободи људе из клопке лажног облика свести.“¹⁰⁰

„Из свега овога следи да чак и у условима социјализма, религија неће сама од себе умрети. Теорија спонтаног слабљења је одувек била суштински опортунистичка. [...] Ми морамо, каже Лењин, да се боримо против религије. То је абецеда читавог материјализма. И последично марксизма. Партија треба и мора да поведе активну борбу против религије, наравно унутар оквира класне борбе, као део те борбе. Партија мора да се бори против религијских предрасуда, јер су оне стране комунизму и представљају, у савременим условима, препреку изградњи социјализма.“¹⁰¹

„Партија не може да религију посматра као неку врсту ‘приватне ствари’. Напротив, партија треба и мора да се бори против религије, тако да она постане приватна ствар са становишта државе, али не и са становишта партије.“¹⁰²

Посебан став заузимају Баковљев и Јанковић, чији радови представљају веома груб напад на религију, залажући се за систематску антирелигијску пропаганду у свим друштвеним областима.¹⁰³ Понекад се чак чини да се ово схвата као главни задатак социјалистичког друштва.

Главна улога поверена је образовном систему, а дате су детаљне сугестије како треба постићи позитиван резултат. Уче-

⁹⁹ Redžić 1951, 119, 120.

¹⁰⁰ Taškovski 1949, 45.

¹⁰¹ Исто, 50.

¹⁰² Исто, 54.

¹⁰³ Bakovljević 1952; Janković, Miloš B. (1952) *Škola i religija*. Narodna knjiga, Beograd.

ници морају да буду категорисани на основу религиозности, а треба утицати и на њихове родитеље – и директно и индиректно – и чак се не уздржавати од различитих врста казни. Одсуства из школе не би смела да се поклапају са верским празницима, омладинске активности треба да буду обавезне, тако да не остане времена за веронауку итд.

„Најважнији задатак наше школе је непоштедна борба против свих религијских схватања и увођење ученика у дијалектички материјализам, који васпитава борбене атеисте и обезбеђује стварно научно образовање.“¹⁰⁴

„Васпитање мора да се сукобљава са религијом, да тражи сукобе, да наставу и друге своје облике испољавања оријентише на противстављање идеализму и мистици, који у религији имају свог највернијег сарадника.“¹⁰⁵

„Читав васпитни рад мора бити засићен сталним супротстављањем истине религији; при томе раду увек свесно имати на уму да желимо изградити не само човека слободног од религио-зних предрасуда него и човека антирелигиозног, човека атеисту. Циљ нашег васпитања је социјалистички човек, а овај је то само утолико уколико је одлучан борац против свега застарелог, против сваког незнања, па и против религије.“¹⁰⁶

„Смишљено, обазриво и с педагошким тактом треба индивидуално радити с децом која посећују цркву и испољавају религиска* расположења. Такву децу треба уводити у хорске, драмске, ритмичке, музичке и природњачке кружоке и на тај начин их одвраћати од цркве.

¹⁰⁴ Janković 1952, 36.

¹⁰⁵ Bakovljević 1952, 9.

¹⁰⁶ Исто, 10.

УВОД

На родитељским састанцима потребно је говорити о штетности религијског сујеверја, о неспојивости школе, науке и наставничких дисциплина с религијским догмама. Религијска осећања родитеља не смеју се врећати, али родитељима треба лепо објаснити да се у нашим школама предаје чиста наука, да код нас влада систем антирелигијског васпитавања у школи и да би било у супротности са задатком наше школе ако би они васпитавали своју децу у верском правцу.“¹⁰⁷

*аутор доследно пише религијски, а не религијски

„Важно је обезбедити да се зимски и пролећни распуст не поклапа са божићним или ускршњим празницима. Исто тако је значајно и педагошки оправдано у дане црквених празника, намењених посебно деци (Врбица и сл.) организовати обавезне, деци врло интересантне забаве, екскурзије и сличне разоноде.“¹⁰⁸

„Посебно је важно да се у породици не одржавају никакви празници и славља ма и са најминималнијим верским карактером. (Чак ни крсне славе, Ђурђевдански уранак и сл.) Та такозвана породична религијозност, тобоже без неког нарочитог религијског садржаја, уствари је највећа опасност за атеистичко васпитање. Све оно што је привлачно у тим свечаностима може и треба да се пренесе на дане народних празника и специјалних породичних значајних датума (рођендани и разне годишњице) јер то заиста нема религијског обележје (укусна јела, колачи, окићена јелка, узајамна посећивања, поклони, изостајања са посла итд.). Само тако одвојени од религијске форме ови елементи служе позитивном усрећивању детета.“¹⁰⁹

Међутим, аутори су песимистични у вези са актуелном ситуацијом. Они се жале на незаинтересоване наставнике и роди-

¹⁰⁷ Janković 1952, 49.

¹⁰⁸ Bakovljević 1952, 73.

¹⁰⁹ Исто, 126.

теље, наглашавају тешкоће при употреби југословенске историје цркве као илустрације марксистичких погледа на религију или двосмислености југословенских културних традиција. (Неки писци и песници, али пре свега познате народне песме којима се због литерарних вредности и националних разлога мора дати значајно место у школи, стварају ризик или могућност индиректне религијске пропаганде.)

Има аутора који најављују нови начин гледања на религију наглашавајући не просветитељство него културни и економски развој и нарочито унапређење система самоуправљања (у оквирима планиране економије). Они истичу, далеко јасније него Фиаменго, да религија настаје, да произилази из услова самог социјалистичког друштва. Такође, они сматрају да су специјално образовање и употреба антирелигијских мера сасвим бескорисни. Аутори, међу којима Андрија Крешић, Љубомир Тадић и Миладин Животић (1961), на много начина најављују каснија схватања религије: да је религија више последица него извор отуђења и да ће нестати уколико се развије истински социјализам.

„Отуда тешкоће рационалистичке борбе против религије, јер вјерник разумом може и да увиђа неоснованост своје вјере, али се тиме аутоматски не ослобађа својих религиозних осјећања. Ова осјећања могу ишчезавати само по мјери увећавања људске моћи у практичном савладавању природном и социјалном околином: осјећање властите моћи и уживање у величини својих дјела ефикасно истискује религиозна осјећања.“¹¹⁰

„Али, ако је критика религије *conditio sine qua non* сваке стварне критике, она узета сама за себе, не значи потпуну критику свих невоља које притискују друштво и на које се ослања и сама религија. Таква критика је само теоретска негативација друштвене биједи, на атеистичкој основи. Атеистичка

¹¹⁰ Krešić 1958, 25–26.

УВОД

критика зато мора бити допуњена и револуционарном праксом која мијења друштвене односе, да би критика добила свој стваран смисао и резултат. Ако све то посматрамо из нашег савременог аспекта, увјерљивије дјелује примјена пролетерског и марксистичког принципа о одумирању државе који је супротан вјерско-теолошком ставу да свака власт потиче од бога (и да је на тај начин вјечна), него гола пропаганда која пориче божанску егзистенцију.“¹¹¹

„Изградња земље и извлачење становништва из економске заосталости мора да иступа у први план активности не само најсвјеснијих снага друштва, него и цијелог друштва. Анти-религиозна пропаганда долази тек у други план.“¹¹²

„Идеолошка и политичка борба са религијом могу у наше вријеме бити само допуна оних напора који су усмјерени на остварење општег друштвеног преображаја.“¹¹³

„Религију, дакле, није могуће укинути ако се она само негира. Потребно је дјеловање друштвених фактора, права измјена постојеће стварности.“¹¹⁴

„Религија ће постојати све док сваки човек не буде у стању да управља друштвеним животом којим живи. Сви ови објективни или субјективни фактори који онемогућавају или спречавају остварење таквог самоуправљачког односа човековог према друштвеној стварности савремени су извори религије.“¹¹⁵

Постоји такође и критика источноевропског бирократског

¹¹¹ Tadić, Ljubo (1954) Ateizam i borba za emancipaciju društva. *Pregled*, 4 (1954) 271–279, 272.

¹¹² Исто, 273.

¹¹³ Исто, 273.

¹¹⁴ Исто, 276.

¹¹⁵ Životić 1957, 31.

комунизма, који је сматран далеко мање ефикасним у промовисању краја религије. Има и оних који отворено говоре о стаљинизму као новој форми религије.

„Под директним вођством Стаљина, совјетски ревизионисти су преузели револуционарну душу марксизма, претворивши је у догму. Стаљин је, градећи државно-монополистички капитализам, узурпирао монопол доношења пресуде у вези са свиме што се дешавало у СССР-у, 'социјалистичком кампу', или у целом свету којим су желели да доминирају совјетски моћници. На његов захтев га је владајућа бирократија прогласила 'великим', 'мудрим', 'драгим', 'оцем', 'првим' на фронтима филозофије, 'прваком' у рабању комунизма, 'најбољим колхозником', 'највећим стратегом и ратним вођом', 'позваним' да даје свој суд у музици или лингвистици, једном речју, 'претходником' свега. Не постоје речи хвале које би користили религијски фанатици описујући бога, а које нису придодате Стаљиновом имену.“¹¹⁶

„Они мисле да могу да укину сујеверје уз помоћ образовања, као да је оно последица слабости совјетског образовног система, а не последица државно-капиталистичких друштвених односа који владају у СССР-у, проузрокујући и религијске и образовне недостатке. Религија тамо опстаје јер људи схватају да њима управљају експлоататорски друштвени односи. Овде нема принципијелних разлика између СССР-а и других капиталистичких земаља. И овде и тамо религија има исту основу: капитализам.“¹¹⁷

„Основна нота у цијелом том бучном пропагандном оркестру јесте име владара које се сваки пут изговара уз обавезне атрибуте величине и генијалности и за које се вежу свастварна и нестварна иоле значајнија дјела. Ако се владар и

¹¹⁶ Redžić 1951, 125–126.

¹¹⁷ Исто, 127.

УВОД

наће у опасности да његове грешке изађу на видјело, режим се благовремено побрине да их припише другом који бива уништен, а сам владар опет испадне као спасилац народа и то *непогрешиви*.”¹¹⁸

„Када се говори о савременим манифестацијама религиозних утицаја треба указати на једну појаву која се све више среће у оним земљама гдје је државни капитализам кулминирао у свом развиту. Претварање државе у 'силу изнад друштва' условило је да се већ једном одбачени ауторитет бога и цркве замијени ауторитетом државе и најистакнутијих државних личности, подигнутих до божанског пиједестала. Најочигледнији примјер такве дивинизације државе и култа личности постигнут је у Совјетском Савезу и хитлеровској Немачкој.”¹¹⁹

Закључак

Оно што је до сада речено, могли бисмо да сажмемо на следећи начин: религија представља облик лажне свести која извире и одржава се у погрешном разумевању природе и друштвених услова. Она обезбеђује привидну компензацију и спречава развој човека и друштва. Она се развија са променама економских основа друштва и представља одраз друштвених услова. Она служи интересима владајућих класа и обезбеђује стабилност друштва. У социјализму религија ће нестати јер више неће бити друштвених функција које обавља. Религија је, међутим, као прежитак грађанског друштва, способна да задовољава неке психолошке потребе, али ће временом, и уз подршку активне политике просвећивања, постати сувишна. Коначно, ово је дужност прогресивних снага – да раде на њеном нестајању.

Није нам намера да детаљно истражујемо да ли ранија југословенска социологија религије представља „исправну“

¹¹⁸ Krešić 1958, 29.

¹¹⁹ Tadić 1954, 279

или „тачну“ марксистичку перспективу религије. Очигледно је тешко установити такву перспективу, делом због карактера класичних текстова који се баве религијом, а делом због недоумица које се тичу виталних аспеката марксистичке теорије и метода уопште. Како год, могло би се рећи да је ово, без сумње, традиционална марксистичка интерпретација религије, која је још увек доминантна међу научницима у Совјетском савезу и Источној Европи.¹²⁰ Референце се тичу „класичне“ литературе. Сви добро познати текстови Маркса, Енгелса и Лењина цитирају се. Постоје и референце које упућују на Кауцког, Плеханова и Стаљина, као и на модерна совјетска истраживања и одређене француске и италијанске радове.

Оно што је упечатљиво у овим књигама и чланцима јесте њихов еволуционистички карактер и снажна вера у просвећеност. Ови аспекти наравно могу бити сагледани и као део марксистичке традиције, а типично је и то колико се просветитељска пропаганда сматра важном и данас у Совјетском савезу (у форми „научног атеизма“). Овај основни став деле и друга философска и научна становишта, а карактеристично је да се југословенски научници, независно од цитирања Маркса, Енгелса и других, такође позивају на класичну еволуционистичку традицију у историји религије, чији су представници нпр. Фрејзер, Тејлор или Леви Брил.¹²¹

Овај начин мишљења и агресивни став према религији нису нешто што је у Југославију дошло са марксизмом. Постоји, као што је већ наглашено,¹²² у српској културној историји, веома сна-

¹²⁰ Gustafsson, Göran (1977) *Religionssociologi i Östeuropa – teorier, metoder och frågeställningar*. [Sociology of Religion in Eastern Europe: Theories, Methods, and Issues] *Svensk teologisk kvartalskrift* (53) 1, 12–2; Thrower, James (1983) *Marxist–Leninist ‘Scientific Atheism’ and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Mouton, Berlin–New York–Amsterdam. Religion and Reason 25. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion.

¹²¹ За расправу о еволуционистичкој теорији у студијама религије види: Де Фрис и Виденгрен (De Vries 1961; Widengren 1963).

¹²² Magnusson, Kjell (1982) Religion och nation i Jugoslavien [Religion and Nation in Yugoslavia]. *Bidrag till öststatsforskningen*, Vol 10, Nr. 1, 1–85. (Nationalitetspolitik och nationella problem i Sovjetunionen och Östeuropa. Raort från ett nordiskt symposium,

УВОД

жан утицај француске просветитељске философије и, на прелазу векова, еволуционистичко-рационалистичко схватање религије које доминира у интелектуалним круговима и увек је, по правилу, праћено снажним антиклерикалним сентиментом. Аутори раног периода југословенске социологије религије ослањају се и на ове традиције. Поред нових превода добро познатих атеистичких и антиклерикалних француских текстова,¹²³ постојала су и поновљена издања домаће атеистичке традиције, чиме је наглашен континуитет атеистичких ставова. Оријентација коју је каснија југословенска социологија критиковала као „лажну интерпретацију“, марксизма била је тако у великој мери део југословенске културне традиције.

У вези са овим могло би се поставити питање: зар није еволуциони оптимизам основни аспект марксизма који постоји на популарном нивоу у јужним деловима Југославије и зар није овај идеолошки комплекс добио научни статус захваљујући шематској интерпретацији Маркса? Требало би имати на уму и то да се ови погледи на религију поклапају са натегнутим односом између државе и цркве и да су они део начелног критицизма према религији и традиционалној култури који се манифестује у различитим областима друштва.

Пошто је дискусија обично више начелне природе, није лако открити еволуцију у правцу блажег критицизма или повезати одређене књиге или чланке са паралелним развојем у другим сферама друштва. Неке очигледне тенденције треба запазити. Ту је на пример чињеница да је цитирање Стаљина ретко употребљавано након коминформовског сукоба, затим да је након раскида са источном Европом било могуће описивати социјализам ових земаља као псеудорелигију, а такође и да најагресивнија писања припадају ранијим годинама овог периода. Постоје чак неки ставови који најављују нови начин гледања на религију као што је Рибарево расуђивање о хришћанству или Фиаменгова

Uppsala 23–25 april 1982. red Claes Arvidsson).

¹²³ Током педесетих година превођени су Дидро, Волтер, Холбах (Diderot, Voltaire, Holbach).

схватања, а посебно ставови Крешића, Тадића и Животића о функцији религије у социјалистичком друштву.

Вероватно најкарактеристичнија одлика овог периода јесте дискусија о улози религије у социјализму, која је била резултат недостатка емпиријске марксистичке социологије и погледа на социјалистичко друштво уопште. Осим пар изузетака, нема социолошког објашњења зашто религија наставља да постоји. Она је прежитак, знак незнања, последица активности које предузимају непријатељи државе или можда резултат одређених психолошких проблема.

Са једне стране, ово има везе са разумевањем социјалистичког друштва као друштва без конфликта, али и са чињеницом да перцепција реалности није, ни у психолошком, ни у социолошком смислу, доживљавана као проблем у наивном реализму идеолошког марксизма.

Нова социологија религије

Порекло

Постоји шест међусобно повезаних фактора који утичу на појаву нове социологије религије: економска и политичка децентрализација југословенског друштва почетком педесетих, релативна аутономија књижевности и уметности, приметна отвореност за утицаје западног друштва и културе, теоријска дискусија унутар философије, ренесанса емпиријске социологије и коначно, унапређен однос између цркве и социјалистичког друштва.

Овакав развој резултат је једног од одлучујућих догађаја у југословенској послератној историји¹²⁴ – раскида са Совјетским Савезом и другим источноевропским земљама, 1948. године.

Политичка и идеолошка промена

Коминформовски спор значио је да је Југославија, до средине педесетих била субјекат општег економског и политичког бојкота, комбинованог са војним притиском. Ово је довело до преоријентације спољнополитичких и економских односа, укључујући и сарадњу са већином западних сила, као и њихову подршку. Истовремено са овим, десило се и југословенско преузимање улоге лидера међу несврстаним земљама Трећег света.

Важна последица ове ситуације била је реevaluација темељних начела доминантне (совјетске) верзије марксистичке идеологије, што је кулминирало у партијском програму из 1958. године и институционалним променама које су се дешавале током шездесетих. Стаљинистичка верзија марксизма-лењинизма била је осуђена као државни капитализам или етатизам, представљајући искривљење учење и Маркса и Енгелса и Лењина.

¹²⁴ О друштвеном и политичком развоју у послератној Југославији, види: Rusinow, Dennison (1977) *The Yugoslav Experiment 1948–1974*. C Hurst and Company, London.

Као алтернативу, југословенска партија, или Савез комуниста формулисао је своју теорију социјалистичког самоуправљања, засновану на идеји да би радници, а не држава, требало да контролишу фабрике и вишак вредности стечен кроз радни процес. Други важан аспект била је улога која се приписивала партији, која по југословенској доктрини не учествује директно у управљању друштвом. Заправо, Југословени су тврдили да је њихов институционални систем био почетак „одумирања државе“ и стварања бескласног друштва којим управљају слободна удружења радника.

Логични исход овог модела била је аутономија предузећа, која је могла бити осигурана само увођењем социјалистичке тржишне економије. Без улажења у детаље, ово се испоставило као један од најконтроверзнијих аспеката југословенских реформи и наставио је да буде важно политичко питање, јер се одражавао на утицај који је партија имала на друштво.

Имајући на уму да је дискутабилно у којој мери је Југославија заиста конституисала тржишну економију и свесни осцилација у политичком развоју, могли бисмо да тврдимо да је Југославију, у поређењу са другим социјалистичким земљама источне Европе, одликовао висок степен економске и политичке децентрализације.

Иако је партија обавезно контролисала самоуправне институције, чињеница да су не само индустрија или комерцијална предузећа него и различите владине службе и институције биле организоване у складу са принципима самоуправљања, имала је значајне последице.

Прво, систем је подразумевао да је строга хијерархијска структура модификована, да је било више институција и нивоа власти укључених у формулисање и примену политике. Иако је партија контролисала сваки појединачни случај, могућности аутономног одлучивања биле су повећане, што је значило да су унутар самих кругова моћи развијени различити интереси и савези. Можда је Југославију, више него друге источноевропске земље, могуће разумети управо кроз концепт интересних

група, које су детаљно разматране у студији о социјалистичким земљама.¹²⁵

Друго, ослањајући се на уставне принципе система, у неким ситуацијама било је могуће наметнути политике које нису биле предвиђене од стране високог политичког руководства. Ово могу илустровати ситуације на универзитетима у Загребу, Београду или Приштини.

Поента је да је политички систем, барем у извесној мери, допринео повећању аутономије друштвених институција и специфичном типу плурализма.

Трендови у књижевности и уметности

Прва област културе која је искусила толерантнији однос од стране партије била је књижевност.¹²⁶ Ера социјалистичког реализма била је у Југославији сразмерно кратка и тај концепт никада није у потпуности изменио књижевно стваралаштво. Већ 1949. године формирана су прва правила у вези са правцем слободног књижевног изражавања, а почетком педесетих водила се врућа полемика у књижевним часописима између југословенске верзије ждановизма и слободнијих струјања. На Трећем конгресу југословенских писаца у Љубљани, основне поставке социјалистичког реализма биле су нападнуте од стране познатог хрватског писца Мирослава Крлеже, а од средине педесетих година партија се само спорадично директно укључивала у догађаје унутар књижевних кругова.

Цена аутономије била је то да је књижевност била ограничена на сферу уметности, а југословенска књижевност шездесетих била је описивана као социјалистички естетицизам, односно као уметност ради уметности. Нова књижевна клима пронашла је стога, најинтересантији израз у богатој и виталној поезији,

¹²⁵ Skilling, H. Gordon (1983) Interest Groups and Communist Politics Revisited. *World Politics* Vol XXXVI, No 1, 1–27.

¹²⁶ О књижевном животу у послератној Југославији види: Lukić, Sveta (1968) *Savremena Jugoslovenska literatura (1945–1965). Rasprava o književnom životu i književnim merilima kod nas*. Prosveta, Beograd.

са врхунским модернистичким песницима, као што су Васко Попа и Миодраг Павловић. Нова проза, оријентисана према југословенској савременој реалности неће се појавити до краја седамдесетих.

Свакако, аутономија књижевности била је изузетно важна као модел и играла је значајну културну улогу као средство комуникације са иностранством и као инструмент рефлексije наспрам домаће културне традиције.

Промена правца иностране политике имала је две важне последице у пољу културе. Са једне стране, Југославија је била сразмерно отворено друштво. Током шездесетих година 20. века Југословени су могли слободно да напусте земљу, да би потражили запослење које нису могли да нађу код куће, али чак и пре радних миграција било је могуће студирати у иностранству, учествовати на конференцијама и сл.

Поред тога, постојала је доступност стране штампе и књижевности и изнад свега, јединствена и изузетна политика превођења. Не само да су најважнији светски класици књижевности били преведени, него је то био случај и са важним радовима из психологије, лингвистике, семиотике, књижевне теорије, социологије, политичких наука и религије.

У поређењу, на пример са колегама у Шведској, југословенски интелектуалац је много раније имао, на сопственом језику, приступ ауторима као што су Макс Вебер, Диркем, Хајдегер, Фројд, Бахтин, Лурија, Сосир итд.

Ренесанса емпиријске социологије

У културној и друштвеној клими креираној кроз политичку и идеолошку реоријентацију, било је природно да се социологија поново појави.¹²⁷ Забрањена као буржоаска наука, социологија

¹²⁷ Не постоји обухватна историја југословенске послератне социологије. За увод види: Tomović, Vladislav A. (1968) *Post World War II Sociology in Yugoslavia*. University of Windsor, Windsor, Ontario; Kostić, Cvetko (1978) *Sociologija u Jugoslaviji (1960–1970)*. *Zbornik za društvene nauke Novi Sad* (64) 35–52; Radovanović, Miroslav (1972) *Savremena jugoslovenska sociologija*. *Sociologija*, XIV, br. 3, 527–564; Radova-

се повратила у касним педесетим. Југословенска асоцијација за философију и социологију формирана је 1956. године, а две године касније претворена је у независно одељење за социологију и философију. У школској 1959/60. години установљено је одељење за социологију на универзитетима у Београду, Загребу и Љубљани. У исто време, аутономни истраживачки институти почињу да раде у великим градовима већине југословенских република. Прва генерација студената добила је диплому 1963. године, а започети су и магистарски и докторски програми социологије.

Главни догађај била је философска конференција на Бледу 1960. године, где се појавио „хуманистички марксизам“ као водећа снага југословенске философије, о чему ће бити речи касније.

Године 1971. одељења за различите социолошке субдисциплине, укључујући и социологију религије, формирана су у оквиру Југословенског друштва за социологију. Неколико социолошких часописа публиковано је од стране друштва и републичких органа: *Социологија*, орган југословенског друштва, *Социологија села*, коју издаје Институт за социологију села у Загребу, *Ревија за социологију*, такође загребачко издање и *Социолошки преглед* и *Култура*, који се публикују у Београду. Осим тога, многи други часописи објављивали су чланке из социологије или блиских области: *Теорија и пракса* (Љубљана), *Погледи* (Сплит), *Наше теме* (Загреб), *Преглед* (Сарајево), *Гледишта* (Београд), *Политичка мисао* (Загреб) и наравно *Праксис* (Загреб). У овим часописима публиковане су и теоријске и емпиријске студије као и дискусије које су се тичале виталних друштвених проблема.

До краја шездесетих година социологија је била установљена као академска дисциплина и друштвена институција која истражује и коментарише различите аспекте социјалистичког друштва. Скица профила југословенске социологије дата је у

nović, Miroslav (1976) Formiranje i razvoj sociologije i profesije sociologa u savremenom jugoslovenskom društvu. *Sociologija*, XVIII, br. 1–2, 115–144; Golubović, Zagorka (1976) Die Soziologie in der jugoslawischen Gesellschaft. *Europäische Rundschau*. 4 (1), 45–64.

бројкама које следе и које се тичу издавачке делатности у периоду 1959–1969¹²⁸ (треба додати да шаблонски извештаји нису укључени):

- Рурална и урбана социологија 199
- Социолошка теорија 187
- Социологија политике и права 123
- Социологија породице 105
- Социологија самоуправљања 102
- Социологија културе (укључујући и религију) 97
- Друге области 98

Разлог који је стајао иза овог убрзаног развоја описан је на следећи начин од стране југословенских социолога:

„Социјалистичко друштво је изнад свега свесно, организовано друштво са планираним правцем кретања које захтева рационално управљање, самоуправљање и хармонични развој социо-економских и других (друштвено-политичких, идеолошко-културних, научних, друштвено-професионалних и других) активности, процеса и односа.“¹²⁹

Одлучујућа улога била је ипак у рукама партије и њеног интересовања за податке о фундаменталним друштвеним процесима и ставовима популације:

„Комунистичка партија, односно Савез комуниста Југославије нема више нити жели да има моћ у својим рукама и да буде директно укључена у све сфере, процесе и форме конкретног друштвеног живота. Партија се ослања на социолошка истраживања и научне анализе на основу својих сопствених акција.“¹³⁰

¹²⁸ Radovanović, Miroslav (1972) Savremena jugoslovenska sociologija. *Sociologija*, XIV, br. 3, 527–564.

¹²⁹ Radovanović, Miroslav (1976) Formiranje i razvoj sociologije i profesije sociologa u savremenom jugoslovenskom društvu. *Sociologija*, XVIII, br. 1–2, 115–144.

¹³⁰ Исто, 118.

Ако занемаримо неке од формулација и концепата које је Радовановић користио, јасно је да ови ставови нису били јединствени за југословенску партију. Истовремено, социологија је оживела широм читаве источне Европе, укључујући и СССР.¹³¹ Постојало је генерално осећање да је друштву, у модерној ситуацији, била потребна врста знања коју социологија обезбеђује, а постојало је и широко распрострањено веровање, не само у источној Европи, у могућности рационалног управљања заснованог на друштвеним наукама. Алвин Гулднер (Alvin Gouldner 1970) истакао је да поређење совјетске социологије и англо-америчке друштвене науке открива значајне сличности основних претпоставки, као и теоријског и методолошког приступа.

Ако је ово истина, онда поновно рођење социологије не може да се објасни искључиво специфичним цртама југословенског друштва. Чињеница је заправо да су даљи развој социологије у Југославији карактерисали специфични елементи које не налазимо у другим социјалистичким земљама. Ови аспекти директна су последица институционалне структуре и политичких и идеолошких промена у Југославији.

Као што је споменуто у уводном делу, у Југославији је постојала социолошка традиција, која је потицала од модернизацијских процеса у 19. веку и која је институционализована тридесетих година 20. века. Предратна социологија¹³² посебно је била посвећена проблемима промена на селу, али је такође расправљала о политичким аспектима националног питања, као и о карактеристичним цртама различитих јужнословенских културних традиција.

Неки социолози, али никако сви, били су марксистичке оријентације. Они блиско повезани са комунистичким покретом, чак и нису били укључени у значајнија независна истраживања. Ово је ипак био период стаљинизма и идеолошке борбе.

¹³¹ Jonsson, Lena (1975) Sociologins utveckling i Sovjetunionen [Development of Sociology in the Soviet Union]. *Sociologisk forskning*, 1, 10–21.

¹³² За детаљну историју југословенске предратне социологије, види: Mitrović, Milan (1982) *Jugoslovenska predratna sociologija*. Istraživačko–izdavački centar SSO Srbije, Beograd.

Већина предратних социолога почела је да проучава друштво у оквирима мање или више експлицитне марксистичке парадигме, док су други наставили да следе раније приступе. Битна ствар је да је међу првом генерацијом послератних социолога било оних који су били директно повезани са ранијим домаћим традицијама.

Важна је и чињеница да је прва генерација доктора социологије свој основни тренинг добила у дисциплинама као што су философија, историја, право и економија. Ово је југословенској социологији дало типичан научнички карактер у смислу теоријског стила, а у неким центрима, као што је био Београд, социологијом је доминирао философски дискурс.

Још увек не постоји свеобухватна историја југословенске предратне социологије, а различити научници користе различите периодизације. Ипак, може се рећи да је први период трајао негде до шездесетих година двадесетог века, што одговара нашем „раном периоду“ југословенске социологије религије. Он је називан „идеолошко-партизански“ и карактерише га доминација историјског материјализма, као и теоријска дискусија о односу између историјско дијалектичког материјализма и социологије.¹³³

Шездесете године период су институционализације социологије као академске дисциплине.¹³⁴ О њему се такође говори и као о периоду емпиријског позитивизма и критичке социологије.¹³⁵ С једне стране постојало је велико интересовање за дескрипцију ставова и социјалних структура, а са друге, било је и реинтерпретирања марксизма и његове применљивости на југословенско друштво.

Иако је по овом питању постојала разлика између истраживачких института и универзитета, никада није било тоталног раздвајања између прагматичније оријентисаних и анкетарном

¹³³ Radovanović 1976, 121; Adam, Frane (1984) Za većju avtonomiju in profesionalizacije sociologije. *Teorija in praksa*. Let 21, st 1–2, 95–98; Milošević, Božo (1984) Štiri faze razvoja jugoslovanske sociologije. *Teorija in praksa*. Let 21, st 3, 291–294.

¹³⁴ Milošević 1984.

¹³⁵ Radovanović 1976, 121.

истраживању наклоњених група и теоријске социологије, јер су исти научници, односно, универзитетски професори били активни и у институтима.

За неке ауторе, однос емпирија – теорија био је еквивалентан конфликту између функционализма и хуманизма, што није потпуно тачно. Вратићемо се овом питању када будемо расправљали о југословенској социологији религије.

Философија Праксиса

За даљи развој ствари, од кључног значаја био је развој философије.¹³⁶ Раскид са Совјетским Савезом и критика совјетског друштва, убрзо су довели до превредновања *неупитних истина* у доминантној (совјетској) верзији марксистичке философије.

Ово је условило генералну критику стаљинизма и настојања да се оживи оно што се сматрало „аутентичним“ Марксом, засновано на његовим раним радовима. Требало би нагласити да овај процес није покренут од стране партијског руководства, које није било превише заинтересовано за теоријска питања, већ је био резултат дискусије међу млађим философима и друштвеним научницима у Загребу и Београду. Године 1953, *Рани радови* Маркса и Енгелса публиковани су на српскохрватском, под уредничким руковођењем касније познатих философа Предрага Враничког, Бранка Бошњака и Гаје Петровића. Издање је садржало делове *Немачко-француског годишњака (Deutsch-Französische Jahrbücher)*, *Економско-философских рукописа из 1844.* (укључујући и *Тезе о Фојербаху*), *Немачку идеологију*, као и друге, мање студије.

¹³⁶ О југословенској послератној философији, посебно о преовлађујућој, хуманистичкој струји, види: Petrović, Sreten (1972) *Savez komunista i religija. Naše teme*, XVI, 12, 2019–2023; Marković, Mihailo & Cohen, Robert S. (1975) *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism. A History of the Praxis Group*. Spokesman Books, Nottingham; Sher, Gerson S. (1977) *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, Indiana; Gruenwald, Oskar (1983) *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary Yugoslavia*. J. F. Bergin Publishers, South Hadley, Mass.

Не треба потцењивати важност овог издања. Оно је пристигло током периода идеолошке збуњености и поновног уобличавања. Први кораци у правцу самоуправљања били су учињени; партија је променила име у „Лига комуниста“, али било је још увек било отворено питање куда даље кренути.

У предговору другом издању (1960) професор Вранички пише:

„Прво издање ових радова објављено је 1953. године, у жеку напора југословенских марксиста и свих наших народности да социјалистичком покрету дају неопходни хуманистички садржај и да тако превазиђемо прве фазе социјалистичког развоја као и бирократско етатичку концепцију социјализма која је до данашњих дана распрострањена широм целог света. Социјализам је суштински процес ослобађања од различитих врста људског отуђења, па и оног које је изражено кроз етатистичко/најамничке радне односе, без обзира на тип друштва.

Управо из тих разлога су ови радови тако важни за разумевање проблема којима се баве и зато што су прихваћени од стране свих оних у нашој земљи који су интензивније и дубље заинтересовани не само за економску и политичку, него и за филозофску основу и значење борбе за социјализам и новог човека.“¹³⁷

Током педесетих година, овај лабаво повезани круг истомишљеника философа посветио се захтевној студији порекла марксизма и формирања марксистичке традиције. Они су били уверени у фундаментално јединство Марксових радова, засновано на хуманистичким идејама израженим кроз концепт отуђења.

Други аспект њиховог рада била је интензивна преокупација савременом философијом, марксистичком као и немарксистичком. Овде је било извесних разлика између интелектуалних

¹³⁷ Vranicki, Predrag (1973) Napomena drugom izdanju. *Rani radovi Karl Marks & Fridrih Engels* Zagreb, Beograd, Sarajevo: Naprijed, Sloboda, Glas, 31–35.

центра који су постојали у Југославији. У Београду, философи су претежно проучавали англо-саксонски логички позитивизам, семантику и прагматизам, док су у Загребу и Љубљани били концентрисани на немачку и француску философију, феноменологију, егзистенцијализам, персонализам.

Важну улогу у каснијој институционализацији нових философских идеја имао је часопис *Погледи*, који је уређивао загребачки социолог Руди Супек. Покренут је као реакција на Крлежин говор на конгресу писача 1952. и требало је да буде форум за нове трендове у културном животу. Међу сарадницима били су многи чувени интелектуалци који су деловали и касније, током шездесетих година двадесетог века. Часопис је био угашен 1954. године као резултат опште атмосфере која је пратила Ћиласов пад.¹³⁸

Како се ближио крај педесетих, било је јасно да постоје непомирљиве унутрашње разлике, односно два главна усмерења југословенске философије: они који су напустили стаљинизам (укључујући и идеје Енгелса и Лењина) и они који, критикујући неке аспекте стаљинистичке философије, ипак нису били спремни да напусте фундаментална начела дијалектичког материјализма.

Полемика је кулминирала сукобом на философској конференцији одржаној на Бледу 1960. године и резултирала је победом онога што се у Југославији називало хуманистичким марксизмом. Символишући расцеп, главно питање ове конференције били су различити погледи на *теорију одраза*.¹³⁹ Са једне стране били су они који су давали првенство „бази“ у односу на

¹³⁸ Заправо, Ћилас је профилисао *Погледе*, као место промовисања десничарских идеја, мало пре него што је био свргнут (!). Према Шеру, то је било настојање да придобије подршку за Крлежу, а у име његових сопствених неортодоксних погледа (Sher 1977, 28). На крају, са Ћиласовим одласком, Крлежа је помогао да се часопис угаси.

¹³⁹ Расправа која се десила на конференцији штампана је код Павићевића и др. Види: Pavićević, Vuko; Šešić, Bogdan & Knjazeva, Svetlana (1960) (red) *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV stručnom sastanku udruženja (Bled, 10–11 novembra 1960)*, Jugoslovensko udruženje za filozofiju, Beograd. За преглед на енглеском, види: Sher 1977.

надградњу, сматрајући људско опажање света као непосредни одраз стварности и истине. Са друге стране налазили су се они који су одбијали ове идеје, сматрајући човека активним бићем праксе. Михајло Марковић, један од активних учесника, на следећи начин објаснио је ову дебату:

„Током ове живе и на моменте драматичне дебате, правоверни марксисти су покушали да сачувају теорију одраза, камен темељац епистемологије развијене од стране совјетских дијалектичких материјалиста и бугарског филозофа Годора Павлова. Главни приговори овој теорији били су: прво, она занемарује читаво искуство немачке класичне филозофије и враћа се у осамнаестовековни дуализам материјалног објекта *по себи* и духовног субјекта; друго, постоји имплицитни догматизам у схватању да је одраз суштинска особина сваке свести. Како онда довести у питање производе ума који су по дефиницији одрази реалности, тј. истинити (тачни)? Треће, теорија је погрешна зато што, заправо свест, далеко од пасивног праћења и копирања материјалних процеса, веома често антиципира и пројектује још увек непостојеће материјалне предмете. Настојање да се дефинише теорија одраза тврдњом да у таквим случајевима имамо посла са 'креативном рефлексијом' оставља утисак *ad hoc* конвенције којом је концепт одраза проширен тако да је постао у потпуности неинформативан.

Током ове дебате преовладало је схватање да је централна категорија Марксове филозофије била слободна, људска, креативна активност – пракса. Дуализам материје и ума, објекта и субјекта био је замењен указивањем на то како ове категорије могу проистећи из појма *праксе*. Објекти о којима говоримо са смислом нису дати по себи, они су објекти историјског, људског света, трансформисани нашом практичном активношћу, посредованом нашим претходним знањем, језиком, потребама и заправо читавом људском културом у датом историјском тренутку. Субјекат није само локус/место одраза спољашње реалности, већ сложено историјско биће,

које не само да посматра и закључује, већ и пројектује оно што још увек није присутно, али се може развити. Само у овом контексту категорија одраза постаје смисаона, само када је практично установљено да одређени производи ума имају своје претходне међузависности у физичкој стварности, које можемо сматрати одразима.¹⁴⁰

Овај догађај означио је званични почетак хуманистичког марксизма у Југославији и имао је значајне последице на развој социологије.

Група философа (и социолога), критикујући „теорију одраза“, до тада се већ утврдила као водећа снага југословенске философије. Они су превладавали у философским друштвима у Хрватској и Србији, заузимајући значајне позиције на универзитетима.

Године 1963, овај круг започео је са Корчуланском летњом школом, која се одржавала једном годишње све до 1973. Године 1964, покренут је и часопис *Праксис*, публикован у Загребу од стране Хрватског филозофског друштва. Врло брзо, *Праксис* је постао веома познат у читавом академском свету, а југословенски философи и друштвени научници успели су да успоставе блиске везе са широким кругом познатих, махом марксистички оријентисаних философа и социолога/психолога. Чланови уређивачког одбора *Праксиса*, који су се појављивали и у југословенском и у међународном издању били су интелектуалци попут: Зигмунда Баумана (Zygmunt Baumann), Томаса Ботомора (Thomas Bottomore), Ериха Фрома (Erich Fromm), Лусиена Голдмана (Lucien Goldmann), Јиргена Хабермаса (Jürgen Habermas), Агнес Хелер (Agnes Heller), Лешека Колаковског (Leszek Kolakowski), Давида Рисмана (David Riesman) и др.

Феномен *Праксиса* имао је и директне и индиректне ефекте на социологију религије. Прво, сама чињеница да је часопис покренут, била је од велике важности. Он је симболизовао нови тон, нову културну климу, коју је описао Гајо Петровић (1972),

¹⁴⁰ Marković, Mihailo & Cohen, Robert S. (1975) *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism. A History of the Praxis Group*. Spokesman Books, Nottingham, 22–23.

у његовом помало партизанском, али умногоне тачном тексту „Чему пракса“:

„Обновљена недогматска марксистичка мисао вратила је повјерење не само у марксизам, него и у филозофију. За филозофију су почели да се интересирају књижевници, умјетници, научењаци, стручњаци, радници, службеници, 'обични људи', укратко сви који су без обзира на професију и радно мјесто склони да размишљају о битним питањима свога живота и друштва у којем живе. Отвореност, одлучност и принципијелност којима се наша филозофија суочила с одсудним питањима савременог свијета и нашега југославенског друштва, створила јој је изванредан углед у јавности. Ријеч 'филозоф' постала је готово синоним за чистог и бескомпромисног борца за истину, за интелектуалца који се није завукао у кулу од бјелокости, већ је дијелећи са својим народом све његове тешкоће и неприлике спреман да се бори за слободнији живот и за хуманије односе међу људима.“¹⁴¹

Праксис је још директније утицао на нову социологију религије. Међу проминентним дискутантима на бледској конференцији био је и Бранко Бошњак, филозоф религије и члан уређивачког одбора *Праксиса*. Он се сматра оснивачем социологије религије на Загребачком универзитету.¹⁴²

На страни „губитника“ налазили су се, међу осталима, и Вељко Рибар и Љубомир Живковић, који су били најмање догматични научници раног периода. Ту је био и Вуко Павићевић, професор етике у Београду, који је написао први, сасвим умерени увод у социологију религије, ослањајући се на савремене ауторе.¹⁴³

¹⁴¹ Petrović, Gajo (1972) *Čemu Praxis*. Praxis, Zagreb, 63.

¹⁴² Требало би напоменути да су са *Праксисом* били повезани и Љубомир Тадић, Миладин Животић и Андрија Крешић, о којима смо дискутовали у другом поглављу и за које се може рећи да представљају прелазни степен измeђу старе и нове југословенске социологије религије. Осим Крешића који је написао *Филозофију религије*, они се нису превише интересовали за религијска питања.

¹⁴³ Pavićević, Vuko (1970) *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Zavod za

Иако је Бошњак био једини блиско повезан са *Праксисом*, неки од представника „нове школе“ објављивали су чланке у часопису. Они, као ни њихове колеге нису били *праксисти*, како су називани у јавном говору, али је генерална идеја хуманистичког марксизма, са нагласком на концепту отуђења, утицала на већину социолога религије.

Осим тога, часопис је публикувао и радове о религији не-марксистичких мислилаца и тако допринео интернационализацији југословенског културног живота, бар када је реч од проучавању религије.

Односи између цркве и државе

Од великог значаја за развој нове социологије религије била је и промена односа између цркве и државе.¹⁴⁴ Југословенска послератна историја могла би се описати као непрекидни процес деескалације и деидеологизације односа између цркве и државе, са повременим враћањем општим кретањима. Према Паулу Мојзесу¹⁴⁵ карактер односа између цркве и државе може се категорисати на следећи начин:

„(све)општи конфликти“: 1945-1953

„деескалација“: 1953-1962

„смањивање непријатељства и деескалација“: 1962-1967

„конструктивно зближавање и дијалог“: 1967-1972

Ова периодизација поклапа се са открићима Стеле Александер¹⁴⁶ и са југословенским погледима на тему.¹⁴⁷ Треба приметити

izdavanje udžbenika, Beograd.

¹⁴⁴ Термин „црква“ овде користимо као кратки облик за „религијске заједнице“, свесни да у Југославији постоји више него једна црква и да ислам, трећа велика религијска група не представља „цркву“ у ужем смислу те речи.

¹⁴⁵ Mojsej, Paul (1972) *Christian-Marxist Encounter in the Context of a Socialist Society. Journal of Ecumenical Studies*. Vol 9, 1-26.

¹⁴⁶ Alexander, Stella (1979) *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge University Press, Cambridge.

¹⁴⁷ Види: Roter, Zdenko (1976) *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945-1973. Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Cankarjeva založba, Ljubljana. Године

да је у званичној верзији, (на пример, код Лазића¹⁴⁸), наглашен континуитет партијске политике од времена после рата. Одмах након рата ситуација је била донекле нејасна. Судећи по неким изворима, нова влада била је спремна да постигне неку врсту договора са црквом. Шта год да је био случај, убрзо се показало да су се односи погоршали. Са једне стране, партија се врло грубо односила према оним свештеницима који су били стварни сарадници непријатеља или су за то били оптужени. Са друге стране, веома брзо показало се да постоји мање или више систематска антирелигијска политика, која је на локалном нивоу резултирала прогоном и свештеника и верника.

Оно што је сасвим јасно јесте то да је социјалистичка држава настојала да укине све раније привилегије религијских заједница и да ограничи друштвени и културни утицај цркве. Циљ је био да се маргинализује улога цркве као јавне институције која утиче на (моралне и политичке) ставове верника.

О овоме се најчешће говори као о логичном кораку државе која је желела да буде неутрална наспрам религије, мада је бесмислено негирати да је партија на идеолошком плану била непријатељски настројена или макар сумњичава према цркви и религији. Ово је био традиционални став комунистичког покрета (који је био у вези са снажним антикомунистичким идејама унутар црквене јерархије), који је ојачао услед ратних догађаја. Међутим, људи су били охрабривани да прекину везе са црквом. Као што смо већ показали, постојали су свесни напори да се ста-

1972. почиње нови период сукоба који трају до 1974/1975. После периода добрих и задовољавајућих односа уследио је (релативно кратки) период кризе 1981. Magnusson, Kjell (1978) Ny religionslag i Kroatien – Förbättrade relationer mellan stat och kyrka i Jugoslavien? [New Law on Religion in Croatia – Improved Relations between State and Church in Yugoslavia?] *Signum* 4, Nr 9, 284–290; Magnusson, Kjell (1982) Religion och nation i Jugoslavien [Religion and Nation in Yugoslavia]. *Bidrag till öststatsforskningen*, Vol 10, Nr. 1, 1–85. (Nationalitetspolitik och nationella problem i Sovjetunionen och Östeuropa. Raort från ett nordiskt symposium, Uppsala 23–25 april 1982. red Claes Arvidsson).

¹⁴⁸ Lazić, Ivan (1970) Pravni i činjenični položaj konfesionalnih zajednica u Jugoslaviji. Frid, Z. (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 45–77; Lazić, Ivan (1981) Odnos između vjerskih zajednica i države. *Argumenti*, 1, 80–103.

новништво, посебно млади, едукују у новом духу.

Све религијске заједнице у извесној мери искусиле су проблеме, а свештеници и епископи често су хапшени и јавно понижавани. Сукоб је био најозбиљнији између Католичке цркве и социјалистичке државе, а његов врхунац било је суђење кардиналу Степинцу, загребачком надбискупу 1946. године.¹⁴⁹

Постепено, како се ближио крај педесетих, као последица генералне политичке климе, односи су бивали бољи. Процес нормализације најпре је почео у односу на муслимане и православне хришћане, а 1966. године, Ватикан и Југославија потписали су „Протокол“ који је регулисао позицију Католичке цркве.

Религијска питања била су сада далеко јасније уређена законом, а на републичком и федералном нивоу односи су били сасвим задовољавајући.

У новој ситуацији црква је имала далеко већи маневарски простор а врло брзо је Католичка црква започела интензивне активности у области издаваштва, религијске обуке и образовања свештенства. Шездесетих година католички недељници и двомесечници имали су већи тираж него званичне дневне новине у Словенији и Хрватској. Грађене су нове цркве, старе су рестаурисане, а велики број верника је учествовао у традиционалним прославама. Сличне тенденције, мада у мањем обиму постојале су и међу православнима и муслиманима.

Област у којој је Католичка црква била посебно активна, било је оно што се у Југославији називало „нецрквеним делатностима“. То су били различити социјални програми које је црква иницирала: отварање дечијих вртића, пружање помоћи старима и беспомоћнима, отварање сиротишта и помоћ у организовању спортских и других садржаја за младе.

Овај развој није био недвосмислено оцењен као позитиван

¹⁴⁹ Степинац је био оптужен за сарадњу са фашистичко-ушашком државом, а посебно да је био сагласан са присилним превођењем Срба у католичку веру. Према Фалконију (Falconi 1970), ово није у потпуности тачно. Са друге стране, он наглашава нејасну позицију надбискупа која би се у најбољем случају могла описати као политички наивна. Са тачке гледишта католичке цркве у Хрватској, Степинац је невин и предмет је масовног обожавања. С времена на време ово питање изазива напетост у односима између цркве и државе (Magnusson 1982).

од стране чланова партије. Постојало је страховање да ће црква постати доминантна, а било је и оних који су сматрали да се значај религије повећава, посебно међу младим људима.

Социјалистичкој држави је зато било потребно што прецизније знање о различитим аспектима религијске ситуације, од развоја и идеолошких токова унутар религијских организација, до ставова и понашања обичних људи и верника.

Тако је са ренесансом емпиријске социологије било природно да се и религија проучава као социолошки феномен. Последица тога била је да су, средином шездесетих, на универзитетима у Загребу и Љубљани били оформљени институти или центри за студије религије и атеизма. Многа испитивања била су спонзорисана од стране Социјалистичког савеза, кровне организације која је, између осталог, координисала политику према религијским заједницама.

У овим истраживачким центрима развијани су и мастер и докторски програми, да би се задовољиле потребе и научника на универзитетима, али и унапредиле компетенције административних служби које су се на различитим нивоима бавиле религијским питањима.

Осим у Љубљани и Загребу, око социолога заинтересованих за религију развијани су и неформални центри или истраживачке групе, какви су били они у Сплиту и Сарајеву.

Симптоматично је, међутим, да социологија религије није била активно промовисана у православним регионима Југославије. Иако су у Београду и Скопљу била спровођена истраживања, она су била неупоредиво мањег обима него у католичкој Хрватској или Словенији. Ово је било логично из неколико разлога. На првом месту, Католичка црква је, по много основа, била најјача религијска организација у Југославији. Она је била међународна, имала је специфичну, снажно хијерархизовану структуру са сразмерно великим бројем (неожењених) религијских функционера. Клер је био добро образован и добро организован, те тако спремнији да се суочи са званичном идеологијом на интелектуалном нивоу. И више од тога, практиковање

религије (учешће у ритуалима, религијско образовање... итд.) било је традиционално веома високо у католичким областима. Ситуација у муслиманским и православним деловима Југославије варијала је од области до области, а религија начелно није виђена као политички проблем осим ако уз њу нису ишли проблеми националног припадања, што је био случај са мултиконфесионалном и мултинационалном Босном или Македонијом.

Друга разлика била је то што је религија у католичким областима, упркос секуларизационим тенденцијама, успела да задржи утицај и међу релативно значајним делом урбаног становништва. Ислам и православље били су далеко више део аграрне, традиционалне културе и имали су далеко већи проблем у прилагођавању модерним околностима. Последица тога било је да је број католичких интелектуалца био далеко већи него број њихових православних или муслиманских колега.

У Хрватској и Словенији културна улога цркве у савременом друштву била је још важнија и то на два начина. Прво, постојала је већ споменута католичка интелигенција. У Словенији је, на пример, снажан неформални покрет хришћанских социјалиста играо важну улогу у ослобађању земље. Вођа хришћанских социјалиста, Едвард Кокбек (Edvard Kocbek) није био само угледан политичар високог моралног интегритета, већ и најеминентнији песник Словеније, а можда и читаве Југославије.

У другом смислу, ово је значило да је религија, као културни феномен, била занимљива и неверујућима. Или је барем била нешто што се није могло игнорисати. Начелно, овде је постојало далеко веће разумевање за религију међу марксистичким интелектуалцима и стога и далеко више толеранције током одређених периода неслагања.

У православним крајевима однос је био једноставнији. Тамо је постојала генерална позитивистичко-радикална атмосфера, у којој је религија доживљавана као мање или више реакционарна појава. По дефиницији, интелектуалци су били нерелигиозни, али не и непријатељски расположени према религији.

Дакле, из различитих разлога, било је далеко више инте-

ресовања за религију у партијским организацијама Словеније и Хрватске. И било је природно да социологија религије тамо буде далеко развијенија.

Секуларизација идеологије

Да би била потпуна, наша расправа о пореклу југословенске социологије религије треба да каже нешто и о општој социокултурној ситуацији и политичкој атмосфери током шездесетих година. Осим политичке и идеолошке трансформације која се десила раније, Југославија је пролазила кроз интензивне друштвене промене.¹⁵⁰

Мерено уобичајеним индикаторима, земља је пролазила кроз период убрзане модернизације. Од претежно аграрног друштва, Југославија је била на путу да постане индустријализована, урбанизована земља. Око 200000 људи годишње напуштало је села да би пронашло запослење у градовима и варошицама. Стопа раста била је једна од највећих у свету. Образовање и друштвене службе шириле су се у села, као и средства комуникације и масовних медија. Животни стандард је такође растао и Југославија је по неким параметрима почела да изгледа као потрошачко друштво западног типа.

Ово је значило да је велики број људи био суочен са другачијим вредностима и културним обрасцима од оних у доминантно патријархалној сеоској средини. Био је то, међутим, двосмерни процес – мењала се атмосфера и у градовима и у селима. Истовремено како је модерни живот стизао у села, мигранти су у градове доносили ставове и понашања који су били веома традиционални. Југословенски социолози користили су термине „урбанизација села и рурализација градова“, да би описали

¹⁵⁰ За изворе о друштвеној, културној и идеолошкој ситуацији о којој говоримо на странама које следе, види: Magnusson, Kjell (1986) *Jugoslaver i Sverige. Invandrare och identitet i ett kultursociologiskt perspektiv*. [Yugoslavs in Sweden. Immigrants and Identity in a Cultural–Sociological Perspective] Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.

нову културну мешавину типичну за многе крајеве Југославије.

Убрзан економски раст и извесни недостатак планиране економије резултирала су у економском дисбалансу што је довело до реформи које су почеле током раних шездесетих, а кулминирале 1965. године. Једна од последица нових политика била је затварање непрофитабилних предузећа што је довело да масовне незапослености и тешкоћа да се апсорбује вишак радника који је долазио из села и који је био последица неприлагођеног система образовања. Ово је довело да великих миграција ка западној Европи, где се до краја шездесетих година запослило око милион Југословена.

Укратко, друштвене промене, као и институционалне реформе, резултирале су у великим и видним разликама у животном стилу и стандарду између различитих слојева друштва. Економским развојем нису смањене ни регионалне разлике, ни неједнакости између урбаних и руралних предела. Упркос импресивним резултатима, Југославија је била на много начина земља у развоју, где је социјална дистанца између оних који имају и оних који немају била веома велика, барем у европском контексту.

Увођење самоуправљања и настојања током шездесетих година да се створи социјалистичка тржишна економија, били су праћени променама у званичном симболичком систему. Док је Комунистичка партија Југославије раније промовисала вредности традиционално повезане са социјализмом, а то су: централно планирање, јака држава, економска и друштвена једнакост и солидарност, сада је акценат био на ефикасности, индивидуализму и диференцираним платама. Ово је био дистинктивни „модерни“ симболички систем који је ишао у прилог средњој класи техничара, менаџера и администрације.

Међутим, локалне традиције, посебно у балканским деловима Југославије, биле су далеко усклађеније са „традиционалном“ верзијом социјализма, а многи чланови партије имали су потешкоће да се прилагоде новој ситуацији коју су интуитивно осетили као супротну од основних аспеката социјализма.

Овакво стање ствари довело је до напетости и конфликта на многим нивоима: друштвеном, културном, политичком, етничком и религијском. Сукоби између модерног и патријархалног друштва били су појачани (потенцијалним) конфликтима између елите/средње класе и већине популације. А посебно су погоршавани националним питањима.

Југословенски социјализам пролазио је тако кроз кризу легитимитета или кроз процес „рутинизације харизме“. Славне победе током рата и херојско време „социјалистичке реконструкције“ сада су били далеко, а нови политички систем није могао у потпуности да контролише промене политике и идеолошког стила, удружене са друштвеним и социјалним процесима. То све водило је идеолошкој кризи која је била приметна на различите начине.

У оваквој ситуацији поновно је рођена и консолидована југословенска социологија. Оно што је зачето као практични инструмент државне политике постало је независна или полувисна друштвена институција. Изван Југославије често је игнорисана чињеница да југословенска социологија не може бити сведена на „хуманистички марксизам“. Она је играла важну улогу као креатор интелектуално-културног модела. Али, тешко је замислити да би ситуација била иста да није било емпиријске друштвене науке.

Ствар је у томе да је југословенска социологија, готово случајно, почела да јавно мњење упознаје са далеко широм сликом друштва од оне која је званично била промовисана.

Ово је утицало и на саму социологију. Социологија самоуправљања прерасла је у политичку социологију која се бави односима моћи у Југославији, на бази емпиријских чињеница о стварним структурама и утицајима у предузећима, политичким или партијским организацијама.

На исти начин, социологија културе указала је на драматичне разлике у начину живота између средње класе и полупролетаријата неквалификованих радника и сељака-радника.

Социологија је тако постала инструмент ауторефлексије и

обезбедила аргументе за философску и идеолошку критику формулисану у *Праксису* и другим часописима.

Кључна област истраживања била је социологија младих. У центру пажње била је најпре генерална друштвено-економска позиција младих људи. Међутим, далеко више забрињавајући били су идеолошки ставови југословенске омладине. Социолошке студије откривале су да је велики део младе генерације био отуђен од званичне идеологије. Било је тешко пробудити њихов ентузијазам у вези са марксизмом, делом и због тога што га је било тешко разумети, али делом и због тога што је друштвена реалност деловала неусклађено са идеалном верзијом мишљења које се учило у школи.

У овом контексту, нова социологија религије била је институционализована. Са становишта државе и партије, њена сврха била је да се добије тачна слика о религијским ставовима. Колико су била јака религијска веровања? До које мере је црква успевала да настави своју мисију и пренесе учење? Да ли је број верника растао? Каква је ситуација са снагом религије у поређењу са снагом социјалистичке идеологије?

Ово су била питања на која су политичари желели одговоре. Међутим, као и друге области друштвених истраживања, социологија религије тежила је аутономији. Она је почела да формулише проблеме независно, а у вези са социолошком традицијом и/или са савременом друштвеном и културном ситуацијом у Југославији.

Ово је такође значило да су емпиријске студије религије, чак и оне које су се бавиле само подацима без улажења у шире дискусије, започеле свој сопствени живот. Оне су такође могле бити искоришћене и од „друге стране“ у расправи која се тичала цркве или верника. У ситуацијама у којима је издаваштво постајало све независније и у којој су друштвене и политичке институције почеле да прате своју сопствену динамику, било је заправо тешко контролисати социологију.

Емпиријске студије и проблемске области

У релативно кратком периоду спроведено је неколико великих истраживања која су се тицала различитих аспеката религијског живота.

Нажалост, нема много студија које су посвећене Југославији у целини. Институт друштвених наука у Београду објавио је једно такво истраживање 1964. године.¹⁵¹ Након четири године појавила се још једна студија о којој се, међутим, мало зна. Постоји и извештај заснован на југословенском попису 1953, у којем је о веровањима расправљано у односу на религијске традиције, етничке и републичке афилијације, пол, узраст и руралну/урбану позадину.¹⁵²

О ситуацији у Словенији и Хрватској имамо релативно детаљне податке на основу којих је могуће пратити промене које су се временом дешавале.

Постоји неколико студија које се баве религијском ситу-

¹⁵¹ Bačević, Ljiljana (1964) *Neki aspekti aktuelnog stanja religijskog fenomena u našem društvu. Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim političkim i društvenom pitanjima* (A 3 1964). Institut društvenih nauka, Beograd, 109–145.

¹⁵² Fiamengo, Ante (1957b) *Problem sociologije religije i statistika. Savetovanje o primeni statistike u sociološkim istraživanjima*. Beograd, 181–204.

ацијом у области Загреба¹⁵³ и у Словенији.¹⁵⁴

Постоје и истраживања о хришћанима и муслиманима у сеоским пределима Босне¹⁵⁵ и Македоније¹⁵⁶ и религијске ситуације

¹⁵³ Bošnjak, Branko & Bahtijarević, Štefica (1969) *Socijalističko društvo, crkva i religija. II dio. Stavovi ispitanika zagrebačke regije o odnosima crkve i države te o osuvremenjivanju crkve*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska Konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb; Bošnjak, Branko & Bahtijarević, Štefica (1970) *Porodica, crkva i religija*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska Konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb; Bahtijarević, Štefica (1969) *Socijalističko društvo, crkva i religija. Rasprostranjenost religioznosti u zagrebačkoj regiji*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb; Bahtijarević, Štefica & Vrcan, Srđan (1975b) *Religiozno ponašanje II*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb; Vrcan, Srđan (1975a) *Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (I)*. *Naše teme*, XIX, 7–8, 1218–1239; Vrcan, Srđan (1975a) *Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (I)*. *Naše teme*, XIX, 7–8, 1218–1239; Vrcan, Srđan (1975b) *Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (II)*. *Naše teme*, XIX, 9, 1418–1441; Vrcan, Srđan (1976) *Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (III)*. *Naše teme*, XX, 1, 171–191.

¹⁵⁴ Odnos med komunikacijskim in verskim obnašanjem Slovencev. *Slovensko javno mnenje*, 68, 32–41. (Ne)religioznosti in pojmovanje poštenosti – rasšrjenosti verskega tiska. *Informacije slovensko javno mnenje*. 72/10, Centar za raziskovanje javnega mnenja, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1972; Roter, Zdenko (1968a) *Značaj in struktura (ne)religioznosti v Sloveniji 1968*. *Slovensko javno mnenje*, 68, zvezek 8. Center za raziskovanje javnega mnenja, Ljubljana; Roter, Zdenko (1968b) *Vloga cerkve v naši družbi in javno mnenje*. *Slovensko javno mnenje*, 68, zvezek 9–10 3–58; Roter, Zdenko (1970c) *Avtoriteta cerkve in stališča o njenem nauku in delovanju pri nas*. *Slovensko javno mnenje*, 69, zvezek 1, bilten st 5, 3–35; Roter, Zdenko (1971a) *Odnosi med cerkvijo in države, sodelovanje vernih v javnem življenju in demokracija v cerkvi*. *Slovensko javno mnenje*, 70–71. Center za raziskovanje javnega mnenja, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana, 103–147; Roter, Zdenko (1978) *(Ne)religioznost in družbenopolitično obnašanje*. Raziskovalni institut. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Roter, Zdenko (1980) *Vernost in nevernost družbenih slojev v Sloveniji (rezultati opazovanj v desetletju 1968–1978)*. *Teorija in praksa*. XVII, 9, 1096–1120; Kerševan, Marko (1970a) *Industrijski delavci in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Kerševan, Marko (1970c) *Odnos anketirancev do religije in cerkve*. *Slovensko javno mnenje*, 69, bilten st 5, 37–69. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Centar za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana; Kerševan, Marko (1971) *Odnos anketirancev do religije*. *Slovensko javno mnenje*, 70–71, 149–152; Roter, Zdenko & Kerševan, Marko (1982) *Vera in nevera v Sloveniji (1968–1978)*. Obzorja, Maribor.

¹⁵⁵ Ćimić, Esad (1970a) *Socijalističko društvo i religija*. 2. izd., Svjetlost, Sarajevo.

¹⁵⁶ Kostovski, Stefan (1972) *Religijata kaj selskoto naselenie vo Dolni Polog*. Institut za

у Београду.¹⁵⁷

Многе студије посвећене су религијским ставовима и понашању омладине из различитих делова земље: Загреб¹⁵⁸, хрватска унутрашњост¹⁵⁹, Сплит,¹⁶⁰ Истра¹⁶¹, Босна¹⁶² и Словенија.¹⁶³ Ове

sociološki i političko-pravni istraživanja, Skopje. Sociološki studii.

¹⁵⁷ Pantić, Dragomir (1967) *Neki aspekti religijskog fenomena u našoj zemlji*. Institut društvenih nauka, Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd (Izveštaji i studije, sveska 10); Pantić, Dragomir (1974) *Intenzitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*. Centar za istraživanje javnog mnjenja, Institut društvenih nauka, Beograd (Javno mnjenje Beograda, Izveštaji i studije 134); Kaljević-Bogdanović, Marija (1972) *Rasprostranjenost religioznosti u Beogradu*. Institut društvenih nauka, Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd. (Javno mnjenje Beograda: Izveštaji i studije 42).

¹⁵⁸ Bahtijarević, Štefica (1970) *Škola, crkva, religija*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb. Bahtijarević, Štefica (1971) Neke karakteristike religioznosti i ateizma kod učenika srednjih škola. *Revija za sociologiju*, 1, br. 2, 40–52; Bahtijarević, Štefica (1972a) Katoliška cerkev in vzgoja. – Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 112–129; Bahtijarević, Štefica (1975c) *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularzacije društva*. Narodno sveučilište grada Zagreba, Centar za aktualni politički studij, Zagreb.

¹⁵⁹ Bahtijarević, Štefica (1975a) Seoska omladina i religija. *Sociologija sela*, XIII, br. 3–4, (49–50), 139–161.

¹⁶⁰ Vrcan, Srđan (1969b) Religioznost splitskih srednjoškolaca i studenata. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 28–52; Vrcan, Srđan (1969c) Mladi i religija. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 23–42; Vrcan, Srđan (1973b) Radnička omladina i religija. *Pogledi*, IV, 9, 125–146; Rosić, Vladimir (1973) *Raširenost religioznosti u opštini Labin*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.

¹⁶¹ Petrić, Pavao (1973) *Mladi i religija. Religioznost istarskih maturanata iz školske godine 1970/71 i utjecaj te religioznosti na njihov odnos prema nekim značajnim životnim i društvenim pitanjima*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.

¹⁶² Cvitković, Ivan (1972a) *Katolička crkva i omladina u bosanskim urbanim sredinama*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu.

¹⁶³ Hribar, Spomenka (1970a) *Vrednote mladih in resnica časa*. Cankarjeva založba, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1970b) *Odgovori na bistvena vprašanja človeka*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1971) *Kakšno pojmovanje o bogu ima današnja mladiina*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1972a) *Šola in religija*. Mejak, R. (ed) *Šola in religija. Zbornik razprav*. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 131–165; Hribar, Spomenka (1972b) *Meje sociologije*. Založba obzorja, Maribor; Kerševan, Marko (1969) *Srednješolci in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Jogan, Maca (1970) *Vloga družine v prenašanju religioznosti*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Ivančič, Angelca (1981) Vernost in nevernost ljubljanskih srednješolcev (nekateri rezultati raziskave). *Teorija in praksa*. XVIII,

студије баве се ученицима основних и средњих школа, као и студентима, младим радницима и сеоском омладином.

Такође, обављено је и истраживање ставова о религији међу наставницима, члановима Комунистичке партије и војницима Југословенске народне армије.¹⁶⁴

Друга истраживачка тема био је опоравак, регрутовање и генерална ситуација са католичким свештенством.¹⁶⁵

О резултатима ових истраживања расправљано је на другим местима, али ипак треба направити неколико опаски. Начелно, религија је била још увек важна у Југославији и већина популације се идентификовала са припадањем некој од религијских традиција. Око 60–80% Југословена могло се сматрати религиозним, у зависности од тога како дефинишемо религиозност. Свакако, постојале су карактеристичне разлике између три главне традиције: православне, католичке и муслиманске. У целини, католици и муслимани су, судећи по уобичајеним индикаторима, религиознији од православних. Осим тога, ту је и већ споменута разлика између католика и православних која се тиче урбанизације и религиозности. Док се православље више одржава у сеоским срединама, православно становништво у градовима убрзано губи контакт са црквом. Ово није случај са католичким областима, што се може објаснити разликама у религијским стиловима и историјском искуству. Свакако, црквено

11, 1365–1378; Kerševan, Marko & Ivančić, Angelca (1981) *Ljubljanski srednješolci in religija*. Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Raziskovalni institut, Ljubljana.

¹⁶⁴ Mejak, Renata (1972) Prosvetni delavci in religija (Informacije in interpretacija raziskav „Šola in religija“ ter „Mladi in religija“; Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 166–183; Pelhan, Sergej (1970) *Komunisti – Cerkev in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Hajdić, Nikola (1969) Pojave religioznosti i njihov tretman u jedinicama JNA. *Školski vjesnik*, XIX, br. 5/6, 52–65; Makovec, Bogdan (1971) *Družbeni dejavniki odločanja za duhovniški poklic*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Mlivončić, Ivica (1971) Katolički svećenik danas. *Pogledi*, II, 6, 152–160; Pljačko, Ljudevit (1973) Svećenička anketa. *Svesci* 21/24, 29–210.

¹⁶⁵ Curin, Miroslav (1969) Kako se odgaja suvremeni svećenik. *Školski vjesnik*, XIX, br. 5/6, 95–104; Makovec 1971; Mlivončić 1971; Pljačko 1973.

оријентисана религиозност, као што је учешће у ритуалу и веронауци, далеко је веће међу католицима. Муслимани у градским срединама понашају се слично православнима, али не у толикој мери. Овде, као и у другим муслиманским земљама, постоји тенденција повратка религији.

Уколико се говори о друштвеном положају религије, ситуација је истовремено и слична и различита у односу на ону у западној Европи. С једне стране, постоје исте варијације између урбаних и руралних средина, иако су оне можда упечатљивије у Југославији. Са друге, југословенски радници су далеко религиознији него њихове „колеге“ у другим индустријализованим земљама. Коначно, средња класа није религиозна и више се него друге групе идентификује са социјалистичком идеологијом.

Осим прегледних истраживања, југословенски научници успели су да продукују и квалитативне анализе садржаја и историјске студије, као и политичке и правне анализе.

У центру интересовања биле су промене теолошких, филозофских и друштвено-политичких оријентација Ватикана и међународне Католичке цркве,¹⁶⁶ као и унутрашњи односи и конфликти унутар Католичке цркве у Југославији.¹⁶⁷ Друга област

¹⁶⁶ Čvrlije, Vjekoslav (1980) *Vatikan u suvremenom svijetu*. Školska knjiga, Zagreb; Čvrlije, Vjekoslav (1981) *Vatikan i suvremeni svijet*. *Argumenti*, 1, 52–64; Dugandžija & Unković 1976; Kavčič, Stane (1967) *Promjene u katoličkoj crkvi*. Komunist, Beograd; Maštruko, Ivica (1976) *Odnos katoličke crkve prema drugim religijama*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu; Mikecin, Vjekoslav (1969) *Pogled na temeljne stavove katoličke socijalno-političke doktrine*. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb; Mlivončić, Ivica (1969b) *Osnovna načela katoličke pedagoške teorije*. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 65–80; Roter, Zdenko (1972) *Cerkev in sodobni svet*; Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 54–75; Roter, Zdenko (1973) *Cerkev in sodobni svet. Razvoj katoliškega nauka o socijalizmu, komunizmu, marksizmu in ateizmu*. Cankarjeva založba, Ljubljana (Misel in čas); Vrcan, Srđan (1981) *Promjene u katoličkoj crkvi posljednjih godina*. *Argumenti*, 1, 65–73.

¹⁶⁷ Ćimić, Esad (1975a) *Klerikalizam i antiklerikalizam*. *Gledišta*, XVI, br. 5/6, 497–513; Frid, Zlatko (1970) *Gibanja u Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj*. *Naše teme*, XIV, 1, 88–103; Frid, Zlatko (1971) *Religija u samoupravnom društvu*. Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH. Biblioteka centra, Edicija: *Pogled u suvremenost*, knjiga 1, Zagreb; Frid, Zlatko (1976) *Kontestacija u katoličkoj crkvi*. (*Kontestatorske grupe u katoličkoj crkvi u Jugoslaviji*). Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb; Mlivončić, Ivica (1969a) *Osuvođenost katoličke crkve*. *Religija i društvo*. Stvarnost,

bio je zakonски status religijskih zajednica u Jugoslaviji i stav države prema religiji i crkvi.¹⁶⁸ Pостојале su i studije katoličke štampe¹⁶⁹ kao i one koje su tretirale problem odnosa

Zagreb, 37–63; Petrinović, Ivo (1969) Odras nekih koncilskih ideja na stavove i djelovanje crkve na našem području. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 80–87; Popin, Vladimir (1972) O nekim političkim aspektima religioznog ponašanja. *Naše teme*, XVI, 12, 2053–2061; Roter, Zdenko (1970a) Smisao dijaloga između marksista i kršćana; Frid, Z. (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 149–156; Roter, Zdenko (1970b) *Evolucija crkvenega nauka o socijalizmu, komunizmu, marksizmu in ateizmu*. Center za proučavanje religije in cerkve, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Roter (1976); Roter 1979; Šegvić, Petar (1970) Katolička crkva i savez komunista. *Naše teme*, XIV, 1, 104–119; Šegvić, Petar (1971) Je li Katolička crkva spremna priznati vjernicima mogućnost političkog angažmana? *Naše teme*, XV, 10, 1723–1747; Šegvić, Petar (1972a) O političkim tendencijama u crkvi kod nas. *Naše teme* XVI, 12, 2032–2052; Suljević, Kasim (1972) Politizacija vjerskih zajednica. *Naše teme*, XVI, 12, 2062–2066; Vrcan, Srđan (1972) Vjera i politika. *Naše teme*, XVI, 12, (168), 2004–2018; Vrcan 1981; Vušković, Boris (1969) Interpretacija ateizma i marksizma u nekim dijelovima suvremene katoličke literature. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 87–95; Vušković, Boris (1970) Kršćanska raskršća. *Pogledi*, II, 3, 115–144; Vušković, Boris (1971) Kamo smjera „drugi put“ T. Šagi-Bunića? *Pogledi*, II, 6, 143–152; Vušković, Boris (1972) Klerikalizam i religioznost. *Naše teme*, XVI, 12, 2024–2031; Vušković & Vrcan 1980; Žanko, Miloš (1968) Aktualna pitanja odnosa s katoličkom crkvom. *Naše teme*, II, 2, 188–217; Žanko, Miloš (1969) Aktualna pitanja odnosa s katoličkom crkvom. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 197–221.
¹⁶⁸ Berlot, Duško (1981b) Socijalističko društvo i religija. *Argumenti*, 1, 74–79; Ceranić, Ivan (1970) Konfesionalne zajednice u Jugoslaviji – Frid, Zlatko (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 7–44; Ćimić 1969a; Ćimić, Esad (1969c) Političko i idejno suočavanje s religijskim fenomenom. – *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 183–196; Ćimić, Esad (1970b) Religija i crkva u socijalizmu. – Frid, Zlatko (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 78–103; Ćimić, Esad (1972b) Religija u samoupravnom društvu. *Iskustva*, II, br. 11/12; Frid, Zlatko (1967) Crkva u socijalističkom društvu. *Naše teme*, XI, 6, 994–1007; Frid, Zlatko (1969a) Neke karakteristike odnosa s Katoličkom crkvom poslije potpisivanja protokola. – Brkić, N. (ed) *Odgov, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 16–22; Novaković, Dragutin (1972) Kršćanski laikat i klerikalizam. *Naše teme*, XVI, 12, 2112–2133; Roter, Zdenko (1967) Komunisti, religija i crkva u Sloveniji. *Naše teme*, XI, 6, 1058–1069; Roter, Zdenko (1979) Politika in religija v socialistični deželi (o njunem porevolucijskem rzmertju). *Teorija in praksa*. XVI, 11/12, 1644–1656; Roter, Zdenko (1982) *Dejavniki vplivanja na socialno-politično in pastoralno usmerjenost katoliške cerkve v Sloveniji 1980–1981/82*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Raziskovalni Institut. Suljević 1972; Vrcan & Vušković 1980.
¹⁶⁹ Frid, Zlatko (1972) Katolička štampa u Hrvatskoj. *Naše teme*, XVI, 12, 2091–96; Pleše, Branko (1981) O pisanju vjerskog lista „Zvona“. *Argumenti*, 1, 1; Rogić, Ivan (1969) Neki strukturalni uvjeti poruka „Malog koncila“ i „Glas koncila“. Brkić, N. (ed) *Odgov, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 121–140.

школе и религије и католичке катихезе.¹⁷⁰

Теоријска питања

Теоријски проблеми којима су се бавиле нове генерације социолога религије били су, у великој мери, они из ранијег периода. Била су то следећа питања: карактер и улога религије уопште и посебно, у социјалистичком друштву, религијске промене и, коначно, став партије и државе према религији. Област на коју се мало обрађала пажња била је историјска еволуција религије.

Међутим, иако су главни проблеми били исти, приступи су били различити. Под утицајем хуманистичког марксизма и суочени са другим социолошким перспективама, као и са емпиријским истраживањима (и оним спроведеним на западу и југословенским), и при томе, делујући у специфичном друштвено-

¹⁷⁰ Bahtijarević, Štefica (1972a) Mladi između religije i ateizma. *Naše teme*, XVI, 12, 2067–2082; Brkić, Nenad (1969b) Aktuelni problemi odgojne funkcije škole i djelovanje crkve. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 7–15; Ćimić, Esad (1967b) *Omladina i religija*. Narodna armija, Beograd. Ćimić, Esad (1969b) Mladi između religije i ateizma. – Brkić, (ed) *Odgoj, škola i religija*. Školske novine/Polet, Zagreb, 69–77; Ćimić, Esad (1969e) Odgojna funkcija škole i religija. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 4–10; Ćimić, Esad (1971c) Odgojna funkcija škole i religija. *Pogledi*, II, br. 7, 83–102. Ćimić, Esad (1973) Religija i ateizam u odgoju i obrazovanju. *Marksizam i odgoj*. Glas Slavonije, Osijek, 73–110; Ćimić, Esad (1981) Religija i odgoj. *Argumenti*, 1, 38–51. Cvitković, Ivan (1972a) *Katolička crkva i omladina u bosanskim urbanim sredinama*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu. Cvitković, Ivan (1974) *Društvo, religija, mladi*. Centar za marksističko obrazovanje i izdavačku djelatnost konferencije saveza omladine Bosne i Hercegovine, Sarajevo; Erl, Josip (1969) Prikaz „kršćanske pedagogije“. – Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 78–92; Hribar, Spomenka (1972a) Šola in religija. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 131–165; Jerman, Frane (1972) O religiji in znanstvenem svetovnem nazoru. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, 7–21; Modič, Lev (1972) Škola, crkva, religija. *Naše teme*, XVI, 12, 2101–2107; Pažanin, Stjepan (1969) Škola i glad mladih za vrednotama. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 13–19; Vrcan, Srđan (1969a) Uvodna riječ (Škola, religija i crkva u samoupravnom društvu). *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 2–3; Vrcan, Srđan (1971a) Suvremeno pokoljenje mladih i religija. *Kultura*, 13/14, 71, 94–117; Vrcan, Srđan (1974b) *Samoupravna škola i religija*. Marksistički centar, Split.

културном контексту шездесетих година, социолози су морали да другачије поставе истраживачка питања.

На првом месту, карактер религије: да ли је заиста истина да је срж религије „лажна свест“, као што ју је разумела ранија социологија? Може ли се постојање религије објаснити мањком знања и да ли религија може да се превазиђе путем образовања?

И да ли је истина да религију треба посматрати искључиво као негативни феномен? Након свега, постоји и модерна „неморална“ врста нерелигиозности, као и феномени налик на религију као што су национализам или стаљинизам.

Други проблем био је како објаснити опстанак религије у социјалистичком друштву. Зар не би требало узети у обзир могућност да религија није само прежитак, него, чак и из марксистичког угла посматрања, интегрални део социјалистичке реалности?

И више од тога, шта радити са чињеницом да је религија у неким случајевима чак присутнија у социјалистичком него у капиталистичком друштву? Југословенски радници, на пример, били су по много чему далеко религиознији него њихове колеге у Француској или Италији.

Што се тиче питања религијске политике, изгледало је очигледно да су мере спроведене у социјалистичким друштвима често биле контрапродуктивне. И да ли су уопште биле потребне?

Одговори на ова питања зависили су од схватања марксизма и уопште социологије и од тога како је „грађанска“ социологија била повезана са марксистичком традицијом. Оно што је било занимљиво у југословенском случају јесте то да је ранија социологија замењена са неколико теоријских перспектива, које су биле логичан резултат начина на који је одређени проблем био решаван. Начелно, ранији рационализам који је водио порекло од просветитељства одбачен је од стране већине представника нове социологије религије. Друга заједничка тачка била је веће разумевање и толеранција према религијским феноменима, као и снажнија критика социјалистичког друштва. Било је међутим значајних разлика у другим стварима, које ћемо показати у на-

ставку. До одређене мере проблеми са којима су се суочавали социолози религије били су специфични, али су истовремено постојала одређена фундаментална питања која су делила све социолошке дисциплине. Главни проблем тицао се могућности спровођења социолошке анализе социјалистичког друштва. Како и у којим категоријама ово друштво може да буде описано? У којој мери су концепти Маркса и других класика применљиви у југословенској ситуацији? Да ли је социјалистичко друштво суштински хармонични друштвени систем или и у њему опстају главни конфликти као и у другим друштвима? Прецизније, да ли је концепт „класа“ био релевантан у социјализму?

Ова питања била су део крупнијег проблема односа између марксистичке друштвене теорије и социологије. Када је уведена социологија религије, расправа о природи (марксистичке) социологије решила је проблем у начелу, иако су постојале мале разлике у његовим тумачењима.¹⁷¹ Социологија је добила легитимитет као интелектуална делатност и политичке елите сматрале су је важном.

Међутим, проблем је остао у смислу да су постојала другачија тумачења циља друштвених наука. Доминантан поглед, који се развијао под утицајем круга *Праксис*, био је да социологија мора да буде критичка, да је главна сврха друштвених наука да промене свет и створе новог човека. Другим речима, концепт отуђења био је централан за социолошку праксу.

Било је и других, мање философски усмерених аутора, за које отуђење никада није имало првенствени значај. Они су

¹⁷¹ Ово илуструју ставови представљени у три најраспрострањенија уџбеника социологије која су коришћена на југословенским универзитетима. Док Горичар сматра да је историјски материјализам синоним за општу социологију, Мандић тврди да је историјски материјализам заправо социологија на апстрактнијем нивоу. Односно, историјски материјализам проучава опште, а социологија специфичне законе/законитости. Goričar, Joze (1970) *Sociologija. Osnove marksističke opšte teorije o društvu*. (VIII dopunjeno izdanje), Rad, Beograd; Mandić, Oleg (1969b) *Opća sociologija*. Narodne novine, Zagreb. Лукић, међутим, сматра да историјски материјализам није исто што и општа социологија. Теорије историјског материјализма треба узети као полазну тачку или хипотезу, која се мора додатно испитати од стране социологије. Lukić, Radomir (1972) *Osnovi sociologije (sedmo izdanje)*. Naučna knjiga, Beograd.

били, у начелу, више емпиријски оријентисани, али су се такође идентификовали као марксистички социолози.

Током шездесетих година југословенска социологија почела је да расправља и о класичним социолошким традицијама и о савременим школама. Репрезентативне антологије и касније главни радови Вебера, Диркема, Симела итд. били су превођени и увођени у социолошку мисао. Било је такође приказа и дискусија о главним теоретичарима и методолошким приступима у социолошким часописима.¹⁷²

У ово време постојало је, као и у другим деловима источне Европе, велико интересовање за функционализам и веома често југословенска социологија из шездесетих година била је описивана у оквирима супротности између функционализма и критичке социологије, при чему је потоња акцентовала конфликтне аспекте друштва, док је прва била конзервативна и оријентисана ка друштвеној интеграцији.

Недавно је у једном важном тексту показано да је ово била донекле поједностављена верзија стварног стања ствари. Давидовић сматра да они који су критиковали функционалистичку оријентацију (чланови *Праксиса* или они који су били инспирисани њиховом школом) нису увек били фер критичари.¹⁷³ Они су пропуштали да виде да су неки од „функционалиста“ (концепт који је често коришћен као синоним за „технократију“ или „стаљинизам“) једноставно желели да искористе научни језик ослобођен идеологије, односно, да опишу друштво што је објективније могуће. Такву жељу треба разумети као реакцију

¹⁷² Види библиографије: Gasparović, Zlatko (1970) *Bibliografija socioloških radova objavljenih u Jugoslaviji u periodu 1959–1969*. Jugoslovensko udruženje za sociologiju, Beograd; Gasparović, Zlatko (1976) *Bibliografija radova sociologa Jugoslavije objavljenih 1969–1973*. Jugoslavensko udruženje za sociologiju/Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb. (Revija za sociologiju, Vol VI, posebno izdanje); Zaječaranović, Gligoriје (1971) *Opšta sociološka bibliografija. Izbor sociološke i srodne literature na srpskohrvatskom jeziku*. Centar za političke studije, Novi Sad. Види и библиографске делове у главним социолошким часописима.

¹⁷³ Davidović, Milena (1985) Istraživanja društvene strukture u radovima jugoslovenskih sociologa. Pravci razvoja teorijsko–metodoloskog pristupa. *Sociološki pregled*, XIX, No 1–2, 31–50.

на раније идеологизације социологије.

Могло би се додати да је истина да је постојала и врста функционализма која је била конзервативна у смислу да је мање или више директно ишла у прилог статус кво ситуацији. Међутим, питање је колико је ова струја била важна у социологији. У Југославији постоји такође и „квасисоциологија“, коју представљају гласноговорници званичне идеологије. Њени најтипичнији примери могу се пронаћи у различитим партијским документима који анализирају или описују југословенски развој или неке специфичне (кризне) ситуације. Са напретком социолошког дискурса и техника, политичари и неки политиколози, правници или социолози, блиско повезани са политичким телима, производили су „социологију“ која је била у том смислу функционалистичка.

Са друге стране, могло би се рећи да су чак и они који су критиковали функционализам и сами били функционалисти, због основних карактеристика парадигме *Праксиса* и теорије отуђења. Као што ћемо видети, различити аспекти ових питања били су веома важни за теоријску расправу о религији, као и за појављивање различитих „школа“ социологије религије.

Религија као отуђење: Есад Ћимић

Као првог међу новим социолозима религије треба споменути Есада Ћимића, који је каријеру започео на универзитету у Сарајеву а наставио је као професор на Филозофском факултету Универзитета у Београду. За разлику од већине социолога религије, он припада босанском културном миљеу и муслиманског је порекла.¹⁷⁴ Ћимић је почео да развија своје погледе на религију током раних шездесетих, а 1966. године његова докторска теза је публикована као књига под називом *Социјалистичко друштво и религија*.¹⁷⁵ То је била прва југословенска дисертација из области социологије религије.

Ћимић је учествовао и у научним и у политичким дискусијама и за многе је био симбол новог начина посматрања религије. Он је покушао да покаже да је, у оквирима онога што се сматрало изворнијим разумевањем марксизма, религију могуће третирати истовремено и на релаксиранији начин, али и принципијелније. Ћимић је био први научник који је спровео детаљно емпиријско и стварно социолошко проучавање религије. Осим прегледа марксистичке литературе о религији и дискусије о улози религије у данашњој Југославији, његова је теза такође била и извештај о емпиријском истраживању спроведеном међу католицима, православнима и муслиманима у Босни и Херцеговини.

Основа Ћимићевог приступа био је концепт отуђења. Он га је сматрао руководећим принципом и теоријских расправа и политичких акција, као и најважнијим концептом код Маркса. Вероватно више од других југословенских социолога религије, Ћимић

¹⁷⁴ Ћимић се изјашњава као Хрват. Он чак у извесној мери критикује и изражава сумњу у исправност формирања муслиманске националности код Муслимана у Босни, који говоре српскохрватским језиком. Због ових, као и неких других разлога, он је морао да напусти професорско место у Сарајеву. Касније је написао књигу (која је изазвала скандал) о свом конфликту са партијом: „Политика као судбина: Прилог феноменологији политичке виктимизације“. Ćimić, Esad (1969f) *Nacija u svjetlu sociološke analize. Sociologija*, XI, br. 3, 389–416; Ćimić, Esad (1974) *Osobnosti nacionalnog formiranja muslimana. Pregled*, br. 4, 389–407.

¹⁷⁵ Ćimić 1971a.

је наглашавао овај аспект марксистичког наслеђа и тврдио да теорија отуђења омогућава дубље разумевање улоге религије у социјалистичком друштву, као и самог друштва. Истовремено, сматрао је да ће овај концепт довести до политичких решења другачијег типа од оних која се традиционално заговарају.

Ћимић је био први научник који је покушао да асимилује западну социологију и максистичке оквире због чега су се и други истраживачи угледали на њега. У целини, он је био инспирација другим социолозима религије који су припадали новој школи, а истовремено је био отворен и за идеје које су долазиле од његових колега.

Ћимићев интензивни рад некада је доводио до понављања, али и до тога да је исти проблем сагледаван са различитих аспеката. Иако је могуће препознати еволуцију његових теоријских идеја, срж његове социологије остаје иста.

Друга црта Ћимићевог дела јесте тенденција да се позива на мишљења и идеје без детаљније дискусије, као и давање релативно кратких и изражајних изјава.¹⁷⁶ Ово није необично за марксистичку традицију,¹⁷⁷ али је чињеница и то да су многе занимљиве идеје остале неанализиране. Други социолози даље су дискутовали о идејама које су повезиване са Ћимићем. Заправо, Ћимић је, на овај или онај начин, дотакао већину проблема са којима се сусретала нова социологија религије.

Карактер религије – проблем дефиниције

Ћимић не даје јасну дефиницију религијских феномена. Иако каже да је веровање у натприродно „минимална дефини-

¹⁷⁶ На пример: „Ако је опијум религија, онда је и религија опијум. Мислим да је данас много актуалнија теза да је опијум постао религија, него обрнуто“. Ćimić, Esad (1973) *Religija i ateizam u odgoju i obrazovanju. Marksizam i odgoj*. Glas Slavonije, Osijek, 73–110, 86.

¹⁷⁷ Овај аспект Марксовог дела разматран је од стране Каденбаха. Kadenbach, Johannes (1970) *Das Religionsverständnis von Karl Marx*. Verlag Ferdinand Schöningh, Munchen–Paderborn–Wien, 9–15.

ција“ религије,¹⁷⁸ његово полазиште у тези и другде јесте концепт свести:

„Под религиозношћу подразумијеваћемо облик друштвене свијести који настаје у зависности од персонифицираних друштвених и природних сила које човјек није савладао.“¹⁷⁹

Али, у исто време он наглашава да је можда најважнији аспект религије емоционална димензија:

„Једна од грешака старих теорија је у томе што су оне наглашавале интелектуални аспект религије и запостављале њен обредни аспект. Оне стално постављају проблем да ли су религијска веровања истинита или нису; ако, пак нису – како су се онда могла одржати? То питање је, зацијело, другоразредно. Религијска вјеровања нису, наравно, истинита у научном смислу, али њихова друштвена улога не зависи искључиво од њихове истинитости. У ствари, њихова неистинитост – чињеница да она превазилазе искуство – пружа, често, главни кључ за њихову социјалну функцију. Дакако, она су дјелујућа управо зато што се научно не могу доказати.“¹⁸⁰

„Рационалистички поглед на религију изложен је многим приговорима. Он не успијева да види како нерационални (емотивни) карактер религије врши функцију и за друштво и за личност, и због тога не може бити превладана просто замјењивањем религијских објашњења са научним објашњењима универзума.“¹⁸¹

¹⁷⁸ Ćimić, Esad (1971a) *Drama Ateizacije. Religija, ateizam i odgoj*. Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo, 16.

¹⁷⁹ Ćimić 1970a, 91.

¹⁸⁰ Ćimić, Esad (1969a) *Savez komunista i religija*. Komunist. Beograd, 9.

¹⁸¹ Исто, 10.

Порекло и еволуција религије

Други уобичајени начин описивања религије јесте наглашавање чињенице да је она „људски производ“ или „производ друштва“ који је историјски одређен. Што се тиче историјских детаља Ћимић има врло мало да каже, али када расправља о материји, јасно је да се он у потпуности слаже са ранијом социологијом религије.¹⁸² Односно, могуће је говорити о пореклу религије, а разумевање овог проблема утицаће на опште приступе религији као феномену. Са овог становишта, религија у својим најопштијим облицима јесте израз људске немоћи, немогућност да се свет схвати и промени:

„Као што је познато, на примитивном ступњу развитка друштва свијет је измицао сасвим ограниченој људској спознаји и човјек се налазио у готово потпуној власти природе. Сви или готово сви догађаји у природи изгледали су му тајанствени, неочекивани, неподвижни. Он је стално био у мрежи неизвесности. У власти природних сила човјек је мистифицирао свој положај.“¹⁸³

Следећи Енгелса, Ћимић однос човека према природи види као одлучујући за настајање ранијих облика религије, док друштвени услови постају важнији у зрелијим фазама њеног развоја. Касније ћемо се позабавити улогом религије у савременом друштву, али би требало овде додати и то да Ћимић сматра да је однос човека према природи у неким ситуацијама још увек важан за постојање религије. И ово је место по коме се Ћимићева схватања поклапају са ранијом социологијом религије.¹⁸⁴

¹⁸² Ћимић 1970а, 36–45.

¹⁸³ Ћимић, Esad (1969d) *Religijski fenomen u socijalizmu*. Radnički univerzitet – Munkas-egyetem, Katedra za društveno-političko obrazovanje, Subotica, 25.

¹⁸⁴ Ћимић 1970а, 47–48.

Суштина религије

Иако Ћимић користи концепте свести и лажне свести, он умањује рационалну димензију религије. Требало би, тврди Ћимић, у духу Маркса, првенствено схватити религију као практични став према реалности, као специјални начин решавања проблема везаних за људско стање. Религија тако постаје израз фундаменталне несигурности која је током читаве историје пратила човека, као и одговор на ту несигурност. Најважније код ње није став или свест као таква, него управо однос зависности који постоји између религије и спољног света. Она је условљена друштвеном и економском реалношћу.

„Извори религиозности налазе се у човјековом друштвеном бићу; према томе, религија је практичан однос човјека према свијету и самом себи.“¹⁸⁵

„Ако смо ријешени да останемо на трагу и у концепту Марксове мисли, онда смо упућени да религију увјетно третирамо примарно као однос, а секундарно као свијест (секундарна изведена илузија), која – у крајњој инстанци – упркос томе што аутономно дјелује, бива, након што се појавила, одређена тим односом.“¹⁸⁶

Овај став о људској немоћи значи да се религији приписује функција компензације. Она помаже човеку да живи. Ћимић не мисли да је ово у целини негативно. Он наглашава да религија олакшава интеграцију и индивидуа и друштва и указује на чињеницу да она на јединствен начин снабдева механизам који живот чини потпуним. Религија спаја различите ступњеве живота, даје стабилност животу појединаца и повезује садашњост са прошлошћу и будућношћу.

¹⁸⁵ Ćimić 1969d, 11.

¹⁸⁶ Ćimić, Esad (1970f) Aktualnost Lenjinovog odnosa spram religije. *Život*, XIX, br. 7/8, 35–43, 35.

„Коначно, религија даје појединцу осјећање значаја и сигурности. Она као да проширује његов его, чинећи му дух значајним за универзум и универзум значајним за њега. Када мијења свој статус, када нпр. улази у пубертет, када се жени, када добије дијете, када остане удовац или пак када тоне у старост – експресија религијског сентимента кроз ритуални додир са светим стварима, помаже му да се оријентише у новим приликама или да се помири са промијеном, ако је тужна или да схвати њену важност, ако је угодна.

У том смислу, религија доприноси интеграцији личности. (Али, као и други лијекови, понекада делује и рђаво. Бескрајне су психозе и неурозе које имају религијски садржај).“¹⁸⁷

„Религијске структуре постоје у сваком друштву и имају, уз остало, и улогу чиниоца друштвеног континуитета. Религија снабдева појединца једним институционалним „резервоаром“ за његове наде и извјесности. Она му нуди виши ред, подручје у ком ће се он осјећати слободним да себе изложи третману повољнијем од овоземаљског.“¹⁸⁸

У другом смислу (овде се Тимић ослања на Јингера (Yinger 1970)), религију треба посматрати као одговор на питање о смислу живота, као решење за несигурност која се појављује у граничним ситуацијама.

По њеној унутрашњој суштини, религија је, међутим, типични, али не и једини облик отуђења. С обзиром на карактер људског постојања, постоји потреба за „посредником“ између човека и његове „суштине“, што пружа религија. Међутим, Тимић се разликује од раније социологије религије, по томе, што религију тумачи више као израз него узрок отуђења.

„Под религиозношћу подразумијеваћемо облик друштвене свијести који настаје у зависности од персонифицираних

¹⁸⁷ Ćimić 1971a, 33.

¹⁸⁸ Ćimić 1969d, 7.

друштвених и природних сила које човјек није савладао. Одређеније, религија је облик отуђења човјека који се изражава у пристајању уз религијске догме (у поступцима који су религијски условљени или обојени), у обављању религијских обреда и у придржавању религијских норми.“¹⁸⁹

„И поред големих преображаја религијског феномена и упркос њима, религија посједује оно суштинско, унутрашње језгро које нам омогућава да је суштински одредимо. Она је и данас – и то ће увек остати – облик отуђења, који уједно свједочи о човјековој идеалној моћи и стварној немоћи да се као човјек реализује, па вријеме и мјесто своје властите реализације пребацује у натприродну сферу.“¹⁹⁰

„Као израз осјећања, поступака и искустава појединца, религија се рађа на тлу човјекове усамљености, значи и израз човјековог бјекства од себе и протест против тог бјекства. Религија је духовна квинтенсенција у одређеном времену и у њој се сажимају све привидне моћи и све стварне немоћи човека. Човјек у религији отуђује своје биће од једне друге моћи у имагинарном свијету, зато што је већ стварно отуђен и одвојен од самог себе. Религија је израз једне дубље подијељености, она значи варљиво превладавање растрзане стварности. Она говори о неуспјелом покушају човјека да се уздигне изнад свог положаја.“¹⁹¹

„Чињеница постојања религије показује да људи теже да живе у све бољим условима, ближим човјеку, достојним човјекове природе. Због тога религија није само знак отуђења, него и покушај да се оно, у датим условима, на посебан начин, превлада.“¹⁹²

¹⁸⁹ Ćimić 1970a, 91.

¹⁹⁰ Ćimić 1969a, 4.

¹⁹¹ Ćimić 1979a, 37.

¹⁹² Исто, 253.

Осим виђења религије као облика отуђене свести, Ћимић има и други приступ, који се у компаративној религији и социологији религије сматра традиционалним. У овој перспективи религија је дефинисана као однос са „Светим“, као људска интеракција са „радикално другачијим“, као „однос велике блискости“.

Ћимић о религији дискутује из још једног угла: религија је систем симбола који уређују реалност. Она представља саставни део културе, део културних образаца који се преносе са једне на другу генерацију у процесу социјализације.

„Религија као дио културе и начини уклапања религије у сваку сложену културу су веома различити. Религија је условљена и она сама условљава остале дијелове културе. Религија је заједничка својина групе. Религијска група у којој се дијете рађа има и религију као саставни дио свог начина живота. Прије него што се дијете роди, група је одлучила шта треба обожавати и како се то обожавање одвија. Атеистичка група такођер инсистира на свом систему вриједности који има своје претпоставке. Јер, свако је друштво већ изградило моделе и оно очекује да његови чланови слиједе понашање које произлази из тих модела.“¹⁹³

„Способност човјека да ствара културу (и религију) произлази из једне друге човјекове карактеристике – да је креативно биће праксе и да се може ангажовати у симболичкој интеракцији. Значење је, уосталом, социјални производ. Симболи, па и религијски, имају значење зато што им то значење дају људи. Ако би приписивање значења симболима било стриктно индивидуална ствар, социјална комуникација била би веома ограничена, ако не и немогућа.“¹⁹⁴

Овде се Ћимић ослања на Глена Вернона (Glenn Vernon),¹⁹⁵ којег цитира са одобравањем, иако не прихвата у целини њего-

¹⁹³ Ћимић 1969d, 45–46.

¹⁹⁴ Исто, 46.

¹⁹⁵ Vernon, Glenn (1962) *Sociology of Religion*. McGraw Hill, San Fransisco–Toronto–London.

ва схватања. Међутим, Ћимић се не бави детаљно занимљивим питањем како се ова перспектива може комбиновати са марксистичким приступом, а у цитату који следи приметан је и извесни скептицизам у односу на симболички интеракционизам.

„Шта опредељује понашање појединца – карактеристике ствари самих по себи или дефиниције које човјек даје тим стварима? Вернон налази да дефиниције које људи носе у свијести највише детерминишу њихово понашање. Човјек, наиме, дјелује на основу начина на који дефинише ситуације. При томе, треба имати на памети да су дефиниције реалне свагда за оне који их прихватају; друго је, пак, питање, да ли оне кореспондирају са реалношћу на коју се односе. Овоме ваља додати и чињеницу да људи одређују карактеристике извјесног предмета, па га затим дефинишу у складу са тим карактеристикама. Нико не може оспорити да постоји и обрнута пракса: из дефиниције предмета, људи изводе карактеристике које су 'присутне' у њему. Тешко би се, међутим, могао прихватити Вернонов став, да овај други поступак преовлађује.“¹⁹⁶

Ћимић тако има три приступа. Као прво, религија се може тумачити као облик друштвене свести или практични однос према реалности, различит од других по свом емоционалном карактеру. Друго, она је и израз отуђења и треће, религија се тумачи као систем симбола који се налази у коренима културе, а преноси се друштвеном интеракцијом.

Од ове три перспективе, теорија отуђења је најважнија, што је очигледно из Ћимићеве дискусије о функцијама религије, као и из његовог схватања улоге религије у модерном друштву.

¹⁹⁶ Ćimić 1971a, 11–12.

Димензије религије

У својој докторској тези Ћимић (1970а) тврди да се испољавања религије разликују у односу на структуру личности религиозних појединаца, те да се, у најширем смислу, религијски ставови могу разумети у светлу категорија екстровертно – интровертно. Даље се религија може описати као појава која се састоји од три компоненте или димензије: интелектуалне, емоционалне и ритуалне. Кроз историју се могу уочити, и на индивидуалном и на друштвеном нивоу, различити религијски типови или стилови и обично један од њих доминира у одређеној култури.¹⁹⁷

У уводу у своју емпиријску студију Ћимић расправља о концепту религиозности у југословенском контексту. Он говори о хипотетичкој скали која се састоји од „теолошки уверених верника“, „традиционалних верника“, „неопређених“, „емоционалних атеиста“ и, коначно „рационалних атеиста“. Категорије се операционализују на уобичајен начин – као веровање у догму или учешће у ритуалима.¹⁹⁸ Очигледно је да овакви типови постоје у материјалу који је Ћимић прикупио и он посебно указује на емоционалне атеисте (о овоме нешто касније). Ипак, питање је да ли се овде може говорити о скали. Да ли је теолошки убеђени верник „религиознији“ од традиционалног?¹⁹⁹ И зар не би требало да постоји религијски еквивалент емоционалном атеисти? Изгледа да је Ћимић, упркос првом утиску, под утицајем ранијих погледа на религију као на преваходно рационални феномен.

Према Ћимићу, интелектуална димензија могла би да буде даље подељена у смислу садржаја или области: „филозофско-историјска“, „космолошка“, „антрополошка“, „практично-етичка“ и „национално-митска“.²⁰⁰

¹⁹⁷ Ćimić 1970a, 92–94.

¹⁹⁸ Исто, 97–100.

¹⁹⁹ Ћимић даје, између осталих, и следећи пример *традиционалног* верника. „Све ми говори да има Бога, ево и овај каменчић“ (Сељак, Муслиман, 78 година, без школе). Неко ће мислити да је ово израз префињеног религијског става, пре него пасивно прихватање вере (Ćimić 1970a, 137).

²⁰⁰ Ćimić 1970a, 96; Ćimić 1971a, 73–94.

Поред ових, главних типова, постоје и изузеци. Постоји, на пример, и атеизам и религиозност који само изгледају да су оно што тврде да јесу, а такође постоји и независнији тип религиозности или атеизма. По Ћимићу, ови први резултат су конформизма или ината.

У другом контексту (у књизи *Драма атеизације*), Ћимић детаљно описује Вернонову идеју у вези са димензионалношћу религије. Религија се конституише: веровањем у натприродно, свето, систем идеја и обичаја и моралне дефиниције.²⁰¹ У истој књизи, Ћимић упућује на три типа религијске свести: сујеверје, традиционално-конфесионалну религију и атеистичку религиозност, која је посебно раширена у данашњој Југославији.²⁰²

Религијски и атеистички морал

Ћимић је веома заинтересован за практично-етичке аспекте религије и сматра да постоје функционалне релације између религије/атеизма и морала.

Главна карактеристика моралног понашања религиозног човека је, према Ћимићу, то што је порекло тог понашања у осећају зависности, а одликују га и пасивност и песимизам. При томе, оно није последица свесног избора који прави индивидуа.

Атеистички морал, са друге стране, одликује његова независност и активан однос према свету, те он доводи до примене „стварног хуманизма“.

Истовремено, јасно је да су ово идеални типови. Није увек случај да је са верником повезан „религијски морал“ или са неверником „атеистички морал“. Религија, међутим, према Ћимићу, у већини случајева доприноси стварању одређених ставова према реалности и у основи спречава развој целовите и слободне личности.²⁰³

²⁰¹ Ćimić 1971a, 9–20.

²⁰² Ćimić 1971, 73–74.

²⁰³ Ćimić, Esad (1970e) *Religija kao psihička i moralna činjenica. Pregled*, LX, br. 7/8, 33–44; Ćimić, Esad (1967b) *Omladina i religija. Narodna armija, Beograd*, 47–50; Ćimić

Аутономна религиозност

Упркос ономе што Тимић има да каже о суштини религије и религијског морала, постоје у његовим радовима и тенденције ка другачијим погледима на религију. Иако је до сада изгледало да Тимић под религијом разуме „незрелу“ или „негативну“ религију, што други, као Фром, Олпорт или Сунден, виде као један (могући) облик религије, постоје делови који откривају да су, барем теоријски, могући и позитивни еквиваленти ових негативних феномена.²⁰⁴ У његовој дискусији о атеистичком и религијском моралу, Тимић признаје да атеизам по себи није гаранција виших моралних стандарда. Постоје и знакови да живимо у друштву у којем индиферентни ставови према живота постају све присутнији. Истовремено могли би се пронаћи и примери моралног понашања које је засновано на религији или које може да постоји раме уз раме са религијским ставовима.²⁰⁵ Али, Тимић иде и даље од овога:

„Код атеиста, међутим, Бог се у теорији, па и у пракси, често замјењује човјеком као апсолутом. А ја не могу никако замислити друштво без посредника. Не би ли, наиме, такво друштво – нарочито у моралној сфери – било облик емпиријског мистичког јединства? Није ли у складу са Марксовом визијом свијета управо замишљање будућег друштва, као друштва у коме су докинута *отуђујући посредници* између човјека и човјека, а не посредници као такви? Стога, тек напомињем, ако религија или било који други феномен (наука, философија, умјетност) успеју да се конституирају тако да

1969d, 37–45.

²⁰⁴ Fromm, Erich (1967) *Psychoanalysis and Religion*. Bantam Books, New York–Toronto–London; Allport, G. W. (1950) *The Individual and his Religion* Macmillan, New York; Sundén, Hjalmar (1961) *Religionen och rollerna*. [Religion and Roles] Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm.

²⁰⁵ Ćimić 1967b; Ćimić, Esad (1970d) Ateizam i religija. *Sociologija*, XII, br. 3/4, 387–397.

престају бити отуђујући чиниоци, онда они имају блиставу перспективу.“²⁰⁶

„Када се уклоне социјални услови – нестаће религије, али то нипошто не значи да ће нестати религиозности. У шта ће се она трансформирати, како сублимирати, у шта преточити, да ли растворити – сва та питања су недовољно расвијетљена.“²⁰⁷

Из овога произилази да је могуће да постоји и религиозност која није израз отуђења нити да она приморава човека да живи у стању отуђености. Таква религија могла би да постоји и у будућем друштву.

Функција религије

По Ћимићу, суштина религије манифестује се у њеној компензаторско-интегративној функцији.²⁰⁸ Религија је тако и негативна и позитивна. Она може бити позитивна у историјској перспективи или са становишта специфичне друштвене групе или појединаца. Са друге стране, она је суштински негативна јер спречава развој слободног појединца. Даље, постоји функционални однос између религије и одређеног типа друштва те је у тој ситуацији религија неопходност јер ни друштво ни појединац не би нормално функционисали без ње.

„Религија као социјална чињеница егзистира све дотле док постоје социјално-економски услови који човјека изнова подстичу да тражи решење својих људских дилема у њој. Отуда религија у том облику постоји све дотле док људи, својом индивидуалном и групном акцијом, нису измијенили

²⁰⁶ Ćimić, Esad (1973) *Religija i ateizam u odgoju i obrazovanju. Marksizam i odgoj*. Glas Slavonije, Osijek, 73–110, 80.

²⁰⁷ Ćimić 1969d, 21.

²⁰⁸ Ćimić 1970a; Ćimić 1971a.

социјалну средину толико радикално да би уклонили потребу за религијом као „духовним комплетирањем“. Као субјективна чињеница, религија је индивидуална, теологизирана свијест, која адекватно изражава зависност, не повређујући је, него напротив – одобравајући је.“²⁰⁹

Очигледно је да је Ћимић веома близак и англосаксонским функционалистичким социолозима и извесном егзистенцијалистичком начину мишљења. Ово је вероватно најјасније у његовој дискусији о процесима секуларизације.

Религија у капиталистичком и социјалистичком друштву

Ћимић расправља о улози религије и у западној и у источној Европи, као и у Југославији. Његова схватања процеса секуларизације су донекле двосмислена, а религију данашњице описује као контрадикторну. С једне стране, он представља еволуционистичку перспективу која је постојала у ранијој југословенској социологији религије и за коју би се могло рећи да је била део генералног југословенског (или балканског) оквира. С друге стране, његов марксизам и егзистенцијална психологија су, у извесном смислу, неисторијски.

Ћимић сматра да је човек кроз историју успео да се ослободи зависности од природе и у извесној мери од друштвених сила. Индустријализација, технички напредак, образовање и наука, генерална модернизација друштва, резултирали су опадањем црквене религије. Многа људска стремљења заправо су била остварена у капиталистичком друштву. Човек је себе учинио господарем природе и превазишао је сујеверје и слепу веру. У овом смислу отишао је релативно далеко у правцу људског ослобођења. Истовремено, систем власништва и класна организација друштва представљају извор отуђења и последично,

²⁰⁹ Ćimić 1969a, 8.

религије. Они конзервирају традиционалну религију али такође и условљавају рађање (нових форми) религиозности. У високо индустријализованим и урбанизованим друштвима људски живот подељен је на мноштво улога и врста активности, што води изолацији и усамљености па се због тога људи окрећу религији да би пронашли подршку и утеху.

„У савременом друштву потреба за религијом на друштвено-психолошком плану извире отуда што интелектуални чиниоци, када је ријеч о саобраћају међу људима, имају нешто подређенији значај него емоционални. Већа или мања суровост друштвених услова у којима дјелује савремени човек, чињеница да га неповољне прилике у друштву неретко надилазе, појачава осјећај његовог унутрашњег несавршенства – а у њему се коријени комплекс мање вриједности, који несумњиво подстиче религијски рефлекс. Личности које, више или мање, успијевају да рационално поступају у савременом друштву осјећају се неријетко ужасно изоловане, трпе недостајање људских веза и општења и – што је посебно важно – одсуство одређеније будућности. Рационалне личности, суочене са нерационално уређеним свијетом, доживљавају многе сукобе, чије је исходиште најчешће – религија.“²¹⁰

„Проблем свестрано развијене личности данас је у кризи. Савремена технологија тражи све већу специјализацију. Она савремену личност чини једностраном и представља опасност за њену друштвену улогу: што је човек једностраннији, то су његови захтјеви више приватне природе. Осим тога, његова равнодушност за цјелину збивања, прикрива му опасност од монополизма власти. Специјалиста постаје у друштвеним пословима ирационалан, често се препушта силама изван себе и вјерује у неке више силе или посредством своје специјалистичке ограничености (према њеној аналогiji) тумачи друштвену цјелину. Посљедица овакве

²¹⁰ Ćimić 1967b, 33.

ситуације је да је човјек разбијен на човјека који производи у друштву, затим на човјека који, с времена на вријеме, учествује у политичком животу, али се у томе осјећа све мање моћан и ефикасан. Због тога се повлачи у приватни живот гдје сматра да је много слободнији и гдје може остварити бар неке своје животне снове. А самоћа и религија иду руку под руку.“²¹¹

„Човјек се данас осјећа све више немоћан, готово ништаван пред огромним друштвеним апаратима, пред големим духовима које је дозвољавало савремено човјечанство. У свијету технологије која распарчава човјека, једини излаз за друштво је стварање истинских, непосредних људских заједница. Само тако ће се људска личност развијати у складу са људским потребама и утицати на њихово развијање; једино тако, човјек се може одупрети бирократизацији, самовољи и испољити своје људско достојанство.“²¹²

У социјалистичким земљама источне Европе, друштвено економски услови су потпуно другачији, али постоје специфични системски фактори који утичу на снагу религије. Као прво, ту су свесне акције које се предузимају против религије и које ће само повећати људске страхове, па тако и потребу за религијом.

„Све то потврђује став да је моћ атеизма одувек зависила од степена остварења човјекове друштвене слободе, или од друштвених увјета човјекове слободе. За друштво које није слободно или гдје је човјекова слобода сведена на најмање окви-ре, упркос томе што се оно проглашава атеистичким, нема изгледа за овако схваћен и реализиран атеизам. Уосталом у одређеним фазама развитка социјалистичке револуције, кад год је основа човјекове слободе сужавана из ових или оних разлога, то је праћено изванредним интензивирањем религиозне свијести.“²¹³

²¹¹ Ćimić 1970a, 69.

²¹² Исто, 48.

²¹³ Ćimić 1970d, 390–391.

„Ако је искрена и дубока, религиозна свијест је у стању да издржи и најтеже ударе споља. Изложи ли се томе, вјерник ће учврстити осећање несигурности, зебње и немоћи. Уколико се одлучи на то, друштво ће религиозног човјека потиснути у зону илегалне побожности, која може имати само привид атеистичке метаморфозе.“²¹⁴

Друго, ту је бирократски државни апарат који људе третира као објекте и на крају, постоји у овим друштвима прави религијски феномен, наиме „атеистичка религија“ или „религија атеизма“, у облику идеологије и култа, која несумњиво замењује религију. Велики део арелигиозности у социјалистичким земљама, по Ћимићу, одликује њена квазирелигијска природа, коју он назива „емоционални атеизам“. Он наглашава директне паралеле у култу, организацији и идеологији партијски контролисане државе и друштва којим доминира црква.²¹⁵

Што се тиче Југославије, Ћимић сматра да су споменути фактори мање или више утицајни. С једне стране, постоји у селима традиционална народна религија, коју Ћимић види као резултат улоге коју природа има у животима сељака. У модерним секторима југословенског друштва, са друге стране, могу се приметити исте тенденције као и у западној Европи: урбани начин живота повезан је са изолацијом и отуђењем. Упркос самоуправљању, исти елементи налазе се и у источној Европи, мада у мањем обиму: бирократија и религијом обојени атеизам.

„И у нашем друштву постоји извјесна форма свјетовне религије (‘атеистичка религија’ или ‘религијски атеизам’) – у којој негација религије добија форму религије. То што је при томе предмет вјеровања промијењен – ништа не мијења на ствари, све дотле док се према томе, промијењеном предмету човјек односи у ставу зависности, ирационално, док тражи и очекује од њега натприродну подршку.“²¹⁶

²¹⁴ Ćimić 1970a, 22.

²¹⁵ Ćimić 1969d; Ćimić 1970d.

²¹⁶ Ćimić 1970d, 393.

Нови тип друштва који Југославија жели да креира као алтернативу и истоку и западу, још увек у битним аспектима није реализован и начелно, државу треба посматрати као отуђено друштво, које представља погон нове религиозности или које је рађа. Други важан фактор је ентузијазам настао током ратних година и у периоду реконструкције одмах након рата. Међутим, нагомилана очекивања није било могуће задовољити и то је резултирало разочарењем и постало новим извором религије.

По Ћимићу, тако, постоје две тенденције у модерном друштву, које су делимично усмерене у супротним правцима. Са једне стране, постоји континуирано ослобођење човека од веза природе и друштва. Са друге стране, дешава се фрагментација и бирократизација друштва која води ка фрустрацији и усамљености. За Ћимића је религија у њеним различитим облицима, и на истоку и на западу, знак да ова друштва нису обезбедила услове за рађање слободног човека. У Југославији постоји зачетак таквог развоја, али је пут до његовог остварења још увек дугачак.

По схватањима религије у савременом друштву, Ћимић је функционалист. Друштвена ситуација неизоставно ће узроковати религиозност – ове или оне врсте. Ћимић не мисли, међутим, да је традиционална религиозност у порасту, барем не значајном. Уместо тога, религија се испољава у другим облицима, на пример као посвећеност филмских звезда или поп музичара.

Оно што је у Ћимићевим идејама проблематично је то што је на овим основама веома тешко формулисати емпиријску теорију секуларизације. Како су различити фактори и развоји повезани, а који су најважнији? Да ли постоји генерални процес модернизације који, да би био довршен, захтева истинско бескласно друштво, или историјско-друштвени развој није толико значајан? И обрнуто, да ли овај развој зависи од дубље промене „суштине друштва“? Није најјасније шта је Ћимић имао на уму. Да ли је, на пример, Шведска мање религиозно друштво него Совјетски Савез или Француска у поређењу са Југославијом? Да ли је, заправо, секуларизација достигла свој највиши ниво у југословенском самоуправљању?

Млади и религија

Блиско повезано са питањем секуларизације истока и запада је и проблем односа младих и религије, којем Ћимић, као и други југословенски социолози, поклања доста пажње.²¹⁷ Он расправља о различитим факторима који се могу сматрати утицајним на религијске ставове младих људи, као што су школа, породица, веронаука. У неколико ситуација он говори о важној улози породице, о томе како се деца социјализују у религијском окружењу и како родитељски пример има већи значај од рационално осмишљеног образовања, било да је за или против религије.

„Млади у савременом друштву, нарочито они мањег доброг узраста, религијска вјеровања уче најчешће несвјесно, посредством учешћа у религијским групама или дружењем са појединцима који слиједе одређене обичаје. У складу с тиме, атеизам младих више је одсуство тих обичаја и модела, него присуство нечег другог – самосвојно атеистичком.“²¹⁸

Са једне стране, југословенска омладина је под утицајем истих процеса као и млади људи у западној Европи. У градским условима, они су у великој мери атеисти. Овај атеизам је, међутим, емоционални атеизам наслеђен од родитеља или подразумева начелно незаинтересован став према животу. Потоња алтернатива је за Ћимића врло проблематична и он страхује да се начелни морални цинизам може раширити у југословенском друштву.²¹⁹

У вези са овим он расправља о алтернативама религије обезбеђеним од стране социјалистичког друштва и каже да је друштво веома често празних руку.²²⁰ Понекад су деца индоктринирана у мање више неуротичном атеизму који иде заједно

²¹⁷ Ćimić, Esad (1969b) Mladi između religije i ateizma. – Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola i religija*. Školske novine/Polet, Zagreb, 69–77; Ćimić 1969d; Ćimić 1971a; Ćimić, Esad (1971c) *Odgojna funkcija škole i religija*. *Pogledi*, II, br. 7, 83–102; Ćimić, 1973.

²¹⁸ Ćimić 1969d, 46.

²¹⁹ Ćimić 1978, 111; Ćimić, 1973, 88–89.

²²⁰ Ćimić 1967b, 112.

са догматском верзијом марксизма, која није компатибилна са марксистичким идеалима. У другим случајевима родитељске генерације и делима и речима отворено показују презир према принципима идеологије коју иначе прихватају. Ови дупли стандарди ће имати озбиљне последице за марксистичко васпитање.

„Да ли је извјесно опадање политичких идеала постало једна од ознака савремене генерације младих? Чак и кад бисмо то прихватили, не бисмо могли рећи да је то иманентно младима. Напротив, одсуство идеала је често последица угледања на одрасле, када они изражавају несигурност, чак и неувјереност у оно што сами проповједају. Јер, дискрепанција између изјаве и чина, декларације и праксе, често опредјељује извјесну привидну аполитичност. Ако се уз то, у формалним групама омладине развија инструментални прилаз, онда млади постају засићени декларацијама, резолуцијама, сивилом.“²²¹

„Младе људе у југословенском друштву не иритира то што постоји разлика између идеала и стварности, али су скептични што је понекад овај раскорак толико велик да у стварности ни по чему не подсећа на идеале. Можда нема ништа штетније у педагошком раду од подстицања младих људи на остварење имагинарних циљева.“²²²

Према Ћимићу, овакво стање ствари, а не религија јесте највећа претња еволуцији хуманистичког морала и слободног људског бића. Он сматра да је црква најчешће у стању да каналише младалачки идеализам, што држави не полази за руком.

Ћимић је упознат са Јунгом и понекад се чини да се он слаже са Јунговим виђењем модерног друштва. Модерни човек је некако изгубио баланс између духовног и материјалног у свом настојању да остави застарелу и нехуману религију иза себе. У

²²¹ Ćimić 1971a, 128.

²²² Исто, 130–131.

овој ситуацији појављују се разне врсте секти и култова које за објекат свог обожавања имају симболе који припадају модерној масовној култури.²²³ Структурално и функционално, ова нова религиозност је, међутим, иста врста појаве као и раније црквено-оријентисано хришћанство.

Према Ћимићу, човеку је потребно да осећа да припада нечему што је веће од њега самога. Ово се изражава у његовим схватањима важности ритуала, као и у мишљењу да национализам напредује/успева у ситуацијама у којима религији није пружена могућност да задовољи људске потребе.

„Кад год се религија не може универзално-социјално афирмисати, радо се подводи под нацију. Право националитета је историјски *легитимитет* религиозности. Потенцирање националне свијести и националних осјећања у југословенском друштву дијелом је резултат проширења социјалне слободе, дијелом разочарања у будућност, а дијелом – накнадно, посредно задовољавање скучене слободе на плану вјерског живота. У нас као да се врши мистификационо афирмисање религије на тај начин што се оштро на површини друштва противставља *афирмација* нације и *негација* религије, предвиђајући да између та два чиниоца постоји интимно прожимање.“²²⁴

Основна Ћимићева идеја о религији у социјалистичком друштву је да је она израз отуђења и да на њу не треба и да није могуће утицати пропагандом. Из разних разлога није добар покушај да се човек ослободи религије прерано. На првом месту, неморално је то урадити, а да се нешто понуди заузврат, друго, то није функционално са становишта друштва којем је религија потребна у периоду транзиције.

²²³ Ćimić, Esad (1960) *Praksa i religija. Problemi iščezavanje religioznosti*. Radnički univerzitet, Sarajevo; Ćimić 1971, 33–34.

²²⁴ Ćimić, 1969a, 17.

„Грубо и насилно ампутирање религије у било ком типу културе не би могло проћи без знатних губитака у психичкој структури прилагођеној датом културном моделу.“²²⁵

Главна Тимићева теза је да ће религија постојати онолико дуго колико буде било потребе за њом, односно докле год друштвени односи не буду створили слободног и хармоничног човека. Он верује да је југословенски систем самоуправљања зачетак такве друштвене организације и да ће људи, активно учествујући у систему, развити социјалистички хуманизам, који ће временом довести до нестајања религије.

²²⁵ Ćimić 1970e, 38.

Религијска ренесанса? Срђан Врцан

Срђан Врцан је професор на Универзитету у Сплиту, у Далмацији. Он је своја и емпиријска и теоријска истраживања посебно посветио студијама младих и религије. Као и Ћимић, он је учествовао у политичкој дебати где је са дубоком посвећеношћу и бригом нагласио идеолошку и моралну дилему са којом се суочава социјалистичко друштво: са једне стране, постоји жеља да се омладина задоји социјалистичком свешћу, а са друге опасност да марксистичка идеологија постане затворени догматски систем, те да доведе до озбиљног јаза између идеала и реалности.

Теорија отуђења је за Врцана такође веома важна, те он критикује ранију социологију религије, која дефинише религијске феномене као прежитке, али изнад свега, он је против постојања једногласја у вези са тумачењем друштва, већ се залаже за социологију у којој ће постојати сукоб мишљења. У њој, марксистичке категорије треба употребити за анализу савременог југословенског друштва. Врцан сматра да је социјалистичко друштво, због основне друштвене неједнакости и дивергентних интереса, арена конфликта различитих врста и да у њему постоји и разочарење и илузије. Религија чак и у социјализму мора да буде сматрана природним феноменом и више од тога, под одређеним условима њен значај ће се повећавати.

Врцан је један од најпознатијих социолога у Југославији и његов се допринос не тиче само социологије религије, већ и начелних проблема друштвене структуре и стратификације (тренутно је председник Југословенског удружења за социологију).

Он је вероватно више него други југословенски социолози религије учествовао у активностима међународне научне заједнице и један је од чланова уредништва часописа *Social Compass*.

Религија и социологија религије

У чланку из 1969, Врцан је разматрао мотиве који се налазе у позадини социологије религије засноване на оригиналном

Марксу. Он посебно жели да исправи оно што сматра извесним поједностављивањем и искривљењем Маркових схватања религије, као што истовремено жели да одбрани легитимитет емпиријски оријентисане марксистичке социологије религије.²²⁶

Прво, тврди Врцан, религија је према Марксу људски производ који може бити предмет изучавања. Друго, религија је друштвени феномен који има везе са генералним људским стањем у свету. Маркс се овде позива и на социологе који наглашавају индивидуалне аспекте религије и на оне који религију разумеју искључиво као маргинални феномен или као *гомилу* мистификација и неразумевања реалности.

„Религија је за Маркса и по својим коријенима и по својој функцији објективна појава која своје исходиште и своју основу има у неким темељним значајкама људског друштвеног опстојања из којих се и стално рађа и обнавља у овом или оном виду.“²²⁷

Отуда, религија не може бити укинута средствима некаквог популарног просветљивања или преко декрета и насиља, што су, према Врцану, заправо нагласили и Маркс и Енгелс.

Четврто, религија је историјски феномен, односно, она се мења током времена и у односу на промене друштвене структуре у целини. Врцан наглашава да се, са марксистичке тачке гледишта, религија не може посматрати као детерминишући фактор социјалног развоја или као аутономни феномен са независном еволуцијом (овде Врцан критикује Вебера и Парсонса). Религија је уместо тога, увек конкретан пут, начин размишљања одређен карактером епохе и постојећим класним односима.

Маркс даље сматра религију у извесној мери неопходношћу, повезаном са фундаменталним људским недостацима. „Заправо религија је увек и најдубљи и најочигледнији симптом и израз

²²⁶ Vrcan, Srđan (1969d) Neka pitanja istraživanja religije i religioznosti danas. *Sociologija* XI, br. 1, 39–64.

²²⁷ Исто, 47.

људских егзистенцијалних ограничења“.²²⁸ У том смислу, постоји, каже Врцан, код Маркса извесна сличност са тенденцијама модерне теологије (упкрос свим разликама). Али, у супротности са теолозима, Маркс сагледава егзистенцијалне проблеме као историјске и као оне са којима је могуће изаћи на крај.

Шесто, ово егзистенцијално ограничење није случајност већ зависи од структуралних карактеристика организованог друштва, што значи да је човек током већег дела историје живео у стању дубоке отуђености. Такве друштвене ситуације повезане су са религијом:

„И тамо гдје постоје таква стања, за Маркса мора постојати и религија и религиозност у овом или оном облику и опсегу. И, обратно, тамо гдје постоји религија и религиозност у ширим, масовнијим размјерама, знак је да постоје и таква стања, чак и кад су привидно замагљена. Стога за Маркса у најдубљем изходишту религије и религиозности не стоји непознавање природних и друштвених сила и закономјерности природе и друштвеног живота, већ проблематичност стварности која је наопака и у којој доминира стварна биједи и неслобода, потчињеност и беспомоћност људи пред односима и структурама што такву стварност одређују – једном рјечју, њихова стварна немоћ да на таква стања успјешно рационално – искуственим средствима, дјелују да би их измјенили и уклонили. И што су таква стања драстичнија, што се неумитније намећу и што потпуније затварају читаво обзорје људског опстојања, то је религиозност неизбјежно дубља, садржајнија и чвршћа, било да се јавља претежно само као њихов мистифицирани одраз, својеврсно ‘теоријско’ образложење и оправдање те њихова идеална допуна, или претежно као својеврстан, али у датим повијесним околностима често и једино ‘реалистичан’ начин изражавања људских потреба које у таквим стањима остају потиснуте, и људских тежњи што их трансцендирају.“²²⁹

²²⁸ Исто, 47.

²²⁹ Исто, 50.

Религија је тако неизбежна у ситуацији отуђења. Њено постојање је заправо доказ отуђујућих односа.

Врцан наглашава, међутим, да је човек креативно биће чак и када се испољава кроз религију. Религија је специфичан тип производње и као таква она изражава људске потребе и снагу, иако то ради на „мистичан“ начин.

Коначно, Маркс сматра да је религија погрешна свест, идеологија. Ово, међутим, не значи да се религија може једноставно изједначити са сујеверјем, погрешним/ лажним мишљењем или празним речима. Чак и у тој перспективи религија изражава фундаменталне људске и друштвене односе.

Врцан затим расправља о функцији религије и наглашава да је свођење Марксовог мишљења на тезу о религији као опијуму за народ очигледно поједностављивање. Маркс заправо верује да је религија део веома сложеног функционалног односа. Не може се религија посматрати као владајућа (доминантна) сила историје, али религија има значајну улогу у креирању људског света као смисаоног и као таква она утиче на друштвено понашање, промовишући стабилност и људско трајање.

Према Врцану, Маркс првенствено оперише са три функције које религија покрива. Она обезбеђује теоријско објашњење стварности и истовремено га оправдава и потврђује. (Екстремни пример овога биле су оне ситуације у историји где су се религија и идеологија владајућих класа поклапале. За владајуће класе, религија је тако била извор комфора и начин њихове адаптације на реалност.) Затим, религија доприноси развоју посебних група религијских функционера и заступа њихове интересе. И на трећем месту су они случајеви када се религија противи друштвеном систему и служи као инструмент, средство отпора играјући револуционарну улогу. Судаћи по Врцану, Маркс није гледао на религију као на нешто што је сасвим негативно.

Врцан даље тврди да је Марксово схватање религије у предности због ширине његовог погледа. За разлику од Диркема и Парсонса, Маркс је религију гледао и као психолошки и као социолошки феномен и супротно од ових социолога, он се не

концентрише само на интегративне аспекте религије, него наглашава и њену улогу у друштвеним конфликтима.

Коначно, Врцан сматра да постоје посебне методолошке предности Марксових перспектива. То има везе са чињеницом да је Маркс, с једне стране усредсређен на конкретне ситуације, а са друге, он тражи срж религије у њеном дубљем смислу. Његово схватање допушта проучавање реалне људске ситуације, а истовремено открива манифестне и латентне функције религије:

„При томе, у средиште пажње долазе за животни положај људи и њихову животну судбину најпроблематичнији аспекти повијесне ситуације и најнеуралгичније тачке у друштвеној организацији, с једне, те друштвене класе, слојеви и групе, с друге стране, с циљем да се утврди како се управо такви аспекти повијесне ситуације, животни положај, потребе, интереси и тежње појединих друштвених класа и слојева изражавају у религији. На крају, ово учење тражи да се испитују друштвене функције религије, водећи при томе рачуна о сложености таквих функција и размаку између манифестних и латентних функција религије и не затварајући обзорје њених друштвених функција само у оквиру постојећег друштвеног система.”²³⁰

На крају, за Врцана је религија израз људског отуђења и она има компензацијску улогу. Са друге стране, религија даје смисао животу, а на друштвеном нивоу може бити и фактор стабилности и револуционарна снага. Врцан дугује Марксу објашњење религије као друштвеног и историјског феномена, а само је марксистички метод у стању да о религији расправља у свој њеној сложености.

Очигледно је из напред реченог да је Врцан критички оријентисан према функционалистичкој социологији. У исто време, и његов метод је функционалистички, тако да се не могу уочити значајније разлике. Штавише, у различитим контекстима, он са

²³⁰ Исто, 55.

одобравањем цитира не само Јингера или Глока & Старка (Glock & Stark), него и Парсонса.²³¹

Начелно, Врцан је добро упознат са међународном литературом која се бави улогом религије у модерном друштву и често цитира француске, италијанске или немачке социологе религије. Када је у питању емпиријско истраживање, био је под утицајем идеја Глока и Старка, односно њиховог схватања вишедимензионалности религије.

Врцан је, међутим, критичан према одређеним настојањима да се савремена религијска ситуација објасни путем теорија о процесима секуларизације. На ово питање ћемо се вратити, након што се упознамо са његовим ставовима према социолошкој традицији коју представљају, на пример, Бергер и Лукман, односно њихов симболички интеракционизам. Врцанова тумачења развијена су у чланку који је написао као одговор на могућност динамичке теорије религије. Чланак је презентовао на конгресу социологије религије у Хагу.²³²

Он сматра да је „друштвена интеракција“ сувише апстрактан термин да би пружио праву слику друштвеног живота. Он је, чак, морално сумњив јер користећи исту терминологију третира и тривијалне ситуације и примере највеће људске патње. За Врцана је интеракционистичка перспектива на неки начин опскурна јер нас чини слепима за чињеницу да је у одређеним случајевима правац акције више него очигледан. Термин је тако и сувишан и накарадан.

„Ово је, чини се, начин закључивања који обећава, који тече веома блиско познатим Марксовим формулацијама из његових расправа о религији. Али, кључни термин у овом контексту – термин ‘друштвена интеракција’ – звучи превише уопћено и превише апстрактно да би могао бити од велике помоћи у захвату сложених и драматичних напетости, које

²³¹ Vrcan, Srđan (1974a) Religija kao oblik tradicionalne svijesti. *Sociologija* XVI, 2, 211–236.

²³² Vrcan, Srđan (1973a) U potrazi za dinamičkom perspektivom u sociološkom istraživanju religijskih promjena. *Sociologija* XV, 1, 5–24.

су укључене у сваки процес значајних религијских промјена те посебно у савременој драми религијских промјена.

Треба, истина, признати, да је термин 'друштвена интеракција' уобичајен у многим савременим социолошким публикацијама. Често се баш тај термин употребљава као кључни термин социолошке терминологије. Истодобно је видљиво да је то прилично пристојан термин који се може без ограда употребити у свакој могућој ситуацији и примјењен на сваку могућу људску ситуацију. Али, управо апстрактност и пристојност тог термина као да штете социолошкој анализи. Наиме, овај се термин често употребљава као термин-покривач, који покрива све друштвене појаве и чини друштвени крајолик љепшим и пристојнијим од оног што јест понекад. Све на неки начин постаје друштвена интеракција и све се своди на друштвену интеракцију: и оно што се догађа у тешком и исцрпљујућем раду и досадној доколици, у драстичној оскудици и сиромаштву и у стварном изобиљу, рату, миру, у сукобу и складу, у израбљивању и равноправној сурадњи, у мржњи и љубави, у штовању и профанизацији итд. Људи само друштвено интерагирају. Посвуд и увијек. И они су ангажирани само у интеракцији – и онда кад једни потчињавају друге, кад њима владају, господаре, кад их угњетавају и израбљују, кад их муче, осакаћују, убијају, изгладњују, понижавају, вријеђају, кад живе у радости и умиру у очајању и болу!"²³³

Цитат илуструје како Врцан, са марксистичког становишта разматра искуство реалности као саме по себи непроблематичне; ми смо у стању, независно од групних веза и наслеђених културних образаца, да реалност непосредно спознајемо, па је тако у социолошкој анализи важно узети у обзир однос човека и према друштву у целости и према конкретним ситуацијама на индивидуалном нивоу.

²³³ Исто, 16–17.

Исту врсту критике налазимо и у делу који се бави „крајњом бригом“ (ultimate concern). Са једне стране, каже Врцан, религија ствара и обликује начин на који људи разумеју своју стварност. Са друге стране, не постоји разлика између отуђења у религијској и у профаној сфери, а посебне функције религије постају превазиђене.

Марксистичко разумевање, уместо тога, наглашава шта је специфично у религији, а то је њена способност да интерпретира свет кроз илузију и изнад свега, њена способност да решава егзистенцијалне проблеме на специфичан начин.

Секуларизација или повратак религије?

Врцанова методологија значајна је посебно за његову дискусију о улози религије у савременом друштву – и у социјалистичком и у капиталистичком, као и у његовом третирању проблема односа младих и религије. У неколико наврата, у расправи о емпиријском истраживању као и у теоријским студијама, Врцан се хвата укопштац са проблемом секуларизације. Он описује како религија у модерном друштву, као резултат индустријализације и урбанизације пролази кроз кризу и како расте број особа које, чак иако себе сматрају религиознима, изражавају религијске ставове другачије од црквеног учења. Истовремено он закључује да у савременом друштву постоје егзистенцијални проблеми који религији пружају нове могућности. Другим речима, постоји потенцијална религиозност, чији би окидач могле бити преовлађујуће одлике индустријских друштава.

Врцан се изјашњава о секуларизацији у чланцима посвећеним традиционалној религији, као и у студији о младим радницима и студентима у Сплиту.²³⁴ У тексту „Религија као облик традиционалне свести“, разматра религијску ситуацију у Ју-

²³⁴ Vrcan, Srđan (1969b) Religioznost splitskih srednjoškolaca i studenata. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 28–52; Vrcan, Srđan (1969c) Mladi i religija; Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 23–42; Vrcan, Srđan (1973b) Radnička omladina i religija. *Pogledi*, IV, 9, 125–146.

гославији и посебно се задржава на последицама чињенице да религија у Југославији има традиционалистички карактер.²³⁵ Он дефинише концепт традиције у складу са Манхајмом (Mannheim) и Адорном (Adorno). У тој перспективи традиција се не односи само на културне обрасце који се преносе из генерације у генерацију, већ је то специфичан став, који карактерише „потврђивање добро познатог“. То је својеврсна, „сакрализација традиције“, што би се, по Врцану, морало схватити као негативна појава. Као пример, он наводи истраживања ауторитарног типа личности, који је основа за развој религијског мишљења. Но, Врцан признаје да религија не мора да буде традиционална на овај начин. Постоји и пророчка и иновативна димензија религије. Међутим, он тврди да је религија у Европи током последња два или три века у већини случајева традиционална у негативном значењу те речи. У југословенском случају, ова дефиниција религије није проблематична, пошто су доминантне религијске форме јасно традиционалне и на многе начине интегрисане у народну културу.

Питање је онда да ли ову врсту религије треба и данас сматрати релевантном? Врцан тврди да религијски кредибилитет има „дубље антрополошке основе“ и да су људи или потенцијално религиозни или потенцијално нерелигиозни. Дакле, људи имају могућност да реалност искусе на религијски начин па се и веродостојност религије данас у принципу не разликује од оног у ранијим историјским периодима. Увек је било људи изван религијске заједнице, па су идеје о „сакрализованом“ човеку неодрживе, јер човека подједнако карактерише његов капацитет да „профанизује“. По Врцану, идеја о ранијим културно хомогеним друштвима, у којима је већина људи религиозна, није исправна. Погрешно је сматрати да је вредност религије доведена у питање само у индустријализованим, плуралистичким друштвима модерног света.

Врцан износи аргументе против четири различита типа објашњавања религијске кризе у савременом друштву. Он на-

²³⁵ Vrcan 1974a.

пушта Грилијеве (Greeley) идеје о кризи породице као непотребне, затим, сматра да су Сорокинова и друге блиске теорије о цикличном развоју друштва метафизичке, а такође критикује и различите марксистичке перспективе (посебно оне совјетског социолога Леваде) које говоре о неизбежном нестајању религије. Његова најдетаљнија критика, међутим, тиче се теоријске дискусије Лукмана и Беле (Bellah), па би било занимљиво у целости испратити његову аргументацију:

„Други такав покушај настоји сувремену кризу кредибилности религије у индустријском свијету затворити само у оквиру кризе традиционалне, црквене, институционализоване религије те као најаву сигурног надоласка једне нове, преображене, сувременом свијету примерене религије и религиозности. Сувремена криза кредибилности религије која је свјетске нарави предочује се понекад само као криза једне традиционалне религије која је била примјерена традиционалном свијету руралног и аграрног друштва, или која је опћенито функционирала као један од најважнијих институционализованих механизма друштвене контроле и друштвене регулације. Само таква религија је – тврди се – у кризи и само њезина кредибилност доживљава изразити пад. У овом смјеру се крећу и позната Лукманова разматрања о невидљивој религији. Према Лукману традиционална, црквена религија се данас налази у кризи те се суочава с једном дилемом из које ни једна од двије могуће алтернативе не обећава много. Наиме, пред традиционалном црквеном религијом стоји дилема или ће се везати само за најтрадиционалније дијелове друштва и тако покушати преживјети у индустријском друштву или ће се подредити доминантним механизмима индустријског друштва, те ће, претварајући се у једну од легитимирајућих установа тог друштва, изгубити на свом религијском смислу и друштвеном значењу. Ако цркве задржавају своју институционалну претензију да представљају и посредују традиционални религијски

универзум значења, оне се одражавају првенствено везујући се за друштвене групе и слојеве који су и даље оријентирани према вриједностима прошлог друштвеног поретка. С друге стране, ако се цркве прилагођавају доминантној култури модерног друштва, оне нужно преузимају функцију легитимирања истих. У вршењу те функције, међутим, универзум значења који традиционално представљају цркве постаје све више безначајан.²³⁶ Из те дилеме за Лукмана излаз представља невидљива, нецрквена и неинституционализирана религија која је усидрена у индивидуалној религиозности те се јавља у сфери приватног живота, артикулирајући његову аутономију. У сличном духу, али с другачијим исходом предочава сувремену кризу кредибилности Р. Бела.

[...] Међутим, очито је да се Лукманов и Белин покушај да се изиђе на крај са сувременом кризом религије и очитом осеком кредибилности религијских садржаја могу убројити у покушаје да се реинтерпретацијом искуствених чињеница о сувременој религијској ситуацији, која се доживљује као ненормална, та ненормалност некако нормализира и учини подношљивом за све оне за које је човјек начелно религиозно биће и не може бити друго него религиозно биће.²³⁶

Лукман и Бела су тако, по Врцану апологете, са чиме се не можемо сложити, бар када је Лукман у питању. Чини се да је Врцан прилично површно читао Лукмана, што је несумњиво у вези са његовим схватањима симболичког интеракционизма. Лукман нигде не тврди да је религија била неопходност. Напротив, он показује да религија, онако како је традиционално схваћена на западу, нестаје, и то због структурних промена које су се појавиле у модерном друштву.²³⁷

Врцан затим представља сопствену алтернативу. Његова

²³⁶ Исто, 219–220.

²³⁷ Luckmann, Thomas (1972) *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan, New York.

полазна тачка је ситуација у југословенском друштву (коју он сматра врстом лабораторије у којој је могуће проучавати велики део важних тема социологије религије). Он набраја факторе, који доприносе религијској ренесанси, а посебно наглашава да је традиционална религија иста у читавој Југославији. Иако је постојао процес промене током послератног периода, многе средине су још увек преовлађујуће традиционалне. И даље, интензивне миграције у урбане крајеве промениле су карактер југословенских градова, који су сада специфична мешавина модерних и традиционалних елемената. Ово су основни услови повратка религије. Други фактор је недостатак школовања и сразмерно велика стопа неписмености. Осим тога, значајан утицај има и демократизација југословенског друштва. Након периода снажне идеолошке контроле и индоктринације, ситуација је данас далеко опуштенија, што значи да религијске заједнице лакше функционишу у друштву.

Међу узроцима који директно доприносе порасту религиозности, Врцан са једне стране наглашава факторе који су заједнички за сва индустријска друштва – увећање изолације и усамљености које потиче од увећања бирократских структура – док са друге наглашава оне факторе који су типични за социјалистичка друштва – посебне форме бирократизације и висок ниво очекивања која нису испуњена. У југословенском случају постоје друштвени проблеми повезани и са убрзаним развојем друштвене неједнакост узроковане процесима модернизације. Коначно, социјалистички покрет је генерално био погођен „рутинизацијом харизме“ и другим феноменима везаним за кризу. Све ово заједно је основа отуђења, које резултира порастом религиозности.

У својој дискусији о традиционалној религији, Врцан се тако махом позива на оно што се назива „незрелом“ религијом, односно, религијском перспективом блиско повезаном са начелним ауторитарним ставовима. Он резонује на психодинамички начин: у ситуацији кризе, човек се враћа потенцијалима примитивне религије, која је адекватан одговор на ситуацију стреса.

Врцан слично посматра и национализам; притисак који погађа друштво може водити ка национализму, стаљинизму или реактуелизацији традиционалне религиозности.

Ми поново видимо како Врцан док расправља о традицији, заправо не објашњава како се та традиција преноси, зашто је она још увек жива. Изгледа као да је она једноставно „ту“ да би се вратила у тренутку када народне потребе захтевају такву реактуелизацију. Односно, веродостојност религије изгледа да зависи од рационалне, фундаменталистичке интерпретације религије или од идеје да је такав став – религијско уверење – заједнички за све обичне људе. Веровање, на пример, у божанску природу Исуса Христа или реалност чуда, биће истакнуто само када је друштво или појединац суочен са проблематичном ситуацијом. У таквој ситуацији, веровања која у другој ситуацији не би била уверљива, биће препозната као истина.

Понекад Врцан претпоставља веома брзе промене духовне климе. Он описује како су социјалистичка свест и револуционарни дух били веома јаки током ратних година и одмах након рата. Ове прогресивне идеје су, међутим, потиснуте начелном резигнацијом, услед консолидације у капиталистичким земљама, пораза социјализма у источној Европи и сазнања о стаљинизму. При томе је религија, на много начина обновљена, представљала стварну алтернативу.

У фокусу Врцанових студија и ангажовања налази се питање зашто је религија у неколико капиталистичких земаља, посебно међу радницима, дефинитивно мање присутна него у социјалистичким земљама. Ово, према Врцану, ствара дилему за марксистичко проучавање религије, које би требало да понуди одговор на то питање. Он спомиње две алтернативе:

„Према томе, марксистички приступ данас се суочава са дилемом: или инсистирати и даље да је религија симптом алијенације, повијесно и друштвено укоренен у најпроблематичније аспекте људске егзистенције, најдрастичнија људска лишавања и понижења у масовним размерама, која стално ствара

постојање читавог свијета класног друштва и свакодневно дјеловање класних структура, те тада поставити у питање радикални карактер револуционарних преобразби, некласну нарав доминантних друштвених институција и структура и стварни ступањ остварене класне и људске еманципације или прихватити као претпоставку радикалну нарав револуционарних промена и елиминирање алијенирајућих класних структура и тада заборавити, у ствари, темељне назоре из Марксовог приступа религији и религиозности.“²³⁸

Врцанова позиција је јасна. И на теоријском пољу и у потребу са емпиријским чињеницама, треба одбацити идеју да постојање религије у социјалистичком друштву може да се објасни као резултат преживљавања традиције. Такав поглед је погрешан јер подразумева шематско и суштински немарксистичко разумевање човека и друштва.

„Постоји један начин како се на ово питање покушало одговорити, који је већ одавно формулиран и добро је познат у нас. То је онај начин мишљења који религију у увјетима социјалистичког друштва проматра у бити само као својеврстан заостатак прошлости, што нема никаквих дубљих коријена ни функција у социјалистичкој садашњости, нити из те садашњости може црпсти своје садржаје и своју снагу. Овај начин мишљења своју теоријску основу не тражи више у Марксовом учењу о религији, већ у једном механички схваћеном односу између друштвене базе и надградње, друштвеног битка и друштвене свијести. Наиме, сматра се да су по природи саме ствари друштвени битак и друштвена база једини извор друштвених кретања тако да свако реално друштвено кретање увијек почиње у битку и бази па се затим преноси на надградњу и свијест. Према томе, друштвена свијест увијек заостаје за друштвеним битком.

²³⁸ Vrcan, Srđan (1971b) Neke teorijske implikacije religioznosti kao masovne pojave u socijalističkom društvu. *Revija za sociologiju*, 1, br. 2, 3–13, 7.

Масовнија присутност религије у увјетима социјалистичког друштва се изводи из овог природног размака између ступња развитка друштвене базе и битка и друштвене свијести те из неизбежне инерције која је својствена друштвеној свијести што на неки начин увијек закашњава и заостаје. Религија се, према томе, одржава и обнавља само као прошлост присутна само у свијести људи као традиција што притиска свијест људи који се ње не могу лако и довољно брзо ослободити.“²³⁹

Овакво схватање је погрешно и због тога што даје искривљену слику друштвене реалности. Југославија и остале социјалистичке земље нису мање конфликтне од других савремених друштава. Морамо бити свесни овога, посебно када дискутујемо о идеолошким кретањима међу младим људима.

„Прво, ваља коначно и одлучно напустити онај начин гледања на наше друштво који то друштво проматра као једну у основи складну цјелину, у којој постоји опћа сугласност свих, опћа хармонија интереса и мање-више сви се дијелови друштва налазе у основи истом, равноправном друштвеном положају. То је, напротив, врло сложено и унутрашње диференцирано друштво у којем се различити дијелови друштва налазе у врло различитом животном положају, па и опћем друштвеном положају, имају врло различите потребе, интересе и тежње, на различити начин успијевају те потребе и интересе афирмирати у друштвеном простору, те на различит начин и осмишљавају свој властити животни и друштвени положај. У том друштву, стога, постоје и интереси који се сукобљавају и супротстављају те се и стално стварају жаришта различитих друштвених сукоба без обзира на то какав облик и какву оштрину ти сукоби попримали.

Друго, треба напустити и склоност према одређеној идеализацији неких страна нашег властитог друштва – склоност да

²³⁹ Vrcan 1969d, 55.

се вјерује како су из нашег друштва уклоњена сва драстична стања друштвене биједи и сиромаштва, подвргнутости, беспомоћности и отуђености људи.

Треће, треба напустити и неке илузије о нашем свакодневном систему, његовим реалним структурама и њиховом свакодневном функционирању. Треба прије свега одбацити илузију да је наш сувремени друштвени систем у ствари једна (по дефиницији) савршена друштвена машинерија која се увијек понаша на најбољи могући начин те у свим критичнијим ситуацијама без погрешке проналази најбоља могућа рјешења или пак увијек узима у обзир на мање-више исти начин потребе, интересе и тежње свих дијелова друштва, те их увијек успева задовољити на за њих прихватљив начин.

Коначно – (прим. Ш. М.), треба напустити онај начин мишљења који држи да суремено покољење младих живи у неком посебном у друштвеном смислу ‘зракопразном’ простору и које вјерује да се формирање тог покољења може вршити у некој особитој друштвено потпуно ‘изолираној и дезинфицирано’ атмосфери. Суремено покољење младих је, напротив саставни дио нашег друштва у потпуном смислу те ријечи. Оно живи, развија се и дјелује у том друштву те је у свом свакодневном животу уроњено у животну стварност и збиљске токове друштвеног живота. Оно је, стога изложено свим напетостима и кризама које се појављују у нашим друштвеним срединама и подложно је свим оним утјецајима и струјањима која су присутна у нашим друштвеним просторима чак и онда кад остају испод разине службене јавности у приземним и подземним токовима јавног мнијења [...] Нпр. ако постоји одређено разочарење и дезоријентација, ако се шири апатија и скептицизам, ако се јављају технократска и бирократска схваћања, ако се обнавља национализам и шовинизам итд., онда се све то мора на свој начин одразити и у младима.“²⁴⁰

²⁴⁰ Vrcan 1969b, 29–31.

Ако је марксистичка теорија у праву она мора, по Врцану, да рачуна на постојање религије у социјалистичком друштву и при томе мора да користи исти концептуални и теоријски апарат.

„То, разумије се, значи да се може остати на трагу Марксовог учења о религији само под увјетом да се промјенљива кредибилност религије у увјетима сувременог свијета и посебно у увјетима социјалистичког друштва увијек изнова проматра понајприје као мистифицирани израз реалних друштвених стања и проблема сувременог друштва и сувременог колективног и индивидуалног живљења великих људских мноштва, са свим оним што се као изразито проблематично јавља у њиховим конкретним егзистенцијалним ситуацијама и погађа начин и квалитет њиховог живота.“²⁴¹

²⁴¹ Vrcan 1974a, 222.

Религија као идентификација и партиципација: Штефица Бахтијаревић

Штефица Бахтијаревић, психолошкиња и социолошкиња из Загреба, учествовала је у организовању Института за проучавање религије и атеизма на Универзитету у Загребу. Спровела је неколико емпиријских истраживања религијске ситуације у Хрватској и Загребу, суочавајући се са проблемима као што су карактер и димензије религиозности, питање секуларизације и, посебно, ставови младих људи према цркви и религији. Схватања религије Штефице Бахтијаревић личе на Врцанова и Тимићева, али се такође може приметити и утицај Марка Кершевана (о коме ћемо говорити у поглављу *Марксизам и свето*). У њеној докторској тези „Религијска припадност у условима секуларизације“, централни концепти су „идентификација“ и „учешће“, а посебно се осврће и на важност процеса социјализације.²⁴²

Религија

Религија је за Штефицу Бахтијаревић специфичан начин разумевања или одношења према реалности. Она наглашава њен „историјски“ карактер и дефинише га као „људски и друштвени производ“, који се непрестано мења и који је повезан са основним људским потребама. Религија пружа одговоре на питања која нису решена унутар других друштвених пракси.

„Религија је, дакле, човјекова творба и човјекова пракса, дио човјекова свијета, као не једном заувјек рођена, већ непрестано стварана: и сада и раније и све дотле док човјеку за рјешење загонетности, амбивалентности и противурјечности људске ситуације буде требала она а не остали облици праксе.“²⁴³

²⁴² Bahtijarević, Štefica (1975c) *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularzacije društva*. Narodno sveučilište grada Zagreba, Centar za aktualni politički studij, Zagreb.

²⁴³ Исто, 58.

„Религија је социјални чин, друштвени производ специфичног начина вјеровања и дефинирања свијета, те понашања и удруживања, облик праксе, којим друштво овладавајући свијетом (осмишљавајући и спознајући свијет) афирмира (производи) стране силе, натприродне и свете, проширује њихову моћ у природно и људско, гдје религија, у социјално-психолошкој функцији (задовољавања потреба) постаје специфична форма живљења.“²⁴⁴

На психолошком нивоу, религија или религиозност је мултидимензионално искуство или став:

„Религиозност је субјективни доживљај, индивидуални став који настаје усвајањем религијских вјеровања, дефиниција свијета, облика понашања и удруживања те тако значи комплексно психичко стање – психолошки конструкт – у којем су најбитније компоненте спознајна, осјећајна и акционо-мотивацијска.“²⁴⁵

Као и Есад Ћимић, Штефица Бахтијаревић је представник схватања о пореклу и историји религије, које се, мање или више поклапа са ранијом социологијом. Међутим, може се, према Бахтијаревић, тврдити да нема посебних узрока религиозности, у смислу у којем су то сматрали ранији марксистички проучавачи религије. Као и свака људска активност, религија је резултат „неопходности“, односно, она је људска пракса (религија је један њен аспект), која се развија у непрестаној борби за контролом и доминацијом над природним и друштвеним окружењем.²⁴⁶

Природа међутим не игра увек исту улогу у раћању религије. У традиционалном понашању Бахтијаревић види улогу природе као нешто што је везано за ранију историју, док друштво и друштвене противуречности имају пресудни значај у каснијим историјским периодима.²⁴⁷

²⁴⁴ Исто, 58.

²⁴⁵ Исто, 58.

²⁴⁶ Исто, 40.

²⁴⁷ Исто, 30.

Људску ситуацију у ранијој историји карактерисала је чињеница да су колективне норме биле далеко важније него што су то данас. Током овог периода не може се говорити о индивидуализму или аутономији, што, међутим, не значи да је рано друштво било потпуно хомогено. Други важан аспект јесте то да је примитивни човек далеко више него данашњи био вођен емоцијама и инстинктима.

Религија је у својим раним фазама део целине, тоталитета, неиздиференцирани сакрални космос, који тек касније прераста у различите праксе. Зато о тој религијској пракси не можемо да говоримо као о оној коју познајемо из времена модерног друштва. У вези са овим Бахтијаревић сматра да је тотемизам, који треба сматрати врстом анимизма, најмање развијена форма религије.²⁴⁸

Штефица Бахтијаревић има позитивно мишљење о раном хришћанству. Нова религија изражавала је искрену оданост, тежњу за једнакошћу и „потпуном партиципацијом“. Како је време пролазило, издвојиле су се и религија и држава. Хришћанство је постало државна религија, а развој је текао у правцу повећања формалног учешћа [у обреду – прим. А. П.].²⁴⁹

Бахтијаревић је начелно сумњичава у вези са идејом јединствене хришћанске културе. Одувек је било слободног мишљења и скептицизма. Средњи век је био релативно јединствен религијски период у поређењу са културом која је настала у протестантизму. Потоња би се могла разумети као протест против површне и формалне религиозности, протест у религијском руху који је истовремено представљао и растућу религијску дезинтеграцију, почетак краја религије.²⁵⁰

Бахтијаревић наглашава улогу традиције. Традиција је изузетно важна у „одређивању начина на који делујемо“. Бахтијаревић се овде позива и на Маркса и на Диркема. Традиција подржава човека, али може бити и баријера која спречава остварење

²⁴⁸ Bahtijarević 1975c, 10–12; Bahtijarević 1976a, 136–139.

²⁴⁹ Bahtijarević 1975c, 13–20; Bahtijarević 1976a, 139–144.

²⁵⁰ Bahtijarević 1975c, 18.

људских потенцијала. Историја је процес у којем се традиција непрестано мења с обзиром на то да је човек креативно биће које није у потпуности одређено захтевима традиције.²⁵¹

Партиципација – идентификација

Важан аспект религијског феномена јесте улога религије као праксе, као инструмента за „владање светом“. Али, каже Бахтијаревић, „људска пракса схваћена као тоталитет није само управљање светом природе или стварање материјалних услова живота, она, такође, свет у којем човек живи представља као смисаон“. Сврха праксе, посебно религијске, јесте да опскрби човека идентитетом.

Бахтијаревић користи „учешће“ као један од главних концепата тезе. Ово се односи и на учешће у религијској или црквеној заједници и на праксу у ширем смислу те речи. Учешће тако има философско-егзистенцијалистичко значење, оно сједињује човека са светом, а свет чини хуманим.²⁵²

Други кључни концепт, „идентификација“, такође има и конкретно и шире значење. Он се односи са једне стране на психолошке процесе у строгом смислу речи, али је са друге стране философска категорија, која означава тумачење људских услова у целости, уједињујући садашњост и будућност. Идентификација је, тако, компонента свих пракси, укључујући и религијску.

„Идентификацију бисмо морали схватити у првом реду као процес интерпретирања цјелокупне ситуације и самоодређења не само у односу на садашњост и прошлост већ и у односу на циљеве и сврху активности, тј. процес стварања ставова на спознајној, афективној и нагонској основи, који се очитује на индивидуалном плану (=осмишљавање индивидуалне егзистенције – њеног зашто, како, на који начин

²⁵¹ Исто, 27–30.

²⁵² Исто, 41.

и у коју сврху) и друштвеном плану (циљеви, структура, динамика, интегрираност и сврсисходност активности и понашања), а изражава се различитим односом (партиципацијом и дјелатношћу) према друштвеној стварности на континууму пасивност (репететивни ниво) – активност (стваралачки ниво), гдје су заступљени не само различити интензитети односа већ и различите врсте социјалне идентификације (па према томе и различите идеологије).“²⁵³

Идентификација и учешће, како их представља Бахтијаревић, могли би се разумети као суштински исти процеси у којима, прво формира психолошке, а потоње – друштвене аспекте оног делања које је повезано са пореклом и одржавањем личног/ друштвеног идентитета.

Религијска пракса тако чини свет хуманим и помаже човеку да га сагледа са свог личног становишта. Истовремено, она нуди могућност идентификације са „радикално другачијим“, односно са оним које се још не може контролисати.

Бахтијаревић се пита зашто постоји религијска пракса и по чему је она другачија од других пракси. Ипак, постоје и други начини да се свет објасни, интегрише и промени.

Разлог треба тражити у чињеници да је религија, другачије него наука, у стању да пружи одговоре на основна питања живота. У историји постоји непрекинути развој у којем наука преузима од религије једну област за другом. Истовремено, човек није, с обзиром на карактер науке, задовољан њеним објашњењима важних питања људскости. Заправо, људске егзистенцијалне упитаности као такве, јесу узрок религијске праксе.²⁵⁴

Друга важна ствар је да значење религије не може толико да се пронађе на спекулативном/ мисаоном, колико на емоционалном нивоу. Изгледа да у људској психи постоји ирационална компонента која је, поред човекове егзистенцијалне ситуације, други извор религије.²⁵⁵

²⁵³ Исто, 42.

²⁵⁴ Исто, 43–55.

²⁵⁵ Исто, 46–47.

За Штефицу Бахтијаревић једна од најважнијих карактеристика религије јесте њен етичко-морални аспект, што она поистовећује са компензаторском функцијом религије. Ова функција је производ људске ситуације и вероватно урођене ирационалности.

Према Бахтијаревић, друга важна карактеристика религије јесте њена ауторитарна и конзервативна димензија. Она даље тврди да је религија повезана са песимистичким животним погледима.²⁵⁶

Религија која се појављује као подршка и стабилност иначе несигурној егзистенцији је амбивалентна. Она пружа могућност интеграције личности, осећања сигурности и разрешења унутрашњих брига и сумњи. Међутим, она истовремено може да значи и потчињавање и недостатак слободе, може водити конзервацији традиционалних схватања живота и друштва, и тако онемогућити креативност и револуционарне иновације.

Религија је коначно део културе и традиције и део модела идентификације. Бахтијаревић наглашава, међутим, да ретко постоји тотално поистовећивање индивидуалног „Ја“ са друштвеним „Ми“.²⁵⁷

Религија тако обезбеђује двоструку идентификацију, делом са религијском групом, а делом са натприродним бићем. Бахтијаревић је, као и Ћиммић, мишљења да веровања у натприродно представљају минимум дефиниције религије.²⁵⁸

²⁵⁶ Исто, 48.

²⁵⁷ Исто, 53.

²⁵⁸ Bahtijarević, Štefica (1976a) *Religija i crkva u suvremenom svijetu*. Pojatina, S & Unković, V *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema crkvi i religiji. Građa za provođenje pete teme iz programa idejno-političkog osposobljavanja osnovnih organizacija SKH*. Za štampu priredile: Dr Štefica Bahtijarević i Inez Saskor. Centar SKH za idejno-političkih rad, Zagreb, 136–172, 151.

Процес социјализације

Ова ауторка такође наглашава велики значај породице у преношењу религијске традиције. Деца се идентификују са ставовима и понашањем родитеља, они усвајају, током друштвене интеракције моделе културе важеће у том друштву.

„Већ од најранијег детињства, а онда и у току читава живота, човјек мора усвајати вриједности, норме, истоврсне облике понашања групе односно средине у којој живи. Према томе, ако се дијете рађа у религијској средини оно мора усвајати религијске вриједности, норме и моделе понашања већ и стога да би било прихваћено у својој средини, да би се у њој осјећало сигурно (а да не говоримо да оно нема ни начина да се одупре јер нити има знања нити особних другачијих искустава). Овисно, дакле о социјалној средини дијете ће процесом социјализације усвојити одређене ставове, а то истовремено значи да је вјерски живот дјецe под великим утјецајем њихових родитеља. Обитељ се сматра главним расадником вјере. Прије свега стога, што се у њој врши непосредна социјализација и што је она први модел идентификације дјетета – а то је тим значајније кад знамо да се религијски ставови формирају релативно рано (од 7. до 14. године). Због тога су веома важна обиљежја обитељи.“²⁵⁹

Овај навод подразумева схватање процеса социјализације веома слично схватању симболичког интеракционизма или социологије знања. Заправо, индивидуално схватање света зависи од онога што би Бергер и Лукман назвали „структура веродостојности“: идеје и ставови који се обнављају током друштвених интеракција, посебно под утицајем „значајних других“. Бахтијаревић говори о концепту „референтне групе“ на сличан начин:

²⁵⁹ Bahtijarević, Štefica (1976b) *Religijska situacija u našoj suvremenosti*. Pojatina, S & Unković, V *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema crkvi i religiji. Građa za provođenje pete teme iz programa idejno-političkog osposobljavanja osnovnih organizacija SKH*. Za štampu priredile: Dr Štefica Bahtijarević i Inez Saskor. Centar SKH za idejno-političkih rad, Zagreb, 17–38, 24.

„Референтне групе могу бити оне којима особа припада као и оне којима жели да припада. Оне су од битног значења за анализу људског понашања, јер људи живе под утјецајем доминантних вриједности које ствара или усваја њихова референтна група [...] Већ од најранијег дјетињства одрасли (родитељи) упућују дијете какво оно треба бити, шта је пожељно, а шта непожељно – преносе вриједности културе којој дијете припада и формирају код њега појам о 'идеалном ја'.

Тако је и са религијским карактеристикама – уче се, стјечу у интеракцији с другима, у идентификацији с другима који су за појединца или референтне особе или референтне групе.“²⁶⁰

Са друге стране, она примећује да су људи релативно независни од друштвеног окружења или културних традиција.

„Он је стваралачко биће и ни један процес социјализације не може га до краја 'дресирати' и 'укротити', јер он, не само да 'прима' утјецаје дјеловања средине, већ на њу и сам дјелује.“²⁶¹

Ова чињеница која је последица рефлексивности људског ума,²⁶² значи да је културна традиција увек нешто што се мења. Међутим, изгледа да се Бахтијаревић позива на нешто друго када говори о индивидуалној независности од традиције. Оно што је одлучујуће за могућу религиозност деце јесу услови живота породице, а не културни обрасци пренети од стране родитеља у процесу социјализације. Или, конкретније: индивидуа се неће идентификовати са религијском традицијом у којој је одгајена осим уколико је његова конкретна ситуација таква да му је религија потребна.

²⁶⁰ Bahtijarević 1975c, 95.

²⁶¹ Исто, 53.

²⁶² Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books, Doubleday & Company, New York.

„Питање које се често појављује у анализама ове врсте јесте да ли је религиозност младих људи резултат религијског васпитања у породици и, последично, само прежитак прошлости који се преноси током подизања потомства. На ово питање одмах можемо одговорити негативно: корене религије и религиозности не можемо приписати само традицији, између осталог и због тога што се религија и везаност за цркву немају исти облик у свим друштвеним слојевима. Чак ни код оних слојева који су у нашем региону још увек повезани са црквом и традиционалним формама и садржајима религије, ту повезаност не можемо приписати само традицији и прошлости. Заправо, дужни смо да супротставимо емпиријске податке са марксистичком концепцијом и разумевањем религије, и да закључимо да се она рађа, обнавља и опстаје захваљујући људским и друштвеним условима у савременом тренутку.“²⁶³

„Генерациско преношење ранијих искустава и ставова неће довести до специфичних религијских појмова (светог, моћног, мистериозног, бога или богова, духа или духова, натприродног итд.) или до религијског искуства које не одговара друштвено-културном контексту, друштвеним условима или стварним проблемима (условљених природним, психолошким или друштвеним факторима) и које је супротстављено појединцима. Та ранија искуства и тумачења утицаће на људско понашање, односно, имаће одређену улогу само уколико се решење проблема тиче стварних (а не ранијих) питања. У том случају, идеје, концепти, симболи и врсте понашања могу да се преносе и асимилију, јер у датом друштвеном стратуму или култури, на одређеном степену развоја, имају функцију решавања одређене ситуације, као и функцију вредновања и осмишљавања постојеће проблематичне ситуације.“²⁶⁴

²⁶³ Bahtijarević 1976b, 26–27.

²⁶⁴ Bahtijatervić, Štefica (1978) Neke društvene dimenzije religije i religioznosti. *Naše teme*, XXII, br. 10, 2343–2358, 2344.

Очигледно је онда да ће религија постојати као друштвени феномен само уколико има функцију. Међутим, није до краја јасно да ли Бахтијаревић мисли да религиозност једном рођена у одређеним друштвеним условима, једном пренета, не може бити напуштена или да сами услови, независно од традиције, стварају нову религиозност.

Важно је како човек/индивидуа разуме ситуацију у којој се налази. Религија ће бити прихваћена као „логична“ само ако обезбеђује задовољавајуће објашњење специфичне ситуације. Или, алтернативно, религија ће бити убедљива ако индивидуа, у односу на конкретне предуслове, није у позицији да преговара (да се суочи) са својом несвесном потребом за религијом.

Као и код других социолога о којима је било речи, перцепција реалности је за Штефицу Бахтијаревић непроблематична. Постоји разумљива и савладива реалност само уколико се ми ослободимо идеологија које проузрокују погрешне интерпретације те реалности.

Процес секуларизације

Бахтијаревић сматра да факторе који се налазе у позадини процеса секуларизације треба тражити, са једне стране у Француској револуцији и развоју грађанског друштва, а са друге, у друштвеним и економским променама условљеним индустријализацијом и урбанизацијом.²⁶⁵

Њен опис карактера процеса почива на француским, италијанским и југословенским (и марксистичким и католичким) ауторима. Она наглашава да црква као институција данас заузима другачије место у друштву, да је све већи број људи који престају да одлазе у цркву или да верују у религијске догме и поштују религијске законе. Истовремено, а то није најмање важан аспект, постоји процес секуларизације унутар саме цркве, што иде дотле да верници веома често имају другачије погледе о религијско-философским, као и о моралним и политичким

²⁶⁵ Bahtijarević 1976b, 147–150.

стварима, од оних које заступа црква. Верници су све више недоследни и у ставовима и у понашању.

Бахтијаревић спомиње низ фактора који доприносе секуларизацији: класификација стварности по принципу дихотомије профано/свето, разлаз између цркве и државе, интензивна индустријализација која уништава традиције зарад демократског духа, свест човека о његовој снази, промена економских структура, развој технологија (који је довео до демографске експлозије и географске покретљивости), процес урбанизације који човека ослобађа од природе, чињеница да примарне групе имају мањи утицај на појединца, пролетаризација, друштвени активизам, побољшање животног стандарда (развој економије, здравља и културе који утичу на креативност и менталитет, политички развој, разлике између развијених и неразвијених земаља, рађање социјалистичког друштва, смањење угледа цркве, солидарност међу нацијама, културне промене. Укратко, секуларизација је резултат пораста техничког и напредног менталитета и демократског, плуралистичког, екуменског и секуларног мишљења.²⁶⁶

Ова су објашњења мање или више уобичајена и заједничка и у западним социологијама религије. Бахтијаревић, на пример, спомиње како су индустријализација и урбанизација довеле до урушавања традиције или како је смањена важност примарних група. Истовремено, међутим, њена перспектива у великој мери усредсређује се на егзистенцијалне животне ситуације, а не на структуралне услове, односно карактеристике друштва. Процес индустријализације учинио је човека „свесним сопствене креативности“, допринео је стварању „технолошког и напредног менталитета“, „ослобађању од природе“, „демократском ставу“ и другим аспектима који се сматрају супротним захтевима религије.

Бахтијаревић тако сматра да је процес секуларизације заправо покрет у правцу растуће људске слободе. Религија једноставно није у складу са суштинским духом модерног друштва:

²⁶⁶ Bahtijarević 1975c, 60–78; Bahtijarević 1976b, 158–161.

„Шта да кажемо о узроцима ове кризе религије? Они нису малобројни, и не треба их сводити на један, они нису ни нови, људском роду до сад непознати, они су само нагомилани и ојачани у цијеловитом комплексу градског индустријског живота. Промјеном начина живљења и привређивања религија постаје нефункционална и неадекватна, не само стога што би човјек имао нове потребе, већ и стога што има другачију спознају, па и 'старе' потребе може задовољити на функционалнији и адекватнији начин.“²⁶⁷

Процес секуларизације резултовао је последично смањењем значаја идентификације и партиципације у религијској сфери. Другим речима, религијска идентификација, због друштвене и културне еволуције, постала је излишна.

„Два основна процеса – *идентификација и партиципација* – евидентно су у опадању. Сувремена друштва пружају с једне стране човјеку нове могућности задовољења потребе за идентификацијом, а с друге стране у питању је и психолошки механизам: човјек се може идентифицирати с оним (појединцем или групом) тко задовољава његове потребе. Религија је друштвено (осамостаљивањем осталих облика интегрисања, пракса и акција) и индивидуално (њена нефункционалност и неадекватност при задовољавању потреба) стављена у питање и на маргине човјекова и друштвена живљења.“²⁶⁸

Уместо тога, створени су услови за друштвену и националну идентификацију.²⁶⁹ Односно, сам човек, „без посредника“, сада је у могућности да креира свет по свом сопственом нахођењу, да оства-

²⁶⁷ Bahtijarević, Štefica & Vrcan, Srđan (1975b) *Religiozno ponašanje II*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.

²⁶⁸ Исто, 497.

²⁶⁹ Bahtijarević 1976b, 162. Интересантно је да је национална идентификација у Ћимићевој анализи, посматрана као нешто негативно, нешто што се појављује када је религија потиснута, док је овде она виђена као нешто позитивно, феномен који се налази на вишем нивоу у смислу културног и друштвеног развоја.

ри своје унутрашње потенцијале на далеко адекватнији начин. Истовремено, постоји неколико фактора у друштвеној реалности који делују против процеса секуларизације, јер традиционална друштва нису у целости нестала, а постоје и они аспекти нових структура који могу погодновати новом рађању религије.

„Крупне су друштвене промјене (револуционарни преображај на подручју политичке и економске организације друштва, затим убрзана индустријализација и урбанизација друштва) у значајној мјери поткопале и ослабиле ону најширу традиционалну и културну подлогу из које се традиционална религија стољећима потхрањивала у својим најортодокснијим садржајима и облицима. Међутим, унаточ томе из нашег савременог свијета нису ишчезли традиционални облици живота, традиционални начини мишљења и традиционалне вриједности; дапаче, јавља се и становито уклапање новог у традиционалне оквири, односно становито распрострањавање традиционалног у изразито индустријске и техничке средине. Осим тога, због разноврсних разлога (тешкоће које се јављају уз мијењање и динамизирање свих подручја друштвеног живота, расцјеп између прокламираног и реализованог, итд.) стварају се или обнављају увјети за обнову традиционалних вриједности, садржаја и образаца понашања.“²⁷⁰

Могоао би се стећи утисак да је размишљање Штефице Бахтијаревић у социолошком маниру, али очигледно је да је за њу важна ствар, она која производи религију, конкретна, егзистенцијална ситуација одређене друштвене групе, пре него идентификација са датим референтним оквирима.²⁷¹

²⁷⁰ Bahtijarević, Štefica & Vrcan, Srđan (1975a) *Religiozno ponašanje I*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 139.

²⁷¹ „Frame of reference“ је социолошки термин у контексту симболичког интеракционизма. Дакле, да би човек доживео реалност на одређени начин, потребни су му референтни оквири, когнитивни механизми који су доступни у друштвеној структури путем социјализације и интеракције. Бахтијаревић очигледно сматра да је реалност

„Верници су већином жене, старији људи, домаћице (затим сељаци, радници са најнижим степеном квалификација – неквалификовани и полуквалификовани радници), они са најнижим ступњем образовања и они рођени на селу. Овде имамо посла са друштвеним и класним детерминантама религиозности и религијске идентификације. Ово су људи за које бисмо могли да кажемо да су укорењени у традиционалном животу (и последично у црквеним активностима). Њихов начин живота, друштвени оквири и услови, као и потребе које се рађају у таквој ситуацији, такође утичу (заједно са интелектуалним нивоом који је достижан у тим околностима) на начин на који се потребе задовољавају. За ове људе неопходна је моћ бога, јер су они сами немоћни; за њих религија још увек представља најприкладније објашњење и обезбеђује, чак и данас, најприхватљивије, ако не и једино, значење.“²⁷²

Ови људи једноставно живе у условима који их онемогућавају да се ослободе религије. Исти нагласак на материјалним и егзистенцијалним условима као фундаменталним понавља се и у другим контекстима. Бахтијаревић, на пример, описује савремено друштво као оно које је поцепано контрадикцијама. Ове контрадикције стварају друштвено-психолошку потребу за новом религијом, или реактуелизују старе религијске системе.

„Сложеност је уткана у динамику револуционарне промене: у овим брзим и свеобухватним кретањима живота, у непрестаним променама животних институционалних, културних и егзистенцијалних оквира, многе вредности су поново проблематичне; непрестано се стварају оквири за оријентисање у конкретним ситуацијама, међу којима су и нове дефиниције интерперсоналних односа. Ово може да доведе до чежње за нечим стабилним, непроменљивим – а

„дата“, те да такви механизми нису потребни (коментар – Ш. М.).

²⁷² Bahtijarević 1976b, 23.

ако се ове константе не пронађу у друштвеној реалности и у човековој сопственој личности, онда ће се за њима трагати у традицији, у моделима решавања проблема које нуди религија.“²⁷³

„Ово, међутим, значи да у постојећем стању нашег друштвеног развоја још увек постоји људска ситуација и неке од тих друштвених околности које проузрокују масовну религиозност. Последишно, постоје, и то масовно, људи за које је религија – са психолошког и социолошког становишта – једини или најприкладнији одговор на њихову животну ситуацију.“²⁷⁴

Ова функционалистичка перспектива је сасвим логична, јер Бахтијаревић, као и Врцан и Тимић, сматра религију изразом отуђења.

„Њезино је постојање за Маркса симптом постојања (у масовним размјерима) друштвених стања животне ограничености, људске подвргнутости, отуђености и биједе.“²⁷⁵

Религија у социјализму и капитализму

Према Штефици Бахтијаревић, постоје и сличности и разлике између социјалистичких и капиталистичких друштава по питању карактера процеса секуларизације. С једне стране, извесни општи процеси, као што су индустријализација и урбанизација, у оба типа друштва довели су до опадања религије. С друге стране, и одређене структурне карактеристике и у социјализму и у капитализму условљавају појаву усамљености и отуђења. Међутим, постоје и фактори специфични за један, односно, за други систем. У југословенском случају, процес модернизације

²⁷³ Bahtijarević 1978, 2349

²⁷⁴ Исто, 2350.

²⁷⁵ Bahtijarević 1975a, 140.

довео је до поремећаја друштвеног поретка, бирократизација је погодовала развоју отуђења, а висока и незадовољена очекивања узроковала су различите врсте фрустрација.

Међутим, Бахтијаревић сматра да социјалистичко друштво може да достигне далеко потпунију секуларизацију него капиталистичко, делом због тога што се у њему утиче на неке од основних узрока религије, а делом због тога што самоуправљање подстиче нови тип друштвене активности који би сам по себи могао да води ка генералном ослобађању човека и крају религије.²⁷⁶

Бахтијаревић је, бар по питању процеса секуларизације, ближа Тимићу него Врцану. Она, међутим, не одговара на питања која се намећу читањем ових аутора, иако далеко више него они, расправља о секуларизацији у оквиру општих социолошких и психолошких појмова. Дискусија је некако остала незавршена, а опште теорије нису интегрисане са марксистичком перспективом. Могло би се, на пример, поставити питање какав је статус теорије секуларизације уколико образац који се преноси има занемарљив значај у поређењу са „конкретном“ ситуацијом. Бахтијаревић, тако, не објашњава социолошки како се религија одржава. Она обраћа доста пажње на катихезу, вероватно више него што она то заслужује, и сматра да школа треба да реформише сопствено подучавање о религији.²⁷⁷

Њен приступ (који дели са Врцаном и Тимићем) такође доводи до питања, да ли постоји једна социјална психологија или друштвена наука у начелу, важећа у капиталистичком друштву, а друга која функционише у социјалистичким земљама? И да ли ће механизми одговорни за преношење и одржавање одређених погледа или вредности некако нестати у социјалистичком друштву, уколико људи буду у могућности да се директно суоче са реалношћу у свој њеној сложености, са реалношћу онаквом каква она јесте? Таква позиција је, међутим, више филозофска него социолошка.

²⁷⁶ Bahtijarević 1975c, 192 – 200; Bahtijarević 1976a; Bahtijarević 1976b, 164–172.

²⁷⁷ Bahtijarević, Štefica (1970) *Škola, crkva, religija*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.

Као и Тимић или Врцан, Бахтијаревић је представница приступа који би могао да се класификује као функционалистички. Односно, религију поглавито разуме и анализира према друштвеној или психолошкој функцији коју она има. Она даље сматра да је позитиван аспект процеса секуларизације, онако како се испољава у социјалистичком друштву, повезан са асимилацијом материјалистичко-марксистичког погледа на свет:

„Мада је, као што рекосмо, секуларизација започела и траје у капитализму, она у социјализму, како то упозорава Варга, поприма једну нову димензију: димензију масовне тенденције, свјесно-материјалистичком (знанственом) погледу на свијет. Атеизам који се везује уз ту димензију у процесу секуларизације, а као посљедица ослобођења човјека, добива онда и посебну вриједносну, а не само структуралну димензију. Такав атеизам значи потпуну идентификацију човјека са самим собом у конкретној социјалној и културној средини. То значи да потпуна секуларизација у увјетима отуђења није могућа, јер је процес десаκραлизације свијета и разотуђивање човјека процес његова ослобађања.“²⁷⁸

На извештан начин, Штефица Бахтијаревић представља комбинацију нових и старих идеја. Међутим, главни проблем остаје нерешен: како да се интегришу елементи опште социјалне психологије (и социологије) са марксистичком теоријом?

²⁷⁸ Bahtijarević 1975c, 78.

Страх од смрти: Бранко Бошњак

Видели смо да је бављење југословенске социологије религије проблемом алијенације значило да се о религији дискутује на начин веома сличан психоанализи или различитим егзистенцијалистичким струјама. Ово је утицало на Врцанов закључак да ће под одређеним условима доћи до пораста религије у социјалистичком друштву. Аутор који преко размишљања о алијенацији иде и даље јесте Бранко Бошњак, професор философије на Универзитету у Загребу, један од оснивача часописа *Праксис*.

Бошњак је о религији размишљао првенствено са философске тачке гледишта, али се такође хватао укошта са односом између религије и друштва у послератној Југославији. Он је био активни учесник дијалога између марксиста и хришћана и (заједно са београдским професором Вуком Павићевићем) учествовао је у састанцима које је организовао Paulusgesellschaft.²⁷⁹

Бошњак је учествовао у сличним дискусијама и у Југославији. Добро познати догађај била је дебата 1969. године на Филозофском факултету у Загребу, између Бошњака и свештеника Мије Шкворца, помоћника бискупа др Кухарића, загребачког надбискупа.²⁸⁰ У овом дијалогу Бошњак је био на становишту рационалистичког критицизма религије, али је говорио и против хришћанства у пољу етике.

У интересу дијалога, Бошњак је повремено држао предавања на Католичком факултету, а исто тако су професори теологије били позвани да предају студентима социологије религије.

Бошњак је био и један од организатора постдипломских студија о религији на Универзитету у Загребу, а учествовао је

²⁷⁹ Види: „Zum Sinn des Unglaubens“ in Marxistisches und Christliches Weltverständnis (О смислу неверовања у марксистичком и хришћанском разумевању света); Wien/Freiburg 1966, и: „Der Mensch als Mysterium in Christliche und Marxistische Zukunft“ („Човек као тајна у хришћанској и марксистичкој будућности“). Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Freilassing, 1965.

²⁸⁰ Bošnjak, Branko & Škvorc, Mijo (1969) Marksist i Kršćanin. *Dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige: Filozofija i kršćanstvo*. Praxis, Zagreb.

и у формирању Одељења за проучавање религије и атеизма у Институту друштвених наука у Загребу. Био је и вођа истраживачког пројекта у којем је Штефица Бахтијаревић спровела своју прву емпиријску студију.

Бошњаков главни рад у овој области био је *Филозофија и хришћанство*, обимна књига од 600 страна састављена од шест великих поглавља.²⁸¹ У првом делу, Бошњак се бави, у општим цртама, философском критиком хришћанства, његовим карактером и главним проблемским областима. У другом, он расправља о односу између модерних библијских студија и текстова *Новог завета* и анализира њихове последице за религију. У трећем испитује хришћански догматизам и усредсређује се на положај хришћанства у философији 19. века: Хегел, Шлајермахер, Кант, Фојербах и Кјеркегор. У петом делу Бошњак пише о либералној теологији и демитологизацији, и како ова струјања треба посматрати у марксистичкој перспективи. Коначно, шести део посвећен је социјализму и религији. Овде Бошњак најпре разматра ставове утопијског социјализма према религији а онда претреса критику религије аутора као што су Бауер, Хес и Ниче. На крају он описује, са дугим цитатима, ставове Маркса, Енгелса, Лењина, Плеханова, Меринга, Лафарга и Кауцког према религији.

Бошњак настоји, што је верније могуће, да представи и интерпретира текстове, а уздржава се од критичке дискусије. Његови лични ставови сачувани су за последње поглавље књиге, у којем се разматра проблем религије која наставља да постоји и у социјалистичком друштву. Пре него што о томе кажемо више, изложићемо Бошњаково начелно гледиште.

Бошњак сматра, као и социолози о којима смо говорили до сада, да се религија може разумети као врста погрешне свести и израз отуђења:

„Религија је облик отуђења свијести и мишљења. Религиозни човјек није слободан у свом односу према битку и повијести.

²⁸¹ Bošnjak, Branko (1966) *Filozofija i kršćanstvo. Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja*. Naprijed, Zagreb.

Он је увјетован јер себе доживљава као подложног садржају који је сам створио. Ниједна религија не може постојати без есхатологије, тј. без додавања оностраног овом земаљском постојању. Да би егзистенција есхатолошке будућности била што сигурнија, треба за овог живота све чинити да се што више испољи идеја бога. Ту идеју спроводи црква, па је за човјеков тоталитет потребно да увијек живи у богу (и дјелом и мислима). Тиме се укида помисао о човјековом слободном и самосталном друштвеном и повијесном дјеловању. *Социјализам је супротност таквом схваћању, јер човјека хоће баш у његовој слободној и стваралачкој акцији. Само човјек јест за човјека; све друго је илузија. Идеја религиозног односа по својој бити негативно се односи према теорији марксистичког хуманизма.*²⁸²

Бошњак се затим пита када ће и у каквим околностима религијски поглед на свет ишчезнути и наглашава важност рационалних друштвених односа, као и рационалног става генерално:

„Према Марксу потребно је двоје осигурати: 1) односи свакодневног људског практичног живота морају имати јасне умне (рационалне) односе, 2) такви умни односи захтијевају се и према природи. Умни односи у друштву постижу се подруштвовљењем средстава за производњу. Наиме, то је друштвено економска и логичка основа. Јасно је, да то не иде без етичких квалитета људи. За развој социјализма тај етички однос важан је колико и промјена економске структуре.

*Друга претпоставка за укидање религиозне илузије јест човјеков умни однос према природи. Рационално схваћено друштво и природа ослобађају човјека од свих илузија.*²⁸³

У овоме, међутим, постоји проблем: институционалне промене нису довољне. Ми знамо из искуства да постоје тенденције у социјалистичком друштву које спречавају реализацију циљева социјализма.

²⁸² Исто, 480.

²⁸³ Исто, 484–485.

„Социјалистичко друштво није никаква чаробна институција, која ће одједном укинути све супротности друштва и повијести. Измијењени друштвени и економски односи могу створити објективне увјете да се очовјече међусобни односи. Но то није никаква нужност нити слијед, који долази сам по себи. Иако се укида приватно власништво, то још није доказ да неће настати бирократија која ће бити исто тако бездушна као и приватни капиталист. Промјена у систему економике и политике не дјелује аутоматски тако да од тада слиједе само позитивни резултати. И социјалистичко друштво може имати своје облике отуђења као и капиталистичко. Социјализам је повијесна могућност да се повијест очовјечи. Но то се не догађа на основу декларација. Да би се очовјечење реализирало треба осигурати пуну слободу, тј. критички однос према цјелокупној друштвеној стварности. На пр. пракса стаљинизма то није омогућавала. Стога је на том тлу настала социјалистичка мистика, тј. обоготворење личности. То обоготворење није било *парусија* у кршћанском смислу, тј. бог је дошао на земљу. У оквиру те мистике захтијевао се је религиозни однос тј. само вјеровање, а не критичност према партијском и државном руководству. Те институције добиле су ранг непогрешивости као што у католичкој цркви има папа. Партијске чистке могле су имитирати рад и дјеловање свете инквизиције. Тако се је догодило, да се под заставом социјализма, намјесто критике обликовала нова религија, са својим култом личности. Та *псеудо религија* (тј. религиозни, некритички однос према стварности) велика је опасност за социјализам уопће.“²⁸⁴

Очигледно је да Бошњак, на исти начин као и Врцан и Тимић, сматра да социјалистичко друштво може и да повећа отуђеност, као и да проузрокује нови облик псеудо религије која је у основи феномен исте врсте као и традиционална религија.

²⁸⁴ Исто, 573–574.

Бошњак, међутим, иде и корак даље. Иако прихвата марксистички поглед на карактер и функцију религије, он ипак тврди да постоји важан психолошки или емоционални узрок религије, који има везе са устројством човека и егзистенцијалном ситуацијом у којој се налази. Дубоки смисао суштине свих религија јесте да одговоре на есхатолошки проблем. Човек је религиозан у срцу зато што не може да поднесе идеју да ће се живот завршити, да има крај. За Бошњака је зато централна димензија религије страх од смрти. Ово има важне последице за његове ставове о атеизму и религиозности:

„Однос према есхатологији и тоталитету може имати два могућа вида. Ако човек себе схвати као природно биће тада је ослобођен свих загробних илузија. Повијест атеизма показује нам, да је поред теиста било увијек и атеиста. Сви они, који вјерују у бога вјерују, јер желе себе вјечно. Стога смрт не прихваћају као природни феномен тј. као крај властитом постојању. Баш због тога што је човек смртан – *есхатолошка жеља може да настаје и да се одржава неовисно од друштвених система.*“²⁸⁵

Опадање религије тако не прати аутоматски промењене друштвене услове. Ово је тако због улоге религије, али и због њеног карактера.

„Иако феномен религије иде у сферу надградње, ипак религија има своје специфичности, које ју разликују од других облика идеологије. Као што у истом времену и у истим објективним околностима могу настати различити облици филозофирања, што значи да је облик надградње различит, тако се и феномен религије може појављивати у различитим садржајним могућностима. Промјеном економске и друштвене основе и опћим развојем времена и духа настају промјене и у тумачењу садржаја религиозних идеја, но то

²⁸⁵ Исто, 577.

још не значи да религија у цјелини ишчезава. Када религија не би била везана уз индивидуално-егзистенцијални однос према битку, онда би с промјеном базе дошло до потпуног мијењања тог облика свијести, као што је на примјер случај с правом. Правни закони и прописи не настају из априорних одређења, већ увијек уопћавају друштвену датост и збиљност. Због тога се правни прописи и могу често мијењати, док то никако није случај с религиозном догматиком. Баш својом догматиком религија се брани од повијесног утјецаја и друштвених промјена. Тај садржај добрим дијелом трансцендира збиљност и не мијења се с промјеном базе. Стога за вјерника религиозни садржај остаје и даље 'једини пут спасења' и 'есхатолошког односа'. Баш због тога што се религија не може у цјелини превести и свести на повијесне промјене, она се може развијати својом иманентношћу. То значи да религија као облик идеологије има своју релативну самосталност, чиме се заштићује од промјене у оквиру реалне структуре живота. На примјер вјеровање у ускрснуће је есхатолошки однос и нема никаквог односа према економици неког друштва. Од доба када је апостол Павле доказивао невјерним Коринћанима да ће сви ускрснути и нека не буде забуне у томе што и добри кршћани умиру као и безбожници, па до лета ракета у козмоз – та егзистенцијална жеља за ускрснућем, уколико вјерник у то *вјерује*, не може се негирати повијесном збиљношћу. То треба имати у виду – кад се говори о надградњи, јер се у супротном случају цијели проблем симплифицира. То што религија даље траје није доказ њене истине, него је то знак воље оних који себе желе издвојити из природног процеса догађања, у нади да ће живјети вјечно."²⁸⁶

Бошњак тако тврди да религија заиста има историју, која ће имати утицаја на њену улогу у друштву, као што ће и утицати на проблем њеног нестајања. По њему есхатолошке димензије су у великој мери независне од друштвене реалности. Ово је

²⁸⁶ Исто, 575.

очигледно у многим деловима његове књиге и то понекада на начин који је изненађујући у односу на његове полазне ставове.

„Проблем одумирања религије не своди се само на однос и стање економских и социјалних односа. Црква и религија имале су током своје повијести веома различите политичке примјене у социјалној и класној борби. Но укидањем те могућности још увијек остаје индивидуални проблем односа према смрти, тј. према жељи за вјечности: Све дотле док буде постојао страх од смрти и жеља за вјечношћу постојат ће и религија (без обзира на све њене могуће модусе и системе у којима ће се испољавати).“²⁸⁷

„Да би атеизам као умна збиљност постао и реална збиљност за све, требало би постићи прелаз мишљења са ступња религије на ступањ филозофије марксизма, која учи да се атеизам не рјешава само као питање теорије, већ и као садржај друштвене праксе.

Но емоције могу постати запрека за логику. Никаква промјена друштвене структуре ни људских односа није апсолутност у укидању есхатолошког волунтаризма, јер је такав волунтаризам ирационално обликован. Стога се ни проблем одумирања религије не може третирати само као питање друштвеног односа и теоретског расуђивања. Жеља за вјечношћу не признаје никакву логику.“²⁸⁸

Бошњак се овде разликује и у односу на ранију социологију религије и у односу на уобичајене интерпретације отуђења. Међутим, он тежи и да схвати религију на начин који подсећа на раније перспективе. Рационални став према природи и стварности, који је предуслов за одумирање религије, може бити под утицајем логичког аргумента или филозофског унутрашњег увида. Сасвим другачије од Врцана или Ћимића, философија је за Бошњака на индивидуалном нивоу средство истинског разумевања природе стварности.

²⁸⁷ Исто, 578.

²⁸⁸ Исто, 583.

„У стварности религија се може задржати и послије социјалне револуције друштва. Илузија је, ако се мисли да ће једног дана религија сама по себи одумријети. Претпоставка за одумирање религије је тотални рационални однос према битку. А такав однос се постиже развојем мишљења, свијести и праксе.“²⁸⁹

„Дијалог о религији у народу може бити успијешан само тада, ако је на научном нивоу. То је била Лењинова жеља и опорукa. Проблему треба прићи стршљиво, систематски и научно. Ако се то не учини, социјалистичко друштво бит ће у раскораку са самим собом, јер се његове идеје неће подударати са његовом стварношћу. А сјединити та два односа није могуће, ако се тај процес препусти стихији.“²⁹⁰

„Дијалог о атеизму мора поновити сваки појединац за себе. Садржај опће свијести заједнице или епохе треба да постане и лично увјерење. Тек тада се ниво принципа испољава и као појединачни однос у друштвеном и повијесном кретању. Стога је проблем атеизма не само друштвени већ и индивидуални проблем. Та два подручја носе у себи јединство личности. У том односу пракса може бити само оно што је спознато у мишљењу. Захтјев за теоријом једини је пут у осмишљавању реалности.“²⁹¹

Истовремено, нису сви људи у стању да дођу до оваквог закључка.

„Повлачење бога или човјеково враћање к себи има рационалну основу и друштвено повијесни оквир. У појединим раздобљима историје те могућности биле су веома различите. Циљ рационалистичке филозофије састоји се у томе да

²⁸⁹ Исто, 506.

²⁹⁰ Исто, 519.

²⁹¹ Исто, 531.

хипостазирано биће добије натраг своје природно одређење. У таквом циљу филозофија постаје човјекова нужна катарза. Да би религиозан човјек постао природан човјек, мора се ослободити своје слабости из које је произишла илузија. Атеизам захтијева јаке личности. Отворено говорење истине очитује вољу и снагу. *Атеизам је укинути егоизам. Човјек зна и прихваћа своју смртност као свој потпуни крај.*²⁹²

„Рационални однос према друштву и битку укида потребу за религиозним и мистичким односима. Тиме религија постаје безпредметна за све оне, који су на том ступњу спознаје и праксе. За њих је религија одумрла. Из тога још не слиједи да ниво принципа постаје и свијест свих. Стога је могуће, да се у друштву које је организирано на принципима науке и критике и даље задржи религија као смисао постојања свих оних који се радије држе својих жеља и илузија о небу и загробном животу, него ли самосталног мишљења.

Та могућност да је религија ишчезла за друштво као друштво, а тиме и за социјалистичку државу, а да се још задржала као теорија и пракса појединаца, показује да *емоционални однос значи негацију сваке логике*. Стога даље постојање религије не произлази из истине њене бити и садржаја, већ само из људске жеље да се живи и послије смрти. Потиснута из живота и стварности религији преостаје само подручје смрти. Религија остаје теорија оностраности, о којој сватко машта како му управо годи.²⁹³

Овај став о важности просветљења долази до изражаја у Бошњаковим погледима о месту религије у школском програму, или у његовим погледима на дијалог између марксиста и хришћана.²⁹⁴ Овде је на нешто рафинисанији начин оживљена

²⁹² Исто, 413.

²⁹³ Исто, 488–489.

²⁹⁴ Bošnjak, Branko (1967) Marksistički pristup religiji. *Naše teme*, XI, 6 (102), 957–979; Bošnjak, Branko (1969) Kritika religije. – Mikecin, Vjekoslav (ed) *Religija i društvo*.

идеја да неки људи нису у стању да се ослободе религије, и да је то важан фактор који објашњава то што религијски феномен опстаје.

Иза Бошњаковог става стоји дубоко уверење да је унутрашња природа религије негативна, иако је њено постојање разумљиво и иако је јасно да не треба осуђивати религиозне људе. Она спречава развој истинских људских односа у друштву претварајући човека у духовног затвореника. Религиозни појединац обмањује себе и једина ствар коју неко може да уради као човек јесте да прихвати трагичну судбину и да се достојанствено одрекне илузије комфора.

Бошњак сматра да религија и атеизам, мада више атеизам, може да се појави у било којој историјској епохи. У једној каснијој студији, он жели да покаже како грчка филозофска критика хришћанства служи као модел и како је и у антици такође било различитих приступа реалности.²⁹⁵

Предуслов за опадање религије је стварање рационалних односа, и у односу на природу и у односу на друштвени живот. Бошњак концепту природе даје ширу конотацију него што је уобичајено у југословенској дискусији. Он се не тиче само човекове немоћи у суочавању са различитим природним феноменима или катастрофама, већ начелно са природом у којој човек живи и од које зависи. За Бошњака је сам човек природа која укључује и његову егзистенцијалну ситуацију у којој је, последично, најконкретнији проблем – проблем смрти.

Бошњак прихвата традиционално схватање да положај човека у класном друштву доводи до његовог отуђења. Ово се дешава и због положаја цркве у класном друштву и због професионалне и класне моћи клера, али из због улоге религијске идеологије.

Са социјалистичком револуцијом све се ово мења. Експлоатацији човека од стране човека дошао је крај са укидањем класних односа. И више од тога, религијске институције сада имају дру-

Stvarnost, Zagreb, 7–35.

²⁹⁵ Bošnjak, Branko (1971) *Grčka filozofska kritika Biblije. Kelsos contra apologeticos*. Naprijed, Zagreb.

гачију функцију и њихов утицај има противнике и опозицију.

У овој ситуацији религија је, према традиционалној марксистичкој теорији, аномалија, прежитак који ће временом нестати. Као што смо видели, однос човека према природи није само у функцији генералног друштвеног и економског прогреса. У социјалистичком друштву, човек ће бити ослобођен до одређеног нивоа, али ће увек постојати људи који не желе да прихвате коначност смрти. Ови људи захтевају више. Они се држе жеља и снова о вечном животу. Страх од смрти, тако, треба разумети као вечиту категорију, па ће с обзиром на људске слабости религија увек постојати, без обзира на тип друштва о којем говоримо.

Истовремено са изношењем ставова о религији, Бошњак, међутим, сматра да је отуђење у принципу нестало из социјалистичког друштва и да друштво само по себи не подстиче религију. Он такође сматра да је процес друштвене промене недовољан услов за нестајање религије. Оно што је неопходно јесте, ако не просветитељска пропаганда, или антирелигијско образовање, онда барем философска рефлексивна.

Бекство од ништавила: Споменка и Тине Хрибар

Као и Бранко Бошњак, Споменка и Тине Хрибар анализирају религију поглавито из философске перспективе. Можда би се могло рећи да у поређењу са другима о којима смо говорили у овој студији, они користе специфичан, „веома философски“ стил, када расправљају о религијским питањима. Тине Хрибар је философ, културни историчар и критичар који је играо значајну, а понекада и контроверзну улогу у културном животу Словеније, док је Споменка Хрибар радила као социолог на Универзитету у Љубљани. Она је спровела неколико занимљивих истраживања ставова словеначке омладине према религији и философско-егзистенцијалним питањима. Оба аутора настојала су да објасне промену односа савременог човека према свету и последице које ће та промена имати за друштвену и психолошку улогу религије.

Хрибарови су, као и други интелектуалци у Словенији, били под утицајем феноменолошке и egzистенцијалистичке философије, посебно оне Хајдегерове и њихово начелно полазиште било је да став савременог човека одаје слику о њему као о субјекту, као о господару друштва и природе:

„Карактеристика савременог човека је да он жели да буде субјекат. Ова жеља, међутим, не значи да је он то већ и постао... Човек успева да постане субјекат само у оној мери у којој се он непрестано као такав потврђује, онолико колико потврђује себе као основу своје egzистенције и током тог процеса досеже све веће испуњење. То да савремени човек жели да буде субјекат не значи ништа друго него да он то жели све више и све потпуније.“²⁹⁶

„Све што постоји мора њему да служи, јер је он постао господар природе и њених закона, а постаје и господар

²⁹⁶ Hribar, Tine (1969) *Človek in vera*. Komunist, Ljubljana, 5.

друштвених закона. То значи да он контролише свој свет и судбину. Он полаже право да формулише своје циљеве, да их остварује и да тежи вишем и бољем. И више од тога. Он такође има право да постављене циљеве мења у односу на правац делања. Због тога, није од примарне важности да ли човек остварује своје тежње или не, него да је он у потпуности себи дао право да их формулише, да буде централни разлог који стоји иза свега што се дешава. Ако је, наиме, човек једини који формулише циљеве, он је такође једини који проузрокује последице или усмерава међусобна дејства или односе између друштвених и природних сила.²⁹⁷

Наука игра велику улогу у савременом друштву, као „најважније средство производње“ модерног света. Најдубље значење науке јесте да трага за собом и у том смислу она је слична модерном човеку. Сличност је заправо још већа пошто је сама наука људски производ, начин на који човек разуме реалност.²⁹⁸

Модерни човек супротстављен је ономе што Тине Хрибар назива мистичним, неиздиференцираним човеком, који живи у свету у коме је све „природно“, у коме нема контрадикторности и ништа није сакривено. Током тог периода људске историје све једноставно *јесте* као „речи“ или мит и нико не поставља питање зашто те речи постоје. Друштвено и природно окружење доживљавају се онаквим какви јесу.

Можемо да приметимо да се овај начин расправљања о ситуацији тзв. „примитивног човека“ разликује од онога што је сматрано уобичајеним у југословенској социологији религије и заправо је близу слици архаичног друштва које налазимо у међународним истраживањима компаративне религије. Дакле, живот „примитивног“ човека, наводно супротно од нашег, не одликује фундаментални страх или незнање који га нагоне да тражи утеху у магији и религији.²⁹⁹

²⁹⁷ Исто, 6.

²⁹⁸ Исто, 12.

²⁹⁹ Ова основна идеја Маркса и Енгелса је главни ток марксистичке теорије религије, и на фактичкој и на логичкој основи: „Била је језива грешка претпоставити, као што

Развој модерне науке, као и друштвени положај човека и његово саморазумевање, значе да је традиционална религија у сасвим базичном смислу надживела саму себе. Иако неке појаве у савременом друштву на први поглед делују као да указују да постоји интензиван религијски живот, ово не би требало да нас заведе, јер је однос модерног човека према реалности фундаментално различит од односа религиозног човека:

„Као што смо видели, савремени човек и савремена наука у суштини су исти: саморегулишућа воља која жели само себе. То значи не само да су наука и религија међусобно некомпатибилне, него и да човек и религија искључују једно друго. И више од тога, човек је тај који искључује, не религија. У савременом свету, у којем је човек субјекат, религија је мртва. Није ли овакав закључак незрео? Зар не постоји сијасет појава које говоре управо супротно? Зар нису цркве увек пуне; зар нема увек ходочашћа, савремених ходочашћа која користе модерна средства транспорта? Ове чињенице су неоспорне. Ипак, у њима нема ништа што негира смрт религије. Изнад свега, смрт религије не значи да религија не постоји. Она постоји, али је мртва. Постоји религија, али не постоји живот унутар ње. Оно што живот претвара у живот преселило се другде. Преузела га је и изменила модерна наука, односно човеков научно-производни однос према постојању. Модерни свет је свет живе науке и мртве религије.“³⁰⁰

Треба напоменути да је Хрибарева аргументација различита од научника ранијих периода. Није људско знање оно које је

су урадили и Маркс и Енгелс, да је примитиван човек постао религиозан када је препознао своју немоћ пред неумољивом природом. Било је подједнако погрешно мислити да је примитиван човек постао религиозан када је препознао своју рањивост пред претећим друштвеним силама... Како се појединац супротставља природи, као да је природа већ подруштвљено биће, бесмислено је посезати за темпоралном шемом појављивања тих услова окружења на које уплашени човек одговара религиозно“. McKown, Delos B. (1975) *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Martinus Nijhoff, The Hague, 66–67.

³⁰⁰ Hribar 1969, 28.

инкомпатибилно са религијом, него његови базични ставови према свету, његова веровања у сопствене моћи и недостатак реалног одношења према стварности. Аутор затим поставља питање моралних последица такве ситуације:

„Можда је смрт религије, смрт човечности? Можда је напредак науке и усредсређивање на сопствену вољу, тако карактеристичних за модерног човека, значило да је он заборавио ко је и шта би требало да буде. Укратко, можда човек, када негира религију, истовремено негира и самог себе.“³⁰¹

Да би добио одговор, појединац мора да се упита шта је специфично у вези са вером и типично за човека:

„Ако себе разумем као субјекат, чија је суштина јасно и дистинктивно разумевање и представљање реалности, онда вера као вера није више важна. У мери у којој бога доживљавам јасно и дистинктивно, истина о богу је у потпуности евидентна, у мери у којој бог постоји у мојој свести као моја сопствена представа, бог постаје мој предмет. За мене, као субјекта, бог је онда један од мноштва различитих предмета. Он ће се разликовати од сваког другог предмета у смислу да је он увек предмет, мој предмет, објекат мене који сам субјекат. Предмет је пред-мет, нешто што лако стављам пред себе, што лако замишљам. Предмет као представу могу лако да анализирам. И више од тога, ако желим да га искусим, јасно и одвојено, мораћу да га методолошки анализирам.“³⁰²

Због тога није само случај да су религија и наука неспојиве; човеку заправо религија више не треба.³⁰³

³⁰¹ Исто, 28.

³⁰² Исто, 37.

³⁰³ Хрибар се заправо позива на процес секуларизације или на оно што је Бубер окарактерисао као раст „Welt der Es-Beziehung“ (Свет То-Односа). Buber, Martin (1962) *Jag och Du. [I and Thou]* Bonniers, Stockholm. Односно, настајање модерног друштва доводи до снажне тежње да један од два могућа модела одношења према реалности

Ова ситуација је другачија од ранијих историјских периода и у вези са овим Хрибар о религији говори више на традиционалан марксистички начин, што је можда у супротности са оним што је претходно речено у вези са архаичним друштвом.

Традиционална религиозност се може описати као погрешна свест, у Марковом смислу, јер она претпоставља да је човек коначно и неопозиво зависан од нечега што је изван њега. Ово није случај у савременом свету:

„Бог постоји и за Маркса, али само у односу са човеком. Његова суштина је само погрешна перцепција, која постоји док човек не стане на своје ноге. Тада ће бог изгубити своју суштину погрешне перцепције и постаће потпуно одсутан. У свету који је опредмећен човековим делањем, нема места за бога.“³⁰⁴

„Маркс, као и Ниче, схвата савремени свет као свет из којег је бог одсутан, свет у којем је бог мртав. Човек апсолутне субјективности и човек рада и воље за моћи је човек који се супротставља свему што га спутава и спречава његову жељу за апсолутном слободом. Он је себе учинио господарем и вере и света. Његова је воља усредсређена искључиво на њега самог. Осим сам себи, њему не треба ништа, а понајмање бог испред којег би био покоран и послушан.“³⁰⁵

Према Хрибару постоји подударност, упркос разликама, између философије и модерне теологије. Обе човека посматрају као онога ко је одговоран за сопствену судбину.³⁰⁶

Религија се појављује јер је човек ограничен својом коначношћу. Као и Бошњак, Тине и Споменка Хрибар схватају смрт као

(„Ich–Es or Ich–Du) (Ја–То, Ја–Ти) постане доминантан. Неизбежно утилитаристички или инструменталистички став према свету тежи да се употребљава у областима којима не припада. Божанско се у овом случају доживљава као објекат.

³⁰⁴ Hribar 1969, 47.

³⁰⁵ Исто, 48.

³⁰⁶ Исто, 56.

препреку људске самореализације. Највиши израз хуманости јесте „љубав постојања“ која се манифестује у љубави према другом људском бићу. Затим, постоји и стварна храбра љубав према животу и свету, различита од религијске љубави или вере, коју одликује дистанца између стварности/бога и човека; тај однос није стање слободе, већ га карактерише заповест и захтев послушности. Уколико је захтев неиспуњен, следи казна. У таквој ситуацији човек није у стању да се оствари.³⁰⁷

Одговор на морално питање које поставља Тине Хрибар јесте да, иако модерни човек можда није постао стварни субјекат, религија није решење за његову трагичну судбину.

Споменка Хрибар истраживала је ставове ученика средњих и основних школа према религији.³⁰⁸ У извештајима она користи филозофски речник и понекад је уверена да је философија, више него социологија у стању да обухвати важне аспекте живота савременог човека и његовог односа према реалности. (Једна од њених књига заправо је и названа *Границе социологије*.) У упитницима, она поставља питања као што су: шта означава смрт, да ли верујете у живот после смрти, како доживљавате Бога, да ли бисте се жртвовали за идеју?

Споменка Хрибар, анализира одговоре у контексту егзистенцијалистичке феноменологије и они одсликавају чињеницу да се човек данас понаша као аутономан субјект. Други налаз јесте да разлике између верника и не-верника нису толико значајне. И код једних и код других типична је концентрација на потребе појединца. Људи се понашају према стварности као субјекти. Ово значи да вернике данас карактерише став веома различит у односу на раније периоде, када је вера била неоспорна и саморазумљива истина.

³⁰⁷ Исто, 59–70.

³⁰⁸ Hribar, Spomenka (1970a) *Vrednote mladih in resnica časa*. Cankarjeva založba, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1970b) *Odgovori na bistvena vprašanja človeka*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1971) *Kakšno pojmovanje o bogu ima današnja mladina*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Hribar, Spomenka (1972b) *Meje sociologije*. Založba obzorja, Maribor.

„Истина људског живота је сама по себи вредност, једна од неколико вредности; вредност, међутим, која је установљена поређењем са другим истинама, другим вредностима. Религија као независна реалност, као темељ света, као истина о свету и једини животни путоказ, више не постоји. Религија је само једна од расположивих истина. То је, данас, одлика истине. Како онда окарактерисати веру као срж религије? То је такође вредност, једна од постојећих вредности, ништа више од тога. Када кажемо ништа више, мислимо да вера као једина истина о људском постојању то више није. Та врста вере је мртва.“³⁰⁹

„Исто важи и за бога. У тренутку када је бог постао вредност, он је умро, нестало као независно биће.“³¹⁰

Начелно, могло би се, по Споменки Хрибар, говорити о кризи погледа на свет. Он више не управља људским делањем и постоје многи преклапајући елементи између наизглед контрадикторних схватања. Међу верницима, религија је само једна од идеологија а не-верници се у односу на реалност понашају веома слично. Оно што је типично за савремену религијску ситуацију јесте то што се човек према божанском више не односи са поштовањем и побожношћу.

„Бог више није апсолутан. Њему се више не прилази са страхом, као једином бићу, већ је он постао услован у очима човека као субјекта. Бог је тако предмет људске потребе. Човек најпре анализира себе и у себи налази потребу за богом, препознаје га или не. Данас је бог објект људског искуства. Бог се данас налази само у том искуству и препознавању.“³¹¹

„Уместо тога, Бог је постао партнер човеку.“³¹²

³⁰⁹ Hribar 1970b, 127.

³¹⁰ Исто, 128.

³¹¹ Исто, 131.

³¹² Могло би се поставити питање да ли је то исправно или да ли је овај начин го-

Донекле подсећајући на Бошњака, Хрибар (говорећи у терминима потреба, као и други социолози), види смрт као важан извор људске потребе за вером:

„Зашто је бог уопште потребан човеку? Зато што човек у својој суштини разуме себе као биће међу бићима, као коначност међу коначностима; он себе види у времену и то само у времену које му је животом дато. Изван тог времена, он не види себе. Како се то изражава? На тај начин што човек види своју смрт као крај свог времена, времена као дела садашњости и објашњава своје биће из бића свега што постоји. Човек налази своје место у бићу и оријентисан је само према бићу.“³¹³

„Иста структура унутар које човек себе представља и жели, такође је разлог и његове чежње за апсолутним: као смртан он чезне за бесмртношћу, као одвојена индивидуа он чезне за тоталитетом – општошћу, као коначан он жели бесконачност, као постојање, он тражи суштину. Иста структура разумевања подстиче потребу за трансценденцијом, за 'победом над собом', за апсолутом. За људском апсолутношћу. Бог је за човека апсолутност, бог је апсолутни човек.“³¹⁴

У дубљем смислу, страх од смрти је само један аспект људске тежње за бекством од сопствене људске ситуације. Човек се непрестано плаши ништавила и тако покушава да створи свет који може да препозна. То је место на коме религија постаје важна.³¹⁵ Савремени човек, међутим, првенствено тражи себе и са те

вора адекватан. У одређеном смислу, Бог је увек био партнер побожних. Таква је и Буберова философија дијалога или Сунден, који користи термин божији партнер да опише идеалтипско религијско искуство. Изгледа да концепт „партнера“ код Споменке Хрибар изражава одређену дистанцу или инструментални и манипулативни став према божанском, што делује као да је у супротности „истинској“ религији.

³¹³ Hribar 1979b, 135.

³¹⁴ Hribar 1970b, 136

³¹⁵ Ово је слично Бергеровој расправи о религији као креатору „номоса“, смисаоног реда.

тачке гледишта заиста нема разлике између религије и других система веровања:

„Трагање за собом утемељено је у бежању од ништавила и стога непрестано тежи да се од тога ништавила разликује.“³¹⁶

„Назив тог веровања у могућност апсолутног разликовања од ништавила је од споредног значаја. Његов предмет може бити бог, наука, људска врста, било шта. Све ове могуће вере граде једну једину: веровање у могућност апсолутног диференцирања од ништавила или у апсолутну могућност тог разликовања. То је суштина савремене вере, без обзира на њено име.“³¹⁷

Да резимирамо: Споменка и Тине Хрибар гледају на људско стање из егзистенцијалистичке перспективе. Њихов поглед на религију је у неку руку сличан ауторима о којима смо раније говорили. Религијско веровање је вид отуђења. Међутим, данас се отуђење налази у сваком облику веровања. Чак ни атеизам није гаранција ослобођења.

Хрибари су тако настојали да прошире конвенционално марксистичко мишљење о отуђењу, не само, као Бошњак, позивајући се на смрт, већ фокусирајући се на људску недаћу као такву.

Религија постоји јер чини живот смисаоним. Она настоји да обезбеди бекство од опасности и празнине. Некада је то било могуће без размишљања. У савременој ситуацији, међутим, човек је кроз однос са науком у стању да замени бога самим собом. Ово не мора бити априори позитиван развој, јер може водити и до генералне неосетљивости и губитка интересовања за људске вредности. Али, у основи, то је позитиван ток ствари, јер је само човек као субјекат у стању да успостави истинске хумане односе са реалношћу и да тако превазиђе отуђење.

³¹⁶ Hribar 1971, 44.

³¹⁷ Исто, 47.

Црква и држава у социјалистичком друштву: Зденко Ротер

Зденко Ротер припада „љубљанској школи“ југословенске социологије религије. Он је професор на Факултету за социологију, политичке науке и новинарство у Љубљани, а био је и политички активан у Социјалистичком савезу и скупштинама на различитим нивоима. Поред осталог, Ротер је руководио проучавањем религије у оквиру великог словеначког испитивања јавног мњења које је предузимано готово сваке године од краја шездесетих година 20. века. Учествовао је и у стварању Центра за студије атеизма и религије на факултету, као и у политичким дискусијама о улози цркве и веровања у социјалистичком друштву.

Зденко Ротер писао је чланке и књиге о многим темама, али је његова главна област интересовања проучавање Католичке Цркве, односно њене улоге као међународне организације и посебно, њене позиције у Југославији. Његов рад тиче се, на пример, промена у цркви које су се десиле након Ватиканског концила, посебно односа цркве према марксизму и социјализму. Једна од тема били су и ставови верника према мисији и организацији цркве. Године 1976. објавио је докторску тезу: „Католичка црква и држава у Југославији 1945–1973“. Овде ћемо се углавном бавити Ротеровом концепцијом ових односа, а само ћемо се начелно осврнути на његове погледе на друга питања социологије религије.

Поднаслов Ротерове тезе је „Социолошке перспективе и модел проучавања“. Заправо, књига је примарно преглед различитих теорија о односу цркве и државе у глобалу и о могућој примени ових теорија у југословенском контексту. Његов приступ је типолошки, те је он покушао да опише однос између државе и религијских заједница као и различите типичне ставове и начине делања, без улажења у детаљну хронолошку анализу. Ово је заправо штета с обзиром на ауторово познавање ситуације и приступ релевантним документима, али је исто тако истина да

је постојала потреба за расправом која ће на овај начин третирати проблеме. Изгледа да је књига у југословенској перспективи оцењена као веома вредна, пошто је привукла пажњу социолога, али и других научника из области друштвених наука, као и политичара упознатих са традицијом међународних истраживања односа цркве и државе.

Књига се састоји од пет поглавља. У уводу се указује на ауторову начелну позицију и постоји темељна концептуална анализа. Друго поглавље посвећено је расправи о разликама између онога што Ротер назива народном религијом и универзалне религије. У трећем поглављу описани су различити типови државних религија и различити ставови државе према цркви, као што су подршка, противљење и неутралност.

Четврто поглавље посвећено је факторима који су према мишљењу аутора важни за разумевање односа између државе и цркве у послератној Југославији. Овде Ротер расправља о политици партије и државних органа према цркви, као и о ставовима цркве према друштву.

У завршном поглављу, Ротер дискутује о послератном периоду из делимично хронолошке перспективе и прави разлику између два периода: периода конфликта и периода компромиса. Он такође износи идеје о могућим алтернативама у будућности.

Религија

Ротер наглашава сложеност религијског феномена и истиче да се научници често односе према религији као мултидимензионалном концепту. Могуће је да видимо религију очима класичног марксизма као „облик свести“, али са одређеним важним квалификацијама:

„Религија је релативно аутономна и структурирана појава; однос између елемената ове структуре различит је у односу на различитост културно-историјских типова религије, а религија као таква је део друштвене структуре. Други облици

друштвене активности (свест и понашање) утичу на структуру религије и обрнуто.“³¹⁸

„Идеја да је религија облик друштвене свести може се прихватити у оној мери у којој нам методолошки помаже да одговоримо на питање природе религије. При томе, 'друштвену свест' не схватамо примарно као одраз промена 'основе' над којом човек нема никакву контролу, него као друштвену акцију, људско делање, производњу у марксистичком смислу: Религија, држава, породица, закон, морал, наука, уметност итд. само су специфични облици производње и подводе се под општи закон.“³¹⁹

Овде је, као и у још неким размишљањима, могуће препознати утицај словеначког социолога Марка Кершевана. Ротер, рецимо, истиче да је у марксистичком дискурсу религији често оспоравана легитимност постојања, за разлику од других делова „надградње“ или других аспеката „друштвене свести“.

Ротер расправља о два добро позната Марксова и Енгелсова цитата,³²⁰ у којима је религија описана као фантастични одраз базе и окарактерисана као опијум за народ. Он сматра да нам Маркс и Енгелс нису помогли да разумемо оно што је за религију специфично. Улога опијума, „фантастични“ квалитет религије итд., једнако су валидни за друге друштвене феномене. По Ротеру, карактеристична црта религије јесте тенденција да класификује свет у две области или димензије, чинећи човека свесним разлике између светог и профаног. Али, ово није довољно. Постоји такође и однос „међусобног очекивања“. Сваки религијски објекат карактерише чињеница да је он нешто „сакривено“, оваплоћено кроз „силу“, као и чињеница да је човеку омогућено да комуницира са тим непознатим. Религијски објекат је априори окренут ка човеку, а најтипичнији израз овога

³¹⁸ Roter, Zdenko (1976) *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973. Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Cankarjeva založba, Ljubljana.

³¹⁹ Исто, 28.

³²⁰ „Contributions to a Critique of Hegel's Theory of Law“ and Anti-Dühring,

је молитва. То је тај међусобни однос, та свест о „религијском објекту“ са којим човек комуницира. То је одлика религије.³²¹ (Уочљиво је да су Ротерова схватања веома блиска класичном приступу у научном проучавању религије. У Југославији су такве идеје развијане и од стране Марка Кершевана, чије ћемо приступе разматрати у следећем поглављу.)

Према Ротеру, могуће је раздвојити религију на две велике категорије: са једне стране ту су народне религије, а са друге универзалне. Ова подела постоји и у компаративној религији између религије народа без писма и религије високих култура, иако Ротеров опис није баш уобичајен. Народна религија постоји у тзв. примитивном друштву које одликује неиздиференцирана култура. У историји постоји развој ка више специфичним религијским концептима, а карактеристика универзалне религије јесте да она подразумева индивидуалну аутономију, лични однос између појединца и божанског. Религија је, у таквим случајевима, институција независна од других области друштва.³²²

Друга дистинкција коју прави Ротер је она између црквене религије и популарне религије (Ротер прави разлику између „људска“ и „народна“, односно између народна/популарна и народна/национална религија). Постоје и друге универзалне религије, као што су, на пример, мистичне и пророчке. Овде се Ротер ослања на Меншинга (Mensching).³²³

У популарној религији постоје елементи ранијих религијских традиција, као и нове форме религије. Важно је да се ти облици разликују од нормативне, елитне религије цркве.

Ротер се тако залаже за динамичнија схватања религије као друштвеног феномена. Он наступа из базичне марксистичке перспективе, али докле год узима у обзир детаље или специфичности, ослања се на класична европска истраживања религије из периода смене векова па надаље. Он, на пример, расправља о различитим типологијама које износе међународна истражи-

³²¹ Roter 1976, 25 – 32.

³²² Исто, 32–37.

³²³ Исто, 38–40.

вања религијских организација: проблем цркве и секте, како их тумаче Вебер, Трелтш Вах и други.³²⁴ Такође, занимљиво је приметити да се он, за разлику од традиционалних марксиста, позива на историју религије, што је последица његове тезе о релативној аутономији религијског феномена:

„Ми настојимо да верујемо у интерпретативну хипотезу, да друштвени и политички 'спољни' фактори првенствено утичу на специфичне облике организације универзалних религија, али да 'дубљи' аспекти универзалних религија имају везе са природом религије као такве.“³²⁵

Ово је, очигледно, гледиште различито од уобичајених марксистичких. Уместо да укаже на свештенство које својим мање или више неморалним настојањима покушава да задовољи своје интересе, Ротер повезује постојање и понашање клера са објективним условима у црквеној организацији.

Ротерове идеје о процесу секуларизације сличне су неким ауторима које смо претходно споменули, али је он можда успео да изнедри садржајнију формулацију. Он сугерише перспективу која узима у обзир комплексност постојеће религијске ситуације, посебно у друштву какво је југословенско, у којем је коезистенција старог и новог веома опишљива.

„Рецимо то другачије: Људи су у модерном друштву удаљени од цркве, више социолошких студија указују на ту чињеницу. Измењен човек у модерном друштву ствара нови квалитет, што је резултат технификације, индустријализације, урбанизације и других друштвених процеса у индустријском и постиндустријском друштву. Тако, ми имамо посла са две врсте људи: традиционалним и модерним, који живе једни поред других и имају различите позиције у друштвеном и у религијском животу. Карактеристика модерних људи је да

³²⁴ Исто, 54–62.

³²⁵ Исто, 54.

им је традиција далека, да немају религију, у уобичајеном смислу те речи и да су, што посебно треба нагласити, њихова интересовања у потпуности окренута ка овом свету (а не ка свету 'изнад'), ка свакодневном животу, ка ономе што бисмо могли назвати божијом државом на земљи. Мада чак и међу овим људима постоји, по нашем мишљењу, преобликована популарна религија, која се манифестује кроз профане појаве, кроз посвећеност, чежњу и друге пара-религијске праксе."³²⁶

Црква и држава

Главна Ротерова теза јесте да Католичка црква и социјалистичка држава имају посебан однос, због чињенице да је Католичка црква најразвијенија еклесијална установа. Овај однос ће, међутим, барем у некој мери, утицати на однос између цркве и других религијских заједница.³²⁷

Ротер указује на две екстремне тачке у схватањима односа позиције религијских заједница у социјалистичком друштву:

„По једном, социјалистичка држава је а-приори антирелигијски и антицрквено оријентисана и са те стране не треба очекивати ништа осим антирелигијске и антицрквене борбе. Гестове помирења од стране такве државе треба посматрати само као тактички маневар, подређен само једном циљу: потискивање и уништење цркве и религије. Према другом стереотипу, католичка црква, ако не и свака црква, је а-приори антисоцијалистичка, политички реакционарна институција, од које се може очекивати само анти-социјалистичко и реакционарно политичко понашање, усмерено против социјалистичког друштвено-политичког система. Гестови помирења од стране Католичке цркве нису ништа друго до тактички маневри., подређени само једном циљу:

³²⁶ Исто, 68.

³²⁷ Исто, 117.

уништење социјалистичког друштвеног система и социјалистичке државе.³²⁸

Уместо тога, он сугерише следеће полазиште:

„Спознаја да су католичка црква и социјалистичка држава релативно аутономне институције.

Постоји интеракција између различитих друштвених установа; црква и држава не могу живети у потпуности одвојене животе, оне утичу једна на другу.

Црква и религија су повезане; црква зависи од позиције религије као дела културног система.

Проблем цркве и државе се појављује онда када су обе институције еманциповане, односно, када се универзална религија развије у нешто што је више од народне религије.

Црква је најразвијенија религијска институција и има интензиван однос са државом.

Исто важи и за степен развијености државе: што је развијенија то су конфликти вероватнији.

Са новим типом државе, однос према цркви је радикализован. Однос између државе и цркве може да се промени.³²⁹

Ротер затим спомиње четири главна типа односа који социјалистичка држава има према религијским заједницама: државна религија, државна подршка, непријатељство и неутралност. Он тврди да не постоји друштво које је сасвим неутрално у односу на религију, а изгледа и да преиспитује такву могућност због сложеног односа између две институције у развијеном друштву.

Када је реч о антирелигијској држави, Ротер сматра да је такав став уобичајен у друштвима у којима сама држава има религијски карактер:

„Што више држава, са свим својим институцијама, добија карактер религије (тајновита је, недодирљива, необјашњива, пресуђујућа, ауторитарна, предмет је обожавања, инкарна-

³²⁸ Исто, 119.

³²⁹ Исто, 120.

ција чистоте, правичности, она која награђује добра дела, а кажњава лоша), тим више ће и оно што може да спречи савршеност државе, да спречи њене 'религијске' амбиције, услед такмичења бити скрајнуто."³³⁰

У тоталитарном систему постоји неизбежно такмичење између државе и религије. По Ротеру, најкарактеристичнији пример овога била је нацистичка Немачка. С друге стране, упитно је да ли се социјалистичко друштво може сврстати у ову категорију. Односно, Ротер не даје коначни одговор и оставља то питање за будућа истраживања. Он даље наглашава улогу религијских организација у сукобима који се јављају у источноевропским државама, имајући на уму ситуацију између ратова и током Другог светског рата. По њему, сукоби су били проузроковани „емпиријском“ ситуацијом, без дубље теоријске основе.³³¹

Наравно, питање је да ли је Ротер у праву. Могло би се рећи да је Совјетски Савез био макар толико непријатељски расположен према религији као Хитлерова Немачка. Без обзира на улогу коју би играли поједини лидери (као Стаљин), очигледно је да су кораци предузимани од стране државе били идеолошки оправдани. Оно што је типично за ова друштва је управо сразмерно значајна улога приписана идеологији у друштвеним и културним питањима. Ситуација у источној Европи се, по свему судећи, добро уклапа у опис ситуације која погодује конфликту, али је Ротер превише опрезан у дискусији да би то признао. То међутим следи из његовог сопственог описа конкретних разлога који се налазе иза конфликтних односа у социјалистичким државама источне Европе:

„Што је више у социјалистичком друштву успостављен знак једнакости између државе и комунистичке партије (које су у потпуности изједначене) и знак једнакости између друштва и партије, већа је могућност да се створи унитарна државна

³³⁰ Исто, 133.

³³¹ Исто, 125–155.

идеологија која искључује сваку другу идеологију, па тиме и религију.

Ако је у марксизму религија дефинисана као опијум за народ и тај је однос схваћен као теоријски аксиом, онда се као последица јавља негација религије и репресивни став према религији од стране социјалистичке државе.³³²

Ротер о овоме говори прилично неодређено, а оно што каже карактеристично је за СССР и друге социјалистичке државе током већег дела њиховог постојања.

Требало би, каже Ротер, када се расправља о религији, бити свестан две врсте фактора: примарних и секундарних. Под примарним се мисли на тип друштвено-економске формације, тип глобалног друштва, културни и религијски тип, тип државе и статус религије у друштву. Ови фактори делују заједно са секундарним факторима, односно, под утицајем су развоја унутардруштвених установа.³³³

Држава и Црква у Југославији

Са ове позиције Ротер расправља о ситуацији у Југославији. Он се бави карактером односа током различитих периода, најважнијим варијаблама и истиче пробну периодизацију, али се уздржава од детаљне хронологије.

На почетку Ротер наглашава да се у Југославији заиста десила промена, да је политичка структура социјалистичка и да подразумева другачије односе између државе и цркве него што је то раније био случај. Он сматра да је политика државе и партије у целини била иста током послератног периода (или чак још и од година рата) и да је она кодификована у програму партије из 1958. године.

Ово, међутим, не значи да се не могу издвојити различите врсте односа. Говорећи о држави, Ротер говор о три њене различите

³³² Исто, 135.

³³³ Исто, 152–154, 171–172.

позиције: административној, прагматичној и кооперативној. По његовом мишљењу, трећи став био је доминантан.³³⁴

Јасно је да је, из Ротеровог угла западни опис (види: Магнусон и Александер³³⁵) односа на линији држава – партија – религија, током првог, тзв. административног периода, у великој мери био заступљен међу југословенским научницима.³³⁶ Административна политика дефинише религију као штетну и покушава да на различите начине спречи институције и њихове представнике, као и грађане да упражњавају религијске активности. Они који стоје на прагматичкој позицији, са друге стране, позитивно гледају на сарадњу са религијским институцијама, не зато што имају позитиван став према религији као таквој, него зато што желе да искористе религију за своје потребе. Кооперативну политику, коначно, карактеришу зближавање између државе и цркве, што не значи да ће држава допустити цркви да има монопол на представљање духовних интереса грађана.

Ротер сматра да чак и у оквирима те политике, постоји супротстављање религији:

„Супротстављеност је изражена кроз одлагање примене различитих захтева, предлога или сугестија које је црква понудила, заснивајући их на уставу и закону. Треба даље приметити да у таквим случајевима, када су права цркви дата факултативно, законом, са њима се не поступа на корист цркве. Интегрални аспект ове политике је специјални вид пропаганде од стране државних органа, који на тај начин покушавају да подстакну непријатељство према цркви као институцији.“³³⁷

Он признаје да доследност коју би он волео да види у политици према религији још увек није остварена у пракси:

³³⁴ Исто, 187–192.

³³⁵ Magnusson, Kjell (1973) *Religionens roll i det jugoslaviska samhället*. [The Role of Religion in Yugoslav Society] Fyrabetygsusats [Master Thesis], Sociologiska institutionen, Uppsala universitet. Alexander Stella 1979.

³³⁶ Roter 1976, 183–187.

³³⁷ Roter 1976, 191.

„Емпиријско истраживање би показало, то је наша хипотеза, да потпуно и практично остварење ових вредности као конститутивних аспеката државне политике, није било предузето одједном, посебно не у специфичним областима и фазама односа између државе и цркве.“³³⁸

Посебно је занимљиво оно што Ротер има да каже о прогону свештеника и лаика:

„С овим у вези морамо да споменемо да су одређени политички учинци (који су сигурно утицали на однос државе и цркве) остварени кроз понашање различитих невладиних група или појединаца. Они су, уверени да делују у складу са државном политиком или тврдећи да та политика није довољно доследна, провоцирали одређена дешавања, која су имала везе са (католичком) црквом и религијом. Овде мислимо на све примере ексцеса или инцидента, који су у историји односа државе и Католичке цркве играли одлучујућу улогу. Не само у споменутом смислу, него и на начин на који су се понашали државни органи.“³³⁹

Као пример таквог понашања или инцидента Ротер посебно истиче покушај да се бискуп Вовк осуди на смрт, што је у то време (1952) било осуђено од стране политичког руководства, укључујући и председника Тита лично.³⁴⁰

Ротер такође тврди да је важан аспект односа државе и цркве у Југославији то што и између различитих нивоа политике постоје разлике у односу на управљање и суочавање са црквеним и религијским питањима:

„Морамо још да додамо да је на вишим друштвеним нивоима постојала начелна већа доследност у спровођењу

³³⁸ Исто, 183.

³³⁹ Исто, 185.

³⁴⁰ Исто, 185; Alexander 1979, 89.

‘чисте’ и доследне политике према цркви, што је очигледно из коректног законодавства и других политичких сфера. Већа недоследност, разлике и контрадикције биле су у већој мери изражене на нижим нивоима, посебно у одлукама о конкретној природи проблема и узимајући у обзир локалне околности.³⁴¹

Ротер наглашава да је његова типологија позиције државе у односу на религију заснована на понашању нижих државних органа.

По његовом мишљењу, Католичка црква је играла важну улогу у развоју односа у Југославији. Он посебно помиње милитантни антикомунизам током предратних, ратних и послератних година, подвлачећи значај Пасторалног писма хрватских бискупа 1945. године.

Према Ротеру, могуће је разликовати четири типична става: антикомунизам, милитантно католичанство, опозиција и прилагођавање. Он не наводи никакве тачне датуме, али повлачи линију између периода 2 и 3, 1960 године, када су католички бискупи написали писмо (помирења) и вероватно између типова 3 и 4 у 1971. години, када је Тито посетио Ватикан.³⁴²

По Ротеровом мишљењу политика партије могла би се поделити на две области или типа: *територијални (политички/административни)* и *идеолошки*. У сваком типу постоје три подтипа: *територијални тип, просвећеност* или *институционализовани атеизам* и *идеолошки тип, или, милитантни атеизам*.

Као три најважнија секундарна фактора која утичу на односе између цркве и државе, Ротер тако спомиње: политику партије, политику државе и политику Католичке цркве. Он сматра да је могуће уочити разлику између политике партије и државе.³⁴³

Неко би могао да каже да је у Југославији постојао, на неки начин, вид политичког плурализма, али било како било, делује

³⁴¹ Roter 1976, 187

³⁴² Исто, 192–220.

³⁴³ Исто, 221–240.

да су важне одлуке биле доношене у оквиру партијског апаратуса. Такође је очигледно да је политика према религији била резултат интервенција партијског руководства (сам Ротер прича о Социјалистичком савезу као не независном политичком фактору). И више од тога, државна тела регрутовала су своје особље из редова чланова партије.

Закључак Ротерових разматрања могао би водити ка претпоставци да су постојала два периода југословенске политике према религији: период конфликта и период компромиса. Ротер тврди да су различити типови политике које спомиње, били присутни у одређеној мери у оба периода и да је немогуће повући стриктне временске границе. Његове категорије само указују на то која је клима у ком периоду била преовлађујућа.

Када је Ротер објавио књигу, односи између државе и цркве су опет већ неколико година били уздржани. Он подвлачи сукоб интереса и сугерише да би промена ка бољем свету претпостављала и мање моћи у рукама црквене јерархије и депрофесионализацију политичког живота.

Марксизам и свето: Марко Кершеван

Увод

Марко Кершеван професор је на Филозофском факултету Универзитета у Љубљани, али повезан је и са Факултетом за социологију, политичке науке и новинарство. Спровео је неколико емпиријских истраживања и југословенски је научник који је најтемељније „претресао“ теоријске проблеме социологије религије. Више него други социолози, он је покушао да интегрише општу науку о религији са марксистичким оквирима, те Кершевана треба посматрати као иноватора у марксистичком проучавању религије. Ово се посебно односи на чињеницу да он наглашава концепт религијског искуства и да о том искуству дискутује са аспекта синтезе марксистичке социологије, структурализма, семиотике и класичне феноменологије религије.

Полазна основа Кершеванових погледа на религију могао би да буде чланак написан 1967. године: „Нека контроверзна питања у марксистичкој теорији религије“.³⁴⁴ Овде је сажето углавном оно што је написано на другим местима³⁴⁵ и касније сумирано у његовој докторској тези „Религија као друштвени феномен“.³⁴⁶

Кершеван почиње са констатацијом да је свега неколико модерних теолога било под утицајем Марксових погледа на ре-

³⁴⁴ Kerševan, Marko (1967a) Neka sporna pitanja marksističke teorije religije. *Naše teme*, XI, 6 (102), 980–983.

³⁴⁵ Kerševan, Marko (1967b) Nekaj socioloških vidikov religioznosti v sodobni družbi. *Problemi* 47, 103–130; Kerševan, Marko (1970b) *Religija in sodobni človek*. Cankarjeva Založba, Ljubljana; Kerševan, Marko (1971b) Savremeno hrišćanstvo i ideologija. *Kultura*, 71, 3–85; Kerševan, Marko (1972b) *Problem religije v sodobni družbi*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Kerševan, Marko (1972c) Religija kot družbeni pojav; Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 22–39; Kerševan, Marko (1974) Religija kao individualna i društvena pojava. *Pogledi*, IV, 11–12, 85–100; Kerševan, Marko (1975b) Problem religije u savremenom društvu. *Sociologija* XVII, 3, 453–465.

³⁴⁶ Kerševan, Marko (1975c) *Religija kot družbeni pojav*. Mladinska knjiga, Ljubljana.

лигију. То важи, на пример, за идеју о религији као друштвеној побуни, али и за размишљање о томе да религија понекад може да буде опијум за народ. Истовремено, наставља Кершеван, они који имају позитиван став према одређеним аспектима марксистичког наслеђа, тврде да марксизам некако није био у стању да пружи поштени опис религије. Он није успео у откривању онога што је специфично код религије, што је одваја од других друштвених феномена. Кершеванова дискусија посвећена је разјашњавању овог проблема, а његов текст треба посматрати као основу за формулисање далеко шире марксистичке теорије религије.

У тексту, Кершеван критикује идеју о „коренима религије“, концепт који није у стању да објасни карактеристичне особине религије. У марксистичкој традицији рационални аспекти религије наглашавани су једнострано, а религија је доживљавана примарно као философски систем. Други аспект марксистичког приступа јесте да је религија погрешно била сматрана опијумом за народ, што је довело до усредсређивања само на негативне аспекте религије и њене друштвене функције. Према Кершевану, негативна функција религије увек је латентно присутна (по овоме, Кершеван не одступа много од, на пример, Питера Бергера), али такође и признаје да религија може да игра и позитивну улогу у друштву. И марксизам и психоанализа теже да анализирају религију из редукционистичке позиције, сматрајући је компензацијом или пројекцијом, што не може бити задовољавајуће објашњење. Постоји ипак религиозност која се не може тумачити на тај начин. Стога, марксистичка теорија религије мора, унутар својих концептуалних система, бити у стању да разуме „Бога Аврамовог, Исаковог и Јаковљевог“, и Бога којег срећемо код великих мистика свих религијских традиција и историјских периода. Религија се мора проучавати као нешто што се заиста манифестује међу верницима, иако ово испрва делује недоследно традиционалном марксистичком објашњењу.

У истом чланку Кершеван такође износи идеју да би „мистична функција“ религије могла да постане „аутономна“,

односно, да се појави независно од специфичног религијског контекста, те да је овај процес можда већ отпочео, развијајући се паралелно са „процесом десакрализације“.

Коначно, Кершеван подвлачи да у модерном друштву постоји „нерелигија“ која може бити класификована као негативна. Ово је нешто што Маркс није предвидео. С обзиром да је њена важна карактеристика непоштовање хуманистичких и духовних вредности, та негативна нерелигија, начелно не представља бољу алтернативу од традиционалне религије.

На наредним странама, дискутоваћемо детаљније Кершеванова схватања религије онако како су представљена у његовој тези и другим радовима. Анализа ће пажљиво следити терминологију и аргументе аутора.

Класици марксизма и религије

Маркс и Енгелс

Кершеван нас подсећа да Маркс и Енгелс нису написали ни једну свеобухватну студију посвећену искључиво религији, као што нису написали ни општи преглед уметности, науке или књижевности. Када је о религији реч, међутим, написали су сразмерно много, иако су текстови расути по читавом њиховом опусу.

Пре него што Кершеван расправља о класицима, он укратко коментарише њихове личне ставове према религији. Он тврди да извори не остављају никакву сумњу да је за Маркса и Енгелса религија нешто потпуно негативно. Сваки покушај да се у име дијалога пронађе позитиван став, према Кершевану, осуђен је на неуспех. Требало би се сетити да су Маркс и Енгелс ипак били деца просвећености, да су се борили против религије из политичке позиције, сукобљавајући се са друштвеним погледима цркве. Јасно је да су они и цркву и религију сматрали препрекама

њиховом револуционарном раду.³⁴⁷

Кершеван предлаже следећу листу идеја или дефиниција религије која произилази из читања класика:³⁴⁸

- Религија као људски производ или као производ друштвеног (историјског) човека, несумњиво (коначно) друштвени производ
- Религија као облик друштвене свести и идеологије
- Религија као феномен без сопствених одлика, одраз друштвених односа
- Религија као репрезентација друштвених карактеристика
- Религија као оваплоћење фанатичног одраза стварно постојећих сила у природи и друштву
- Религија као проширење граница постојећег света (као компензација)
- Религија као потврда и легитимизација постојећег друштвеног реда
- Религија као израз и протест против сиромаштва и беде
- Религија као људска потреба за посредником. Религија као специфичан облик искуства света
- Кершеван даље разматра сваку од ових дефиниција или идеја.

Религија као људски и друштвени продукт

Кершеван сматра да су Марксове и Енгелсове декларације двосмерне. Са једне стране, оне су усмерене против схватања религије као нечега што је божанског порекла, а са друге, против оних који религију виде примарно као индивидуално-психолошки проблем. Он наглашава да из перспективе опште науке о религији, данас не постоје приговори првој тези. Свака научна

³⁴⁷ Исто, 14–28.

³⁴⁸ Исто, 28–29.

студија религије заснована је на „методолошком атеизму“. Чак се и религиозни научник приклања овим принципима у свом раду.

У том смислу, Маркс није контроверзан. Истина је да је мислио да религија није ништа друго до људски производ. Ово је, међутим, са научног становишта ирелевантно, пошто је то проблем о којем није расправљано у проучавањима религије.

Идеја о религији као друштвеном производу, са друге стране још увек је интересантна за науку о религији, пошто теорије које религију разумеју искључиво као индивидуални феномен нису задовољавајуће.³⁴⁹

Религија као идеологија

Религију су Маркс и Енгелс сматрали обликом идеологије, сличну другим идеологијама. По Кершевану такав приступ међутим не успева да „ухвати“ специфичан квалитет религије и зато је мање интересантан. У вези са овим, Кершеван приговара генералном третману који религија има у марксистичким уцбеницима. Иако се религија сматра обликом „друштвене свести“, остаје питање, које се у вези са другим идеологијама никада не поставља, наиме, како и зашто религија уопште постоји. Легитимност религије као друштвеног феномена, њено право да постоји онаква каква јесте, негирано је од самог почетка.³⁵⁰

Религија као одраз

И у Марксовом и у Енгелсовом раду наилази се на идеју да је религија на неки начин одраз других друштвених појава. Није, међутим, потпуно јасно да ли онда религију треба разумети искључиво као одраз. Најрелевантнији делови у изворима иду управо у том смеру. Истовремено, Кершеван примећује да овај став није јединствен код Маркса и Енгелса; постоје аутори изван марксистичке традиције са сличним приступом.

³⁴⁹ Исто, 30–33.

³⁵⁰ Исто, 33–35.

Евидентно је, тако, да је дефиниција класика преуска; ако ништа друго, ово знамо из савремене социологије. Најпроблематичнија је, поново, негација специфичних квалитета религије, што значи да проучавање овог феномена обично узима у обзир аспекте који имају само спољне/ефемерне везе са религијом, док сама религија као предмет проучавања бива занемарена.

Кершеван даље тврди да је теорија критикована у погледу њене логичности. Однос рефлексije мора бити двосмеран, оно што је рефлектовано мора имати структуру, специфичан квалитет и последично, аутономну егзистенцију.

Заправо, теорија претпоставља реципрочни однос између друштвених фактора, што није била уобичајена интерпретација у марксистичкој литератури. У овом контексту мора се ставити приговор биологистичким погледима који се налазе у многим Енгелсовим изјавама.

Концепт одраза би се можда могао употребити у општој теорији религије, како би се она разумела као реципрочни однос и како не би била посматрана само као пасивни ентитет.

Кершеван донекле расправља о историји концепта и сматра да она сведочи против оних који желе да објасне религијски феномен натприродним факторима. Требало би се сетити и да је Маркс у свом научном и револуционарном раду био примарно заинтересован за (друштвену) „основу“ и да је третирао религију само у односу на њену важност за друштвени развој уопште. Енгелс, са друге стране, изгледа да има далекосежније теоријске амбиције. Он говори о религији као фантастичном одразу, што је идеја коју Кершеван одбацује. Немогуће је позивати се на фантазију као специфичан квалитет религије. Важно је схватити да је религија посебан однос према стварности, што је уосталом и сам Енгелс приметио.³⁵¹

Кершеван је, дакле, критичан према класицима по овом питању. Није довољно у анализи религије открити „земаљско зрно религијских идеја“. Морамо показати како долази до ове појаве и и проучавати њене дистинктивне карактеристике.

³⁵¹ Исто, 35–43.

Кершеван каже:

„Ако смо у нашим анализама друштвених односа заинтересовани за сличности између стварних односа и њиховог религијског израза или форме, ми смо у проучавању религије заинтересовани за (посебан) карактер 'натприродног' у односу на његове појавне облике.“³⁵²

Религија као легитимизација и компензација

Кершеван примећује да Маркс у добро познатом одељку текста *Увод у критику Хегелове теорије права*, спомиње две основне функције религије, о којима се касније дискутује у социологији религије. Ради се о легитимишућој и компензаторској улози религије.

Он даље каже да ово, међутим, не значи да само религија игра ову улогу или да ће све могуће друштвене и психолошке функције религије тиме бити описане.

Ово је евидентно већ у анализама које је Енгелс направио о улози религије и цркве у различитим друштвима и историјским периодима.

Даље, не би требало Марксове речи у „Уводу“ разумети као свеобухватну дефиницију религије и не треба прихватити идеју да је религија опијум за народ, у смислу да неко свесно покушава да заведе људе или да је религија само то.

Такво схватање у супротности је са историјским доказима који показују да је религија имала и позитивну и негативну улогу. Кершеван се такође позива на Марксово тумачење религије као протеста што логично значи да тај протест не мора бити илузоран, како се обично мисли.

Кершеван стога одлучно тврди да је „опијум-функција“ латентна могућност и да она као концепт не може дати задовољавајући одговор на питање шта религија заиста јесте. У сваком конкретном случају друштвена функција религије мора бити истражена.³⁵³

³⁵² Исто, 43.

³⁵³ Исто, 43–46.

Религија као отуђење

Кершеван испрва наглашава да се кроз читав Марксов опус појављује идеја да је религија облик, ако не и основни израз отуђења. Овај концепт може се разумети на два нивоа: 1) као самоотуђење и 2) као отуђени производ. Са једне стране, ово је у вези са људском отуђеном свешћу, са друге, са чињеницом да се религија, иако људски производ, појављује код човека као независна сила која контролише његов живот.

Кершеван проналази исте слабости у марксистичким погледима на религију као отуђење као и у начину на који класици третирају религију генерално. Тешко је прихватити претпоставку према којој би религија и отуђење били изједначени, односно, прихватити да је то оно што религију разликује од других појава. Отуђење се испољава такође и у вези са концептима као што су породица, рад, право, држава итд. Требало би приметити да Маркс у својим каснијим писањима ретко користи овај термин. Чак и када то ради, он му даје конкретно значење, повезујући га са социолошким или историјским контекстом.

Иако се може рећи да се Маркс бави проблемом отуђења у својим касним радовима, он то ради само дескриптивно. Кершеван се слаже са Алтисером (Althusser) да зрели Маркс не користи „отуђење“ као основну теоријску категорију, повезану са концептима као што су „субјекат“ или „људска суштина“.

Може се, дакле, или задржати концепт и проширити његово значење да би се укључили и касни радови или, се може, као Маркс, уздржати од његовог коришћења, са претпоставком да је он узет у обзир унутар других централних концепата. Кершеван се радије одлучује за другу опцију.³⁵⁴

Не користећи концепт отуђења као оруђе за разумевање религијског феномена, Кершеван се разликује од већине других југословенских социолога религије. Као што ћемо видети, он развија радикално другачију теорију, центрирану на концепт праксе, покушавајући да на тај начин остане веран марксистич-

³⁵⁴ Исто, 46–51.

кој традицији и да разреши проблем наслеђене и преовлађујуће парадигме о отуђењу.

Религија као специфичан начин разумевања света

Кершеван цитира пасус из „Grundrisse“, у којем се Марк позива на различите облике сазнавања или разумевања реалности и прави разлику између рационалне мисли и „практичних духовних“ облика, као што су уметност или религија. Кершеван сматра да би ова идеја за разлику од концепта одраза, могла да буде конструктивна у анализи религије. Она би могла да послужи као мост између погледа на религију као на вид друштвене свести и алтернатива схватању религије као друштвеног производа. Са једне стране, наглашено је да је религија специфичан начин одношења према свету, са друге, религија је, као и уметност, различита од рационалне мисли.³⁵⁵ Кершеван сажима своје погледе на Маркса и Енгелса на следећи начин:

„Ни једна од ових дефиниција или карактеризација не би могла, по себи, да важи као довољно општа дефиниција религије, јер оне, или не дефинишу шта је специфично за религију у поређењу са другим појавама или су превише уске да би обухватиле сложеност религијског феномена. Истина је да поједине дефиниције описују општу природу религије као појаве везане са људску цивилизацију, а у оквирима марксистичког разумевања друштва (религија као људски и друштвени производ, као облик друштвене свести, као начин тумачења света; (или описују) њен однос са другим појавама (религија као одраз и облик друштвеног садржаја) и одлично указују на неке важне функције религије (легитимишућа и компензаторска), обезбеђујући богат материјал за емпиријско проучавање религије и њену улогу у конкретном друштвено-историјском контексту. У целини, међутим, Марксови и Енгелсови текстови који се

³⁵⁵ Исто, 51.

експлицитно баве религијом, не представљају свеобухватну (марксистичку) теорију религије. Изнад свега, не постоји прецизна или исцрпна дефиниција о томе шта је специфично за религију; посебно – независно од општих места – да је религија људски и друштвени производ – не постоји објашњење како човек или друштво производе овај специфични производ и његове ефекте, како се ствара специфично религијско схватање света. А и није могуће формулисати свеобухватну теорију религије као специфичне друштвене појаве, која би се заснивала само на експлицитним тврдњама класика, иако их – што смо показали – не можемо игнорисати. Свеобухватна марксистичка теорија религије је нешто што, на основама Марксових и Енгелсових концепата, тек треба да се конструише. Наш циљ је да допринесемо том пројекту – усредсређујући се посебно на оне аспекте на које су класици обратили најмање пажње. Основни методолошки принцип требало би да буде овај: разматрати религију из перспективе класика и користити методологију коју су они развили у својим анализама друштва и друштвених појава; узети у обзир и вредновати, унутар ових оквира, њихове експлицитне тврдње о религији, изречене у различитим контекстима. (Али не и обрнуто: редуковати перспективу и аналитичке методе на њихове експлицитне тврдње или на њихово комбиновање). Унутар таквог оквира могуће је и неопходно, узети у обзир и прилоге других праваца у студијама религије.

Као централни концепт у оваквој расправи о религији, изабрали бисмо концепт праксе – производње. Неколико срећних околности се, по нашем мишљењу, поклопило. Анализа експлицитних тврдњи је показала да су, разумевајући религију као људску (друштвену) производњу или производ, класици превидели специфичне начине производње. Концепт праксе је један од кључних концепата које је Маркс користио и у својим раним радовима, као и у својој најобу-

хватнијој студији у области коју је понајвише проучавао (и коју је установио као поље проучавања), Капитал. Он је ту анализирао функцију капиталистичког друштва и његову економску основу.³⁵⁶

У закључку, Кершеван критикује већину марксистичких интерпретација религије и сматра да су проблеми са њима проузроковани слабашћу Марксовог приступа религији. Чини се да Кершеван заправо не прихвата ни један од традиционалних начин анализирања религије, барем не као апсолутан, једини и коначни за све приступе. Његова главна критика је да Маркс није схватио да се мора концентрисати на чињеницу да је религија посебан вид доживљавања света. Оно што је плодно у марксистичком наслеђу су Марксове речи о религији као специфичној пракси.

Лењинови погледи на религију

Ако су Маркс и Енгелс иза себе оставили незадовољавајућу припрему за (марксистичку) социологију религије, то се тим пре може рећи за Лењина. У предговору новог издања *Лењин о религији*, Кершеван (1976) каже на почетку да су Лењинови текстови о религији данас проблематични и за марксисту и за комунисту. Они само могу да изазову атмосферу нелагодности својом једностраношћу и вулгарношћу и они, заправо, дискредитују марксистичку науку о религији. Ово је посебно случај када постоје напори да се промовише нека врсте сарадње између хришћана и марксиста.

Лењиново третирање религије пуно је контрадикторности и идеолошке пребојености, а текстови су већином ниског филозофског и научног нивоа. Треба имати на уму да је Лењин примарно стратег и теоретичар револуције и да није био заинтересован за формулисање опште теорије религије. Из Лењинових текстова може се стећи утисак да је за њега главна ствар класна

³⁵⁶ Исто, 51–52.

борба, а не политика према религији или борба против религије уопште. Истовремено, морамо да приметимо да он показује велику наклоност према премарксистичкој критици религије, којој се сам Маркс супротставио.

По Кершевану, бесмислено је постављати питање шта је код Лењина примарно: борба против религије под утицајем просветитељства или Марков став, јер се у текстовима могу наћи обе идеје.

Читајући Лењина, не би требало ни покушавати да се пронађе теорија религије или рецепт за практичну акцију у вези са религијским питањима, с обзиром на то да он није доследан. Уместо тога, требало би нагласити чињеницу да је Лењин у његовим конкретним акцијама изгледа био под утицајем Маркове перспективе религије. Односно, Кершеван сматра да је Лењин фактички погрешно у својим писањима о религији уопште и да је немогуће прихватити његов стил. Његове ставове могуће је прихватити у оној мери у којој су они били израз марксистичког разумевања религије. Све у свему, Лењин је, по питању практичне политике, у Кершевановом тумачењу, био усредсређен на класну борбу што би требало да буде и главна оријентација савремених марксиста. Истовремено, треба бити свестан и чињенице да су друштвени односи данас знатно другачији него у Лењиново време. Изгледа да је Кершеван пронашао начин да се заложи за далеко опуштенију политику према религији, позивајући се на основну идеолошку литературу.³⁵⁷ Касније ћемо се вратити на ово питање.

На наредним странама, представићемо теорију религије Марка Кершевана, као алтернативу традиционалном марксистичком дискурсу о религији.

³⁵⁷ Kerševan, Marko (1977) Oktober, Lenin in religija. *Teorija in praksa*. Let 14, st 12, 1481–1483.

Кершеванов модел религије

Како онда да се развија марксистичка анализа религије? Кершеванова основа су одређене идеје и концепти Алтисера, иако га не следи до краја. Фундаментална идеја је да би требало направити разлику између науке и идеологије или између научног и морално-филозофског дискурса. Друштвене науке не могу као предмет свог истраживања узимати „целог човека“, те Кершеван имплицитно критикује антрополошке перспективе толико присутне у југословенским друштвеним наукама и доминирајуће у новој социологији религије. Као прво, његова употреба „праксе“ није уобичајена:

„Концепт праксе какав ћемо користити, није и не може бити идентичан са концептом праксе (praxis) као свесне и свеукупне људске делатности – креативности, праксе као људског постојања итд. Концепт праксе је неодвојиво повезан са филозофском идејом човека као извора те праксе, човека као субјекта. Појам човека као слободног субјекта, као извора је, међутим, по дефиницији, нездружив са научним говором, који је заснован на коришћењу категорија као што су одређење и узрочност (колико год да их ми узимамо као флексибилне категорије). Такав концепт се не може користити као теоријски концепт, као средство експликације у оквирима научног дискурса.“³⁵⁸

Овај поглед не мора нужно да значи да је човек као такав опредмећен, дехуманизован или да га треба разумети као пасивни ентитет. Ово једноставно значи да се у врсти језика који користи наука, ми не позивамо на Човека или на Људску праксу. У научном дискурсу, Човек нам није дат у његовом тоталитету, него кроз различите праксе. Зато треба бити опрезан и не доживљавати науку као *апсолутну истину*.

³⁵⁸ Kerševan 1975c, 59.

„Наука је само један могући начин опажања света, само једна друштвена делатност, само један дискурс. Сврха науке је да производи знање, што није могуће уколико се не користи логика иманентна научној активности. [...] Концепт човека као субјекта нема место у научном дискурсу, јер је он (као идеолошки концепт) нездружив са њим.“³⁵⁹

Истина је да је друштвени научник повезан са идеологијом на специфичан начин, али постоји ипак простор у којем се могу конституисати основе објективности. Ово је, каже Кершеван, веома важно за марксистичку науку о религији, имајући на уму Марков негативан став према религијском феномену и чињеницу да су управо на тој тачки социолози настојали да остану верни Марксу. Ово би било у реду да је Маркс покушао да формулише општу теорију религије и да је негативан став био незаобилазна димензија такве теорије или да је теорија религије била интегрални део опште марксистичке друштвене науке.

Концепт праксе

Концепт „друштвене праксе“ схваћен на алтисеријански начин, служи као општи оквир или база Кершеванове теоријске конструкције. Пракса или људска акција могу се пронаћи у свим областима друштвености, у економији, политици, идеологији, науци, уметности итд. Сваку друштвену праксу у овом смислу карактеришу извесни структурни односи. Прво, постоји објекат или *materia prima*, која се праксом трансформише. Даље, постоје средства (за производњу) која се користе у овом процесу, (производни) односи који конструишу оквир праксе и коначно, производ или ефекат те праксе. Различити типови пракси или људске активности разликују се у овим аспектима и независни су један од другог у смислу да различите законитости представљају унутрашњу вредност сваке праксе. Истовремено, они су повезани међусобним утицајима.³⁶⁰

³⁵⁹ Исто, 59.

³⁶⁰ Исто, 61–69.

Задатак који себи поставља Кершеван јесте да анализира религију у односу на ову позадину, односно да одреди објекат религије. Како и у којим условима религија настаје (производи се) и које су специфичне карактеристике религијског производа.

Објекат религије

Могуће је раздвојити друштвену праксу у две опште класе на основу карактеристичних црта њихових форми и садржаја. Са једне стране, постоје оне врсте праксе које трансформишу објекат у свету, материјални објекат, на пример, производња у ужем смислу, а са друге, постоје оне које мењају „мисаони“ објекат, као што су наука, идеологија или уметност. Религија припада другој категорији и у овом смислу је „специфична пракса“ с обзиром на то да она доживљава свет на специфичан начин. Она разуме „реални објекат“ путем „мисаоног објекта“. Мисаони објекат је тако производ праксе мишљења, који настаје тако што трансформише *materia prima*.

Кершеван даље наглашава да идеологију, онако како је разумева Алтисер, карактеришу одређена својства. Најважније је да је идеологија „вечна категорија“ на исти начин као, на пример, подсвесно у Фројдовој теорији. Она мора имати везе са људским односом према свету уопште, према свету у целости, а њена функција је да решава егзистенцијалне животне захтеве. Кершеван користи концепт који је сличан ономе што други социолози називају „вредносна оријентација“.

Типично за религију јесте да се она бави „коначним питањима“. Кершеван наглашава да ово значи својеврсну релативизацију и да оно што је у религијском контексту важно може да варира. Заједничко свим овим феноменима је, међутим, то што они на овај или онај начин представљају оно што је различито од човека, нешто што човек не може присвојити и „ољудити“ никако другачије него кроз религију.

„Најмањи заједнички именилац свих искуствено постојећих предмета религијских пракси, јесте чињеница да су то пред-

мети који, у одређеном тренутку времена и у одређеној култури веома јасно потврђују 'моћ која је нешто друго у односу на човека'. Односно, то су предмети који су недостижни, пред којима је човек немоћан, предмети које човек не може, користећи друге праксе – материјалне – техничке, научне или уметничке, да очовечи, да сведе на људску меру на задовољавајући начин."³⁶¹

Ти феномени „које ми не контролишемо, али ипак на неки начин морамо да контролишемо“ постоје и у природи и у друштвеном животу, као и у људској психи. Они тако представљају и оне аспекте реалности који су од основног значаја за наше обичне животе и оне који им можда прете (нашим животима).³⁶²

Ипак, погрешно је закључити да религијски објекат конституише порекло религије у смислу у којем то износи класични марксизам. Ако погледамо на религију као на специфично структурирану праксу, тада заправо потреба да се дискутује о њеном пореклу постаје излишна.³⁶³

„Бесмислено је говорити да религија извире из човековог недовољног знања, његове немоћи, беде, отуђења итд. или из жеље да, макар и илузорно, превазиђе такву ситуацију. То не значи да овакве прилике немају никакве везе са религијом. Погрешно је, такође, закључити да су основна питања одношења према религији решена. Ако бисмо се истовремено питали о пореклу науке, завршили бисмо са истим закључком: она је настала као израз људске немоћи у односу на природу и као израз жеље да се та немоћ превазиђе. Ипак, проучаваоци науке или уметности ретко постављају таква питања.“³⁶⁴

³⁶¹ Исто, 71.

³⁶² Ово је слично Лукмановој (1972) дискусији.

³⁶³ Вилијам Џејмс (William James) један од аутора на које се Кершеван позива, такође је користио овај аргумент.

³⁶⁴ Kerševan 1975c, 77.

Резултат религијске праксе: религијско искуство

Кершеван описује на следећи начин резултат религијске праксе:

„Ефекат религије је специфично присвајање стварног објекта. У складу са већ реченим о идеолошкој пракси уопште, стварни објекат заправо остаје нетакнут. Религијски ефекат се дешава у свести. Он је мења тако да се стварни објекат може искусити у складу са људским могућностима. (Када говоримо о свести – још једном наглашавам да на уму немамо мишљење или свесност, него свеукупно људско искуство – у супротности са различитим искуствима стварних животних процеса). Искуство, тако, укључује мисао, идеје и осећања. Уобичајен језик којим се описује религијско искуство је тако – супротно рационалној филозофској рефлексiji – потпуно у сагласју са општим значењем идеологије (као ‘искуство’ уопште), само је у религији наглашенији.“³⁶⁵

Резултат или ефекат религијске праксе је оно што се обично зове религијско искуство. У својој расправи Кершеван се у великој мери ослања на традиционалну феноменологију религије. Он сматра да марксистичка наука о религији не може да искључи ауторе као што су Ото, Меншинг, Ван дер Леу, Елиаде, Вах, Седерблум (Otto, Mensching, Van der Leeuw, Eliade, Wach, Söderblom) и тврди да је концепт религијског искуства неизоставан за разумевање религије. Кершеван доследно користи термин „свето“ и описује га, на традиционални начин, ослањајући се на Рудолфа Ота, као оно што је страно човеку („радикално другачије“), али опет блиско и са чим човек стоји у односу узајамности (реципрочности).

„То је искуство обостраног интерперсоналног односа, ‘сусрет’ са оним што је сакривено, са радикално другачијим,

³⁶⁵ Исто, 78.

светим, или укратко, искуство учествовања у радикално другачијем свету.³⁶⁶

Кершеван сматра да било да се говори о светом као нечему апсолутном, нечему у односу на шта се човек осећа зависним, било да, као Бубер наглашавамо Ја – Ти (Ich – Du) однос, ми говоримо о истој врсти искуства. Оно се може резимирати фразом – човеков однос према свету у целости.

Човек, тако успева, да кроз искуство радикално другачијег, чинећи га својим, тумачи животне ситуације као оне које имају смисао.

Упркос позитивним ставовима према феноменолошкој традицији, Кершеван сматра да постоји нешто проблематично у њеном односу према религији, а то је тенденција да разуме религију као априори психолошки феномен. У вези с тиме Кершеван дискутује покушај Глока и Старка (1966) да проучавају религиозно искуство у социолошкој перспективи, а посебно се задржава на њиховом ставу да религиозно искуство треба гледати као лествицу искустава различите дубине. Таква искуства не морају увек бити истог интензитета, а постоје велике разлике на индивидуалном нивоу.³⁶⁷

Кершеван наглашава да се религија мора разумети као типични пример онога што Алтисер назива идеологијом, јер она помаже човеку да доживи себе као субјекат у односу са другим субјектом.

Када говоримо о разлици између религије и других типова идеологија, могло би се, према Кершевану, рећи да је религијски објект по природи нешто „сакривено“ и такође да је интензитет искуства реципроцитета далеко дубљи у религији. Карактеристика религије је да човек доживљава божанство као нешто што постоји изван њега самог, као активно биће, а не као нешто што он сам доноси, нешто што постоји у његовом уму (као што је случај са другим идеологијама).³⁶⁸

³⁶⁶ Исто, 82.

³⁶⁷ Исто, 85–86.

³⁶⁸ Исто, 87–88.

Религијски ставови могу, међутим, да се развију у рационално размишљање, у комплекс вредновања или философских закључака о реалности, слично другим идеологијама. Ово не би требало посматрати као „праву“ религију. По Кершевану религија је ствар искуства.

Ово значи да са једне стране, у начелу постоји континуитет између религије и идеологије, али са друге, постоје евидентне квалитативне разлике. Религија је у својим „општим функцијама“ „заменљива“, док њене специфичне функције нису.³⁶⁹

Кершеван на крају закључује да је религиозно искуство оно карактеристично обележје без којег се не може говорити о верској пракси. „Само онај систем који производи религиозно дејство функционише као религијски систем.“³⁷⁰

Религијска пракса

„Религијска пракса као облик идеолошке праксе директно утиче само на људску свест. Она присваја реални објекат и мења га, стварајући специфични религијски објекат, што значи да се човек саображава реалном објекту као оном који се схвата на специфичан (религиозни) начин.“³⁷¹

Основа религијског искуства, „религијски објекат“, не састоји се само од

„[г]оре описаних објеката (темељне и угрожавајуће појаве људског света) и пратећих идеолошких представа (о њима) и осећања (немоћи, зависности или страха и неверовања), него и од узвишености, очараности и поштовања.“³⁷²

Кершеван посебно примећује да се религијски објекат састоји од наших општих представа о реалности, на свим нивоима и свим областима, као и од осећања која припадају овим предста-

³⁶⁹ Исто, 90.

³⁷⁰ Исто, 90.

³⁷¹ Исто, 90.

³⁷² Исто, 90.

вама. Односно, све што постоји у реалности, као што је описано и дато нам кроз језик, може бити основа религијског објекта.

Средства производње/стварања религијске праксе

Обично се мисли да је религија систем осећања, идеја и понашања. За сваку религију се даље може рећи да има своје „религијске ствари“, односно „материјализоване религијске симболе“, као што су свето место, зграде, слике или текстови. Религија, другим речима, ствара специфичну семиотичку структуру или систем знакова и симбола.

Кершеван наглашава да су религијска „средства производње“ (симболички системи) смештена изван индивидуе. Она су објективно дата. Религија је друштвени феномен. Другачије је не можемо разумети осим из нерелигијске перспективе:

„Индивидуална религиозност није никаква мистична способност изолованог појединца, која му помаже да страх претвори у храброст, бесмисао у смисао или да комуницира са богом итд., већ је плод – употребимо овде тај неопредељен, метафорични израз, деловања друштвено конституисане и објективно постојеће религије. Да није тако, онда би све конкретне религије и цркве кроз историју и данас, биле појаве без икаквог одређеног значења и улоге, нешто необјашњиво или објашњиво само у односу на нерелигијске узроке и функције.“³⁷³

Структура религијског система

Сви типови религије по Кершевану имају заједничке следеће аспекте:

- Систем изјава, наратива (усмених или писаних) о натприродном (богови, духови, силе, појаве) и њиховом односу према свету и човеку. Или, другачије говорећи: изјаве о човеку и свету и њиховом односу према натприродном.

³⁷³ Исто, 95.

- Сет религијских акција/радњи
- Материјализоване религијске симболе.³⁷⁴

У расправи о симболима, Кершеван се позива на Сосира (Saussure), Барта (Barthes) и Јакобсона (Jacobson), као и на семиотичку традицију Совјетског Савеза.³⁷⁵

Његова основна поента јесте та да речи или изрази, који имају једно значење у свакодневном језику, могу имати другачије значење у језику религијских симбола. Односно, религијско искуство олакшано је чињеницом да се лингвистичким изразима на различитим структуралним нивоима могу давати различита значења, која су много шира од оних у свакодневној употреби.

Сва три аспекта религије: догма, ритуал и симболи требало би разумети као симболе у овом смислу (Кершеван је овде веома близак концепту „секундарног моделовања система“ који користе совјетски семиотичари). Односно, различити аспекти културе могу се разумети на одређени начин као језик или „културни текст“, на различитим нивоима.³⁷⁶

Супротно другим симболима, религијски симболи не означавају ништа конкретно. Они говоре о нечему што постоји, али не кажу шта је то. Реч Бог се, дакле, не може изразити ни на један други начин; она је већ симбол по себи.

Кершеван даље тврди да су ритуал и „материјализована религијска симболика“ смисаони само у односу са догмом или митом и да су симболи и ритуали повезани на исти начин. Односно, религијски систем састоји се из неколико подсистема који су зависни један од другог.

Кершеваново је мишљење да религија не би могла да постоји без система симбола (материјализације) или без посебног начина *руковања* симболима. Као пример, он дискутује о категорији Бога, о религијском концепту који се позива на радикално другачије,

³⁷⁴ Исто, 95–97.

³⁷⁵ Levada, Ju. A. (1965) *Socijal'naja priroda religii*. Nauka, Moskva.

³⁷⁶ Vidi: *Soviet Semiotics. Anthology*. Edited, translated and with an introduction by Daniel P. Lucid. The John Hopkins University Press, Baltimore–London; Winner, Irene Portis & Winner, Thomas G. (1976) *The Semiotics of Culture Texts. Semiotica* 18: 2, 101–156.

али који је временом постао категорија унутар европске филозофије. Зато је веома важно одвојити „Бога филозофа од Бога вере“. Потоње не може да постоји без молитве. И ту се налази парадокс. Вера у Бога или религијска вера могу да буду изражене једино кроз ритуал.³⁷⁷

Порекло религијског објекта

„*Materia prima*’ религијске праксе установљена је идејама, искуствима, осећањима (немоћи, страха, али такође и узвишености итд.) повезаним са феноменима који утемељују или угрожавају људски свет. Систем религијских симбола преобликује *materia prima* тако што је схвата на посебан начин. Основну логику овог процеса требало би разумети на следећи начин: појаве које су утемељујуће или претеће за људски свет (или, радије идеја или искуство тих појава), схватају се као израз, знак (присуства) другог света. Други свет је повезан са појавом и сам је њоме означен (у смислу на који смо раније указали, на аналоган, непрецизан, али ипак, једини могући начин). ‘Други свет’ није никада у потпуности одређен или означен људским језиком или другим средствима изражавања, иако је само њима откривен.“³⁷⁸

[...]

„Појава сама по себи или опет, њени симболи, тако постаје симбол друге реалности; као такав, он је укључен у ритуал као средство комуникације са другим светом, којим индиректно манипулише. Такве преобликоване представе су интегрисани аспекти ‘религије’. Они делују према другим новим предметима као део средстава производње. Да би се разликовала ‘религија’ као ‘чисто’ средство производње, од ‘религије’ која укључује идеје о различитим појавама у човеку и свету, може се користити израз ‘свети космос’. Свети

³⁷⁷ Kerševan 1975c, 95–108.

³⁷⁸ Исто, 109.

космос је религијски објекат који се појављује кроз асимилицију идеја повезаних са феноменима у људском свету (као знакови у неким примарним језицима) и религијског система симбола у ужем смислу. Ова разлика је, међутим, само методолошке природе. Не постоје 'чисти' религијско-симболички системи без већ постојећих идеја о човеку и свету. Ово је у вези са већ споменутиим специфичним квалитетом религије као система симбола. 'Други', Бог и сличне појаве, које морају бити оваплоћене (симболизоване), могу постати симболи само уз помоћ феномена људског света, тј. само уз помоћ симбола који су на неки начин повезани са другим светом, који се разумеју као такви, који нису исцрпљени или осмишљени унутар људског света, већ указују на постојање другог света. Сваки религијски систем симбола ствара свети космос (религијски објекат) у значењу које смо раније објаснили. Са друге стране, сваки свети космос делује у односу на други, још увек неасимиловани феномен, као средство производње, које укључује и преображава нове идеје у свеобухватнији религијски објекат или свети космос."³⁷⁹

„Када спроводи ритуал у складу са ситуацијом, на пример, медитацију, молитву, жртвовање, појединац (или група) *доживљава* ту конкретну ситуацију као учешће у радикално другачијем свету, као простор и средство у којем и којим му се Бог или натприродни свет непосредно обраћа. Појединац тако доживљава своју конкретну ситуацију у оквирима датог светог космоса, као сусрет са светим. У зависности од начина на који су одређени објекат или ситуација интегрисани у свети космос, конкретна ситуација може се доживети као награда, казна, упозорење, нада, искушења која ће бити опроштена уколико појединац успева да их контролише, израз посебне пажње од стране другог света према том појединцу.“³⁸⁰

Очигледно, Кершеванова расправа у много чему слична је

³⁷⁹ Исто, 112.

³⁸⁰ Исто, 113.

Бергером (1971) опису комуникације човека са божанством (у књизи *Шанат анђела/ Rumor of Angels*). Различите појаве или ситуације постају „знакови трансценденције“ који указују на другу реалност. Такође, на Кершевана је утицала Лукманова дискусија о „светом универзуму“ и хијерархијској структури схватања света. Са друге стране, има ту доста и Глоковог & Старковог описа религијског искуства: различити степени јачине искуства, његова класификација у погледу карактера и садржаја.³⁸¹

Пре свега, међутим, изгледа да постоји много места која су заједничка са теоријом религијског искуства, коју је формулисао шведски психолог религије Јалмар Сунден (Hjalmar Sundén) (иако се овде не ради о директном утицају). Оно на шта Кершеван мисли под „религиозним објектом“, функционише као „средство производње“ које производи религијски ефекат. Његов опис је у складу са Сунденовим концептима „референтног оквира“ и „улога“. То јест, религијски објекат, или свети космос, постоји на културном нивоу као религијска традиција састављена од усмено или писмено кодификованих ситуација у којима се божанство среће са човеком и његовим светом. Идентификовањем са личностима које учествују у овим типским ситуацијама, појединац ће, кроз процес преузимања улога, ући у дијадички однос са божанством, те ће као прототипске традиционалне улоге, искусити реалност на религијски начин. То је отворени систем, који омогућава ново искуство унутар оквира освећеног космоса, константно обнављајући и обогаћујући традицију.

Религијско искуство или „религиозни учинак“, постоји само на индивидуалном нивоу и заправо је тест да ли је религија жива. Ово је такође веома блиско Сунденовој идеји дистинкције између „религије улога“ и „религије доктрине“.

Кершеван даље пише да је све могуће искусити на религијски начин. Ово се може разумети у смислу да се у свет религијског искуства непрестано додају садржаји. Но, такође се може разумети и на начин ближи Сундену да се свет као такав начелно

³⁸¹ Luckmann 1972; Glock, Charles Y. & Stark, Rodney (1966) *Religion and Society in Tension*. Rand McNally & Company, Chicago.

може схватати на религијски или на профани начин.

Сличност постоји и у вези са још једним размишљањем. Оба научника разумеју религију, створену специфичним облицима перцепције, као однос према свеукупној стварности, однос који је, штавише, дуалног карактера и који претпоставља „сусрет“ или дијалог са божанством.

Кершеван је, такође, дискутујући о разликама између „продуктивне“ и других аспеката религијске структуре, приметио исто као и Сунден: с обзиром на чињеницу да је религија и доктрина и искуство, постоји тенденција да религијска искуства постану рутинизована и претворена у рационалну формулу или идеологију/ философију. То јест, вера или поверење у Бога бива замењено вером да Бог постоји. Овде је Кершеван чак строжи од Сундена, пошто сматра да религија која не почива на религијском искуству није религија у правом смислу.

Према Кершевану постоје два основна типа комуникације са светим: са једне стране то су случајеви у којима претећа ситуација, односно, одређени проблем, бива решен у контакту са светим. Са друге, појединац може да успостави контакт са светим кроз ритуал и тако, путем симболичких механизма ритуалног језика (симбола) да интерпретира свој живот у религијским терминима.³⁸²

Због тога можемо да говоримо и о два типа религије, У првом случају, божанство представља средство решавања кризних ситуација. У другом, нагласак је на религијском искуству као таквом. Да ли ће религија заиста бити од помоћи, у овом контексту је од секундарног значаја.

Интересантна је и Кершеванова дискусија у којој се он ослања на Бастида и у којој говори о могућој аутономији „мистичке функције“, што је у историјском смислу, сасвим ретка појава.

Кершеван инсистира да је немогуће издвојити специфично искуство или емоцију као нешто што је религијско по себи. Не постоји специфично „религијско осећање“. Може се говорити само о основним психолошким процесима који ће, када се

³⁸² Kerševan 1975c, 115.

испољавају унутар сакралног космоса, имати религијски карактер или религијску функцију.³⁸³

Друго, специфична психолошка конфигурација појединаца значи да ће догађаји унутар истог религијског система имати различите ефекте на индивидуалном нивоу. Постојаће различити типови религијског искуства у смислу интензитета, емоционалног карактера или степена правоверности/ортодоксије.³⁸⁴

Кершеван такође спомиње чињеницу да човек у извесној мери има приступ религијском космосу и да је могуће класификовати религију према томе колико је одређена традиција издиференцирана и друштвено распрострањена, у терминима, на пример, супротности између популарне и универзалне религије.

Кершеван такође поставља питање секте и цркве. О овоме расправља на начин који је уобичајен у социологији религије. Он примећује да религијска хијерархија може рефлектовати различите друштвене интересе и да ће успостављањем цркве бити развијена црквена идеологија, релативно аутономна у односу на религијски систем као такав.³⁸⁵

Религија и друштвена пракса

Кершеван тврди да је важно уочити да друштвене појаве утичу једна на другу и да је немогуће, једном за свагда, одлучити која је доминантна. Из овога следи да религија није пасивни одраз неке основне структуре, епифеномен, него да религија мора бити посматрана као релативно аутономна структура. Ово захтева методологију која узима у обзир динамички однос између различитих типова праксе.

Друга важна тачка је да ће правила која владају различитим подсистемима у друштвеној структури утицати на религију. Односно, религијско искуство се налази под утицајем оних услова који утичу на све психолошке појаве. Религијски систем симбо-

³⁸³ Исто, 116.

³⁸⁴ Исто, 116.

³⁸⁵ Исто, 117–123.

ла је субјекат лингвистичких закона, црква ће стећи одређене особине заједничке за све типове друштвених организација, а на исти начин је и идеологија зависна од правилности које управљају мишљу уопште.

Коначно, Кершеван примећује да је база, према Марксу, од одлучујућег значаја за остатак друштвене структуре. Ово, међутим, не значи да је економски ниво у свакој ситуацији најважнији. Марксов израз мора бити протумачен у смислу да постоји непрестани процес промене у којем се различити подсистеми издвајају по свом релативном значају или по доминацији читавим системом. И начелно, друштвени и културни феномени у свом функционисању зависни су од материјалне базе.³⁸⁶

Религија као психолошки феномен

Кершеван расправља о различитим покушајима да се религија посматра првенствено као психолошка појава.³⁸⁷ Религија се тада тумачи у смислу зависности, као Ја – Ти однос (Ich – Du), као осећање савеза и јединства са свиме што постоји, као однос према апсолуту итд.³⁸⁸

По Кершевану, слабост овог приступа произлази поглавито из чињенице да је само један аспект религије проучаван (додуше, онај који не би никако требало потцењивати). Кершеванова критика религије је истог типа као и његова критика Марксизма, односно – ово су хипотезе које не описују – не исцрпљују целину феномена.

Још једна, више принципијелна слабост јесте да се таква психолошка стања могу наћи и међу атеистима, које би, по таквој дефиницији онда требало посматрати као религиозне људе.³⁸⁹

Кершеван такође, у односу на Фројда и Фрома, расправља о

³⁸⁶ Исто, 123–127.

³⁸⁷ Види такође: Kerševan 1974.

³⁸⁸ Kerševan 1975c, 129.

³⁸⁹ Исто, 129.

религији као компензацији, религијским димензијама осећања ега и о проблему рационалног и ирационалног веровања. Он наглашава да треба направити дистинкцију између психолошких основа религије и њене друштвено обликоване праксе. „Узрок“ религије треба тражити у специфичној друштвеној пракси, специфичном семиотичком систему, који је по себи зависан од психолошких функција, односно који чини религијско искуство могућим.³⁹⁰

У овом контексту су од важности три феномена: људски капацитети апстраховања, затим способност креирања симбола и коначно, људска тежња да се природа учини антропоморфном, односно, да се људске карактеристике пројектују у окружење.³⁹¹

Још једна важна појава је утицај селективне перцепције на људско искуство реалности.

„Друга ствар је процес о којем је дискутовано у социјалној психологији – чињеница да људски ставови утичу на перцепцију кроз избор информација и усмеравање пажње само ка неким чињеницама, кроз претеривање или искривљавање неких појава и потцењивање других. Свакако, ови процеси имају улогу и у религији, иако би било погрешно разумети их – разумети утицај ставова, жеља и воље на конструкцију искривљене слике реалности – као основу и оквир религијске имагинације. У том случају, религија би опет била сведена само на форму или мање-више свесну самообману.“³⁹²

Овде се може приметити блага тенденција да се уочи селективност перцепције као нешто негативно, као нешто што доводи до стварања предрасуда. Ово је важно место на које ћемо се вратити касније.

Кершеван се такође бави Леви Бриловом идејом о осећају учешћа и Ериксеновом дискусијом о религији и односу мајка-

³⁹⁰ Исто, 130.

³⁹¹ Исто, 130–132.

³⁹² Исто, 133.

-дете. Он тврди да ово показује како религија „користи“ процесе који припадају и другим контекстима.³⁹³

Кершеван спомиње и Меншинга, Ота, Вилијама Џејмса (Mensching, Otto, William James) и сојветског социолога Јурија Леваду (Jurij Levada). Тачно је, каже он, да је религија индивидуални феномен у смислу да она произилази из психолошке конституције човека. Али, у исто време нема религије без религијске традиције. Термин религијско осећање је често изједначен са религијским искуством, а емоција се сматра као најпроминентнија религијска димензија.

Кершеван одбија овакав начин резоновања. За њега је религијско искуство резултат религијског система и религијске праксе. По његовом мишљењу, овај приступ потврђује и социолошке и психолошке аспекте религије и више од тога, он је у линији са Алтисеровим идејама о односу индивидуе/појединца према идеологији.³⁹⁴

Од велике важности је омиљено Левадино схватање (1965). Јуриј Левада био је један од еминентних и веома утицајних социолога Совјетског Савеза, током шездесетих. Међутим, био је приморан да живи у ономе што је Зиновјев називао „погром над социолозима“. Левадина књига *Социјална природа религије* посебно много значила је Кершевану. У њој Левада одбија, као и Кершеван, многе традиционалне марксистичке аргументе у вези са религијом, посебно теорију отуђења. Изнад свега, међутим, он се залаже за семиотички приступ који Кершеван даље развија. По Левади, религијско искуство плод је симболичких образаца који постоје у религијској традицији. Он наглашава посебну улогу ритуала, додуше, не толико колико Кершеван, а различити су и његови погледи на улогу религије у модерном друштву. Очигледно је да је Левада представљао нову, потенцијално веома плодну струју у совјетској социологији религије, инспирисану оригиналном семиотиком културе коју су развили Иванов, Топоров, Лотман и други. Овој струји, међутим, није

³⁹³ Исто, 134–136.

³⁹⁴ Исто, 136–145.

био омогућен даљи развој.

Проблем дефиниције

И у својој тези као и другде Кершеван расправља о позитивним и негативним аспектима, функционалне наспрам садржинске дефиниције религије.³⁹⁵

По њему, постоје два разлога за функционалну дефиницију: као прво, друштвене науке би, бавећи се својим предметом проучавања, требало да се концентришу више на функционалне односе, него на тачну дескрипцију његовог карактера или суштине (предмета проучавања). (Ово је, опет, имплицитна критика доминантне марксистичке струје у југословенској социологији религије.) Друго, дефиниције које почивају на покушају одређења суштине, често су етноцентричне.³⁹⁶

У функционалној анализи постоје два могућа приступа. Са једне стране, могло би се трагати за основним функцијама друштва, онима без којих оно не би постојало, а затим би се могла истражити улога религије. Тада би, по дефиницији, било шта могло да испуњава улогу религије. Овакав приступ, међутим, био би проблематичан када се расправља о сличностима и разликама између друштвених феномена који имају ову функцију. Један пример за то је, по Кершевану, Лукманова дефиниција религије и тешкоћа при разлучивању тако описане религије и класичне религиозности. Кершеван признаје да је Лукман покушао да реши проблем користећи концепт светог космоса, али запажа да се он, упркос сразмерно успешној анализи, мора вратити супстантивној дефиницији.³⁹⁷

Другачији приступ био би анализирати различите историјски постојеће религије и њихове функције, тражећи њихове заједничке аспекте. Ово, међутим, води до исте дилеме као и

³⁹⁵ Kerševan, Marko (1969) *Srednješolci in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana; Kerševan 1972b; Kerševan 1972c; Kerševan, 1974.

³⁹⁶ Kerševan 1975c, 146.

³⁹⁷ Исто, 147–149.

претходни покушај. Или се концентришемо превише на генералне функције, или смо приморани да се бавимо уским дефиницијама религије, што нас води расправи о манифестним и латентним религијским системима.

Може се наравно говорити о религији и њеним функционалним еквивалентима или, као што чине Глок & Старк или Клакхон, користити концепт „вредносне оријентације“. Међутим, било да религију дефинишемо као један од два типа општег феномена или да говоримо о две врсте религије, дилема остаје.³⁹⁸

Основни проблем са функционалном дефиницијом је, по Кершевану, 1) тешкоћа да се направи разлика између варијантних типова религије или вредносних оријентација и 2) то што ће различити феномени испуњавати исту функцију.³⁹⁹

На који начин, онда, дати предност Кершевановом приступу који тврди да је „религија специфична пракса“? Као прво, то оставља отвореним питање будуће егзистенције религије; друго, такав став тврди да нема других функција иманентних религији. Кершеван поново наглашава да оно што је важно у његовој дефиницији није објекат религије него начин на који религија схвата свет, јер „крајње бриге“ нису дате једном за свагда:

„Одлучујући моменат у производњи (креирању) религијског објекта јесте постојање специфичних средстава 'производње', тј. специфичног система симбола, учења, ритуала и материјалних симбола. Могло би се о религији говорити на исправан начин само када постоји *специфични* систем симбола за генерацију религијског предмета и религијског ефекта. Такав ће систем бити *религиозан*, функционисаће као стварни религијски систем само ако његови производи дају религијске резултате, ако ствара (чини могућим) индивидуално искуство светог. Ако симболички систем не успева да произведе такав ефекат, он је *мртав* као *религијски* систем.“⁴⁰⁰

³⁹⁸ Исто, 150.

³⁹⁹ Исто, 151.

⁴⁰⁰ Исто, 154.

Могућа критика била би да Кершеван на неки начин искључује прилично велику групу људи, који су, на обичном језику и по себи, идентификовани као религиозни. У тој перспективи, приступ Сундена и других је можда разумнији. Међутим, Кершеванова расправа је од посебне важности у окружењу у којем се на религију олако гледа као на епифеномен, и где је социолошка/функционалистичка и/или егзистенцијалистичка/антрополошка интерпретација доминантна.

Функција религије

Кершеван води рачуна да нагласи да је немогуће, једном за свагда, одредити функцију религије. Она варира од периода до периода, од друштва до друштва. И више од тога, функције које се уобичајено приписују религији (као што је обезбеђивање смисла живота, одговори на коначна питања, утеха у невољи, стабилност или потврђивање друштвеног поретка) могу у свакој ситуацији обављати и други феномени, и на психолошком и на друштвеном нивоу. Религија се тако никада не може објаснити њеним функцијама. Може се само проучавати однос између религије и других феномена.

„Религија, као религија, не постоји изван својих ефеката, што је резултат функционисања религијског система у целости... Ако нас занима друштвена улога религије, морамо да формулишемо питање на следећи начин: које су последице појединачног религијског искуства за различите друштвене феномене, или одређеније, које су последице тог искуства на понашање појединаца у односу према различитим друштвеним феноменима и друштву уопште.“⁴⁰¹

Јасно је да је Кершеванова перспектива веома другачија од функционалистичког приступа оних социолога који користе парадигму отуђења.

⁴⁰¹ Исто, 159.

Кершеван наглашава чињеницу да религија производи разлику између сакралног и профаног и да постоји велика разлика између друштава у погледу сакрализације. Следећи Вебера, он примећује специфичан карактер хришћанства по овом питању.⁴⁰²

Типологије религије

У својој тези Кершеван расправља о три важне супротстављености у религијској сфери: 1. магија – религија. Овде је његов приступ традиционалан, односно онај који се користи у нормативним студијама религије (он не изражава еволуционистички и рационалистички став који је иначе био уобичајен међу југословенским научницима); 2. мистицизам – религија и 3. народна – универзална религија.⁴⁰³

Могуће је издвојити два основна типа религије: мистичка религиозност и популарна/народна побожност. Кершеван сматра да мистицизам конституише религију у њеној „најчистијој форми“ (што следи из његове дефиниције религије), али се такође треба посматрати и као прилично статичан феномен. Он жели да каже да ће мистицизам, што више буде напуштао оквире конкретне институционализоване религије бити сличан ономе што се понекад означава као спонтано религијско искуство. Такође је могуће разликовати непрекидан процес аутономизације „мистичке функције“.

Упркос сличностима, између народне религије и мистицизма, постоји и веома битна разлика. Народна религија је центрирана на јединство индивидуе са племеном, док је „објекат“ и популарне побожности и мистицизма индивидуално религијско искуство (феномен који треба разликовати од религиозности која примарно тражи помоћ и утеху).

⁴⁰² Исто, 159–165.

⁴⁰³ Исто, 166–176.

Религија у савременом друштву

У својој дискусији о тренутној религијској ситуацији, Кершеван спомиње четири теоријске струје. На првом месту су оне, чији је најтипичнији представник Аквавива (*Acquaviva*),⁴⁰⁴ који се позива на „помрачење светог“, односно на тенденцију религије да нестане услед предности модерног друштва.⁴⁰⁵ Другу теорију заступају они који секуларизациону тезу виде као погрешну или само делимично тачну. Они често тврде да ми не знамо довољно ни о прошлим ни о данашњим друштвима, бар када је у питању религија. Овде би требало споменути Мартина и Грилија (*Martin and Greeley*).⁴⁰⁶ Трећи тип теорије је онај у којем је теза о секуларизацији делимично прихваћена; признаје се да је свето у опадању, али у исто време се тврди да ово не погађа хришћанство, јер се хришћанске вредности односе на све сфере друштва. За ову категорију, Кершеван се позива на социологе као што су Парсонс (*Parsons*) и Саврамис (*Savramis*) или теологе као што је Бонхофер (*Bonhoeffer*).⁴⁰⁷ Коначно, постоји и школа мишљења која тврди да религија заједно са друштвом пролази кроз радикалне промене. Типични представник ове школе је Томас Лукман са теоријом о „невидљивој религији“ и постојању специфичних религијских тема типичних за модерну културу.⁴⁰⁸

Кершеван такође дискутује о Шјнеровој (*Shiner 1967*) класификацији различитих теорија секуларизације и тврди да их треба редуковати, свести на три главна типа: идеја опадања

⁴⁰⁴ Кершеван овде има на уму *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Милано 1961, 1968. Види: *Acquaviva, Sabino S. (1979) The Decline of the Sacred in Industrial Society*. Basil Blackwell, Oxford.

⁴⁰⁵ Kerševan 1975c, 178; Kerševan 1975b, 453–454.

⁴⁰⁶ Кершеван се позива на Грилијеву студију (*Greeley*) из 1969. године: *Религија у 2000 години*, и Мартина, такође из 1969, *Религија и секуларно*. Од тада је Мартин формулисао свеобухватну теорију секуларизације која, разматрајући генералне структуралне одлике модерног друштва, такође узима у обзир специфичне културне традиције и институционалне карактеристике појединих друштава или области. Kerševan 1975c; 178–179; Kerševan 1975b, 454–455.

⁴⁰⁷ Kerševan 1975c, 181; Kerševan 1975b, 455–458.

⁴⁰⁸ Kerševan 1975c, 184; Kerševan 1975b, 459.

светог, идеја зрелог хришћанства и теза о промењеним функцијама религије.⁴⁰⁹

На крају Кершеван тврди да је могуће у проучавању савремене религије користити било коју теоријску перспективу као полазну тачку. Истраживач само треба да разјасни сврху истраживања, па ће бити слободан да комбинује перспективе.⁴¹⁰

Кершеван покушава да, унутар оквира свог модела религије и узимајући у обзир међуповезаност друштвене структуре и различитих типова идеолошких пракси, анализира питања модерног света.

У опису карактеристичних аспеката савременог друштва, он о религији говори на начин веома сличан ономе што Лукман назива „невидљива религија“. Међутим, постоје и места заједничка са Тинетом и Споменком Хрибар.

Људи у модерном друштву себе доживљавају као субјекте, као господаре сопствене судбине. Сви живимо у култури у којој је хуманистичка идеологија доминантна, у којој је човеку дато првенство у свему.⁴¹¹ Овај аспект модерне културе је, према Кершевану, последица различитих фактора, као што су капиталистичка економија, политичка демократија, висок степен апстракције и идеја о човеку као субјекту. Даље, модерно друштво карактерише чињеница да су друштвене сфере аутономне, да човек постоји примарно као неко ко има велики број различитих улога. Технологија и наука су важне, а данашњим друштвом и културом у целини доминира оријентација ка решавању проблема.⁴¹²

Према Кершевану, већина овога важи и за социјалистичка друштва, јер су она конструисана на темељима претходног капиталистичког система.

Он такође наводи да ова општа атмосфера има последице чак и на теологију, у којој научници као што су Бонхофер или Бултман (Bultmann) говоре о „зрелом“ човеку као другачијем

⁴⁰⁹ Kerševan 1975b, 460.

⁴¹⁰ Kerševan 1975c, 185; Kerševan 1975b, 461–456.

⁴¹¹ Види такође: Kerševan 1972b, 19–40 и Kerševan 1972c, 34–39.

⁴¹² Kerševan 1975c, 191–194.

од религиозног човека. Парадокс те нове теологије је да Бог, по дефиницији мора да буде радикално другачији. У модерном друштву, у чијем је средишту Човек, он може, као и у примитивном, бити само удаљени бог. Бог који би био превише заинтересован за човека могао би да угрози његову слободу и положај. Са друге стране, пошто бог мора да постоји, појављује се обожавање апстрактног човека, јер би у супротном случају морали да буду сакрализоване индивидуе, феномени или институције.⁴¹³

Од најдалокосежнијег значаја је улога приватне сфере. У модерном друштву она представља центар живота; све остало постају средства којима човек остварује себе у сфери приватности. Она тако може да има функцију компензације коју некада задржава традиционална религија. Део овог комплекса је мит о аутономној, слободној индивидуи, подржан садржајем и карактером масовних медија.⁴¹⁴

У овом контексту Кершеван се позива на Лукманову дискусију о новим религијским темама. Он тврди да све идеје о човеку као о субјекту, наглашавајући независност и слободу, постају „сирови материјал“ за религију, те да себе представљају као „радикално различите“. Не мора постојати експлицитни култ; различите манифестације ових тема се налазе у, на пример, уметности популарне културе, која производи искуство светог. Кершеван каже да ово објашњава, зашто нису у праву они који тврде да су нове теме религије баналне или да морају постојати „више“ или свеобухватније вредности да би се живот учинио смисаоним.⁴¹⁵

Кершеван описује, даље, на исти начин као и Лукман, како су елементи различитих постојећих религија, на пример источних, повезани са фрагментима јудео-хришћанске традиције и како се одржавају у малим групама. Или, како се може приметити реактуелизација експлицитних црквених религија у приватној сфери. На крају, мада не и најмање важно, у модерном друштву

⁴¹³ Исто, 180–181; 196–197.

⁴¹⁴ Исто, 200–203.

⁴¹⁵ Исто, 204–206.

настају и нове врсте сујеверја, јер хуманистичка идеологија није у стању да одговори на питања несреће, болести, а посебно смрти.⁴¹⁶

Секуларне идеологије као религија

Кершеван сматра да много тога говори у прилог Диркемовој идеји да је религија одговорна за друштвену интеграцију, али додаје да је ова улога у модерном друштву преузета од стране идеологија, на пример, од различитих типова националних идеја.⁴¹⁷

У неким случајевима, као што је на пример у Ирској или Пољској и Хрватској, национална идеологија је спојена са традиционалном црквено оријентисаном религијом, али Кершеван наглашава да је национална идеологија ове врсте, супротно новим религијским темама, у великој мери компатибилна са традиционалном религијом. Он даље тврди да национална идеологија, у случају када је повезана са хуманистичким идеологијом, не може постати секуларна религија, јер хуманистичка перспектива наглашава појединца, а не заједницу.⁴¹⁸

Овде делује као да Кершеван узима становиште које прати владајућу атмосферу у његовој земљи, али које, барем са нашег становишта, делује недоследно његовим сопственим идејама. Јер, шта може бити директнији пример човекоцентричне идеологије, или еквивалент религији о каквој Кершеван дискутује, него институционализовани марксизам? Посебно у Југославији, где је марксизам спојен са другом владајућом идеологијом данашњице, националном идеологијом?

Међутим, марксизам, према Кершевану, не може да функ-

⁴¹⁶ Исто, 206–208.

⁴¹⁷ Интересантно је приметити да Кершеван, супротно од социолога као што су Ћимић, Врцан или Бахтијаревић (који описују ову ситуацију у терминима аномие/огуђења), али слично социолозима као што је Фен (Fenn) или Луман (Luhmann), сматра да религија није потребна (или да не може да буде) као легитимишућа идеологија у модерном капиталистичком друштву. Kerševan, 1975c, 209.

⁴¹⁸ Исто, 210–212.

ционише као религија јер он свој циљ не види као апсолут. Он овде користи израз „рационално-ирационална идеологија“, онако као што је тумачи Фром.

У Кершевановом дискурсу постоје тако два значења речи хуманизам. Са једне стране постоји реални хуманизам, који је ослобођен било каквих тенденција ка вулгаризацији или ка томе да постане „религија“. Са друге стране, постоји стално присутни „хуманизам“, који се усредсређује на човека (на нарцистички начин), а испољава се у најразличитијим формама. Само из овог разлога било би чудно да марксизам, као и било који други систем идеја, не буде под утицајем овог феномена. Кершеван посредно признаје да је ово случај у којем он не негира да је марксизам по себи религија или псеудо религија, али назначавача да постоје дегенеративне форме, као што је стаљинизам, које треба третирати као квазирелигијске појаве.

У расправи о атеизму (у смислу непостојања веровања у Бога, а не као позитивне идеологије), Кершеван се бави концептом погледа на свет. Под овим термином он сматра хијерархијски систем идеја, емоција и норми, које се тичу света као целине. Он се разликује од философије, по томе што није само интелектуална креација, као и од идеологије по свом предмету. Због тога је могуће направити разлику између религијског и арелигијског погледа на свет. Религијски поглед на свет разликује се од религије и по своме садржају и по психолошком карактеру.⁴¹⁹

Карактеристика савремених погледа на свет је њихова неповезаност. Декларативне идеологије модерног друштва, било да су хришћанске или атеистичке, засноване су на општој хуманистичкој идеологији, усидреној у људској свести на релативно вештачки начин. Ово, према Кершевану, потврђују тенденције у социјалистичким државама. Међутим, идеологија је експлицитно формулисана и не постоје веће разлике између истока и запада, бар када су у питању основни ставови према реалности.⁴²⁰

Кершеван, коначно, расправља о атеизму и марксистичком

⁴¹⁹ Исто, 227–228.

⁴²⁰ Исто, 231–232.

покрету. Марксизам може послужити као основа свеобухватног погледа на свет и то својим хуманизмом, научним карактером и материјализмом. Он заправо има све састојке нове идеологије, али његов највећи значај, његов допринос треба потражити на другом нивоу. Марксизам је, пре свега, друштвено политички покрет и теорија револуционарне праксе. Услед различитих историјских разлога он се нашао у сукобу са религијом и почео је себе да дефинише у атеистичком кључу. У источној Европи се због тога (у супротности са његовом теоријском традицијом), као једнозначан/унитаран поглед на свет, марксизам такмичио и настојао да искључи религију.⁴²¹

Постоје два разлога за то. Као прво, потреба да се образују нове генерације.⁴²² Друго, Кершеван каже да ми говоримо о ситуацијама у којима су постојали различити разлози културне и идеолошке стагнације, где је револуционарни патос ишчезао и где су секундарни аспекти марксизма добили главну улогу.

„Марксизам који не функционише као теорија и идеологија револуционарне друштвене праксе, лако се своди на атеистички или 'научни' поглед на свет и као такав би се могао стварати у људској свести.“⁴²³

Кершеван је развио ту идеју на другим местима.⁴²⁴ Он тврди да марксизам као идеологија треба да остави отворено питање погледа на свет. Погрешно је пропагирати духовну униформ-

⁴²¹ Исто, 232–235.

⁴²² Кершеван оставља отворено питање о томе да ли је идеја која се налази иза ове потребе (идеја „празног простора“) исправна. У другим контекстима он је задржао мишљење да то није случај. Треба такође приметити да је његово објашњење веома блиско идејама Бергера и Лукмана о еволуцији и валидацији теоријског система. Види: Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books, Doubleday & Company, New York.

⁴²³ Kerševan 1975c, 235.

⁴²⁴ Kerševan, Marko (1975a) Odnos komunista prema religiji. *Naše teme*, XIX, br. 5, (197), 885–898; Kerševan, Marko (1980a) *Razredna analiza in marksistična družbena teorija. Razprave iz marksistične obce sociologije in sociologije religije*. Delavska enotnost, Ljubljana, 236–278.

ност, што је и сам Маркс сматрао мање важним. Постоји ризик да су људи заведени да поверују да је то, а не борба за друштвену промену, суштина марксизма.

Закључак

Евидентно је да је Кершеван, комбинујући марксистичку социологију, структуралистичко мишљење у друштвеним наукама и концепте из феноменологије религије, као и одређене идеје из социологије сазнања, створио јединствени оквир за проучавање религије, фундаментално различит од осталих марксистичких приступа.

Са ортодоксног, дијалектичко-материјалистичког становишта, Кершеван би могао да буде оптужен за напуштање Маркса. Далеко интересантнији је, међутим, његов однос према егзистенцијално-антрополошким аспектима марксистичког наслеђа, који су толико значајни за већину југословенских научника као карактеристична црта марксистичке социологије религије.

Кершеван тако прави разлику између идеологије и науке и приговара „критичкој“ перспективи на методолошким основама. Он жели да иде даље од философског дискурса и идеолошких утицаја просветитељства. Уместо тога, усредсређује се на Марксову концепцију различитих типова праксе и предлаже је као основу даљег проучавања. Односно, религијска пракса је нешто специфично, према чему Маркс није поступио праведно, али се она ипак може анализирати унутар марксистичких оквира.

На овај начин Кершеван успева да концептима као што су „идеологија“ или „друштвена свест“ додели далеко префињеније значење. Он не занемарује проблем идеологије, али наглашава да је идеологија другачија од религије, иако се религија може манифестовати као идеологија.

Из овога следи, што је веома значајно, да није неопходно формулисати унапред било какву хипотезу о функционалности религије.

Коначно, Кершеванови погледи на однос између базе и надградње су другачији од класичне марксистичке социологије религије, али су на линији са схватањима других југословенских социолога. Треба приметити, међутим, да је он, за разлику од неких који се приклањају парадигми отуђења и који су критички настројени према „теорији одраза“, далеко доследнији у разматрању религије, која је, као и било који други друштвени и културни феномен, релативно независна.

Као што смо видели, Кершеванов теоријски модел у битним ставкама сличан је теоријама формулисаним од стране западних социолога и психолога религије. Могло би се можда рећи да је он створио терминологију, која би могла да послужи као мост између традиционалне социологије религије и њеног марксистичког парњака. Он је показао да ће кроз такво „превођење“ марксистичка социологија бити у стању да користи и интегрише резултате открића опште науке о религији, а да не изгуби свој идентитет. Овом методологијом, биће могуће не само доћи до заједничког схватања *емпиријске* ситуације по питању религије, него можда и пронаћи одређени концепти који би се могли користити и у марксистичкој и немарксистичкој перспективи.

Уместо закључка

Три перспективе

Нова социологија религије која се развија током шездесетих година 20. века била је суочена са генералним проблемом како проучавати религију из марксистичког угла посматрања, а истовремено имати у виду и искуствено стање, и у Југославији и другде. Потоње је изгледа пркосило важним аспектима традиционалног марксистичког разумевања религије.

Основна питања са којима су се суочили југословенски социолози тицала су се карактера и улоге религије, проблема секуларизације и недоумице о томе какав став би социјалистичка држава и комунистичка партија требало да усвоје у односу на религију.

Познавање међународних истраживања, као и конкретна ситуација у Југославији, условили су сумњу у вези са вредношћу и плодношћу начелних идеја које су стајале иза приступа ране југословенске и совјетске социологије религије. Континуирано постојање религије у социјалистичком друштву посебно је позивало на ново посматрање већ усвојених истина.

Главна питања на која се морало одговорити била су следећа: Да ли религију заиста треба разумети првенствено као „погрешну свест“, односно, као мање или више рационално, али нетачно објашњење света? Да ли је истина да је религија резултат незнања и, сходно томе, да ли нестајање религије захтева активне образовне мере, укључујући и антирелигијску пропаганду? Односно, да ли религију треба разумети као прежитак, који није повезан са фундаменталним аспектима социјалистичког друштва? И коначно, да ли су успешно изабрана средства која се обично користе у социјалистичким државама у односу са црквом и религијом? Да ли су уопште потребна?

На ова питања одговарали су разни југословенски социолози, а њихови одговори махом су зависили од њихових схватања марксизма и односа између марксизма и социологије. Као што

смо видели, постоје три главне перспективе у савременој југословенској социологији религије, које се, мање или више јасно, разликују једна од друге.

Начелна полазна тачка прве перспективе је теорија отуђења. Религија се схвата као рефлексија или израз основних људских и друштвених недостатака. Она је знак отуђења, и на психолошком и на друштвеном нивоу. Постојање религије је необриви доказ да социјалистичко друштво још није створило услове у којима ће човек живети као слободно људско биће. Религија је, тако, још потребна у социјалистичком друштву. Она ће можда нестати, али се то неће десити докле год не буде креирано истински самоуправно друштво, друштво у којем човек управља својом судбином, те му није потребна компензација коју му религија пружа.

Друга перспектива, коју бисмо могли назвати егзистенцијалистичком, у неким аспектима слична је парадигми отуђења. Ипак, она проширује марксистички оквир посматрања, истичући да постоје неке фундаменталне одлике људског стања које ће увек погодовати појави религије, независно од друштвеног и политичког система. Другим речима, постојање смрти и проблем смисла и значења чак ће и у социјалистичком друштву доводити до развијања религијских ставова. На неки начин, ова перспектива слична је теорији прежитака, јер прихвата могућност постојања религије у друштву које није отуђено. Важна разлика између првог и другог схватања је у томе што у другом религија није објашњена као некаква интелектуална грешка, неуспех, него као резултат емоционално-егзистенцијалних потреба.

Трећа перспектива је темељно другачија од претходне две, иако су јој неке идеје заједничке са егзистенцијалистичким моделом, односно, са једном његовом верзијом. Она пориче важност концепта отуђења као оруђа за анализу религије или друштва уопште. Теорија се сматра ненаучном и методолошки проблематичном. И више од тога, супротно од барем неких од заступника парадигме отуђења, ова перспектива прихвата да су класици марксизма били заправо непријатељски настројени

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

према религији и да је нису описали на задовољавајући начин. Нигде нас неће одвести доследно цитирање онога што су Маркс и Енгелс написали о религији. Класици никада нису уобличили свеобухватну теорију а оно што су имали да кажу је на много начина недовољно као основа за марксистичку теорију религије. Уместо тога, морају се користити концепти који су централни у марксистичкој теорији уопште и на тај начин формулисати теорију која ће узети у обзир религију онакву каква стварно постоји као друштвени и културни феномен. Према Марку Кершевану, ово је могуће ослањањем на концепте *праксе* и *идеологије*. Религију треба разумети као специфичан начин поимања реалности, различит од других облика праксе. На овај начин биће омогућено да се интегришу теоријска и емпиријска сазнања о историји религије или феноменологији религије са марксистичком перспективом.

На основу овога можемо класификовати ауторе о којима смо говорили у овој студији, на следећи начин:

Парадигма	Аутори
Отуђење	Ћимић, Врцан, Бахтијаревић
Егзистенцијализам	Хрибар, Хрибар, Бошњак
Структурализам	Кершеван, Ротер

Ова класификација је нешто другачија од других. На пример, словеначки теолог Тоне Стрес, у својој тези о филозофској позадини југословенске социологије религије, износи две главне перспективе: хуманистичко марксистичку и структуралистичко-функционалистичку.⁴²⁵ Првој категорији припада и алијенистичка и егзистенцијалистичка парадигма, а другој структуралистичка. Из неколико разлога, не бисмо категорисали Кершеванов приступ као структурално-функционални. То би, барем за социологе, био погрешан траг. Боља ознака његовог приступа била би структурално-феноменолошки или социо-семиотички.

⁴²⁵ Stres 1977.

Сам Кершеван такође спомиње три опште перспективе.⁴²⁶ Прва наглашава концепт отуђења и сматра се традиционалном марксистичком теоријом религије. Друга је његова, док се трећа налази у кључу егзистенцијалистичких тумачења. Ипак, нису коришћене специфичне ознаке/називи и Кершеван не улази у детаље о томе ко припада којој школи, мада је то углавном иста класификација која је коришћена и овде. Разлика је у томе што је Ћимић убројан, макар и делимично, у оно што се назива егзистенцијалистичком перспективом (што је у извесној мери тачно, види поглавље *Религија као отуђење*).

Ђорђевић који припада „другој генерацији“ југословенских социолога религије, говори о две опште оријентације.⁴²⁷ Овде Ћимић, Врцан и остали припадају првој, а Кершеван, Бахтијаревић и остали припадају другој. Његов аргумент је да Бахтијаревић користи концепт „специфичне праксе“. Међутим, као што се види из наше расправе, ово није тачно, јер Бахтијаревић не тумачи „специфичну праксу“ као Кершеван, него приступа проблему на традиционалан начин, слично Врцану.⁴²⁸

⁴²⁶ Kerševan 1984.

⁴²⁷ Đorđević D. 1985.

⁴²⁸ Кершеван говори о религији као специфичној пракси, која опажа/описује свет на јединствен начин. (Он користи термин „присвајање“ као превод „Aneignung“ (који употребљава Маркс у *Grundrisse*, Kerševan 1975c, 258)). Истина је да је ово описано као „афирмација силе која је другачија од човека“, пред којом је он немоћан, „која је неприступачна другим типовима пракси“ (Kerševan 1975c, 71). Бахтијаревић ово тумачи на традиционалан начин као нешто што *није* још приступачно. Оно што је типично за специфичну праксу јесте људска немоћ или њено илузионистичко схватање света. Кершеван, међутим, експлицитно говори да религијску праксу не треба разумети као нешто што потиче из људског незнања, друштвене беде, отуђења итд. или из жеље да се, макар и на привидан начин, превазиђу таква стања (Исто 77). Оно што је важно је чињеница да религијска пракса представља специфичан начин на који се доживљава свет, начин који се разликује о философије, науке, уметности итд. И више од тога, Кершеван, као и Лукман наглашава да религија чини смисаоним и обичне и необичне аспекте света (Исто 72). Коначно, и најважније, такво искуство је произведено специфичном семиотичком структуром културно условљених механизма (религијска традиција). На други начин, оно не постоји.

Религија као друштвени феномен

Парадигма отуђења религију схвата као суштински негативну појаву. Иако показује више толеранције и разумевања него дијалектичко-материјалистичка перспектива, она дели њено поимање религије као препреке људској слободи. Истина је да се религија примарно разуме као израз, а не узрок отуђења, против којег би се требало борити посебним антирелигијским мерама. Изнад свега, когнитивни аспекти се сматрају релативно неважним, а постојање религије види се као функција основних одлика самог друштва. У том смислу, постоји јасна разлика.

Могло би се можда тврдити да, док је ранија социологија наглашавала ставове Енгелса и Лењина, социолози као што су Врцан или Ћимић, заснивају своје аргументе на Марксу. Ово подразумева разлике између Енгелса/Лењина и Маркса, око којих се студенти марксизма и религије изгледа слажу.

Тровер, Мек Коун, као и Колаковски, цитирају одељак из Енгелсовог списка *Лудвиг Фојербах и крај класичне немачке философије*, који је означен непогрешивим еволуционистичком ставом 19. века у односу на религију и у потпуности условљен идејама просветитељства.⁴²⁹

„Од најранијих времена, када су људи, још увек потпуно у незнању у односу на сопствена тела, подстакнути сновима почели да верују да њихово мишљење и осећаји нису њихове телесне активности, него последица деловања одвојене душе која насељава тело и напушта га у тренутку смрти – од тог времена, човек је размишљао о односу између те душе и спољашњег света. Ако је она након смрти напуштала тело

⁴²⁹ McKown, Delos B. (1975) *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Martinus Nijhoff, The Hague, 69; Thrower, James (1983) *Marxist–Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Mouton, Berlin–New York–Amsterdam. Religion and Reason 25. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion, 48; Kolakowski, Leszek (1978) *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth and Dissolution. Volume I: The Founders*. Clarendon Press, Oxford, 398.

и настављала да живи, није било прилике да се измисли још једна, посебна смрт за њу. Тако је настала идеја бесмртности... Не религијска жеља за утехом, већ дилема, која произлази из универзалног/ општег незнања о томе шта радити са душом када је њено постојање већ прихваћено, након смрти тела. Овим је испражњен појам личне бесмртности. Управо на такав начин су се појавили и први богови, кроз персонификацију природних сила, па су, како се религија развијала, све више попримали трансцендентни облик (*Лудвиг Фојербах и Крај класичне немачке филозофије, II*).“⁴³⁰

Већ смо нагласили да је овај пасус релативно тачан резиме славне Тејлорове *Примитивне културе*, а такође је јасно да су и Маркс и Енгелс били упознати са том књигом.⁴³¹

Према Колаковском, ове идеје су очигледно у супротности са Марксовом теоријом религије, што су приметили и Мек Коун и Тровер.⁴³²

⁴³⁰ Kolakowski 1978, 398.

⁴³¹ Mc Kown 1975, 66–70; Thrower 1983, 47–48.

⁴³² „Енгелс је, следећи тренд просветитељских мислилаца, видео религију као плод незнања или одсуство жеље за разумевањем. Он је тако напустио марксистичко схватање религије као секундарног отуђења, односно као последице отуђења рада и приклонио се интелектуалистичком објашњењу. Он је такође делио и идеје деветнаестовековног еволуционизма у вези са пореклом и природом религије“ (Kolakowski 1978, 398).

„Међутим не само да је Енгелс споменуо *Примитивну културу* него је и један од најпознатијих закључака ове студије изнео као да је његов, не покушавајући да упуту читаоца на извор... Изненађујуће је да је Енгелс усвојио Тејлорова схватања о пореклу религије не само као компатибилна његовим погледима, него и Марксовима. Иако Тејлорова етиологија религије није у потпуности супротна Марковој позицији, две тачке гледишта се међусобно искључују“ (Mc Kown 1975, 72). „Питање је онда да ли Маркова етиологија религије, са снажном социоморфном оријентацијом, укључујући класну структуру, социоекономске контрадикторности и идеологију, може укључити и космогонијске и етиолошке митове и религијске концепције засноване на биоморфним и психоморфним моделима. Ја сматрам да се марксизам не може помирити са Тејлоровим анимизмом осим ако изгуби своје најпрепознатљивије карактеристике“ (Mc Kown 1975, 70). „Ова високоинтелектуалистичка теорија означава важну тачку напуштања гледишта да религија проистиче из инстинктивног страха од сила природе и да се развија као ехо стварних животних процеса, односно да је утемељена у интелектуалној рефлексiji примитивног човека – како је била

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Очигледно је да је ово гледиште о религији оно које је начелно заступано од стране југословенских социолога ранијег периода. Карактеристично је то да су у већини радова које спомињемо у другом поглављу, присутнији цитати Енгелса, Лењина /Леви Брила, Фрејзера него Марксови.

Када, на пример, Горичар на крају своје књиге направи листу даљих читања, он се позива на *Анти-Диринг, Порекло Породице, приватне својине и државе, Лудвига Фојербаха и крај класичне немачке филозофије Фридриха Енгелса* и на Лењинов *Материјализам и емпирио-критицизам*.⁴³³ Он сматра да су то радови „који садрже теоријско богатство и које проучаваоци религије као облика друштвене свести, не смеју да занемаре“.

Наравно, истина је да *Рани радови* нису били штампани до 1953. године, али чак и када се позивају директно на Маркса (на пример, *Увод у критику Хегелове теорије права*), он је интерпретиран у светлу Енгелса и Лењина. Упоредимо следећу Фиаменогву и Тимићеву изјаву:

„Према томе, темељ истинског хуманизма, идејна основица једне људске заједнице, базиране на хуманизму, може бити само атеизам, а не религија. Ово због тога што свако човјеково ослобођење значи његово враћање самом себи из отуђености, из потчињености вањским, било стварним било измишљеним силама. У томе смислу треба схватити Марксову мисао да је атеизам, као укидање бога, настајање теоријског хуманизма и да позитивни, људски, стварни хуманизам тражи, с једне стране, укидање приватног власништва, које проузрокује економско отуђење човјека и, с друге стране, укидање религиозног отуђења, као отуђења људске самосвијести, људског духовног бића. Тек укидањем тих двају отуђења човјек постаје мјерило свих ствари, он постаје језгро живота и збивања; тек тиме се ствара практична и теоријска претпо-

реконструисана од стране антрополога 19. века. Енгелс је, на жалост, пропустио да повеже своју нову, са својом ранијом теоријом и можемо само да претпоставимо да је он те две теорије видео као комплементарне“ (Thrower 1983, 48).

⁴³³ Goričar 1952.

ставка правог хуманизма.“⁴³⁴

„Никада нисам био склон тумачити Маркову мисао да је критика религије претпоставка сваке критике у том смислу да се религија вербално оспорава. Управо обрнуто: треба радикално измијенити свијет, укинути друштво у коме егзистира феномен експлоатације и на тај начин имат ћемо извјесност да ће се трансформирати или чак и нестати религија која је и уколико је до тада подупирала *тај* свијет. Дакле, уклањање религије није увијет успостављања хуманистичког друштва, него успостављање хуманистичког друштва даје основу за нестајање религије као отуђења.“⁴³⁵

Такође је очигледно да су мање или више отворено непријатељство према религији, понекада груб језик и тежња да се о њој разговара као да нестаје, одлике социјализма, које се дугују Лењину.

Тровер је нагласио да се лењинистички став мора разумети у односу на позадину друштвеног и културног живота Русије 19. века.⁴³⁶

Делови Југославије представљају сличан културни миље а идеје просветитељства су примљене на мање више исти начин. Већ смо споменули да је постојала самоникла (домаћа) традиција атеизма у Србији, која је била повезана за француском критиком религије.

Међутим, постоји и директна веза са раним руским утицајем. Неки од важних представника културне елите Србије 19. века студирали су у Русији и тако били изложени истој културној клими и идејама као и Лењин.

Ово објашњава наклоњеност и лакоћу са којом су Лењинове и Енгелсове идеје усвајане.

Несумњиво је зато да је овде у питању начелно разликовање два периода социологије религије, изражено у ослањању на

⁴³⁴ Fiamengo 1958b, 39.

⁴³⁵ Ćimić 1973, 86.

⁴³⁶ Thrower 1983, 89–124.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

различите аспекте марксистичког наслеђа, али такође и у различитим интерпретацијама истог, основног текста.

Међутим, као што је споменуто у уводу ове студије, упркос разликама, постоје, на општијем нивоу, важне сличности, које су у вези са проблемима функционализма.

Видели смо да је, на пример Врцан, веома критичан у односу на функционалистичку парадигму и да се залаже за социологију сукоба засновану на Марксу. Ипак, у основи, критичка социологија хуманистичког марксизма мора, барем према аутору овог текста да се разуме као функционализам, управо због основних аспеката парадигме отуђења.

У свом чланку о послератној социологији и различитим погледима на југословенску друштвену структуру, Давидовић тврди да је критичка социологија у Југославији умногоме преузела западну критику функционализма, много више него што је представљала независно или детаљно проучавање његовог односа са марксистичком социологијом.⁴³⁷ Уколико погледамо аргументе које користи, морамо се сложити са Миленом Давидовић.⁴³⁸ Функционализам се схвата као социологија која наглашава интеграцију, конзервативна по природи, као она која одржава статус кво. Његова супротност је био марксизам, посебно његова хуманистичка верзија која се развијала у источној Европи као алтернатива стаљинизму. Често се тврдило да су Парсонс и остали били слични званичној совјетској социологији. Ово је био став југословенских социолога који нису били присталице критичке парадигме. Међутим, такође је истина, што смо већ раније видели (у поглављу *Нова социологија религије*) да је у Југославији постојала званична *квасосоциологија* налик на класични функционализам по томе што је наглашавала друштвену равнотежу и заједничке вредности.

Гулднер примећује сличности између академске социологије у источној Европи и функционализма и објашњава их на

⁴³⁷ Davidović 1985.

⁴³⁸ За ширу библиографију види: Davidović (1975). Два чланка Загорке Голубовић: Golubović (1973 и 1976), изражавају главну поенту.

традиционалан начин социологије сазнања.⁴³⁹ Општа друштвена ситуација, растућа сложеност друштва, парцијално препознавање потенцијалних сукоба, интереси владајуће елите у оквиру друштвене и политичке стабилности, били су важни у промовисању ове врсте социологије.

Иако се о овоме може много рећи, теза је у овом раду да је чак и критичка социологија функционалистичка. И више од тога, она мора да буде функционалистичка услед немогућности да објасни проблем „конструкције реалности“. Односно, она се приклања, као и ранија социологија, принципима наивног реализма.

Зашто је то тако? Када Врцан и Ћимић расправљају о проблему религије, њихово полазно гледиште је да се постојање религије мора некако објаснити. Главна разлика између њиховог приступа и приступа раније социологије је да уместо да се концентришу на интелектуални аспект, они нагласак стављају на емоционални/егзистенцијални. Ово је илустровано концептима илузије или илузорног. Када се читају познати одељци о религији као „илузорној срећи“ или о „захтеву да се напусти стање ствари којем је потребна илузија“, ранији социолози су на веома буквалан начин ово интерпретирали (у Енгелс-Лењиновом маниру) као да човек заиста не може да разуме своју ситуацију. То се приписује његовим интелектуалним недостацима и чињеници да владајуће класе користе религију као опијум за народ. Када савремени југословенски социолози расправљају о овоме, они илузију разумевају на мање-више психоаналитички начин. Односно, због тешкоћа са којима се људи у животу срећу, због неспособности да се суоче са озбиљним и трагичним аспектима постојања, људи ће несвесно прибећи религији, илузорним „небесима у окрутном свету“.

Отуђење се тако тумачи на индивидуално-психолошком нивоу. Истина је наравно, да је људска ситуација повезана са специфичним друштвено-економским институционалним усло-

⁴³⁹ Gouldner, Alvin (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*. Basic Books, Inc. New York–London.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

вима, али начелно говорећи, то је друштвено-психилошки тип објашњења, који је под значајним утицајем Фромових идеја.⁴⁴⁰ Религији се последично и приступало као делу „ауторитарног синдрома“. Она је, другим речима повезивана са песимистичним погледима на живот, ауторитарна у карактеру и узрокована страхом и несигурношћу. Ове димензије приписиване су такође и традиционалној култури или су наглашавале супротстављеност између традиционалне и модерне културе, која је била тако типична за југословенско друштво.

Сматра се да религија мора да постоји у таквој ситуацији и да неће нестати уколико њена компензаторска функција не постане непотребна, превазиђена. Постојање религије је, дакле, објашњавано искључиво у терминима њене функционалности. Као што Кершеван наглашава, разлика између ове парадигме и оне „дијалектичког материјализма“ је да варијанта отуђења препознаје да је друштво по себи отуђено.⁴⁴¹

Могло би се такође рећи да је једина разлика код функционалистичке перспективе у социологији религије та да она сугерише да само у капиталистичком или у недовршеном социјалистичком друштву, религија има функцију, односно да служи сврси. Међутим, ово није неоспорна истина. Бахтијаревић, на пример, сматра као и стара социологија, да ће религија бити замењена секуларном идеологијом, односно „функционалним еквивалентом“ религије (оне врсте о којој је говорио Јингер или Глок & Старк), чија је сврха да обезбеди психолошко значење и друштвену стабилност. Чак и Врцан размишља на сличан начин када говори о улози религије и о марксизму у југословенским школама.

Треба нагласити да је функционализам нераздвојив од (ове врсте) марксизма. Оно што је важно када се позивамо на теорију или на став као на функционалистички, нису његова одбрана,

⁴⁴⁰ Ерих Фром био је члан уређивачког одбора *Праксиса* и имао је важну улогу у југословенском интелектуалном животу. Већина његових књига преведена је и разматрана са великим ентузијазмом. О проблему рецепције Фрома у Југославији, види: Trebješanin (1985). Његов текст се налази међу неколико у 68–69. броју часописа *Култура*, посвећеном теми: „Ерих Фром и његов рад“.

⁴⁴¹ Kerševan 1984.

статус кво, нити његова конзервативна склоност. Није ни његово наглашавање равнотеже. Ово су само могуће последице одлучујуће идеје да ће опстати само они друштвени феномени који имају неку функцију.⁴⁴² Јасно је да марксистичка традиција тежи да објасни реалност на овај начин. Ствари нису онакве какве изгледају. Схватања света и религије су увек повезана са нечијим интересом или са неком другом врстом функције, било на нивоу друштва, група или индивидуа. А на радознало „идеалистички“ начин, неопходност дељења осећања и вредности веома је наглашена. Југословенски устав на пример, каже да је да би преовладала друштвена кохезија, неопходно да постоје одређене друштвене институције (партија и њени помоћници), као и заједничка идеологија, коју сви деле и која се преноси кроз образовни систем.

Могло би се приговорити да су Врцан или социолози окупљени око *Праксиса* били управо против ове врсте функционализма. Против идеологије и социологије које покушавају да сакрију конфликтне аспекте социјалистичког друштва. То је тачно, али са друге стране, оно што се стварно критикује јесте чињеница да је друштвена елита окупирали теорију, и користи је према сопственим интересима. Теорија није погрешна; њу само треба применити на другачији начин. И на крају, она се своди на питање о томе како дефинисати „социјалистичко друштво“ или да ли се Југославија може сматрати таквим друштвом. Оно што је критиковано јесте „конзервативизам“ (како се разумева из спе-

⁴⁴² „Функционална анализа истражује друштвене феномене у оквирима њихових последица за шире друштво. Шта систем сродства решава у друштву? Шта религијски ритуал ради за друштво? Које су функције владе сиромаштва, класа или било ког друштвеног феномена?“ (Turner & Maryanski 1979, xi). Ово је основно питање функционализма. Тарнер и Мариански (1979, 129) покушали су да сажму оно што је заједничко различитим верзијама функционализма на следећи начин: 1. Друштвени свет тежи да буде уређен као систем који се састоји од међусобно повезаних делова 2. Ако ови системи теже да опстану и преживе, одређени проблеми се супротстављају њиховим конститутивним деловима, њиховим подсистемима, тако да њихова укупна структура мора бити решена. 3. разумевање друштвеног света је тако олакшано када постоји знање о томе како структура ради или престаје да ради.

цифичног, политичког тумачења), не функционализам по себи. Не дискутује се само о религији у терминима функција, него је још увек крајњи циљ друштвеног развоја испуњена индивидуа, која живи у хармоничном друштву без сукоба.

Функционалистички приступ је логичан јер, ако желимо да објаснимо постојање културног феномена, а имамо наивно-реалистична схватања односа између човека и друштвено културне реалности, имамо разлог да тако посматрамо ствари. Јер, не постоји ништа друго што би могло да објасни зашто нешто (као религија) треба уопште да постоји.

Са тачке гледишта социологије сазнања, онако како је представљају Бергер и Лукман или опет, из марксистичке перспективе коју користи Кершеван, постојање културног феномена није стварни проблем. Његова егзистенција се узима здраво за готово, што уопште не значи да је он „вечан“ (у контрасту са „историјским“).

Међутим, најпроблематичнији аспект парадигме отуђења је то што ју је тешко користити као објашњавајући модел. Ако, на пример, расправљамо о религији у југословенском контексту са овог становишта, суочени смо са озбиљним контрадикторностима.

Вратимо се резонувању Штефице Бахтијаревић, Есада Ћимића и Срђана Врцана. Религија постоји у Југославији зато што је то отуђено друштво, односно, оно још увек не поседује институционална решења која гарантују да човек контролише своју судбину. Зато, због тешкоћа и проблема који се јављају у таквој ситуацији, човек хрли да пригрли религију. Искусствено, они најрелигиознији у југословенском друштву су, судећи по руралним показатељима, сељаци и радници, посебно они нискоквалификовани, али ипак још увек интегрисани у рурално друштво. (Односно, то је прва урбана генерација, или они који још увек одржавају везе са селом.) Они су религиозни јер је њихова начелна ситуација таква да им је потребна утеха коју им религија пружа. Са друге стране, урбано окружење ствара анонимног, изолованог појединца, који је подједнако отуђен и

због тога такође тежи религиозности.

Постоји неколико проблема са оваквом врстом објашњења. Као прво, зашто би религија била тако јасно повезана са одређеним друштвеним групама? Ако је друштво отуђено, онда би сви требало да буду религиозни. Строго говорећи, не би уопште требало да буде нерелигиозних особа.⁴⁴³ Југословенска средња класа требало би такође да пригрли религију, што она, то је јасно, не чини. Овај проблем се може решити на два начина. Или се религија може објаснити као што је то радила стара социологија, наиме, да је религија последица незнања. Уосталом, једна варијабла везана за религију у југословенском контексту, јесте образовање. Но, уколико желимо да се држимо парадигме отуђења, ово је неприхватљиво, па ћемо рећи да су и остали такође религиозни. Они су или „емоционални атеисти“ који се приклањају социјализму/марксизму на религијски начин, као „идеологији“, или су религиозни на модеран начин, односно предмети њиховог обожавања су филмске звезде и фудбалери или неки други елементи популарне културе.

Ово на први поглед може изгледати као задовољавајуће решење. Међутим, не смемо заборавити да је парадигма отуђења примарно теорија која објашњава религију у начелу, а посебно религију у отуђеном капиталистичком друштву. Њена употреба у социјалистичком контексту је само изведена из тога, она је иновација која указује да је и социјалистичко друштво отуђено.

Када проширимо нашу дискусију на западну Европу, постоји проблем. Добро је познато из емпиријских истраживања да су радници у већини западноевропских земаља мање религиозни него припадници средње класе.⁴⁴⁴ И више од тога, они су мање религиозни него радници у Југославији (и неким другим социјалистичким земљама). Имплицитно би то значило да су капиталистичка Шведска или Француска или Италија, мање отуђене него социјалистичка Југославија, са својим специфич-

⁴⁴³ Кершеван је приметно да је тешко применити парадигму отуђења на нерелигиозне особе (1975а, 889).

⁴⁴⁴ Mol, Hans (1972) ed. *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. Mouton, The Hague–Paris.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

ним друштвеним системом који је дизајниран да превазиђе отуђење које постоји и на истоку и на западу. Овоме се може приговорити да су то земље где је модерна, отуђена масовна култура веома раширена, али ако је тако религија није доказ отуђења. И логична последица била би, као што многи психолози сматрају, да постоје два основна типа религије, „зрела“ / позитивна и „незрела“ / негативна. Ово се супротставља основним премисама целе теорије. Штавише, парадигма отуђења је у сопственим очима социолошко објашњење.

Све у свему, делује да је теорија проблематична и да ју је веома тешко употребити као инструмент за предвиђање и објашњавање.

Приговор са марксистичког становишта је да теорија мора на крају да се сагласи са чињеницом да је немогуће користити исти аршин (отуђење) у сваком пољу културе (као што је радио Фројд). Односно, бесмислено је издвојити религију као нешто што је узроковано отуђеним друштвеним односима.⁴⁴⁵

Пре него што се ово уради треба показати како долази до религије, показати да она заиста постоји као алтернатива.⁴⁴⁶ И Бахтијаревић и Врцан задржавају мишљење да „традиција“ није довољна да објасни постојање религије. Осим ако се баш нађе у тешкој ситуацији, човек се неће окренути религији. Ово делује помало чудно, у очима вековног проблема теодицеје. Зашто би се било ко у невољи окренуо религији, ако иначе за њу не мари много? Могло би се рећи да је далеко вероватнија обрнута

⁴⁴⁵ Ово је наглашавао Кершеван.

⁴⁴⁶ Заједничко овим схватањима је то да она утврђују однос између религијских феномена и неке врсте ограничења у људској пракси или знању, односно „људске немоћи“. Неправилно је и ненаучно међутим извести религију из „немоћи“ и на тој основи прогласити религију неизбежном „допуном“ људске акције и знања (Levada 1965, 66). Ако разумемо такво „ограничење“ на искључиво негативан начин – као немогућност, незнање, немоћ, неадекватност било које врсте (контрола природе, употреба креативности, апстрактно мишљење итд.) још увек не знамо ништа о друштвеној основи механизма религијске трансформације (Исто, 94). Ни једно искуство, ни једна емоција не би могли сами по себи, без односа, без друштвено (конструисаног и) потврђеног система значења, да се окарактерису као религијски. Они ће бити религијски само у оној мери у којој припадају одређеном систему религијских (култних) односа (Исто, 64).

ситуација, наиме, да ће животне тешкоће озбиљно „натегнути“ религијско објашњење. Истина је да постоје случајеви када људи изненада доживе дубоко религијско искуство у време невоље. Међутим, то није оно на шта се обично мисли.⁴⁴⁷ Насупрот томе, сеоско становништво, на пример у Хрватској, религиозно је због проблема и тешкоћа свакодневног живота. Да не постоје такве околности, они се не би „окретали“ религији.

Начелно, ова идеја мора, у светлу постојећег знања, да буде одбачена као мало вероватна, јер човек не доживљава реалност директно. Да би искусио реалност на одређени начин, он мора да буде социјализован у групи у којој се „нормални“ поглед на свет стално обнавља друштвеном интеракцијом. Ни тешкоће, ни патња се не доживљавају директно, већ се проживљавају или „живе“ у складу са културним моделима или перспективама.

У терминима теорије дисонанце могло би се рећи да ово није увек случај. Постоје ситуације у којима долази до оспоравања уобичајеног модела, јер је контрадикторан. Ово је, међутим, опет проблем теодицеје и постоји неколико могућих реакција – од повећаног веровања у истину која је одбачена, до промене перспективе. Ово се показало много пута, од ране историје религијских покрета до Фестингеровог „експеримента“.

Осим ових приговора постоје емпиријски подаци из југословенских истраживања, који подржавају неку врсту „интеракционизма“, како год да је формулисан. Може се показати да окружење као што је југословенска школа, које није неутрално по питањима везаним за погледе на свет, не производи очекиване резултате. Не само да већина религиозних студената задржава веру у којој су били социјализовани, него и они који прихватају „алтернативну веру“, односно марксистичку идеологију, долазе из породица у којима су оба или бар један од родитеља чланови партије. Постоји и трећа група студената, који, иако су већином имали верску наставу у оквиру цркве, нису предани религији,

⁴⁴⁷ Таквим искуствима чак обично претходи период „припреме“, односно, појединац о којем говоримо већ је прихватио религијску традицију. О овоме је опширно писао Сунден (1961)

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

јер она изгледа није никада била превише важна њиховим породицама. Они су скептични и по питању марксизма, јер се упознају са њим, првенствено као са школским предметом, а не као са живом реалношћу у њиховом непосредном окружењу.⁴⁴⁸

Са друге стране, не постоји ништа у овим истраживањима што оправдава хипотезу да су они који су предани религији религиозни зато што им је она потребна. Ако се отуђење тумачи, као што се ради у југословенској теоријској дискусији, на индивидуално-психолошком нивоу, нема стварне разлике између религиозне и нерелигиозне особе, у терминима психолошких проблема или начелне „адаптације“.

Да би се избегли проблеми контрадикторности, Кершеван (и Левада) снажно наглашавају да се религија мора разумети као специфична *пракса* или начин схватања реалности. И да религија не може бити једноставно објашњена осим ако се описује као искуство стечено унутар неке врсте друштвеног механизма или семиотичког система. Мора се поново нагласити да ово не значи да је религија „вечна“ појава, нешто урођено. Она је „историјска“ у двоструком смислу. Као прво, она је настала у специфичним (историјским) религијским традицијама, и друго, постоји много различитих типова таквих традиција. Односно, ова врста објашњења није апологетска; она се никако не може користити да докаже „функционалност“ било које религијске традиције.⁴⁴⁹

Ово су неки од приговора теорији отуђења и они објашњавају зашто она тешко може бити узимана у обзир као најједностав-

⁴⁴⁸ Bahtijarević 1970, 1975c; Kerševan 1969; Kerševan, Marko & Ivančić, Angelca (1981) *Ljubljanski srednješolci in religija*. Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Raziskovalni institut, Ljubljana; Petrić, Pavao (1973) *Mladi i religija. Religioznost istarskih maturanata iz školske godine 1970/71 i utjecaj te religioznosti na njihov odnos prema nekim značajnim životnim i društvenim pitanjima*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.

⁴⁴⁹ Ово се, међутим, може урадити из перспективе отуђења! Постоји нека врста рефлексије марксистичке теорије о којој дискутујемо, која је веома популарна међу западноевропским клером заинтересованим за психологију. То је схватање да ће (здрава) религија довести до нестанка отуђења. И чини се да не постоји (научни) суд о томе ко је у праву, хуманисти – марксистички или свештеници – терапеут.

нија могућа теорија. Алтернатива је вероватно да се она задржи као философска или егзистенцијална позиција, метатеоријски начин који у ствари, не објашњава друштвене и културне појаве, већ као идеја која може да послужи као основа за акцију или као лично убеђење.

Поседице

Већ је јасно да три перспективе подразумевају различита разумевања процеса секуларизације. Док из структуралистичког угла гледања не постоји заиста важна разлика између социјалистичког и капиталистичког друштва, парадигма отуђења у извесној мери предвиђа ревитализацију религије и у начелу разуме секуларизацију у (истински) социјалистичком друштву као нешто што недостаје у капитализму. Односно, социјализам је у стању да обезбеди одговоре на аномију или отуђење типично за модерно друштво. Тренутно, он то можда не ради, али на крају, само самоуправно социјалистичко друштво постићи ће потпуну секуларизацију. Није сасвим јасно, међутим, да ли ово подразумева нови свеобухватни поглед на свет или не.

Уколико говоримо о политици државе или партије према религији, постоје и сличности и разлике између перспектива. Као прво, сви они се слажу да треба избегавати политизацију религије. Држава треба да препозна правно постојање религијских заједница и, супротно од раније социологије, нико се заиста неће залагати за било коју врсту специфичних антирелигијских мера.

Нагласили смо већ да су такве мере често контрапродуктивне. Третирајући цркву као непријатеља, заправо се производи тачка ослонца за оне који би били противници социјализма, било да су религиозни или не. Такође је већ речено да опуштенији став према цркви може бити од помоћи у борби против националистичких тенденција. Одатле, све типове узнемиравања и ометања нормалних активности цркве (као што је недозвољавање градње храмова или спречавање верске наставе) треба избегавати. Докле год црква не покушава да се директно умеша у политику, не треба много бринути о њеном понашању.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Изнад свега, политика наспрам религије треба да се одликује јасноћом и логичним последицама. Међутим, то може бити искушење да се религија употреби за секуларне сврхе, па такву сарадњу на прагматичном тлу такође треба избећи.

Ако говоримо о верницима, сматра се да треба престати са класификовањем грађана у терминима религије. Већина Југословена је религиозна и ништа се неће постићи ако се од религије направи „питање“. Са становишта државе, важна ствар је да су људи у основи лојални друштву, а не извесним идејама. Проглашавањем атеизма за услов друштвеног активизма, одстрањују се они који би иначе учествовали у стварању социјализма.⁴⁵⁰

Штавише, иако је традиционално антирелигијски став био сматран синонимом за марксизам, искуство је показало да је то веома површан поглед. Напротив, атеисти су веома често милитантни и непријатељски настројени према фундаменталним принципима самоуправљања и демократије.

„Став према религији и религиозним људима који има одбојан карактер је вјероватно можда посљедње упориште једног бирократског менталитета, који се у овом домену појављује у свом изворном облику и не изазива друштвене санкције као у другим подручјима, све докле док се на религију гледа искључиво као на зло које треба уклонити, а које – због његове снаге – толеришемо, тренутна коегзистенција и сарадња није домишљена и може сваког часа да се изроди у своју супротност.“⁴⁵¹

Идеја је, тако, да вернике треба охрабрити за учешће у

⁴⁵⁰ Ćimić 1967b; 1969a; 1969d; 1970f; Vrcan, Srđan (1972) Vjera i politika. *Naše teme*, XVI, 12, (168), 2004–2018; Vrcan 1977; Roter, Zdenko (1969) Politika i religija. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 123–141; Roter, Zdenko (1970d) Razvoj odnosa između Katoličke crkve i države u socijalističkoj Jugoslaviji. *Pogledi*, II, 4/5, 95–114; Roter 1976; Roter, Zdenko (1979) Politika in religija v socialistični dezeli (o njenem porevolucijskem rzmerju). *Teorija in praksa*. XVI, 11–12, 1644–1656; Kerševan 1969, 1973a; Kerševan, Marko (1979) K razpravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi. *Teorija in praksa* XVI, 10, 1422–1433; Kerševan 1984b.

⁴⁵¹ Ćimić 1969d, 64–65.

друштвеним питањима, а наглашено је, на пример код Ћимића, да један од разлога политичке апстиненције међу религиозним грађанима јесте чињеница да је међу водећим функционерима Социјалистичког савеза и чланова Партије, атеизам сматран знаком политичке лојалности.⁴⁵²

Тако, са становишта партије, најбоље би било оставити цркву и вернике на миру. Религија ће евентуално нестати као резултат општег развоја и истински оствареног система самоуправљања.

Осетљивије питање је став партије према испољавању религиозности међу њеним члановима. Иако је препознато да према статуту партије, чланство у Савезу комуниста Југославије није у складу са религијом, наглашено је од стране социолога религије да ово није једино могуће решење. Некада је спомињан случај Италије и указано је на то да проблем, макар и у будућности може другачије да буде решен.⁴⁵³

Међутим, чак и у случају да партија одлучи да задржи своје ставове по овом питању, то не значи нужно да не може бити изузетака. Са једне стране, под одређеним условима, било би могуће за чланство регрутовати религиозне људе, па чак и свештенике.⁴⁵⁴

Са друге стране, било би разумно макар дозволити људима учешће у ритуалима. Ћимић истиче да би у деловима Југославије неучествовање макар и у одређеним ритуалима за партију било штетно. Требало би зато разликовати веру као лично убеђење и религију као спољашње понашање засновано на различитим врстама породичне или групне лојалности.⁴⁵⁵

Аргументи коришћени у расправи ове врсте, међутим, разликују се. Док се заговорници парадигме отуђења обично позивају на чињеницу да ће само истински хуманизовано друштво

⁴⁵² Ćimić 1969a, 1969d.

⁴⁵³ Ćimić 1970f, 1969d; Kerševan 1984b.

⁴⁵⁴ Ово се и дешавало. Таškovski (1949) отворено говори о чињеници да су одређени свештеници у Македонији из важних разлога (вероватно због стварања Македонске православне цркве) били прихваћени као чланови. То да је партија прихватала вернике као чланове, потврђено је од стране Тода Куртовића, једног од високо ранжираних политичара који се бавио религијским питањима. Kurtović, Todo (1977) *Politika SKJ i vjerske zajednice*. Oslobođenje, Sarajevo, 23–26.

⁴⁵⁵ Ćimić 1969a.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

бити слободно од религије и да, последично, примарни интерес мора бити развијање социјализма (као што је истовремено узето као готова ствар да су, у терминима политике и погледа на свет, марксизам и атеизам изједначени), Кершеван заснива своја схватања на нешто различитом теоријском становишту. Према њему, комунисти би требало да престану да се баве религијом, јер религија заправо не производи проблем на теоријском нивоу. Марксизам се не бави погледима на свет на начин на који се то обично разумева. Он не обезбеђује одговоре на питања људске егзистенције, већ је он теорија класне борбе и промене друштвених односа.⁴⁵⁶

Проблем је то што се религија традиционално сматра једном од главних препрека социјализму и да је, иако се увек тврди да лична уверења нису била на мети партијских политика, постојала двосмисленост у односу на вернике:

„Организоване социјалистичке снаге (комунистичке партије), морају се, у име и у интересу социјализма, борити против религије. При томе су, додуше, увек наглашавана ограничења и гаранције: борба против религије не значи борбу против верника; због своје вере, верници не смеју бити дискриминисани ни у својим правима ни у дужностима; борба са религијом је идејна, а не политичка и административна борба; та борба је, на крају крајева, борба за ослобођење самих људи. Религија се третира као некаква болест: људи, додуше, нису кажњени јер су болесни, али са болешћу се треба борити. То значи посебну бригу о болесним људима, а нарочито бригу да се болест не прошири. Није случајно упоређивање са алкохолизмом: он је дозвољен, људима је дозвољено служити алкохол, али не сме се пропагирати, нарочито не међу омладином; алкохоличарима не треба поверавати одређене послове, на које, додуше, као грађани, имају право, треба им помагати да се ослободе зависности од алкохола и да пристану на лечење.

Без обзира на поменуто ограничења и гаранције, такво тре-

⁴⁵⁶ Kerševan 1975a, 1980a

тирање, на крају крајева, политизује питање религије. Иако верници не смеју бити дискриминисани, не треба им поверавати одређене друштвене функције које су најосетљивије у социјалистичком развоју (чланство у партији, поједине службе у државном апарату, па и у просвети: уз иста права верници имају зато мање стварне могућности).

Априорна теоријска дисквалификација религије неизбежно се изражава и као дисквалификација и дискриминација верника и верских заједница; то утолико више, уколико је повезана са политичким разликама и интересима. Код верника и црква подстиче политичку реакцију: зашто би се верници ангажовали за социјализам ако у његовом будућем развијеном облику неће бити места за религију, а већ сада значи дискриминисање или бар неповерење према верницима. Таква политизација води управо до онога што је за социјалистички раднички покрет неприхватљиво: до нејединства радника у земаљским питањима због нејединства у загробним питањима.⁴⁵⁷

Неко би очекивао, каже Кершеван, да, уколико је у питању потреба за деполитизацијом, неће бити великих разлика између три перспективе у социологији религије. Међутим, питање атеизма логично резултира у три различита става:

„У другој оријентацији, атеизам се јавља само као одсуство религиозне праксе, религиозног присвајања света; у трећој оријентацији је један од алтернативних одговора на егзистенцијална питања, а његова супериорност никако није унапред обезбеђена. И прва оријентација која тумачи религију као алијенацију у ствари не објашњава атеизам, објашњава само постојање религије. Међутим, управо својим необјашњењем даје атеистима, односно, нерелигиознима (само)свест елитности, они о себи мисле као о људима који превазилазе своје време, своје још увек религиозне друштвене прилике (или

⁴⁵⁷ Kerševan 1984, 20.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

као у совјетској варијанти, атеизмом одражавају битне, а не маргиналне и превазиђене друштвене прилике). Друга и трећа оријентација не омогућавају такву (само)свест супериорности или то чине у мањој мери, кроз просветитељско околиштење.⁴⁵⁸

Проблем са првом перспективом лежи у томе што аргументе заснива на одређеним идеолошким вредностима и, као дијалектички материјализам, доживљава религију као нужно негативан феномен. Иако Кершеван овде говори као учесник (укључен у спор око парадигме отуђења, види испод) делује да је он, барем делимично, у праву. Иако је, као што смо показали, парадигма отуђења различита по тону и мерама за које се залаже, она се ипак приклања идеји критичке социологије, која сврху види у промени човека и света. Ово илуструју ставови о томе како религију треба третирати у школи. Као прво, и Ћимић и Врцан су критични према ранијој, у потпуности антирелигијској школи. Ако ништа друго, она ће имати негативне ефекте. На исти начин, обојица критикују концепт државне идеологије промовисан од стране државно контролисане школе. Алтернатива је школа самоуправљања, односно, школа која је у слободном односу са државом. Последице, међутим, нису у потпуности очигледне.

Са једне стране, Ћимић је веома јасан у вези са важним питањем, које се тиче наставника веронауке и које није никада стварно разрешено; с времена на време извештаји су говорили да наставници имају проблеме због своје религиозности и да постоје различита званична схватања у зависности од опште климе.

„Исто тако, ваља се супротстављати схватањима (такве праксе, срећом, нема) уклањања из школа оних просвјетних радника који вјерују. То је веома деликатно питање. Ми не можемо нашим људима који вјерују, а таквих је отприлике 70–75% у Југославији, онемогућити да упражњавају једно

⁴⁵⁸ Исто, 23.

занимање, да буду просвети радници. Они треба да буду спречени да уносе религијске елементе у наставу; послије наставе њихова је *приватна* ствар хоће ли ићи у богомољу или не.“⁴⁵⁹

Тимић је такође веома јасан по питању друге осетљиве тачке, која се тичала религијске наставе, одржаване, на посебан начин, у сеоским срединама са муслиманским становништвом:

„Када, на примјер, женска дјеца из муслиманских породица одлазе на вјеронауку, а родитељи им не дају у школу, онда их не треба, као што неки активисти хоће, спречавати да иду на вјеронауку, али их треба *принудити* да похађају школу. Овдје је већи проблем што дјеца не иду у школу него што иду на вјеронауку. Стиче се утисак, међутим, да Социјалистички савез у неким срединама не брине довољно што дјеца не иду у школу, него га веома брине што иду на вјеронауку. А то је погрјешно.“⁴⁶⁰

Међутим, он није сасвим јасан када говори о општем проблему религијског васпитања. Иако другачији у тону, овде подсећа на ранију социологију, посебно у следећој изјави:

„Напокон, потребно је остварити посредни утицај на породицу, не подржавањем предавања о религији, а још мање против религије, него његовањем хуманих односа, проширивањем знања из домена општег образовања и слично. Оног тренутка кад се родитељи запитају чему води васпитање дјетета које се ломи, изложено различитим, супротим утицајима (док школа утиче у једном – атеистичком, дотле породица у другом – религијском правцу), успостављен је основни услов педагошког резултата.“⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Ćimić 1969a, 34.

⁴⁶⁰ Исто, 34–35.

⁴⁶¹ Исто, 37.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Могући конфликти су резултат, не два погледа на свет који се такмиче један са другим, него чињенице да родитељи кроз васпитање представљају старији културни модел, који је изгледа у сукобу са новим (исправљеним) моделом.

Овај став се, чак и у већој мери, појављује у Врцановој расправи. Религију треба третирати у школи на објективан, али и критички начин. Пошто самоуправно друштво не може да задржи неутралност у односу на постојеће погледе на свет, мораће да промовише оне који су прогресивни и функционални у оном смислу у којем то грађани очекују од самоуправног друштва.

„Као значајна чињеница из људског свијета религија мора бити у тој школи предмет о којем се говори и расправља, и то говори и расправља баш као о чињеници људског свијета на максимално објективан и критичан начин. То дакако значи да самоуправна школа није и не може бити тзв. неутрална школа, и то зато што доиста неутралне школе нема и не може бити. Заправо би тзв. неутрална школа била само она школа која би се по дефиницији одрекла сваке формативне функције, сваког организираног утјецаја на формирање темељне идејне и вриједности оријентације ученика и сваког моралног обликовања младих.“⁴⁶²

Са дубоким уверењем, Врцан тврди да се марксизам и марксистичко схватање религије уче у југословенским школама, не зато што је у питању званична идеологија, већ због тога што је то једино право учење о реалности.

„Циљ (самоуправне школе – прим. прев.) је утјецај на формирање интелектуално максимално развијене, емоционално богате, морално чврсте и изграђене, аутономне и слободне личности која ће се самостално моћи оријентирати у различитим животним ситуацијама, која ће моћи преузети не само веома специјализиране друштвене улоге већ и сложену

⁴⁶² Vrcan, Srđan (1974b) *Samoupravna škola i religija*. Marksistički centar, Split, 25–26.

улогу самоуправљача и грађанина самоуправног друштва и, на крају, која ће моћи не само одржавати и репродуцирати оно што у друштвеном и културном свијету већ постоји као чињенична датост, а у постојећем друштвеном систему као функционирајућа установа, већ постојеће стваралачки мењати те стварати ново. Такав циљ самоуправне школе, наиме, своди однос школе према религији прије свега на функцију формирања слободних, аутономних и богатих личности, таквих личности које ће моћи на максимално аутономан и активан начин осмишљавати обликовати и обогаћивати свој властити друштвени и особни свијет и живот, не требајући ни ослонца, ни покровитеља, ни инспиратора са стране. То дакако претпоставља и личност која ће се знати суочити са свим кризама што их живот ствара и доноси за свакога, која ће издржати као слободна и аутономна личност и у тренуцима тешких кушњи, озбиљних разочарења, стварних узмака и болних пораза, које нитко не може избећи, без потребе и наде у онострани надокнаде и утјехе.“⁴⁶³

„У том погледу марксистичка преференција самоуправне школе не произилази из чињенице што је у нас марксизам уздигнут на разину службене и владајуће идеологије, већ из увјерења да изворни и истински марксизам пружа изузетно повољне могућности за разумијевање и објашњавање сувременог свијета и положаја човјека у том свијету и за осмишљавање властитог живота и усмјеравање људског дјеловања према реалном хуманизирању људског свијета, живота и праксе.“⁴⁶⁴

Истовремено, Врцан је свестан опасности да ће идеологија опет бити догматски систем и својски се труди да истакне да то не треба да буде старовремски милитантни атеизам инспирисан просветитељством.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Исто, 28–29.

⁴⁶⁴ Исто, 31.

⁴⁶⁵ Исто, 32.

Марксизам и социологија

Кершеван је критикован због тога што није био марксиста. У подугачком чланку Врцан тврди да религијском моделу формулисаном од стране Кершевана недостаје читава поента марксистичке социологије.⁴⁶⁶ Као прво, он не описује правилно шта је карактеристика религије, наиме, њену нужно негативну природу. Осим тога, Врцан сматра да то није критичка социологија. У одговору, Кершеван понавља своју аргументацију и посебно наглашава да парадигма отуђења није у стању да објасни како се религија у друштву одржава, и додаје да његов модел никако не искључује критицизам, иако му то није сврха.⁴⁶⁷

Шта је са том критиком? Изгледа да је Врцан у праву када каже да је Марксов лични став према религији близак његовој теорији о религији. Ово је изгледа начелни закључак до којег су дошли Колаковски, Дерош, Мек Коун или Тровер. Међутим, Кершеван то није порицао. Напротив, он експлицитно признаје да је ситуација таква. Чак је подвукао да неке од интерпретација марксизма (засноване на теорији отуђења) вероватно описују Марксов став према религији у превише ружичастим бојама.

Са друге стране, постоји сложено питање да ли је полазна тачка коју представља Кершеван, његово ненаглашавање хуманистичких аспеката у марксизму, и, као код Алтисера, концентрирање на научни карактер теорије, коректно и прихватљиво.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ Vušković и Vrcan 1980, 133–182.

⁴⁶⁷ Kerševan 1981.

⁴⁶⁸ Фогелклу (Fogelklou) износи да је Алтисеров осврт на „пукотине“ Марковог рада јединствен и тешко одржив. Са друге стране, он сматра структуралну перспективу као плодну и далеко ближу реалности, када дискутује о односу базе и надградње. Fogelklou, Anders (1978) *Den orättfärdiga rätten. En studie över Hegels rättfärdigande och marxismens kritik av den moderna rättsordningen*. [Unjust Justice: A Study of Hegel's Justification and the Marxist Critique of the Legal Order]. P A Norstedt & Söners förlag, Stockholm, 132, 195. Колаковски је веома критичан према Алтусеру и сматра да он није допринео развоју марксистичке мисли (Kolakowski 1978b, 483–486). Аситер тврди да је немогуће комбиновати марксизам и структурализам (Assiter, Alison (1984) Althusser and structuralism. *The British Journal of Sociology*. Vol XXXV, Nr 2, 272–296.

Они који студирају марксизам и религију сматрају да постоји јединство у Марковом раду и да је основна црта теорије њен хуманистички карактер, без обзира на терминологију која је коришћена у каснијим радовима.

Међутим, у извесном смислу, Кершеван не негира ни овакав став. Оно што он каже јесте да је Маркова теорија неразвијена и недовољна као основа за теорију религије. Генерална идеја је да Марково наслеђе треба да буде формулисано научним језиком, уместо да се, по аутоматизму, узима као нешто што је од значаја за социологију. Ако неко жели да развија марксизам као теоријску перспективу, немогуће је остати веран Марксу, користећи његове цитате.

Да ли је могуће ово урадити и остати марксиста отворено је питање које доноси проблем односа марксизма и опште социологије.

Као што смо видели, они који размишљају у оквирима парадигме отуђења нису били превише успешни покушавајући да интегришу теоријске идеје (и емпиријске чињенице) из других традиција. Однос између концепата као што су „симбол“, „процес социјализације“ или „друштвене интеракције“ и основне категорије марксизма никада нису довољно разјашњене, а унутрашње контрадикторности никада нису разрешене.

На исти начин је и процес секуларизације тумачен на прилично поједностављен начин. Иако су феномени урбанизације и индустријализације били узимани у обзир, о њима није расправљано у терминима структуралних промена које утичу на однос човека, друштва и културе. Они су тумачени на несоциолошки и партизански начин, као важни аспекти прогресивне еволуције у правцу људске слободе.

Односно, није постојала дистанца према предмету истраживања, већ имплицитна полемика са религијом. Услед непрофињеног разумевања људске перцепције реалности, дискусија је остала на истом нивоу као теолошки дискурс и прихватана као „истина“.

Према Давидовић, општа је црта марксистичке социологије

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

у Југославији да је она или настојала да асимилује перспективе и концепте из других социолошких традиција, а да у томе није стварно успела, или да је изгубила марксистички идентитет.⁴⁶⁹ Она тврди да је ово резултат критичког, али у основи, ненаучног карактера теорије. (Под научним подразумева првенствену заинтересованост за опис и теоријску анализу засновану на емпиријском истраживању.)

Посматрајући три перспективе југословенске социологије религије, изгледа да је ово случај. Са друге стране, имплицитно у овом схватању јесте што је марксистичка социологија синонимна са експлицитним изјавама класика марксизма.

Кершеванова алтернатива била је да другачије дефинише предмет проучавања марксистичке социологије.⁴⁷⁰ Према њему, бесплодни су покушаји да се формулише општа марксистичка социологија каква је, на пример, представљена у југословенским уџбеницима. Марксистичка социологија бави се проучавањем класних односа и друштвене трансформације, а не проучавањем породице или религије. Међутим, коришћење централних концепата, као што су идеологија или пракса, требало би да омогући да се такви проблеми сагледају на начин који барем није некомпатибилан са марксистичком оријентацијом. Ово имплицитно значи да је Маркс третиран слично као Вебер или Диркем.

Аутор овог рада близак је Кершевановом решењу. Оно изгледа као једини начин да се избегну контрадикторности о којима смо говорили раније. Алтернативна солуција била би да се формулише експлицитна социјално психолошка теорија отуђења, која се дефакто већ користи. Отуђење се схвата као специфична конфигурација ставова и понашања у односу на друштвену реалност; извесна тежња да се реалност искуси на „отуђени“ начин. То, међутим не би била одлика само религије, већ било које врсте „праксе“. На тај начин могли бисмо, на пример, да интегришемо Ћимићеве идеје о религијској и атеистичкој религији

⁴⁶⁹ Davidović 1985.

⁴⁷⁰ Kerševan 1980a; Kerševan, Marko (1980b) *Marksiistička sociologija? Naše teme*, XXIV, br. 7–8, 1226–1246.

у исти теоријски оквир. Поново се поставља питање колико би такво решење било марксистичко. То је веома слично Рокечовом (Rokeach 1960) моделу „отвореног“ и „затвореног“ ума. И више од тога, било би то строго емпиријско питање у ком степену је такав став повезан са специфичним друштвеним условима.

Међутим, можемо да сматрамо да они наклоњени парадигми отуђења њу већ користе као метатеоријско средство. На пример, када расправљају о емпиријским подацима, категорије као што су пол, узраст, рурална/урбана позадина професије, са религијом су повезане на сасвим конвенционалан начин. Чињеница да је омладина која припада радничкој класи религиозна, тада се можда тумачи у терминима отуђења.

Шта са односом југословенских социолога према општој социологији религије? У целини, аутори о којима смо говорили у овој студији су добро упознати и са класичном и са модерном литературом која се тиче теоријских и емпиријских аспеката религијског феномена. Они цитирају немачку, француску и англосаксонску литературу сличну оној која се цитира и, на пример, у Скандинавији. Осим тога, они су упознати и са совјетском и источноевропском социологијом религије и у неким случајевима, са италијанским ауторима.

Распон могућих утицаја тако је веома широк. Ипак, постоје неке типичне разлике међу ауторима. Док је парадигма отуђења најчешће повезана са научницима као што су Вернон, Јингер, Глок & Старк, Парсонс, Фром, Фројд или Маслов, Кершеван цитира Бергера и Лукмана, немачку социологију религије, семиотичаре (Францусе и Русе) и традицију феноменологије религије.

Ово је наравно логично у погледу опште оријентације. Иако се у делу парадигме отуђења може наћи експлицитна критика функционализма, постоји афинитет према ауторима као што су Глок & Старк, који религију гледају као одговор на недостатке,⁴⁷¹

⁴⁷¹ Требало би ипак приметити да је Старк посматрао проблем о којем расправљамо у овој студији, сматрајући да, уколико религија треба да има одређену улогу у таквим условима, она мора да постоји као друштвено дата опција; „Да би економска немаштина резултирала у одређеној врсти религиозне посвећености неопходно је прво да је религијска перспектива применљива опција за особу која је у проблему.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

или према Јингеру, који религију разуме као функцију основних егзистенцијалних проблема.⁴⁷² И даље, ови аутори наглашавају функционалну неопходност религије или говоре о функционалним еквивалентима религије, што је у складу са општом оријентацијом парадигме отуђења.

Занимљиво је што југословенски аутори цитирају Вернона са одобравањем, јер он наглашава чињеницу да се стварност може схватити само симболичким средствима, а то, социолошки говорећи, значи да нема реалности изван симболичке реалности.⁴⁷³

У оној мери у којој се говори о секуларизацији, интересантно је приметити да су Врцанове идеје о препороду традиције сличне Вутноувим (Wuthnow) каснијим расправама о реверзибилности процеса секуларизације.⁴⁷⁴ Такође је карактеристично да Врцан цитира Мери Даглас и Грилија (Mary Douglas и Greeley) (који сматрају да је концепт секуларизације погрешан јер је увек било религије и нерелигије). Са друге стране, њихово становиште изгледа супротстављено Врцановим схватањима да религија није „вечна“.

Постоји извесна нејасноћа у томе што југословенски аутори са своје марксистичке позиције расправљају о проблему секуларизације на начин који је и сличан и различит од англосаксонског функционализма. Уколико говоримо о капиталистичком друштву, нема много разлике, чак ни у третирању социјализма. Главна је разлика ослобађање од религије коју су зацртали Југословени и која ће се појавити у специфичном контексту зрелог социјализма.

Ако је она задржала и минималну везу са религијским перспективама, онда из тога следи да ће је сиромаштво или неуспех мотивисати да утеху потражи у вери. Ипак, остаје чињеница да су они који су економски ускраћени, они за које су религијске опције најмање релевантне. У друштву генерално, економска ускраћеност углавном људе одваја од религије, више него што их на њу наводи као на врсту компензације“.

Stark, Rodney (1972) *The Economics of Piety: Religious Commitment and Social Class*. Thielbar, Gerald & Feldman, Arnold (ed) *Issues in Social Inequality*. Little, Brown, Boston. 483–503, 500.

⁴⁷² Yinger, Milton (1970) *The Scientific Study of Religion*. MacMillan, London.

⁴⁷³ Vernon 1962, 27.

⁴⁷⁴ Wuthnow, Robert (1976) Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations. *Sociological Review* 41, 850–867.

Кершеваново становиште је више у складу са општом секуларизационом парадигмом. Његова позиција је слична Бергеровој, Лукмановој и других. Његов приступ је, међутим, оригиналан у смислу да је он узео у обзир семиотичке аспекте, на начин на који то није рађено у социологији религије.

Занимљив проблем је, коначно, оно што је југословенска социологија допринела нашем разумевању религије у социјалистичком друштву или разумевању тог друштва уопште.

Независно од важних емпиријских чињеница које ће имати последице за наша гледишта о улози идеологије у социјализму, постоје две или три тачке због којих је југословенска расправа посебно занимљива. Као прво, јасно је да у основи, када је реч о религиозности, не постоји много разлика (ово је такође становиште парадигме отуђења, ако посматрамо само тренутну ситуацију). У основи, религија је у социјализму истог карактера као и у другим друштвима која се секуларизују. Можемо пронаћи исту, инкоherentну религиозност и исто одсуство сличности између званичне и популарне религије као и у западној Европи. Важна разлика постоји наравно, у погледу друштвеног профила религиозних људи и већег броја религиозних радника, што је резултат прилично скорашњег почетка модернизације.

Друго, иако социјалистичко друштво одликује виши ниво лаицизације, процес секуларизације се може успорити, због чињенице да је религија по идеолошком ставу државе више истакнута него у кореспондирајућим западним ситуацијама. И много пре *Солидарности* наглашено је да постојање религиозне радничке класе и атеистичке елите може у одређеним условима да има важне политичке последице.

Социологија религије и политика

Тешко је приказати политички утицај југословенске социологије религије, а детаљна дискусија о томе остаје изван циљева ове студије. Међутим, изнећемо нека општа запажања.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Као прво, јасно је да је нови приступ у проучавању религије био подржан од стране снажних кругова унутар партије. Као и други аспекти културног живота, он се развио врло брзо након пада Александра Ранковића (моћног министра унутрашњих послова претпостављеног Титовог наследника) 1966. године. Социологија религије била је тако део општих либералних струја у касним шездесетим. Без ове подршке тешко да би уопште била успостављена.

Штавише, емпиријско истраживање спроведено у Словенији показало је да је ова политика припадала доминантним групама унутар партије. Односно, када Тимић говори о „последњим упориштима бирократског менталитета“, он је у праву. Они склонији толерантнијим ставовима били су млади, добро образовани урбани слојеви, који су у то време почели да преузимају партију.⁴⁷⁵

У извесном смислу може се рећи да је социологија религије употребљавана од стране оних који су желели да деполитизују питање религије. Њена улога је била, осим истраживања, да образује чланове партије на локалном нивоу, јер су они често користили „старе методе“ и били одговорни за експецсе који су затезали односе са црквом.

Социолози су тако учествовали у конференцијама и семинарима са партијским активистима, наставницима и другима. И, као што је већ споменуто, постојали су постдипломски курсеви из социологије религије намењени попуњавању нових радних места у администрацији Социјалистичког савеза.

На неким инстанцама, владина администрација радила је у блиској сарадњи са социолозима, а најтипичнији пример тога је био министар за религијска питања у Хрватској, Златко Фрид.

Други пример је да су часописи блиско повезани са Социјалистичким савезом или партијом посвећивали значајан простор религијским питањима. У другим случајевима, интересовање за религију у научним публикацијама и мас-медијима било

⁴⁷⁵ Kerševan, Marko (1968) *Komunisti in religija*. Centar za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sciolojijo, politične vede, in novinarstvo, Ljubljana; Pelhan 1970.

је резултат либералније културне климе, у којој су уредници постали мање или више независни у односу на политичка тела.

Интересовање партије за ова питања, и на локалном и на нивоу федерације, илуструје чињеница да је *Комунист* 1969. године објавио сасвим неортодоксни Ћимићев чланак „Савез комуниста и религија“ и да се он делио међу члановима партије.

Треба истаћи да су водећи социолози религије постали прилично познати; учествовали су у јавним дискусијама, привлачећи бројну публику, што је било и широко покривено медијским извештајима.

Неки социолози били су и политички активни. Ротер је био члан словеначке скупштине, Бахтијаревић је била активна у Социјалистичком савезу, а онда је постала члан Савезне скупштине у Београду. Њихови погледи су, барем донекле, били врло утицајни.

Такође је занимљиво приметити да су социолози религије били укључени у расправу која се тичала нових закона о религији. Нацрт ових закона био је резултат пребацивања надлежности за религијска питања на републике, што је било предвиђено уставом.⁴⁷⁶

Без приступа документима тешко је рећи било шта коначно. Међутим, изгледа, барем на основу новинских извештаја, да је утицај социологије религије био већи у Словенији него, на пример, у Хрватској. Ако погледамо садашњу ситуацију, та процена је највероватније исправна. Односи између цркве и државе су генерално опуштенији у Словенији него у Хрватској.⁴⁷⁷

Има неколико разлога за ово. Као прво, Словенија је сразмерно мала земља и они који учествују у истраживањима имају контакте међу политичарима, некада чак и из рата. Са друге стране, могло би се рећи да је позиција социологије религије само начелно следила политичку и културну климу или да је, што је важно, црква у Словенији била мање милитантна него црква у

⁴⁷⁶ Види извештај „Друштвено-политички положај и правни режим религијских заједница у Југославији“. Институт за савремену историју, Београд.

⁴⁷⁷ Са друге стране, они су опуштенији и у Србији, где социологија религије није била важна као у католичким подручјима.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

Хрватској. Треба имати на уму и снажну традицију хришћанског социјализма. Важна је и чињеница да је Словенија у извесној мери лингвистички изолована од осталих делова Југославије и да има блискије односе за Западном Европом.

Политичка ситуација у Хрватској је, са друге стране, компликована због чињенице да тамо постоји велика српска мањина, која је веома заступљена у Комунистичкој партији и у одређеним државним агенцијама. Како Срби и Хрвати припадају различитим религијским традицијама, питање етничитета и религије је потенцијално веома осетљиво. Постоји и наслеђе Другог светског рата и озбиљних конфликта који су се дешавали током њега.

Као што смо раније већ нагласили, однос државе и цркве у Југославији осцилирао је између сукоба и помирења, иако постоји начелни тренд у правцу релаксиранијих односа. У неким ситуацијама делује као да су ставови социолога имали ефекта. Једна таква ситуација било је формулисање, током касних седамдесетих, новог закона о религији у Хрватској. Обриси закона били су веома строги. Њихов циљ био је да се умање нерелигијске активности цркве у областима какве су друштвени рад, образовање или масовни медији. Међутим, започела је јавна дискусија у којој је учествовала и црква, али и појединачни верници. Нацрт закона је на крају преправљен и то следећи смернице социолога религије.⁴⁷⁸

Друга ситуација била је погоршање државно црквених односа 1981–1982 године. Претходно утицајни хрватски политичар Јаков Блажевић, који је био тужилац на суђењу надбискупу Степинцу, изненада је започео кампању против цркве, која је, међутим, била сразмерно брзо обустављена и, осим у Босни, није имала ефеката изван Хрватске.⁴⁷⁹

Заједничко за оба случаја (без обзира на важне разлике у културној и политичкој атмосфери) било је то да политичари нису могли да дозволе озбиљан конфликт са црквом и верницима.

⁴⁷⁸ Magnusson, Kjell (1978) Ny religionslag i Kroatien – Förbättrade relationer mellan stat och kyrka i Jugoslavien? [New Law on Religion in Croatia – Improved Relations between State and Church in Yugoslavia?] *Signum* 4, Nr 9, 284–290.

⁴⁷⁹ Magnusson 1982.

Очигледно је да је социологија религије, барем у начелу, била веома зависна и од културне/политичке климе и од односа између државе и цркве. Њене могућности да маневрише или да даје савете били су, што не изненађује, веће у временима опуштеније атмосфере. Могло би се рећи да је утицај социологије религије на политику процес дугог трајања. Институционализација нове дисциплине која је започета шездесетих година била је само почетак.

Стагнација и ренесанса

Социологија религије дели судбину остатка југословенске социологије. Након иницијалног успеха и повремено веома важне друштвене улоге, ране седамдесете означавају почетак периода стагнације.

Својим истраживањима и теоријским дискусијама, као и учешћем у политичким дебатама, социологија је допринела повећању знања о друштвеним процесима. Или, радије, она је артикулисала једноставним речима ситуацију која је многим била очигледна. Она је указала или учинила јавност свесном неједнакости која постоји у југословенском друштву, у погледу животног стандарда, културе, животних стилова, економије и политичке моћи. Она је такође показала да су обични људи у извесној мери равнодушни према званичној идеологији.

У том погледу, социологија религије била је део генералног процеса демистификације друштвеног живота. Са једне стране, она је обезбедила тачнију слику религијске ситуације у Југославији. Што се тиче бриге одређених политичара, она је показала да се, иако је велики део становништва религиозан, не може говорити о драматичном порасту религиозности. Такође, није била истина да су „клерикалистички“ сентименти уобичајени међу верницима. Са друге стране, било је очигледно да социјалистичка идеологија има одређене проблеме у суочавању са институционалном религијом.

Око 1970. године, Југославију су погодили озбиљни еко-

номски и политички проблеми, као и идеолошки конфликти. Са једне стране, постојала је снажна струја либерализације, а са друге, паралелно са тиме, постојали су захтеви за републичким аутономијама. Општа клима резултирала је политичким немирима и напетостима и у друштвеним и у етничким димензијама. Посебно су у Хрватској постојала снажна осећања у прилог аутономији, некада изражавана уз мање или више националистички речник, што је међу Србима и у Хрватској и изван ње, довело до страха и бриге. У јесен 1971. године хрватски лидери су изгледа изгубили контролу и били су принуђени да се повуку.

Хрватска криза је у то време доживљена као симптом ескалације национализма. Очигледно је да су такве тенденције постојале. Каснија дешавања показала су да је постојао и сукоб између либералних идеја и традиционалних концепција социјализма. То је био у значајној мери сукоб снага између новог руководства на републичком нивоу и „старе гарде“ око председника Тита. Партијска руководства у готово свим деловима Југославије била су свргнута у годинама након хрватске кризе, и оптужена за национализам, технократију или либерализам.

Након потреса, поново је настао период у којем је била наглашена идеолошка чистота, пуританство. Партија је била дубоко забринута општом незаинтересованошћу младих људи или чињеницом да су они који су били заинтересовани за политику често били под утицајем „страних“ идеја. Решење овог проблема било је јачање марксизма. Започета је кампања за поновно увођење марксизма као предмета у школе и на универзитетима и публикована је обимна литература о питањима идеологије и младих. Религија је поново била политичко питање, а односи између цркве и државе поново су били поремећени.

У општој клими политичке и културне једнообразности, која је била последица кризе, позиција социологије се драстично променила. Смањена су емпиријска истраживања, а када су предузимана, најчешће су спровођена унутар института друштвених наука који су били повезани са централним комитетима републичких партија. Некада резултати нису ни објављивани

или се на њих врло кратко освртало у медијима.

Теоријске дискусије са имплицитним или експлицитним политичким последицама нису биле пожељне тако да су предузимане мере да оне буду заустављене. Најпознатији примери о којима се чуло изван Југославије били су затварање *Праксиса* и случај „београдске осморице“, који су били приморани да напусте своје професорске позиције на универзитету.

Друштвеним наукама је доминирала снажна тенденција ка егзегези или интерпретацији на веома апстрактном нивоу основних начела званичне идеологије. Институционални систем је био анализиран преваходно из нормативне перспективе, некада веома далеко од реалног стања ствари.

Југословенски социолози наглашавали су да специфичне мере нису биле усмерене ка појединачним научницима, него су се односиле на социологију и науку уопште:

„Административне (репресивне) мере (суспензије) и друга средства политичке контроле (наглашавање идеолошког аспекта, немогућност односа на југословенском нивоу) нису била толико усмерена против појединаца, као против (опасности) да социологија постане независна и професионално профилисана дисциплина.“⁴⁸⁰

Ова је ситуација наравно погађала и социологију религије. Постојала су ипак нека емпиријска истраживања; теоријски рад је настављен, а чланци су повремено објављивани. Међутим, ранија виталност је нестала. У Словенији је социологија религије остала релативно јака иако је стагнација и тамо била видљива.

Ситуација је тренутно радикално другачија. озбиљна економска, друштвена и политичка криза која погађа Југославију од краја седамдесетих и почетка осамдесетих резултирала је у неочекиваној виталности културног живота. У свим областима друштва отворено се дискутује о проблемима који погађају Југославију, а оно што је можда и најзанимљивије јесте стварање

⁴⁸⁰ Adam 1984, 96.

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

новог дискурса: друштвена питања третирају се директним и критичким језиком. У оваквој ситуацији хуманистичке и друштвене науке поново артикулишу основне проблеме југословенског друштва. Са подршком либералних политичара, социолошка истраживања и теоријске дискусије доживљавају ренесансу, а професионална удружења социолога, као и сличне институције међу писцима, економистима или историчарима делују као независна тела. Важну улогу у овоме имају уредници издавачких кућа, академских часописа и масовних медија који доприносе ширењу нових идеја и емпиријских сазнања.⁴⁸¹

Овакав развој имао је опишљиве ефекте на социологију религије. Растао је број објављених научних чланака и извештаја, тема је добила и значајно место у медијима. Нови емпиријски подаци су постали доступни, а шири истраживачки пројекти (и на југословенском нивоу) су започети. Постоји „друга“ генерација социолога религије, који су током седамдесетих студирали са научницима о којима смо овде говорили и сада раде независна истраживања и учествују у теоријским расправама. И у Љубљани, и посебно у Загребу, постоји обновљено интересовање за социологију религије. Дисциплина се развија и у Србији.⁴⁸²

Ово значи да постоји растући број студија које омогућавају лонгитудинално поређење. Међутим, морамо сачекати и компаративне податке о глобалној ситуацији. Студије које проучавају различите социорелигијске контексте (републичке) биле би

⁴⁸¹ Magnusson, Kjell (1985) *Secularization of Ideology: The Yugoslav Case*. Paper presented at the symposium „Symbols and Rituals – The esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe“. Uppsala 11–12 Oct. 1985, Nordic Committee for Soviet and East European Studies.

⁴⁸² Види: Dugandžija 1980a,b,c, 1983; Goja, Jadranka, Pljačko, Ljudevit & Šušnjić, Đuro (1980) *Neke odrednice religijskog fenomena*. Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb; Šušnjić, Đuro (1979) *Religija i znanost*. Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb; Ivančić, Angelca (1981) *Vernost in nevernost ljubljanskih srednjecolcev (nekateri rezultati raziskave)*. *Teorija in praksa*, XVIII, 11, 1365–1378; Kerševan & Ivančić 1981; Đorđević, Dragoljub (1984) *Religijski simboli*. *Sociologija*, XXVI, br. 3–4, 305–316; Đorđević, Dragoljub (1983) „Društvena uslovljenost i karakter procesa sekularizacije u Niškom regionu“. Doktorska disertacija, Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet/Grupa za sociologiju; Đorđević, Dragoljub 1985; Ljuboja, Svetlana (1984) *Religija, društvo, kultura*. Bibliografija. *Kultura*, 65–67, 445–455.

веома плодне за теоријску расправу јер постоје важне разлике између главних традиција – и по карактеру, димензијама и институционализацији религије.

Оно што је можда и најинтересантније у новој ситуацији јесте да су теме које је прва генерација социолога религије третирао као успутне, сада дошле у фокус интересовања. Једна област која је раније била изненађујуће мало привлачна јесте однос религије и национализма. На овај проблем је недавно обратио пажњу и детаљно о њему писао загребачки социолог Никола Дугандија.⁴⁸³ Он је аутор и интересантне студије о теми „секуларне религије“, о којој су у одређеној мери расправљали и Тимић, Врцан, Ротер и Кершеван.⁴⁸⁴ Ово поље истраживања је посебно занимљиво југословенским научницима, а у последње време се њиме баве и теоретичари књижевности, философи, политиколози и социолози.⁴⁸⁵

Постоји такође и занимљив развој истраживања унутар етнологије и семиотике који је мање или више директно повезан са социологијом религије.⁴⁸⁶

Оно што је заједничко овим струјањима јесте да концепт религије, у начелу, повезују са идеологијом и симболичким системима. Други важан аспект нових трендова јесте чињеница да концепт отуђења изгледа губи на значају. Начин на који се расправљало о друштву и од стране „ревизиониста“ Праксис-круга (који су, по свему судећи били протестанти марксизма) замењен је новим дискурсом који трансцендира марксизам или

⁴⁸³ Dugandžija, Nikola (1983) *Religija i nacija. Uvodna istraživanja*. Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb.

⁴⁸⁴ Dugandžija, Nikola (1980a) *Svjetočna religija*. Mladost, Beograd. Mala edicija Ideja.

⁴⁸⁵ Inić, Slobodan (1984) *Govorite li politički? Esej iz sociologije „političkog jezika“*. Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd; Matić, Milan (1984) *Mit i politika. Rasprava o osnovama političke kulture*. Radnička štampa, Beograd. Milošević, Nikola (1985) *Markizam i jezuitizam*. Izdavači: N. Milošević, Z. Antić, S. Masić, Beograd.

⁴⁸⁶ *Од формализма до семиотике* Новице Петковића (1984) је занимљив прилог семиотичкој теорији. Примери етнолошке литературе су: *Семиологија ритуала* Ивана Ковачевића (1985). Аутор се овде бави анализом српског фоклора, а ту је и *Дивља књижевност* Ивана Чоловића (1985) који расправља о „народно-религијским“ или митолошким елементима паракњижевности (епитафи, умрлице, „нове народне песме“ и „фудбалске приче“).

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА

експлицитно од њега прави предмет истраживања, третирајући га на исти начин као било који други систем симбола.

Овакав развој и начелна виталност југословенске културе ће највероватније резултирати у новим и интересантним теоријским синтезама.

Прилози за критичку историју наше социологије религије. Други део

Првобитна намера ове пратеће студије – проучавање интелектуалног наслеђа савремене социологије религије у Србији, испоставила се као преамбициозна за потребе предговора и поговора књиге Шела Магнусона. Требало је изнедрити истовремено и аналитички и критички сажетак осамдесетак година дуге и садржајно веома богате и сложене историје једне дисциплине, којој, узгред буди речено, сама не припадам. Иако сам као студент етнологије и антропологије у склопу обавезне литературе читала неке од класика социологије, овај посао захтевао је њихово поновно и темељно ишчитавање, али и добро познавање оних „домаћих“ аутора који се могу сматрати утемељивачима и главним актерима нове социологије религије, те њиховог, не малог опуса, посебно оног који је настао након што је Магнусон завршио своје истраживање. Брзо је постало јасно да је ово тема за један докторат и за засебну студију, а не за ову прилику и свакако не за мене.

Модерна српска етнологија, а затим и антропологија на свом путу развоја следиле су значајно другачије и теоријске и методолошке смернице, него што је то случај са социологијом. Промену парадигме – од етнографије и етнологије (дефинисане као наука о народу и обичајима) ка антропологији (која је редефинисала и проширила предмет истраживања), дисциплина доживљава осамдесетих година 20. века, када поједини аутори почињу да у интерпретацији резултата истраживања примењују функционалистички и структуралистички приступ. Када је реч о проучавању религије, издвојићу овде само професора Душана Бандића чији су концепти народне религије и народног православља, најснажније обележили проучавање религије у српској етнологији последњих деценија 20. века. Српском православном црквом и хришћанством, као и другим традиционалним верским заједницама, слабо се ко бавио. Као и у социологији

религије, у антропологији од деведесетих година долази до умножавања и тема и перспектива. Распад државе, ратови, буђење национализма, реактуелизација друштвене улоге цркве и религијских заједница, десекуларизациони процеси, друштвена и економска криза, масовне миграције и прогони позивали су истраживаче да се усмере ка емпирији (мада се етнологија одувек далеко више бавила квалитативним, емпиријским истраживањима него теоријским полемикама). Са друге стране, тзв. „културни заокрет“, постмодерне антрополошке и философске теорије културе и аутореклексивни интерпретативни приступи временом су довели до таквог „атомизирања“ унутар дисциплине, да се данас тешко може говорити о српској антропологији религије као неком хомогеном систему. Свега неколико истраживача се релативно доследно и током дужег периода баве проучавањем религијског феномена (Лидија Радуловић, Данијел Синани, Ивица Тодоровић, Биљана Анђелковић, Марко Пишев, Александра Павићевић), но без већих синтеза. Барем за сада. Антропологија религији прилази као култури и као делу колективног, али и личног идентитета. Због тога и радови који се баве идентитетом, етницитетом, миграцијама, али и популарном културом, обредима и обичајима, спектаклима... и многи други, често говоре и о религији, иако то није њихово основно усмерење. Симболички системи којима оперише савремена култура, а који јесу у фокусу антропологије, и те како су повезани са култом, односно са оваквим или онаквим религијским погледом на свет.

У односу на ово, социологија религије има далеко више обележје засебне дисциплине, него што је случај са антропологијом религије. С друге стране можда су дуготрајна „оптерећеност“ теоријским дефинисањем основних појмова, као и методолошка ограничења социологије (религије), која спомињу утицајни аутори (нпр. Ђуро Шушњић, Јаков Јукић, Есад Тимић) ову дисциплину држали подаље од „стварног“ живота, далеко дуже него што је то било потребно. И премда се неки социолози с извесном супериорношћу одређују према антрополошким истраживањима религије, чињеница је да се у савременој соци-

ологији религије све више користе и квалитативна, емпиријска истраживања, налик на антрополошка. Антрополошка ботом ап перспектива може да пружи нови интерпретативни оквир за социолошка сагледавања друштвених феномена.⁴⁸⁷ Главни актери културе и креатори друштва јесу увек појединци, а мултидисциплинарност и интердисциплинарност постају императив друштвених и хуманистичких наука.

Но, да се вратимо теми – развоју социологије религије у времену након осамдесетих година 20. века, са напоменом да је овде реч само о скици једне веома захтевне студије, коју ће, надам се, написати неке будуће генерације социолога. У њој ће бити приказани основни токови социолошке мисли у датом периоду и то углавном кроз рад најистакнутијих социолога религије који су делали (и још увек то раде) у Србији: Ђуро Шушњић, Драгољуб Брка Ђорђевић, Милан Вукомановић, Мирко Благојевић, Зорица Кубурић, Драган Тодоровић, Данијела Гавриловић и Драгана Типаризовић.⁴⁸⁸

Владајуће парадигме

У време покретања првих озбиљнијих емпиријских истраживања религије и религиозности у Србији, осамдесетих година 20. века, у академској заједници, али и у политичком мњењу преовладавао је став о друштвеној ирелевантности религијског феномена. Сматрало се да религија лагано силази са историјске сцене и одлази у заборав. Баш се у том периоду, Драгољуб Брка Ђорђевић, за којег се са правом може рећи да је *deus ex machina* савремене српске социологије религије, подухвата писања, а касније и публиковања докторске тезе, коју посвећује проучавању

⁴⁸⁷ О разликама између антрополошког и социолошког приступа религији види: Шушњић, Ђуро (2005) *Антропологија религије и социологија религије*. У: Драгана Радојичић (ур) *Антропологија – стање и перспективе*. Зборник радова Етнографског института САНУ 21. Београд, 109–114, 110.

⁴⁸⁸ Током 2021. и 2022. године, обавила сам интервјуе са набројаним ауторима (осим са Ђуром Шушњићем). Користим ову прилику да им се захвалим на спремности да на овај начин учествују у мом истраживању.

религије, односно атеизма. Био је то први докторат из социологије религије на Београдском универзитету. Наслов студије *Бег од цркве*, објављене 1984. године, настале на основу тезе „Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону“, постаје важан део појмовног фонда дисциплине, а сама студија незаобилазно социолошко штиво.⁴⁸⁹ Она сведочи не само о религијској ситуацији у Србији тог времена, него, додуше сасвим посредно, и о дуготрајној, готово хроничној прожетости домаће социологије религије секуларизационом парадигмом.

Теза о посветовњењу (секуларизацији), како пише Милан Вукомановић дала је „известан замах социологији религије као научној субдисциплини. Па ипак, у другој половини 20. столећа дошло је до убрзане изолације социологије религије унутар своје матичне науке. С једне стране, савремена социологије је почела да помало игнорише религијска питања, док се с друге, религиологија све више повлачила из општијих социолошких расправа и разматрања. Религиолошка оријентација унутар социологије данас, међутим, добија нову шансу у оквиру 'културног заокрета', али и своја нова теоријска и методолошка полазишта унутар интердисциплинарног поља научних области (историја религија, антропологија религије, студије културе и рода, међународне студије итд.) које су имале врло динамичан развој у протеклих неколико деценија“.⁴⁹⁰ Поред тога, Вукомановић сматра и да је развој религиологије могућ само у оним научним срединама у којима је „сасвим легитимно да се направи извесна дистанца у односу на властиту матичну религијску традицију“.⁴⁹¹ Међутим, ово би се могло применити и на могућност удаљавања од *властите* идеолошке позиције (било да је реч о личним или колективним убеђењима, научним или политичким идеологијама). Да ли је социологија религије, па и

⁴⁸⁹ Тодоровић, Драган (2019) *Бити социолог*. Разговор Драгана Тодоровића са Драгољубом Б. Ђорђевићем. У: *Бити социолог. Споменница Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 7–41, 14.

⁴⁹⁰ Vukomanović, Milan (2022) *Mapiranje svetog. Proučavanje religija u uporednoj perspektivi*. Beograd: Čigoja, 122.

⁴⁹¹ Исто, 15.

религиологија, у Југославији, а касније у Србији била донекле обележена немогућностима и отпорима да се сагледа реална религијска ситуација, управо због, с једне стране, тесне, традиционалне повезаности и уплетености религије у идентитетска питања, а са друге због снажних политичких, културних, али и научних идеологија које су овде биле на снази?

Као што је већ више пута поменуто, најснажнији утицај у развоју социологије религије током друге половине 20. века имала је теорија секуларизације. Њен утицај на интерпретацију резултата истраживања није јењавао чак ни онда када су, већ осамдесетих, а посебно деведесетих година постали јасни знаци десекуларизационих процеса. Због тога јој је у социолошким расправама посвећено доста, чини се чак и превише, простора. Теорија секуларизације била је, између осталог у вези и са још једним доминантним теоријским приступом – марксистичким (донекле је из њега и произилазила). Када говори о хрватском искуству, Зриншчак пише да је „хрватска социологија религије до 1990. године била снажно обележена јасним настојањем да се превазиђе марксистички приступ религији, посебно у тематском и методолошком приступу. Међутим, са изузетком Јакова Јукића (и Ђуре Шушњића, у оном делу у којем је његов рад био повезан са развојем хрватске социологије религије), марксизам у својим различитим и често меканим варијантама остаје да буде референтни оквир. Ово је посебно видљиво у различитим комбинацијама марксизма и функционализма и доминантне секуларизационе парадигме у објашњавању религијских промена која је остала да буде референтни оквир за различите трендове (пример Врцанове утицајне тезе о кризи религије и религији кризе). Међутим, можда и парадоксално, оно што се током комунизма стварно дешавало под притиском научне легитимизације, у посткомунистичкој перцепцији постаје или остаје да буде питање само унутар 'породице', односно у науци коју је снажно карактерисала комунистичка идеологија“.⁴⁹² Изгледа да су неке

⁴⁹² Zrinščak, Siniša (2008) *Sociology of Religion in Croatia 1991–2007*. U: Dragoljub Đorđević (ur) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir,

идеологије чврсто уткане у научну слику света.

И Мирко Благојевић сматра да је секуларистичка теза била исходниште југословенске марксистичке социологије религије. „Догматска марксистичка мисао промишљала је положај религије као нечега што је осуђено на иреверзибилно одумирање и ишчезавање. Ова позиција је у бити била ослоњена на просветитељско третирање религије као заблуде и илузије, које ће нестати с напретком науке и побољшањем услова живота“.⁴⁹³ Благојевић каже да је домаћа социологија напустила овај приступ већ педесетих година 20. века, престајући да религију тумачи теоријом одраза и отварајући се за онтолошко-психолошке перспективе. Међутим, чињеница је да потоње нису нужно морале да буду у супротности са процесима секуларизације, а и касније расправе које се у социологији воде током деведесетих година сведоче о несмањеном утицају секуларизационе парадигме.

За неке ауторе процеси секуларизације нису ни мало доведени у питање чињеницом ревитализације религије до које долази током последњих деценија другог миленијума, не само на простору бивше Југославије, него у читавој Европи. Зриншчак чак примећује да онолико колико синтагма религија и друштво описује социологију религије, толико се може рећи да су секуларизација и ревитализација синоними за њене савремене токове.⁴⁹⁴ Ипак, треба све време имати на уму Вукомановићеву опаску да наслеђе модерне, са којим је секуларизација повезана, „није ухватило дубљег корена у већини азијских, афричких, а посебно муслиманских држава“.⁴⁹⁵ Дакле, посветовњење је везано за хришћанску цивилизацију и не говори о глобалном стању религије и религиозности, нити о религијском феномену уопште.

Данијела Гавриловић указује и на то да упркос увреженог схватања да модернизација нужно доводи до секуларизације,

27–42, 29.

⁴⁹³ Благојевић, Мирко (1994) Југословенски контекст: секуларизација и десекуларизација. У: Драгољуб Б. Борђевић (ур) *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 209–218, 210.

⁴⁹⁴ Zrinščak 1999.

⁴⁹⁵ Vukomanović 2002, 137.

религија заправо уопште не мора бити у супротности са модерношћу. „Можете бити сасвим модерни и сасвим религиозни“.⁴⁹⁶

И док су историјске околности позивале, ако не на одбацивање, онда на поновно дефинисање процеса секуларизације, у домаћој (и не само у домаћој) социологији религије била је (а тако је и данас) евидентна подела на *секуларисте* и *антисекуларисте*. Први су сматрали да се ради о континуираном и незаустављивом тренду религијских промена са кореном у просветитељству, док су други доказивали да је реч о миту и идеолошком појму.⁴⁹⁷ Један од најдоследнијих заступника секуларизационе теорије у савременој српској социологији религије свакако је Драгољуб Б. Ђорђевић који сматра да је „незамислива критичка социологија без теорије секуларизације, као што је по Марксу критика религије залог сваке друге критике. Стога секуларизација остаје као неуклоњива тачка у савременој социологији. Социологија је тумач процеса модернизације који подразумева секуларизацију, али је социологија и једна од манифестација тог процеса“.⁴⁹⁸

Оваплоћење ове расправе доноси студија посвећена питањима секуларизације и десекуларизације, која је публикована 1994. године, под називом *Повратак светог?*. Ради се, заправо о зборнику радова „челних секулариста и антисекулариста“ социологије религије. Великим залагањем уредника и приређивача Драгољуба Б. Ђорђевића, у овој публикацији појављују се и текстови утицајних иностраних истраживача као што су: Оливер Чанен, Лари Шајнер, Рол Валис, Стив Брус, Брајан Вилсон, Томас Лукман, Роланд Робертсон, Дејвид Мартин, Роберт Вутноу... У уводном тексту, Ђорђевић заступа тезу о непрекинутим секуларизационим процесима, ослањајући се на дефиницију Енрика Русконија, као и на одређења која овим процесима приписују

⁴⁹⁶ Гавриловић, Данијела (2010) Уводно саопштење. У: Данијела Гавриловић (ур), *Ревитализација религије и савремено друштво*. Ниш: Јунир, 5–7, 6.

⁴⁹⁷ Благојевић, Мирко (2005) Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и десекуларизација. *Теме* 1–2, 15–39, 18.

⁴⁹⁸ Ђорђевић, Драгољуб (1994) Свето и световно. Секуларизација као социолошки проблем (неколико питања и одговора једног социолога религије). У: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур), *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 7–23, 10.

Бранко Бошњак и Штефица Бахтијаревић. Секуларизацију тумачи као „целину промена у вредностима и симболичком универзуму, у експресивним и оперативним инструментима, у колективној свести и колективном понашању, који се подударају са структуралним променама које су настале с појавом и развојем капиталистичког друштва“. Она подразумева и промену „садржаја религиозне свести (која поприма све више земаљских елемената) и религијске праксе (расте конформизам, односно расте религијска пракса мотивирана традицијом)“.⁴⁹⁹

Иако је био први аутор који је у Србији указао на ширину појма конфесионалне, православне идентификације и њеног односа према личној религиозности, Ђорђевић је све до данашњих дана остао на позицији секуларисте. У једној полемици са Мирком Благојевићем, а у вези са религиозношћу српског становништва, он тврди да је „код Срба на делу дисолуција религијске свести. Они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства, само се вероисповедно препознају, декларативно су религиозни и уопштено верују у Бога. У Срба није дошло до есхатолошког преумљења и питање је да ли ће и када ће!“.⁵⁰⁰ Контрааргументи које износи Благојевић говоре о емпиријским доказима повећане религиозности, кроз различите индикаторе.

Вукомановић указује на проблем дефинисања основних појмова (што је очигледно по среди у наведеној полемици), али је питање да ли је у потпуности у праву када каже да данас „у социологији религије схватање де/секуларизације у великој мери зависи од појма и дефиниције религије. Аутори који користе функционалну дефиницију религије ће по правилу одбацити становиште о секуларизацији, док ту тезу подржавају присталице супствне дефиниције“.⁵⁰¹

У сваком случају, ова расправа није више у фокусу савремене социологије религије. Ипак, она и даље може бити присутна као имплицитни оквир интерпретације резултата истраживања, те је

⁴⁹⁹ Исто, 13.

⁵⁰⁰ Благојевић, Мирко (2019) Драгољуб Брка Ђорђевић – српски социолог религије. У: *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 45–61, 49.

⁵⁰¹ Vukomanović 2022, 119.

необходно разликовати када је неоспорно реч о секуларизационим процесима, а када о научној идеологији.

Рецепт за критичко одношење према интелектуалном наслеђу дисциплине и научним идеологијама које у њему могу бити сакривене можда се може пронаћи у делу Ђуре Шушњића – аутора који повезује различите генерације југословенских социолога. „Његово дело“ – пише Зриншчак – „рехабилитује религију као предмет научног интересовања, истиче да она није ни незнање ни заблуда, ни бесмислена чињеница, ни опијум, ни илузија [...] религију наука својим методом не може ни потврдити ни порећи [...]. Он исписује критику доминантних теорија социологије религије, њихове слабости и ограничења. Мотивација те критике је заправо оспоравање просветитељског рационализма и позитивизма у приступу религији. Стога неће бити оспорене само функционалистичка и структуралистичка теорија него пре свега марксистичка зато што религију објашњава друштвеним и зато што је под утицајем просветитељства много више него под утицајем изворног марксизма [...]. Својим теоријским анализама Шушњић је направио битни одмак не само од доминантне теоријске парадигме у социологији него и од социологије саме“.⁵⁰²

Свакако, током последњих тридесетак година, реалност је сугерисала да процеси секуларизације и десекуларизације не морају бити супротстављени. Повећано интересовање за религију, религијска учења и различите религијске праксе, те пораст значаја улоге цркве и верских заједница и у приватном и у јавном животу српског друштва, није значио и крај посветовњења. Религијски погледи на свет далеко су флуиднији и флексибилнији него раније, црква и верске заједнице се на овај или онај начин прилагођавају савременом начину живота, а оно што је можда најиндикативније јесте чињеница да верска убеђења све мање утичу на свакодневни живот верника.⁵⁰³ Неопходно је,

⁵⁰² Zrinščak 1999, 186, 188.

⁵⁰³ Павићевић, Александра (2012) Улога религије у идентитету грађана Србије између личних избора и колективних представа. Срби Сјенице и Пештера. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, 159–172.

међутим споменути да је литургијска обнова која је подразумевала успостављање поновне везе са богослужбеним поретком и изворним предањем хришћанске/православне цркве и која је била саставни део повратка религији, умногоме остала „испод радара“ и социолошких и антрополошких истраживања. Да ли је то било због тога што је она обухватала релативно мали број *уцрковљених* верника или због немогућности истраживача да се изузму из владајућих научних парадигми... остаје да се истражи.

Нове теме и важни догађаји: удружења, окупљања, публикације

Процеси десекуларизације условили су и формулисање нових тема и нових кретања унутар социологије религије. Истраживачи се баве питањима односа религије и политичког система, религије и младих, новим верским покретима, религијом мањих верских и етничких заједница, солидарношћу, помирењем, религијским плурализмом, односом религије и кризе, религије и идентитета, религије и нације, религије и науке, цркве и државе, световним и невидљивим религијама, црквеном религиозношћу, народном/пучком побожношћу итд.⁵⁰⁴

Један од можда најзначајнијих догађаја у развоју савремене социологије религије у Србији било је оснивање стручних удружења, односно друштава, те публиковање њихових гласила – часописа и зборника радова. На првом месту треба споменути оснивање Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР) 1993. године, за које је заслужан, овде већ много пута споменут, Драгољуб Б. Ђорђевић. У периоду од оснивања, па до данас, удружење је организовало преко двадесет научних

⁵⁰⁴ Zrinščak 1999; Богомилова, Нонка (2020) Религијата в теоретичното поле на съвременните балкански изследователи (контекстът на разпадането на бивша Югославия. *Slavia Meridionalis* 20, Article 2154; Ђорђевић, Драгољуб (2008) *Uzornici i prijani. Skice za portret YU sociologa religije*. Beograd: Čigoja štampa; Гавриловић 2010; Blagojević, Mirko (2008) Serbian empirical Sociology of Religion. Crucial Research Studies of Religiousness from 1991 – 2007. U: Dragoljub Đorđević (ur) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir, 65–71.

конференција са међународним учешћем. Њих су пратили тематски зборници радова који су излазили у издању ЈУНИР-а, односно у оквиру едиције Религија и друштво.

Године 2001, иницијативом Зорице Кубурић, у Новом Саду је основан Центар за емпиријска истраживања религије, који поред истраживачких пројеката публикује и часопис *Религија и толеранција*. До данас је изашао 41 број часописа.

При Институту друштвених наука, Мирко Благојевић покреће Форум за религијска питања (ФОРЕЛ), који од 2013. године, у сарадњи са Фондацијом Конрад Аденауер спроводи бројна истраживања и учествује у организацији научних скупова и публикавању зборника радова. Оно што посебно одликује допринос ФОРЕЛ-а проучавању савремене религије и религиозности јесте чињеница да се и на научним скуповима, као и у публикацијама, као неизоставни саговорници и аутори појављују и теолози различитих религијских опредељења. Сарадње са теолозима било је и раније, а и у оквиру ЈУНИР-ових подухвата, али у мањој мери.

Највећи део полемика, тематских дискусија и резултата емпиријских истраживања објављено је у зборницима радова.

Поред тога, важно је споменути веће ауторске синтезе, настале, након 1991. године, као резултат обимних емпиријских истраживања, али и зналачких компаративних увида. Издвојићу овде само неке. Године 1995. Мирко Благојевић публикује студију *Приближавање православљу*, која несумњиво представља пионирски подухват у проучавању процеса ревитализације православне вере и цркве у Србији. Драган Тодоровић, у коауторству за Драгољубом Ђорђевићем 1999. године, у сусрет увођењу веронауке у школе, потписује књигу *Млади, религија, веронаука*. Зорица Кубурић, иначе психолошкиња по основном образовању, 2021. године сажима своја вишегодишња истраживања у књизи *Религија и психичко здравље верника*. Након разноврсног тематског доприноса који даје савременој социологији религије и Драгана Радисављевић Ћипаризовић 2016. године публикује монографију са сасвим специфичном, али и веома актуелном темом: *Хо-*

дочаића у 21. веку: Студије случаја три светилишта у Србији. Овде бих издвојила и две, рекла бих капиталне студије које почивају на темељном познавању компаративистичке емпиријске евиденције о стању религије и религиозности у савременом свету, али успевају да ту емпирију и трансцендирају, пружајући читаоцу оно што се у уметности фотографије назива *тотал*. Ради се о двотомној студији Ђуре Шушњића *Религија* и студији Милана Вукомановића *Мапирање светог. Проучавање религије у упоредној перспективи*. Због садржаја, стила писања и ерудиције аутора, ове књиге имају и уџбенички карактер.⁵⁰⁵

Године 2020, Нонка Богомилова публикује текст у којем сажима битне тачке развоја дисциплине на прелазу два века, па све до средине друге деценије 21. века. Овом кратком студијом она обухвата најутицајније ауторе, као и стручна и научна удружења, публикације и истраживачке и високошколске институције у којима се предаје социологија религије на територији бивше Југославије.

Важно је споменути да је велики број религиолошких конференција и семинара, који су се одржавали након распада СФРЈ успевао да окупи утицајне истраживаче из свих бивших југословенских република, што указује на значај који је научна заједница, у овом случају социолошка, имала у успостављању дијалога након кризе узроковане буђењем национализма на крају другог миленијума. Поред *домаћих* научника, на неким конференцијама учествовали су и реномирани страни истраживачи, а у појединим тематским зборницима радова појављују се и прилози *класика* савремене социологије религије.

Осим тога, десетак година након публиковања на енглеском језику, у Србији је преведена књига *Десекуларизација света. Оживљавање религије и светска политика*, коју као уредник потписује Питер Л. Бергер.

Све у свему, као што је и Магнусон приметио у својој студији,

⁵⁰⁵ Šušnjić, Đuro (1998) *Religija I–II*. Beograd: Čigoja. Vukomanović 2022. У жељи да избегнем да се овај текст претвори у преглед библиографије домаће социологије религије, овде сам навела само најужи избор наслова.

социологија религије ни у Југославији, а ни у републикама које су настале након њеног распада, није заостајала за социологијом религије западноевропских земаља које су, можемо то са правом да кажемо, имале много мање *узаврелих актуелности* са којима је требало на овај или онај начин изаћи на крај.

Личности

У савременој антропологији религије, слично као и у социологији, аутори су се различито односили према феномену ревитализације религије. Док су неки настојали да кроз емпијска проучавања установе шта се заправо дешава, други су се, углавном анализирајући секундарне изворе, садржај штампе и електронских медија, усредсредили на јавне манифестације „нове религиозности“ и повећаног друштвеног утицаја верских заједница, понајвише Српске православне цркве. Њихове почетне хипотезе, али и личне позиције, одређивале су и правце њихових истраживања. Пратећи научну продукцију која се односила на ове појаве, питала сам се да ли и на који начин не/религиозност антрополога утиче најпре на његов избор аргумената и начин интерпретације података, а затим и на избор тема којима ће се бавити – на пример, да ли ће се бавити интимним светом *преобраћеног* верника или клерикализацијом државе и националистичком реториком појединих представника Цркве. Године 2009, у часопису Универзитета у Нишу, *Теме*, који је у то време уређивао Драгољуб Б. Борђевић, објављен је мој текст „Да ли је антрополог дужан да буде не/религиозан“. Тада, као и данас, сматрам да није обавезан ни једно ни друго, али исто тако примећујем (што је у наведеном тексту и аргументовано) да лични став према религији може значајно *обојити* тон и поруку текста.

И савремена социологија религије поставила је ово питање, бацајући светло, можда по први пут у историји развоја дисциплине, на личност истраживача. Зашто се то није десило раније можда се може објаснити помало ригидним методолошким детерминизмом социологије. Тако Драган Тодоровић, у разговору

који смо обавили за потребе ове студије, наглашава да се „социологија религије не занима индивидуалним случајевима преобраћења, ма колико они били стилизовани и парадигматични, већ је далеко више води интерес да утврди да ли овај феномен задобија масовно испољавање и зашто се усмерава и распростира у једну групу, специфичну по класном положају, етничкој одређености, верском пореклу, култури, језику...“ Драгољуб Б. Ђорђевић, такође у интервјуу, каже да се социологија религије према религији односи као према свакој другој људској пракси и сваком другом облику људског духа: уметности, философији, науци, идеологији. Овакво схватање веома се разликује од антропологије, у чије развојне темеље је уграђено интересовање управо за обред и култ као суштинску одлику људске културе и као чин кроз који појединац и заједница осмишљавају стварност. Дакле, опет – ботом ап перспектива! Социологија религије заправо не проучава религију него њен однос са друштвом. Њене онтолошке и антрополошке импликације улазе у поље социолошког истраживања тек у новије време, а из тих, нових перспектива логично произлази и питање идеолошке, религијске и сваке друге позиције истраживача. Ђуро Шушњић сматра да „онај ко истражује религију социолошким методом, тај ставља све друштвене категорије испред религијских, јер то захтева социолошки начин посматрања: методолошки детерминизам! [...] Тим поступком он не пориче самостални развој било којој религијској традицији, једино тај развој настоји да сагледа у вези са развојем друштва у коме дата традиција чини саставни део његове културе“.⁵⁰⁶

⁵⁰⁶ Наведено према: (2009) О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије. у: *Религија између истине и друштвене улоге*, Београд: Dereta, 99–115, 102.

Ђорђевић чак поставља експлицитно питање: „Мора ли социолог религије да буде религиозан?“⁵⁰⁷ Његов одговор је негативан. „Методолошку недоумицу наметнуту од стране феноменолога религије, према којој само религиозни људи могу досегнути у суштину религије и сувисло проговорити о њој проглашавамо квазиметодолошком упитношћу. Ипак, социолог религије треба да брине о сопственом (не)верничком статусу и његовом могућем утицају на проучавање религије онако како то сугерише Јаков Јукић: 'Зато је социолог изложен унутрашњем особном процијепу: мора у исти мах бити непристрасан и дубоко суживљен с религиозношћу вјерника коју истражује. Ако религију мрзи или презире, неће од ње ништа схватити, ако је одвећ уважава, неће од истраживаног имати никакве користи'“.⁵⁰⁸

Са друге стране (али не и у супротности са горе наведеним), Ђуро Шушњић без устезања *поверава* читаоцу свој лични однос према ономе што пише: „Истина је ствар која се тиче не само садржаја него и начина излагања истине. Мој стил је само спољашњи облик мога мишљења: лични рукопис који се може препознати на свакој мојој реченици“.⁵⁰⁹

Невезано толико за питање не/религиозности истраживача, колико за схватање значаја човека у творевини коју називамо друштво или култура, Вукомановићев осврт на Елијадеа могао би да послужи као солидан путоказ за будућа истраживања (то што овај није социолог, мислим да не мења на вредности поруке): „Он као да иде против свих стремљења хуманистичких наука тог временског периода. С једне стране, за разлику од њих, Елијаде не потврђује свој допринос деконструкцијом и фрагментарношћу увида, већ напротив, он ствара огромну синтезу културе засновану не на историји већ на увиду о метаисторијском поимању стварности, тј. човекових идеја и веровања, што чини сам увид, а и једну од дефиниција културе, која човека схвата као креативно биће“.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Исто, 103.

⁵⁰⁸ Јукић 1981, 116–133.

⁵⁰⁹ Шушњић 1998, 14.

⁵¹⁰ Вукомановић 2022, 22.

Утицајни савремени истраживачи из области социологије религије са којима сам водила интервјуе, на питање о личној религиозности декларисали су се на различите начине: као црквени верници (православци), нерелигиозни, агностици, православци у конфесионалном смислу, верници четири обреда. Условно речено, подељени су, што је већ раније споменуто, на секуларисте (Драгољуб Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић) и десекуларисте (Мирко Благојевић, Зорица Кубурић, Драгана Типаризовић). У својим проучавањима религије ослањају се на секуларизациону теорију, феноменолошке, антрополошке и психолошке перспективе (ово посебно важи за Зорицу Кубурић која је психолошкиња међу социолозима), али и на компаративистичке приступе. Њихови утицаји и узорци су бројни. Од страних аутора то су: Мирча Елијаде, Пол Рикер, Антонио Грумели, Умберто Еко, Карл Левит, Томас Бремер, Грејс Дејви, Данијела Ервије Леже, Питер Бергер, Чарлс Тејлор, Томас Лукман...

Од домаћих аутора на чија су се истраживачка искуства ослањали, наводе Есада Тимића, Штефицу Бахтијаревић, Ђуру Шушњића, Срђана Врцана, Јакова Јукића, Сергеја Флереа, Драгољуба Б. Ђорђевића, Радована Биговића. Иначе, унутар скупине југословенских и српских социолога постоји интерна подела на „јукићевце“ (Драгољуб Ђорђевић овде убраја Есада Тимића, Ђуру Шушњића, Николу Скедлара, Зорицу Кубурић, Драгану Типаризовић и Данијелу Гавриловић) и „врцановце“ (Штефица Бахтијаревић, Сергеј Флере, Иван Цвитковић, Мирко Благојевић, Драган Тодоровић и Драгољуб Б. Ђорђевић).

Сви споменути утицаји, као и „сврставања“ огледају се и у начину на који ови аутори тумаче савремени религијски феномен. Овде ћемо, илустрације ради, изнети само делове обављених интервјуа, а радозналочнику читаоцу и истраживачу на располагању стоје обимне библиографије савремених српских социолога религије.

Милан Вукомановић дефинише религију као „систем симбола који подразумева: дискурс, чији смисао, али и порекло, превазилазе домен људског, временског и пролазног; праксу (скуп

пракси) с циљем да се створи свет и људско друштво на начин на који је то формулисано у дискурсима на које се те праксе наслањају; заједницу, чији чланови конструишу свој идентитет упућивањем на одговарајући дискурс и праксу; институцију, која регулише религијски дискурс, праксу и заједницу путем њихове репродукције, али (по потреби) и модификације, при чему се потврђује њихово вечно важење и трансцендентна вредност. Бити религиозан значи да сви напред набројани конститутивни елементи имају непосредног утицаја на нечији свакодневни живот и нечије искуство“.

Драган Тодоровић сматра да религију у Србији данас обележава „парадигма конфликта“. Уз одговорни друштвени ангажман који би подразумевао одговор на актуелне проблеме савременог света „религија би могла да преузме улогу ‘резервоара’ социјалног капитала који функционише у складу са природом грађанског друштва. На тај начин би она оставила иза себе историју верско-етничких сукоба карактеристичних за претходни период и из парадигме конфликта прешла у парадигму сарадње“.

Драгана Ћипаризовић подсећа да је „врло је тешко дати дефиницију религије која би била довољно широка да обухвати све њене разноликости, а да истовремено не обухвати феномене за које не сматрамо да су религија. Има преко сто дефиниција религије, а тешкоће у дефинисању долазе од објекта религиологије, субјекта религиологије и од научне методе. Дефинисање религије се у највећем броју случајева гради с обзиром на задатак истраживања. Религиозност спада у изворне, темељне људске потребе. Неки сматрају да се универзална потреба за вером, *homo religiosus*, може посматрати као архетип, само што то верници освешћују као веру у Бога, а други, агностици, атеисти, на други начин. У нашим емпиријским истраживањима религиозност смо дефинисали као социјално-психолошко стање својствено верујућем човеку које има три аспекта: сазнајни, афективни и акциони. Чини је јединство веровања, осећања и праксе, коју прати религиозно искуство“.

За Драгољуба Ђорђевића, религија је „социолошка чињеница“ и, као што је већ више пута речено, он је тумачи у оквиру секуларизационе теорије. У разговору преноси свој давно формулисани став: „Религија је људска, културно-историјска чињеница, систем идеја, веровања и праксе, специфичан облик практичног одношења према свету, природи, друштву и човеку. Као такав систем, она је *потпуно равноправна* другим облицима људског духа: уметности, филозофији, науци, идеологији итд. Насупрот њима, око ње је много спорења – различито се схвата, одређује, вреднује, некада је у политичкој милости, некада не. Прати мене епохалних дешавања, па у одређеној, за њу повољној епохи, или исечку епохе, задобија, примат, постаје доминантна и боји време да би у измењеним околностима изгубила првенство, заборавила изворност и сишла испод освојеног цивилизацијског нивоа. Истина је да појаву *homo religiosus* прати *homo areligiosus*; потоњи није 'наследник' првог – они су 'савременици'“.

„Кажу да је религија прво питање наше младости и последње питање наше старости“ – одговара Мирко Благојевић на моје питање – „са првим сам завршио, а са другим тек почињем. Сада тражим другачије одговоре. Феномен смрти ме не интересује више као што ме је интересовао када сам имао двадесет година. Сада ме занима више то везано за културу, геополитику... мој ум је везан за социолошко-политиколошке науке и промишљање света, пре него за неке егзистенцијалистичке теме. Моја схватања се током времена нису фундаментално мењала у теоријском, али јесу у идеолошком смислу. Деведесетих година сам кренуо са тезом да је ревитализација религије инструменталног карактера и да ту нема озбиљнијег преумљења, већ да религија има идентитетски огроман значај у сукобу на територији Југославије и да има друштвене функције. Касније се ствар променила и видео сам да функције постоје и на нивоу појединца. И сада уочавам да у затегнутим друштвеним околностима, религија поново има велики идентитетски значај. По мом мишљењу религијски фактор ће свакако бити значајан, бар што се тиче друштвених наука и мислим да фактори не чиле (они којима се ја бавим – фактори

идентитета, конфесионалности, самоперцепције религиозности). Исламски фактор неће бити слабији него што јесте, шта ће бити са украјинском, црногорском, македонском црквом... и какви ће бити њихови односи са Васељенском патријаршијом... то су све питања која ће се решавати и трајати. Све то не иде у правцу секуларизације, већ обрнуто. Ту прихватам Врцанову тезу о реверзибилности. Ништа не гарантује да се религија неће повући и поново јавити“.

Зорица Кубурић наводи да између психологије и религије постоји ривалство. „Обе су заинтересоване за душу. Готово се нико на психологији не бави питањем религије. Истраживање религиозности је показало да су психолози најмање религиозни. Ја сам се бавила проучавањем религиозних породица. Оне су захтевније, границе су јасније. То је стил живота. Религија кроз породицу утиче на децу. Религиозна породица и нерелигиозна породица се разликују по моралним ставовима. Религиозна од себе очекује више стандарде. Мислим да религија има велики утицај и моћ и ја гледам њен значај за појединца. Човек сазрева кроз религију“.

Данијела Гавриловић религију тумачи као систем норми. „Норме су у функцији заједнице, а социолог кроз норме посматра друштво. Уколико људи усвајају исте норме, они припадају истој заједници или друштву. Норме су прозор социолошке анализе. Религија има јак емоционални легитимитет и она је политички веома употребљива. Ми у Србији смо традиционално религиозни. Функција религије на јавној сцени је у служби инструментализације за потребе других сегмената друштва. Утицај религије на свакодневицу је један од најважнијих индикатора религиозности. Ми смо по неким показатељима дубоко религиозно друштво. Када се укључе неки други индикатори онда се слика мало компликује. Морамо радити дубинске интервјуе и студије случаја да би смо ухватили да ли религиозност нешто значи за живот. Један студент је радио истраживање моралности религиозних и нерелигиозних и пронашао је да нема велике разлике. Тамо где постоји јасан дискурс СПЦ у вези са неким

питањима – на пример абортус, ту има разлике. Тамо где црква нема никакав дискурс, нпр. када је у питању радна етика – ту нема корелације са религијом“.

Крај путовања – наставак истраживања

У нади да смо преводом рукописа Шела Магнусона на српски језик, те овом пратећом студијом, дали, макар летимичан преглед дешавања у југословенској, а затим и српској социологији религије током последњих осамдесетак година, завршавамо писаније. Поред тога, верујемо да смо отворили многа питања, указали на могуће правце будућих истраживања, покренули размишљања и надахнули нова критичка само/сагледавања.

Ново доба или, како га неки називају – пост доба или доба постистине, донело је извесно слабљење утицаја на свакодневни живот „великих идеологија“, па и традиционалних религија. И друштвене и хуманистичке науке су у великој мери ослобођење чврстих и обавезујућих теоријских концепата и политичких утицаја. Ипак, не треба олако узимати освојену „слободу“ мишљења. На то да се непрестано треба преиспитивати упозорава чињеница готово потпуне ефемерности резултата научних истраживања у процесима креирања друштвених и културних политика. Чему слобода говора и писања када се оно што је изговорено или написано губи у поплави актуелности? Актуелно најчешће није и релевантно! Неолибералне агенде ефикасности, квантитета и употребљивости оспоравају право на философирање које је суштина и друштвених и хуманистичких наука. Ипак, као и религија и културне матрице се смењују, нестају, поново се појављују... у овом тренутку делује да културу покрећу креативни и ентузијастични појединци, далеко више него тимови, институције, колективи, заједничке идеје. И то само по себи не мора бити лоше, докле год ти појединци негују дух стваралаштва, самосвесности, и самокритичности.

Др Александра Павићевић

ЛИТЕРАТУРА⁵¹¹

- Acquaviva, Sabino S. (1979) *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. Basil Blackwell, Oxford.
- Adam, Frane (1984) Za većjo avtonomijo in profesionalizacije sociologije. *Teorija in praksa*. Let 21, st 1–2, 95–98.
- Alexander, Stella (1979) *Church and State in Yugoslavia since 1945*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Allport, G. W. (1950) *The Individual and his Religion* Macmillan, New York.
- Assiter, Alison (1984) Althusser and structuralism. *The British Journal of Sociology*. Vol XXXV, Nr 2, 272–296.
- Bačević, Ljiljana (1964) *Neki aspekti aktuelnog stanja religijskog fenomena u našem društvu. Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim političkim i društvenom pitanjima* (A 3 1964). Institut društvenih nauka, Beograd, 109–145.
- Bahtijarević, Štefica (1969) *Socijalističko društvo, crkva i religija. Rasprostranjenost religioznosti u zagrebačkoj regiji*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb.
- Bahtijarević, Štefica (1970) *Škola, crkva, religija*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bahtijarević, Štefica (1971) Neke karakteristike religioznosti i ateizma kod učenika srednjih škola. *Revija za sociologiju*, 1, br. 2, 40–52.
- Bahtijarević, Štefica (1971b) Some Characteristics of the Religiosity of Secondary School Attendants. *Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija-Yougoslavie Lille*, CISR, 123–144.
- Bahtijarević, Štefica (1972a) Katoliška cerkev in vzgoja. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 112–129.
- Bahtijarević, Štefica (1972a) Mladi između religije i ateizma. *Naše*

⁵¹¹ Spisak literature koji prati Magнусонову студију остављен је у оном писму (латиничном) у којем се налази у дисертацији, док списак literature за пратећу студију следи писма у којима се референце налазе (ћирилично и латинично).

ЛИТЕРАТУРА

- teme*, XVI, 12, 2067–2082.
- Bahtijarević, Štefica (1975a) Seoska omladina i religija. *Sociologija sela*, XIII, br. 3–4, (49–50), 139–161.
- Bahtijarević, Štefica (1975b) Religijsko pripadanje i sekularizacija. *Naše teme*, XIX, br. 3, 480–498.
- Bahtijarević, Štefica (1975c) *Religijsko pripadanje u uvjetima sekularizacije društva*. Narodno sveučilište grada Zagreba, Centar za aktualni politički studij, Zagreb.
- Bahtijarević, Štefica (1976a) Religija i crkva u suvremenom svijetu. Pojatina, S & Unković, V *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema crkvi i religiji. Građa za provođenje pete teme iz programa idejno-političkog osposobljavanja osnovnih organizacija SKH*. Za štampu priredile: Dr Štefica Bahtijarević i Inez Saskor. Centar SKH za idejno-političkih rad, Zagreb, 136–172.
- Bahtijarević, Štefica (1976b) Religijska situacija u našoj suvremenosti. Pojatina, S & Unković, V *Marksističko poimanje religije i politika SKJ prema crkvi i religiji. Građa za provođenje pete teme iz programa idejno-političkog osposobljavanja osnovnih organizacija SKH*. Za štampu priredile: Dr Štefica Bahtijarević i Inez Saskor. Centar SKH za idejno-političkih rad, Zagreb, 17–38.
- Bahtijarević, Štefica (1978) Neke društvene dimenzije religije i religioznosti. *Naše teme*, XXII, br. 10, 2343–2358.
- Bahtijarević, Štefica (1979) *Sekularizacija suvremenog svijeta*. Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bahtijarević, Štefica & Vrcan, Srđan (1975a) *Religiozno ponašanje I*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bahtijarević, Štefica & Vrcan, Srđan (1975b) *Religiozno ponašanje II*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bakovljević, Milan (1952) *Vaspitanje i religija*. Rad, Beograd.
- Barbieri, Frane (1956) *Vjera je novac. Credo pod Petrovom Kupolom*. Kultura, Zagreb.
- Barjaktarević, M. R. (1953) Hrišćanstvo i praznoverje kod Srba. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 87–101.

- Barjaktarević, M. R. (1956) *Prvobitni oblici religije*. Narodna knjiga, Beograd.
- Barjaktarević, Mirko (1958) *Religija i praznoverje*. Rad, Beograd.
- Berger, Peter L. (1969) *The Sacred Canopy*. Anchor Books, Doubleday & Company, Garden City, New York.
- Berger, Peter L. (1971) *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Penguin Books, Hammondswoth.
- Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1967) *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books, Doubleday & Company, New York.
- Berlot, Duško (1981) Marksizam i religija. *Argumenti*, 1, 29–37.
- Berlot, Duško (1981b) Socijalističko društvo i religija. *Argumenti*, 1, 74–79.
- Bošnjak, Branko (1966) *Filozofija i kršćanstvo. Racionalna kritika iracionalnog shvaćanja*. Naprijed, Zagreb.
- Bošnjak, Branko (1967) Marksistički pristup religiji. *Naše teme*, XI, 6 (102), 957–979.
- Bošnjak, Branko (1969) Kritika religije. Mikecin, Vjekoslav (ed) *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb. 7–35.
- Bošnjak, Branko (1971) *Grčka filozofska kritika Biblije. Kelsos contra apologeticos*. Naprijed, Zagreb.
- Bošnjak, Branko (1976) *Razvoj ideje ateizma i religije u uvjetima izgradnje socijalizma*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bošnjak, Branko & Bahtijarević, Štefica (1969) *Socijalističko društvo, crkva i religija. II dio. Stavovi ispitanika zagrebačke regije o odnosima crkve i države te o osuvremenjivanju crkve*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska Konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb.
- Bošnjak, Branko & Bahtijarević, Štefica (1970) *Porodica, crkva i religija*. Institut za društvena ispitivanja Sveučilišta u Zagrebu / Gradska Konferencija Socijalističkog Saveza Radnog Naroda Hrvatske, Zagreb.
- Bošnjak, Branko & Škvorc, Mijo (1969) *Marksist i Kršćanin. Dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige:*

ЛИТЕРАТУРА

- Filozofija i kršćanstvo*. Praxis, Zagreb.
- Brkić, Nenad (1969b) Aktuelni problemi odgojne funkcije škole i djelovanje crkve. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 7–15.
- Buber, Martin (1962) *Jag och Du*. [I and Thou] Bonniers, Stockholm.
- Bulajić, Žarko (1957) *Religija i sujeverje*. Rad, Beograd.
- Čajkanović, Veselin (1941) *O srpskom vrhovnom bogu*. Srpska kraljevska akademija, Beograd. Posebna izdanja knj. CXXXII, Filozofski i filoloski spisi, knjiga 34.
- Cecić, Vinko (1959) *Religija i ateizam*. Novinarsko izdavačko poduzeće, Zagreb.
- Ceranić, Ivan (1970) Konfesionalne zajednice u Jugoslaviji. Frid, Zlatko (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 7–44.
- Ćimić, Esad (1960) *Praksa i religija. Problemi iščezavanje religioznosti*. Radnički univerzitet, Sarajevo.
- Ćimić, Esad (1967a) Socijalne pretpostavke održavanja i iščezavanja religije u našem društvu. *Naše teme*, XI, 6, 1008–1032.
- Ćimić, Esad (1967b) *Omladina i religija*. Narodna armija, Beograd.
- Ćimić, Esad (1968) Duhovne raskršće. *Lice*, I, br. 3, 3.
- Ćimić, Esad (1969a) *Savez komunista i religija*. Komunist. Beograd.
- Ćimić, Esad (1969b) Mladi između religije i ateizma. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola i religija*. Školske novine/Polet, Zagreb, 69–77.
- Ćimić, Esad (1969c) Političko i idejno suočavanje s religijskim fenomenom. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb.
- Ćimić, Esad (1969d) *Religijski fenomen u socijalizmu*. Radnički univerzitet – Munkasegyetem, Katedra za društveno-političko obrazovanje, Subotica.
- Ćimić, Esad (1969e) Odgojna funkcija škole i religija. *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 4–10.
- Ćimić, Esad (1969f) Nacija u svjetlu sociološke analize. *Sociologija*, XI, br. 3, 389–416.
- Ćimić, Esad (1970a) *Socijalističko društvo i religija*. 2. izd., Svjetlost, Sarajevo.
- Ćimić, Esad (1970b) Religija i crkva u socijalizmu. Frid, Zlatko (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 78–103.

- Ćimić, Esad (1970c) Duhovne raskršće mladih. *Odjek*, br. 17/18.
- Ćimić, Esad (1970d) Ateizam i religija. *Sociologija*, XII, br. 3/4, 387–397.
- Ćimić, Esad (1970e) Religija kao psihička i moralna činjenica. *Pregled*, LX, br. 7/8, 33–44.
- Ćimić, Esad (1970f) Aktuelnost Lenjinovog odnosa spram religije. *Život*, XIX, br. 7/8, 35–43.
- Ćimić, Esad (1970g) Pedagog i religija. *Sociološki pregled*, IV, br. 1, 3–20.
- Ćimić, Esad (1971) Structure de la conscience religieuse dans les milieux ruraux et urbains. *Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija-Yougoslavie*, Lille, CISR, 169–188.
- Ćimić, Esad (1971a) *Drama Ateizacije. Religija, ateizam i odgoj*. Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo.
- Ćimić, Esad (1971b) Religija kao kulturna činjenica. *Gledista*, br. 5/6.
- Ćimić, Esad (1971c) Odgojna funkcija škole i religija. *Pogledi*, II, br. 7, 83–102.
- Ćimić, Esad (1971d) Ali drugog puta nema. *Pogledi*, II, br. 6, 133–138.
- Ćimić, Esad (1972a) Religija i socijalni konflikti. *Pregled*, br. 5, 625–634.
- Ćimić, Esad (1972b) Religija u samoupravnom društvu. *Iskustva*, II, br. 11/12, 9.
- Ćimić, Esad (1972c) Morala in religija. Mejak, R. (ed) *Šola in religija. Zbornik razprav*. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 40–53.
- Ćimić, Esad (1973) Religija i ateizam u odgoju i obrazovanju. *Marksizam i odgoj*. Glas Slavonije, Osijek, 73–110.
- Ćimić, Esad (1974) Osobnosti nacionalnog formiranja muslimana. *Pregled*, br. 4, 389–407.
- Ćimić, Esad (1975a) Klerikalizam i antiklerikalizam. *Gledišta*, XVI, br. 5/6, 497–513.
- Ćimić, Esad (1975b) *Uvod u marksizam*. Predsedništvo SSOJ/Ideje, Beograd.
- Ćimić, Esad (1981) Religija i odgoj. *Argumenti*, 1, 38–51.
- Ćimić, Esad (1984) *Politika kao sudbina. Prilog fenomenologiji političkog stradalništva*. Mladost, Beograd.
- Čolović, Ivan (1985) *Divlja književnost*. Nolit, Beograd.

ЛИТЕРАТУРА

- Curin, Miroslav (1969) Kako se odgaja suvremeni svećenik. *Školski vjesnik*, XIX, br. 5/6, 95–104.
- Cvijić, Jovan (1918) *La Peninsule Balkanique*. Paris.
- Cvitković, Ivan (1972a) *Katolička crkva i omladina u bosanskim urbanim sredinama*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu.
- Cvitković, Ivan (1972b) Kritika teze o idejno neutralnoj školi. *Naše teme*, XVI, 12, 2108–2111.
- Cvitković, Ivan (1974) *Društvo, religija, mladi*. Centar za marksističko obrazovanje i izdavačku djelatnost konferencije saveza omladine Bosne i Hercegovine, Sarajevo.
- Čvrlje, Vjekoslav (1980) *Vatikan u suvremenom svijetu*. Školska knjiga, Zagreb.
- Čvrlje, Vjekoslav (1981) Vatikan i suvremeni svijet. *Argumenti*, 1, 52–64.
- Čvrlje, Vjekoslav, Dugandžija, Nikola & Unković, Vitomir (1976) *Ideje drugog vatikanskog koncila*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Davidović, Milena (1985) Istraživanja društvene strukture u radovima jugoslovenskih sociologa. Pravci razvoja teorijsko-metodološkog pristupa. *Sociološki pregled* Vol XIX, No 1/2, 31–50.
- Desroche, Henri (1973) *Marxismen och religionerna*. [Marxism and Religions] Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- Deutsch, Steven (1977) Sociological Currents in Contemporary Yugoslavia. *The American Sociologist*. (12) 3, 141–147.
- De Vries, Jan (1961) *Religionshistoria i fågelperspektiv*. [History of Religion in a Bird's Perspective]. Natur och kultur, Stockholm.
- Dorđević, Tihomir (1958) *Priroda u verovanju i predanju nasega naroda*. Srpska akademija, Beograd. (Srpski etnografski zbornik, knjiga LXXI. Odeljenje društvenih nauka. Život i obicaji naroda, knjiga 32).
- Dorđević, Dragoljub (1983) „Društvena uslovljenost i karakter procesa sekularizacije u Niškom regionu“. Doktorska disertacija, Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet/Grupa za sociologiju.

- Đorđević, Dragoljub (1984) Religijski simboli. *Sociologija*, XXVI br. 3-4, 305-316.
- Đorđević, Dragoljub V. (1985) Sociologija religije i društvena praksa. *Sociologija*, XXVII, br. 1/2, 195-202.
- Društveno-politički položaj i pravni režim verskih zajednica u Jugoslaviji. Katolička crkva, Srpska pravoslavna crkva, Makedonska pravoslavna crkva, Islamska zajednica.* Institut za savremenu istoriju, Beograd 1972.
- Dugandžija, Nikola (1973) *Religija kao dio čovjekovog svijeta.* Magistarska radnja, Fakultet političkih nauka Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Dugandžija, Nikola (1980a) *Svjetočna religija.* Mladost, Beograd. Mala edicija Ideja.
- Dugandžija, Nikola (1980b) *Religija i ideologija suvremenog svijeta.* Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Dugandžija, Nikola (1980c) *Religija u uvjetima potrošačkog društva.* Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Dugandžija, Nikola (1983) *Religija i nacija. Uvodna istraživanja.* Centar za kulturnu djelatnost, Zagreb.
- Erl, Josip (1969) Prikaz „kršćanske pedagogije“. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola - religija, crkva.* Školske novine/Polet, Zagreb, 78-92.
- Ernjaković, Gligorije (1953) Srpski socijalistički pisci o religiji. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom univerzitetu.* Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 103-121.
- Fenn, Richard (1972) The Process of Secularization: A post-Parsonian view. *Journal for the Scientific Study of Religion.* (9) 2, 117-136.
- Fiamengo, Ante (1950) *Porijeklo i društvena uloga religije.* Novo pokoljenje, Zagreb. (Biblioteka izabranih članaka i eseja, svezak 5).
- Fiamengo, Ante (1952) *Kako je postala religija?* Narodna knjiga, Beograd.
- Fiamengo, Ante (1957a) *Kako je postala religija.* Svjetlost, Sarajevo.

ЛИТЕРАТУРА

- Fiamengo, Ante (1957b) Problem sociologije religije i statistiska. *Savetovanje o primeni statistike u sociološkim istraživanjima*. Beograd, 181-204.
- Fiamengo, Ante (1958a) Faktori koji podržavaju religioznu svest. Rad, Beograd.
- Fiamengo, Ante (1958b) *Marksističko shvatanje religije*. Rad, Beograd.
- Fiamengo, Ante (1962) *Idejni problemi u oblasti religije*. Visoka škola političkih nauka, Beograd.
- Fiamengo, Ante (1963) Croyance religieuse et changements technologiques en Yougoslavie. *Archives de sociologie des religions*, 1963, No 15, 101-111.
- Fiamengo, Ante (1969) Crkva i politika u samoupravnom društvu. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 143-161.
- Filipović, Muhamed (1958) *Religija i moral*. Rad, Beograd.
- Fisera, J. (1961) Religion et opinion chez les étudiants de l'université de Sarajevo. *Archives de sociologie des religions*, no 12, 154-155.
- Fogelklou, Anders (1978) *Den orättfärdiga rätten. En studie över Hegels rättfärdigande och marxismens kritik av den moderna rättsordningen*. [Unjust Justice: A Study of Hegel's Justification and the Marxist Critique of the Legal Order]. P A Norstedt & Söners förlag, Stockholm.
- Frid, Zlatko (1967) Crkva u socijalističkom društvu. *Naše teme*, XI, 6, 994-1007.
- Frid, Zlatko (1969) Neke karakteristike odnosa s Katoličkom crkvom poslije potpisivanja protokola. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola - religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 16-22.
- Frid, Zlatko (1969) Neka aktuelna pitanja iz odnosa sa Crkvom. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 163-181.
- Frid, Zlatko (1970) Gibanja u Katoličkoj crkvi u Hrvatskoj. *Naše teme*, XIV, 1, 88-103.
- Frid, Zlatko (1971) *Religija u samoupravnom društvu*. Centar za društvene djelatnosti omladine RK SOH. Biblioteka centra, Edicija: Pogled u suvremenost, knjiga 1, Zagreb.
- Frid, Zlatko (1972) Katolička štampa u Hrvatskoj. *Naše teme*, XVI, 12, 2091-96.

- Frid, Zlatko (1974) Marks i religija. Curin, M. (ed) *Mi i Marx. Zbornik radova povodom 155-godisnjice rođenja i 90-godisnjice smrti Karla Marxa*. Marksistički centar, Split, 69–86.
- Frid, Zlatko (1976) *Kontestacija u katoličkoj crkvi. (Kontestatorske grupe u katoličkoj crkvi u Jugoslaviji)*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Fromm, Erich (1967) *Psychoanalysis and Religion*. Bantam Books, New York-Toronto-London.
- Gasparović, Zlatko (1970) *Bibliografija socioloških radova objavljenih u Jugoslaviji u periodu 1959-1969*. Jugoslovensko udruženje za sociologiju, Beograd.
- Gasparović, Zlatko (1976) *Bibliografija radova sociologa Jugoslavije objavljenih 1969-1973*. Jugoslavensko udruženje za sociologiju/ Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb. (Revija za sociologiju, Vol VI, posebno izdanje).
- Gertner, Nevenka (1957) *Moral i religija*. Mladost, Zagreb.
- Glock, Charles Y. & Stark, Rodney (1966) *Religion and Society in Tension*. Rand McNally & Company, Chicago.
- Goja, Jadranka, Pljačko, Ljudevit & Šušnjić, Đuro (1980) *Neke odrednice religijskog fenomena*. Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Golubović, Zagorka (1973) Why is functionalism more desirable in present-day Yugoslavia than Marxism? *Praxis* (international edition) Vol 9, 4, 357–368.
- Golubović, Zagorka (1976) Die Soziologie in der jugoslawischen Gesellschaft. *Europäische Rundschau*. 4 (1), 45–64.
- Goričar, Joze (1952) *O nastanku, razvoju i društveni vlogi religije*. Predavanje na Centralni ljudski univerzi v Ljubljani.
- Goričar, Joze (1970) *Sociologija. Osnove marksističke opšte teorije o društvu*. (VIII dopunjeno izdanje), Rad, Beograd.
- Gouldner, Alvin (1970) *The Coming Crisis of Western Sociology*. Basic Books, Inc. New York-London.
- Gruenwald, Oskar (1983) *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary Yugoslavia*. J.F.Bergin Publishers, South Hadley, Mass.

ЛИТЕРАТУРА

- Gustafsson, Göran (1977) Religions sociologi i Östeuropa – teorier, metoder och frågeställningar. [Sociology of Religion in Eastern Europe: Theories, Methods, and Issues] *Svensk teologisk kvartalskrift* (53) 1, 12–24.
- Hajdić, Nikola (1969) Pojave religioznosti i njihov tretman u jedinicama JNA. *Školski vjesnik*, XIX, br. 5/6, 52–65.
- Hribar, Spomenka (1970a) *Vrednote mladih in resnica časa*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Hribar, Spomenka (1970b) *Odgovori na bistvena vprašanja človeka*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Hribar, Spomenka (1971) *Kakšno pojmovanje o bogu ima današnja mladina*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Hribar, Spomenka (1972a) Šola in religija. Mejak, R. (ed) *Šola in religija. Zbornik razprav*. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 131–165.
- Hribar, Spomenka (1972b) *Meje sociologije*. Založba obzorja, Maribor.
- Hribar, Spomenka (no date) *Moralne predstave in obnašanje (ne) religiozne mladine*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo.
- Hribar, Tine (1969) *Človek in vera*. Komunist, Ljubljana.
- Hribar, Tine (1972a) Filozofske osnove uradne cerkvene teologije. Mejak, R. (ed) *Šola in religija. Zbornik razprav*. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 76–84.
- Hribar, Tine (1972b) Filozofske osnove neuradne krščanske teologije najnovejšega odboja. Mejak, R. (ed) *Šola in religija. Zbornik razprav*. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 85–97.
- Hribar, Tine (1972c) *Filozofske osnove sodobne teologije II*. Centar za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Inić, Slobodan (1984) *Govorite li politički? Esej iz sociologije „političkog jezika“*. Istrazivačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd.
- Ivančić, Angelca (1981) Vernost in nevernost ljubljanskih srednješolcev (nekateri rezultati raziskave). *Teorija in praksa*. XVIII, 11,

1365–1378.

- Janković, Miloš B. (1952) *Škola i religija*. Narodna knjiga, Beograd.
- Jerman, Frane (1972a) *Filozofija v službi cerkve na slovenskem*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Jerman, Frane (1972) O religiji in znanstvenem svetovnem nazoru. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, 7–21.
- Jogan, Maca (1970) *Vloga družine v prenašanju religioznosti*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Jonsson, Lena (1975) Sociologins utveckling i Sovjetunionen [Development of Sociology in the Soviet Union]. *Sociologisk forskning*, 1, 10–21.
- Jovanović, Slobodan (1938) *Sociologija religije*. Litografija i štamparija Koste M. Bojkovića, Beograd.
- Jurić-Simunić, Anica (1969) Socijalno–pedagoški aspekti vjeronaučne pouke, stil i metode rada vjeroučitelja. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 43–68.
- Kadenbach, Johannes (1970) *Das Religionsverständnis von Karl Marx*. Verlag Ferdinand Schöningh, Munchen-Paderborn-Wien.
- Kaljević-Bogdanović, Marija (1972) *Rasprostranjenost religioznosti u Beogradu*. Institut društvenih nauka, Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd. (Javno mnjenje Beograda: Izveštaji i studije 42).
- Kavčič, Stane (1967) *Promjene u katoličkoj crkvi*. Komunist, Beograd.
- Keilbach, Wilhelm (1951) *Psihologija religije*. Tisak Grafičke škole, Zagreb.
- Kerševan, Marko (1967a) Neka sporna pitanja marksističke teorije religije. *Naše teme*, XI, 6 (102), 980–983.
- Kerševan, Marko (1967b) Nekaj socioloških vidikov religioznosti v sodobni družbi. *Problemi* 47, 103–130.
- Kerševan, Marko (1968) *Ateisti in religija danes*. Komunist, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1968) *Komunisti in religija*. Centar za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede, in

ЛИТЕРАТУРА

- novinarstvo, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1969) *Srednješolci in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Visoka šola za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1970a) *Industrijski delavci in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1970b) *Religija in sodobni človek*. Cankarjeva Založba, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1970c) Odnos anketirancev do religije in cerkve. *Slovensko javno mnenje*, 69. Bilten št 5, 37–69. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Centar za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1971) Odnos anketirancev do religije. *Slovensko javno mnenje*, 70/71, 149–152.
- Kerševan, Marko (1971) Savremeno hrišćanstvo i ideologija. *Kultura*, 71, 3–85.
- Kerševan, Marko (1972a) Industrijski radnici i religija u Sloveniji. *Naše teme*, XVI, 10, 1621–1646.
- Kerševan, Marko (1972b) *Problem religije v sodobni družbi*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1972c) Religija kot družbeni pojav. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 22–39.
- Kerševan, Marko (1974) Religija kao individualna i društvena pojava. *Pogledi*, IV, 11/12, 85–100.
- Kerševan, Marko (1975a) Odnos komunista prema religiji. *Naše teme*, XIX, br. 5, (197), 885–898.
- Kerševan, Marko (1975b) Problem religije u savremenom društvu. *Sociologija*, XVII, 3, 453–465.
- Kerševan, Marko (1975c) *Religija kot družbeni pojav*. Mladinska knjiga, Ljubljana.
- Kerševan, Marko (1975d) Religion and the Marxist Concept of Social

- Formation. *Social Compass* XXII, ¾, 323–342.
- Kerševan, Marko (1976) Lenin in religija. *Teorija in praksa*. XIII, 1/2, 44–55.
- Kerševan, Marko (1977) Oktober, Lenin in religija. *Teorija in praksa*. Let 14, st 12, 1481–1483.
- Kerševan, Marko (1979) K razpravam o marksizmu, ateizmu in religiji v samoupravni družbi. *Teorija in praksa*. XVI, 10, 1422–1433.
- Kerševan, Marko (1980a) *Razredna analiza in marksistična družbena teorija. Razprave iz marksistične obce sociologije in sociologije religije*. Delavska enotnost, Ljubljana
- Kerševan, Marko (1980b) Marksistička sociologija? *Naše teme*, XXIV, br. 7/8, 1226–1246.
- Kerševan, Marko (1981) Dva pristupa religiji. *Naše teme*, XXV, br. 10, 1643–1655.
- Kerševan, Marko (1982) Le traitement des morts dans la société socialistes. *Social Compass* XXIX, 2/3, 153–166.
- Kerševan, Marko (1984) Marksistička sociologija religije – kako i zasto? *Kultura*, 65/66/67, 11–23.
- Kerševan, Marko (1984b) *Religija v samoupravni družbi*. Državna založba Slovenije, Ljubljana.
- Kerševan, Marko & Ivančič, Angelca (1981) *Ljubljanski srednješolci in religija*. Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo. Raziskovalni inštitut, Ljubljana.
- Kolakowski, Leszek (1978) *Main Currents of Marxism. Its Rise, Growth and Dissolution. Volume I: The Founders*. Clarendon Press, Oxford.
- Kolakowski, Leszek (1978b) *Main Currents of Marxism. Its origin, Growth, and Dissolution. Volume III: The Breakdown*. Clarendon Press, Oxford.
- Kostić, Cvetko (1978) Sociologija u Jugoslaviji (1960–1970). *Zbornik za društvene nauke* Novi Sad (64), 35–52.
- Kostovski, Stefan (1972) *Religijata kaj selskoto naselenie vo Dolni Polog*. Institut za sociološki i političko-pravni istraživanja, Skopje. Sociološki studii.

ЛИТЕРАТУРА

- Kovačević, Ivan (1985) *Semiologija rituala*. Prosveta, Beograd.
- Kresić, Andrija (1958) *Religija kao kult svetovne i bozanske vlasti*. Rad, Beograd.
- Kresić, Andrija (1981) *Filozofija religije*. Naprijed, Zagreb.
- Kurtović, Todo (1977) *Politika SKJ i vjerske zajednice*. Oslobođenje, Sarajevo.
- Kušej, Gorazd (1972) Verske skupnosti v SR Sloveniji in njihov pravni položaj. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 98–111.
- Lazić, Ivan (1967) Pravni položaj vjerskih zajednica u staroj i novoj Jugoslaviji. *Naše teme*, XI, 6, 1070–1104.
- Lazić, Ivan (1969) Pravni položaj vjerskih zajednica u staroj i novoj Jugoslaviji. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 223–247.
- Lazić, Ivan (1970) Pravni i činjenični položaj konfesionalnih zajednica u Jugoslaviji. Frid, Z. (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 45–77.
- Lazić, Ivan (1976) *Pravno-politološki aspekti odnosa crkve i društva*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Lazić, Ivan (1981) Odnos između vjerskih zajednica i države. *Argumenti*, 1, 80–103.
- Lenin, V. I. (1972) *Om religionen*. Artiklar. Progress/Arbetarkultur, Moskva/Stockholm.
- Levada, Ju. A. (1965) *Socijal'naja priroda religii*. Nauka, Moskva.
- Ljuboja, Svetlana (1984) Religija, društvo, kultura. Bibliografija. *Kultura*, 65/67, 445–455.
- Lorenc, Borislav (1939) *Filozofija i psihologija religije*. Geca Kon, Beograd.
- Luckmann, Thomas (1972) *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. MacMillan, New York.
- Luhmann, Niklas (1977) *Funktion der Religion*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Lukić, Radomir (1972) *Osnovi sociologije* (sedmo izdanje), Naučna knjiga, Beograd.
- Lukić, Sveta (1968) *Savremena Jugoslovenska literatura (1945–1965)*.

- Rasprava o književnom životu i književnim merilima kod nas.* Prosveta, Beograd.
- Magnusson, Kjell (1973) *Religionens roll i det jugoslaviska samhället.* [The Role of Religion in Yugoslav Society] Fyrabetygsusats [Master Thesis], Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.
- Magnusson, Kjell (1978) *Ny religionslag i Kroatien – Förbättrade relationer mellan stat och kyrka i Jugoslavien?* [New Law on Religion in Croatia – Improved Relations between State and Church in Yugoslavia?] *Signum* 4, Nr 9, 284–290.
- Magnusson, Kjell (1982) *Religion och nation i Jugoslavien* [Religion and Nation in Yugoslavia]. *Bidrag till öststatsforskningen*, Vol 10, Nr. 1, 1–85. (Nationalitetspolitik och nationella problem i Sovjetunionen och Östeuropa. Raort från ett nordiskt symposium, Uppsala 23–25 april 1982. red Claes Arvidsson).
- Magnusson, Kjell (1985) *Secularization of Ideology: The Yugoslav Case.* Paper presented at the symposium „Symbols and Rituals – The esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe“. Uppsala 11–12 Oct. 1985, Nordic Committee for Soviet and East European Studies.
- Magnusson, Kjell (1987) *Secularization of Ideology: The Yugoslav Case.* Arvidsson, Claes and Lars Erik Blomqvist (ed). *Symbols of Power. The Esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe.* Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 73–84.
- Magnusson, Kjell (1986) *Jugoslaver i Sverige. Invandrare och identitet i ett kultursociologiskt perspektiv.* [Yugoslavs in Sweden. Immigrants and Identity in a Cultural-Sociological Perspective] Sociologiska institutionen, Uppsala universitet.
- Makovec, Bogdan (1971) *Družbeni dejavniki odločanja za duhovniški poklic.* Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Mandić, Oleg (1956a) *Prirodne religije.* Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, II kolo, svezak I).
- Mandić, Oleg (1956b) *Istočne religije.* Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, II kolo, svezak V).

ЛИТЕРАТУРА

- Mandić, Oleg (1956c) *Religija, država, nauka*. Seljačka sloga, Zagreb. (Prosvjetna knjižnica, kolo II, svezak VI).
- Mandić, Oleg (1956d) *Obavljene religije*. Seljačka sloga, Zagreb.
- Mandić, Oleg (1956e) *Prakršćanstvo*. Seljačka sloga, Zagreb. Prosvjetna knjižnica, kolo III, svezak III.
- Mandić, Oleg (1956f) *Kršćanstvo*. Seljačka sloga, Zagreb. Prosvjetna knjižnica, Kolo III, svezak IV.
- Mandić, Oleg (1957) *Društveni uzroci nastanka religije*. Rad, Beograd.
- Mandić, Oleg (1958) *Odnos religije i nauke*. Rad, Beograd.
- Mandić, Oleg (1967a) Panorama suvremenih religija. *Naše teme*, XI, 6, 1125–1140.
- Mandić, Oleg (1967b) Dijalog – novi stil rada katoličke crkve. *Naše teme*, XI, 6, 1033–1057.
- Mandić, Oleg (1969a) Smisao dijaloga između marksista i kršćana. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 65–81.
- Mandić, Oleg (1969b) *Opća sociologija*. Narodne novine, Zagreb.
- Marković, Mihailo & Cohen, Robert S. (1975) *Yugoslavia: The Rise and Fall of Socialist Humanism. A History of the Praxis Group*. Spokesman Books, Nottingham.
- Martin, David (1978) *A General Theory of Secularization*. Basil Blackwell, Oxford.
- Marx, K. & Engels, F. (1975) *On Religion*. Progress Publishers, Moscow.
- Maštruko, Ivica (1976) *Odnos katoličke crkve prema drugim religijama*. Institut za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu.
- Matić, Milan (1984) *Mit i politika. Rasprava o osnovama političke kulture*. Radnička štampa, Beograd.
- Matthes, Joachim (1969) *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*. Rowohlt, Hamburg.
- McKown, Delos B. (1975) *The Classical Marxist Critique of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Mejak, Renata (1972) Prosvetni delavci in religija (Informacije in interpretacija raziskav „Šola in religija“ ter „Mladi in religija“). Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 166–183.
- Mikecin, Vjekoslav (1969) Pogled na temeljne stavove katoličke

- socijalno-političke doktrine. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb.
- Milević, Spiro (1969) Katolička crkva u Hrvatskoj o odgoju i obrazovanju mladih. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 19–28.
- Milošević, Božo (1984) Štiri faze razvoja jugoslovenske sociologije. *Teorija in praksa*. Let 21, st 3, 291–294.
- Milošević, Nikola (1985) *Marksizam i jezuitizam*. Izdavači: N. Milošević, Z. Antić, S. Masić, Beograd.
- Mitrović, Milan (1982) *Jugoslovenska predratna sociologija*. Istraživačko-izdavački centar SSO Srbije, Beograd.
- Mlivončić, Ivica (1967) Crkve i religija u vrijeme narodnooslobodilačke borbe. *Naše teme*, XI, 6, 1104–1124.
- Mlivončić, Ivica (1969a) Osvremenjavanje katoličke crkve. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 37–63.
- Mlivončić, Ivica (1969b) Osnovna načela katoličke pedagoške teorije. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 65–80.
- Mlivončić, Ivica (1971) Katolički svećenik danas. *Pogledi*, II, 6, 152–160.
- Modič, Lev (1972) Škola, crkva, religija. *Naše teme*, XVI, 12, 2101–2107.
- Mojsez, Paul (1972) Christian-Marxist Encounter in the Context of a Socialist Society. *Journal of Ecumenical Studies*. Vol 9, 1–26.
- Mol, Hans (1972) ed. *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. Mouton, The Hague-Paris.
- Nikčević, Tomica (1953) *Običaji, religija i nauka*. Narodna knjiga, Cetinje. (Mala narodna knjiga 7).
- Nodilo, Natko (1885–1890) *Religija Srba i Hrvata na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*. Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti. Knjige 77, 79, 8, 84, 85, 89, 91, 94, 99, 101, Zagreb.
- Novak, Viktor (1948) *Magnum Crimen*. Zagreb.
- Novaković, Dragutin (1972) Kršćanski laikat i klerikalizam. *Naše teme*, XVI, 12, 2112–2133.
- Odnos med komunikacijskim in verskim obnašanjem Slovencev. *Slovensko javno mnenje*, 68, 32–41.
- Oršolić, Marko (1971) Marksistička sociologija religije u Jugoslaviji. *Revija za sociologiju* I, 2, 53–61.

ЛИТЕРАТУРА

- Paligorić, Ljubomir (1958) *O Hrišćanstvu*. Rad, Beograd.
- Pantić, Dragomir (1967) *Neki aspekti religijskog fenomena u našoj zemlji*. Institut društvenih nauka, Centar za istraživanje javnog mnjenja. Beograd (Izveštaji i studije, sveska 10).
- Pantić, Dragomir (1974) *Intenzitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*. Centar za istraživanje javnog mnjenja, Institut društvenih nauka. Beograd (Javno mnjenje Beograda, Izveštaji i studije 134).
- Parsons, Talcott (1967) *Christianity and Modern Industrial Society*. in: *Sociological Theory and Modern Society*. The Free Press, New York; 386–428.
- Pavićević, Vuko (1970) *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd.
- Pavićević, Vuko; Šešić, Bogdan & Knjazeva, Svetlana (1960) (red) *Neki problemi teorije odraza. Referati i diskusija na IV stručnom sastanku udruženja (Bled, 10–11 novembra 1960)*, Jugoslovensko udruženje za filozofiju, Beograd.
- Pažanin, Stjepan (1969) *Škola i glad mladih za vrednotama*. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 13–19.
- Pečujlić, Miroslav (1958) *Odnos crkve i države*. Rad, Beograd.
- Pelagić, Vasa (1950) *Umovanje zdravog razuma ili šta veli arhimandrit, profesor i direktor jedne bogoslovije o vjeri i njenim dogmama*. Prosvjeta, Zagreb.
- Pelhan, Sergej (1970) *Komunisti – Cerkev in religija*. Center za proučevanje religije in cerkve. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Petković, Novica (1984) *Od formalizma ka semiotici*. BIGZ/Jedinstvo, Beograd.
- Petrić, Pavao (1973) *Mladi i religija. Religioznost istarskih maturanata iz školske godine 1970/71 i utjecaj te religioznosti na njihov odnos prema nekim značajnim životnim i društvenim pitanjima*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.
- Petrinović, Ivo (1969) *Odnos nekih koncilskih ideja na stavove i djelovanje crkve na našem području*. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 80–87.

- Petrović, Gajo (1972) *Čemu Praxis*. Praxis, Zagreb.
- Petrović, Sreten (1972) Savez komunista i religija. *Naše teme*, XVI, 12, 2019–2023.
- Pleše, Branko (1981) O pisanju vjerskog lista „Zvona“. *Argumenti*, 1, 1.
- Pljačko, Ljudevit (1973) Svećenička anketa. *Svesci* 21/24, 29–210.
- Popin, Vladimir (1972) O nekim političkim aspektima religioznog ponašanja. *Naše teme*, XVI, 12, 2053–2061.
- Post, Werner (1969) *Kritik der Religion bei Karl Marx*. Kösel-Verlag, München.
- Radovanović, Miroslav (1972) Savremena jugoslovenska sociologija. *Sociologija*, XIV, br. 3, 527–564.
- Radovanović, Miroslav (1976) Formiranje i razvoj sociologije i profesije sociologa u savremenom jugoslovenskom društvu. *Sociologija*, XVIII, br. 1/2, 115–144.
- Redžić, Enver (1951) *Zašto i kako se marksizam bori protiv religije*. Svjetlost, Sarajevo.
- (Ne)religioznosti in pojmovanje poštenosti – rasšrjenosti verskega tiska. *Informacije slovensko javno mnenje*. 72/10. Centar za raziskovanje javnega mnenja, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana 1972.
- Ribar, Veljko (1951) *Istorijska uloga hrišćanstva u smeni društveno-ekonomskih formacija*. Prosveta, Beograd.
- Ribar, Veljko (1953a) O nastanku i prirodi religiozne svesti. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 5–14.
- Ribar, Veljko (1953b) Istorijska uloga hrišćanstva. *O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. Dopisni narodni univerzitet, br. 10, 73–85.
- Ribar, Veljko (1956) *Od mnogoboštva do jednoboštv*a. Narodna knjiga, Beograd.
- Rogić, Ivan (1969) Neki strukturalni uvjeti poruka „Malog koncila“ i „Glas koncila“. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 121–140.

ЛИТЕРАТУРА

- Rokeach, Milton (1960) *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Beliefs Systems and Personality Systems*. Basic Books, New York.
- Rosić, Vladimir (1973) *Raširenost religioznosti u opštini Labin*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.
- Roter, Zdenko (1967) Komunisti, religija i crkva u Sloveniji. *Naše teme*, XI, 6, 1058–1069.
- Roter, Zdenko (1968a) Značaj in struktura (ne)religioznosti v Sloveniji 1968. *Slovensko javno mnenje*, 68, zvezek 8. Center za raziskovanje javnega mnenja, Ljubljana.
- Roter, Zdenko (1968b) Vloga cerkve v naši družbi in javno mnenje. *Slovensko javno mnenje*, 68, zvezek 9/10, 3–58.
- Roter, Zdenko (1969) Politika i religija. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 123–141.
- Roter, Zdenko (1970a) Smisao dijaloga između marksista i kršćana. Frid, Z. (ed) *Vjerske zajednice u Jugoslaviji*. Binoza, Zagreb, 149–156.
- Roter, Zdenko (1970b) *Evolucija cerkvenega nauka o socijalizmu, komunizmu, marksizmu in ateizmu*. Center za proučevanje religije in cerkve, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana
- Roter, Zdenko (1970c) Avtoriteta cerkve in stališča o njenem nauku in delovanju pri nas. *Slovensko javno mnenje*, 69, zvezek 1, bilten st 5 3–35.
- Roter, Zdenko (1970d) Razvoj odnosa između Katoličke crkve i države u socijalističkoj Jugoslaviji. *Pogledi*, II, 4/5, 95–114.
- Roter, Zdenko (1971) Nature et structure de la religiosite en Slovenie. Actes de la 11e Conference de la CISR Opatija-Yougoslavie Lille, CISR, 573–578.
- Roter, Zdenko (1971a) Odnosi med cerkvijo in države, sodelovanje vernih v javnem življenju in demokracija v cerkvi. *Slovensko javno mnenje*, 70/71. Center za raziskovanje javnega mnenja, Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana. 103–147.
- Roter, Zdenko (1971b) Crkva na RTV – Da ili ne? *Naše teme*, XV, 9,

- 1541–1559.
- Roter, Zdenko (1972) *Cerkev in sodobni svet*. Mejak, R. (ed) *Šola in religija*. Zbornik razprav. Zavod za šolstvo SR Slovenije, Ljubljana, 54–75.
- Roter, Zdenko (1973) *Cerkev in sodobni svet. Razvoj katoliškega nauka o socializmu, komunizmu, marksizmu in ateizmu*. Cankarjeva založba, Ljubljana (Misel in čas).
- Roter, Zdenko (1976) *Katoliška cerkev in država v Jugoslaviji 1945–1973. Sociološki teoretični vidiki in raziskovalni model*. Cankarjeva založba, Ljubljana.
- Roter, Zdenko (1978) *(Ne)religioznost in družbenopolitično obnašanje*. Raziskovalni institut. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Ljubljana.
- Roter, Zdenko (1979) *Politika in religija v socialistični deželi (o njenem porevolucijskem rzmjerju)*. *Teorija in praksa*. XVI, 11/12, 1644–1656.
- Roter, Zdenko (1980) *Vernost in nevernost družbenih slojev v Sloveiniji (rezultati opazovanj v desetletju 1968–1978)*. *Teorija in praksa*. XVII, 9, 1096–1120.
- Roter, Zdenko (1982) *Dejavniki vplivanja na socialno-politično in pastoralno usmerjenost katoliške cerkve v Sloveniji 1980–1981/82*. Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Raziskovalni Institut.
- Roter, Zdenko & Kerševan, Marko (1982) *Vera in nevera v Sloveniji (1968–1978)*. Obzorja, Maribor.
- Rusinow, Dennison (1977) *The Yugoslav Experiment 1948–1974*. C Hurst and Company, London.
- Samardžić, Radovan (1973) *Sociokulturni činioci koji uslovljavaju religiozna i ateistička opredeljenja mladih*. Magistarski rad, Fakultet političkih nauka, Zagreb.
- Savramis, Demosthenes (1967) *Das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* Vol 19, 2, s 263–282.
- Šegvić, Petar (1970) *Katolička crkva i savez komunista*. *Naše teme*, XIV, 1, 104–119.

ЛИТЕРАТУРА

- Šegvić, Petar (1971) Je li Katolička crkva spremna priznati vjericima mogućnost političkog angažmana ? *Naše teme*, XV, 10, 1723–1747.
- Šegvić, Petar (1972a) O političkim tendencijama u crkvi kod nas. *Naše teme*, XVI, 12, 2032–2052.
- Šegvić, Petar (1972b) Sadašnji trenutak crkve u Hrvatskoj. *Naše teme*, XVI, 2/3, 250–272.
- Sher, Gerson S. (1977) *Praxis: Marxist Criticism and Dissent in Socialist Yugoslavia*. Bloomington, Indiana.
- Shiner, Larry E. (1967) The Concept of Secularization in Empirical Research. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol 6, No 2, 207–220.
- Skilling, H. Gordon (1983) Interest Groups and Communist Politics Revisited. *World Politics* Vol XXXVI, No 1, 1–27.
- Soviet Semiotics. Anthology*. Edited, translated and with an introduction by Daniel P. Lucid. The John Hopkins University Press, Baltimore-London.
- Šprljan, Guste (1950) *Marksizam u borbi protiv misticizma*. Centralno narodno sveučilište, Zagreb.
- Sruk, Vlado (1972) Metodika religijskog djelovanja. *Naše teme*, XVI, 12, 2086–2090.
- Stanić, Milan (1948) *Neprijateljska politika Vatikana prema Hrvatima*. Naprijed, Zagreb.
- Stark, Rodney (1972) The Economics of Piety: Religious Commitment and Social Class. Thielbar, Gerald & Feldman, Arnold (ed) *Issues in Social Inequality*. Little, Brown, Boston. 483–503.
- Stefanović, Jovan (1953) *Odnos između crkve i države*. Matica Hrvatska, Zagreb.
- Šter, Jože (1972) Neke karakteristike masovne katoličke štampe u Sloveniji. *Naše teme*, XVI, 12, 2097–2100.
- Stojković, Andrija B. (1974) *Osnovi marksističke filozofije. Uvod u probleme dijalektičkog materijalizma*. Sluzbeni list, Beograd.
- Stres, Tone (1977) *Jugoslavanski marksizem in religija: razvoj povojne jugoslovanske marksistične teorije religije*. Družina, Ljubljana.
- Suljević, Kasim (1972) Politizacija vjerskih zajednica. *Naše teme*, XVI,

- 12, 2062–2066.
- Sundén, Hjalmar (1961) *Religionen och rollerna*. [Religion and Roles] Svenska kyrkans diakonistyrelses förlag, Stockholm.
- Šušnjić, Đuro (1971) Moć i nemoć nauke u kritici religije. *Kultura*, 13/14, 59–72.
- Šušnjić, Đuro (1979) *Religija i znanost*. Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Tadić, Ljubo (1954) Ateizam i borba za emancipaciju društva. *Pregled*. 4 (1954), 271–279.
- Taškovski, Dragan (1949) *Marksizmot i religijata*. Ideološko-vospitna biblioteka br. 3; Izdava Glavniot odbor na Nardoniot Front na Makedonija, Skopje.
- Taškovski, Dragan (1955) *Religijata. Opium za narodot*. Narodna zadruga, Skopje.
- Taškovski, Dragan (1958) *Vistinata za religijata*. Narodna zadruga, Skopje.
- Thrower, James (1983) *Marxist-Leninist 'Scientific Atheism' and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Mouton, Berlin-New York-Amsterdam. Religion and Reason 25. Method and Theory in the Study and Interpretation of Religion.
- Tomović, Vladislav A. (1968) *Post World War II Sociology in Yugoslavia*. University of Windsor, Windsor, Ontario.
- Trebješanin, Žarko (1985) Erih From u Jugoslovenskoj kulturi. *Kultura*, 68/69, 94–100.
- Turner, Jonathan & Maryanski, Alexandra (1979) *Functionalism*. The Benjamin/Cummings Publishing Company, Menlo Park California.
- Ujević, Lujo (1969) Ateizam i reforma škole. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 10–13.
- Vernon, Glenn (1962) *Sociology of Religion*. McGraw Hill, San Fransisco-Toronto-London.
- Widengren, Geo (1963) *Religionens ursprung. En kort framställning av de evolutionistiska religionsteorierna och kritiken mot dessa*. Aldus/Bonniers, Stockholm.
- Winner, Irene Portis & Winner, Thomas G. (1976) *The Semiotics of*

ЛИТЕРАТУРА

- Culture Texts. *Semiotica* 18: 2, 101–156.
- Vrcan, Srđan (1969a) Uvodna riječ (Škola, religija i crkva u samoupravnom društvu). *Školski vjesnik*, XIX, 5–6, 2–3.
- Vrcan, Srđan (1969b) Religioznost splitskih srednjoškolaca i studenata. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 28–52.
- Vrcan, Srđan (1969c) Mladi i religija. Brkić, N. (ed) *Odgoj, škola – religija, crkva*. Školske novine/Polet, Zagreb, 23–42.
- Vrcan, Srđan (1969d) Neka pitanja istraživanja religije i religioznosti danas. *Sociologija*, XI, br 1, 39–64.
- Vrcan, Srđan (1971) Some Theoretical Implications of Religiosity as a Mass Phenomenon in a Contemporary Socialist Society. *Internationales Jahrbuch fur Religionssoziologie*. Band VII, Westdeutscher Verlag, Opladen 150–167.
- Vrcan, Srđan (1971a) Suvremeno pokoljenje mladih i religija. *Kultura*, 13/14, 71, 94–117.
- Vrcan, Srđan (1971b) Neke teorijske implikacije religioznosti kao masovne pojave u socijalističkom društvu. *Revija za sociologiju*, 1, br. 2, 3–13.
- Vrcan, Srđan (1972) Vjera i politika. *Naše teme*, XVI, 12, (168), 2004–2018.
- Vrcan, Srđan (1973a) U potrazi za dinamičkom perspektivom u sociološkom istraživanju religijskih promjena. *Sociologija*, XV, 1, 5–24.
- Vrcan, Srđan (1973b) Radnička omladina i religija. *Pogledi*, IV, 9, 125–146.
- Vrcan, Srđan (1974a) Religija kao oblik tradicionalne svijesti. *Sociologija*, XVI, 2, 211–236.
- Vrcan, Srđan (1974b) *Samoupravna škola i religija*. Marksistički centar, Split.
- Vrcan, Srđan (1975a) Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (I). *Naše teme*, XIX, 7–8, 1218–1239.
- Vrcan, Srđan (1975b) Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (II). *Naše teme*, XIX, 9, 1418–1441.
- Vrcan, Srđan (1976) Vežanost ljudi za religiju i crkvu u nas (III). *Naše teme*, XX, 1, 171–191.

- Vrcan, Srđan (1977) Working class committment to religion and church in Yugoslavia. *Actes de la 14eme Conference internationale de sociologie des religions. Symbolisme religieux, seculier et classes sociales*. CISR, Strasbourg.
- Vrcan, Srđan (1981) Promjene u katoličkoj crkvi posljednih godina. *Argumenti*, 1, 65–73.
- Vrcan, Srđan (1981b) Changing Functions of Religion in Yugoslavia. *Social Compass XXVIII/1*, 43–62.
- Wuthnow, Robert (1976) Recent Patterns of Secularization: A Problem of Generations. *Sociological Review* 41, 850–867.
- Vušković, Boris (1969) Interpretacija ateizma i marksizma u nekim dijelovima suvremene katoličke literature. *Školski vjesnik*, XIX, 5/6, 87–95.
- Vušković, Boris (1970) Kršćanska raskršća. *Pogledi*, II, 3, 115–144.
- Vušković, Boris (1971) Kamo smjera „drugi put“ T. Šagi-Bunića? *Pogledi*, II, 6, 143–152.
- Vušković, Boris (1972) Klerikalizam i religioznost. *Naše teme*, XVI, 12, 2024–2031.
- Vušković, Boris & Vrcan, Srđan (1980) Raspeto katoličanstvo i druge studije i eseji iz sociologije religije. *Naše teme*, Zagreb.
- Yinger, Milton (1970) *The Scientific Study of Religion*. MacMillan, London.
- Zaječaranović, Gligorije (1971) *Opšta sociološka bibliografija. Izbor sociološke i srodne literature na srpskohrvatskom jeziku*. Centar za političke studije, Novi Sad.
- Žanko, Miloš (1968) Aktuelna pitanja odnosa s katoličkom crkvom. *Naše teme*, II, 2, 188–217.
- Žanko, Miloš (1969) Aktuelna pitanja odnosa s katoličkom crkvom. *Religija i društvo*. Stvarnost, Zagreb, 197–221.
- Žarković, Slobodan (1945) *Uvod u sociologiju religije*. Beograd.
- Živković, Ljubomir (1960) *Društvena nadgradnja*. Naprijed, Zagreb.
- Životić, Miladin (1957) *Odnos morala prema običaju, pravu i religiji*. Rad, Beograd.
- Životić, Miladin (1961) *Aktuelni problemi odnosa prema religiji*. Mladost, Beograd.

ЛИТЕРАТУРА

- Žuljević, Šefkija (1953) *Religije Indije. O religiji. Ciklus predavanja održanih na Kolarčevom narodnom univerzitetu*. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd. *Dopisni narodni univerzitet*, br. 10, 15-71.
- Žuljević, Šefkija (1958a) *Ateizam novijeg vremena*. Rad, Beograd.
- Žuljević, Šefkija (1958b) *Antički i srednjovekovni ateizam*. Rad, Beograd.
- Žuljević, Šefkija (1959) *Ateizam kroz vekove, deo prvi*. Oslobođenje, Sarajevo.
- Žuljević, Šefkija (1960) *Slobodarski duh Volterove antireligioznosti*. Predgovor: Volter, *U ime savjesti i razuma*. Svjetlost, Sarajevo, 5-25.
- Žuljević, Šefkija (1962) *O Jaroslavskom i njegovom djelu*. Predgovor: Jaroslavski, Jemeljan: *Biblija za vjernike i nevjernike*. I dio. Svjetlost, Sarajevo, 5-19.

ЛИТЕРАТУРА УЗ ПРАТЕЋУ СТУДИЈУ

Благојевић, Мирко

(1994) Југословенски контекст: секуларизација и десекуларизација. У: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур), *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 209–218.

(2005) Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и десекуларизација. *Теме* 1/2, 15–39.

(2019) Драгољуб Брка Ђорђевић – српски социолог религије. У: *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 45–61.

Vlagojević, Mirko

(2008) Serbian empirical Sociology of Religion. Crucial Research Studies of Religiousness from 1991 – 2007. У: Dragoljub Đorđević (ur) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir, 65 – 71.

Богомилова, Нонка

(2020) Религијата в теоретичното поле на съвременните балкански изследователи (контекстът на разпадането на бивша Югославия. *Slavia Meridionalis* 20, Article 2154.

Vukomanović, Milan

(2022) *Mapiranje svetog. Proučavanje religija u uporednoj perspektivi*. Beograd: Čigoja

Врцан, Срђан

(1986) О неким аспектима новије социологије религије. *Градина*, 1–2, 5–20.

Гавриловић, Данијела

(2010) Уводно саопштење. У: Данијела Гавриловић (ур), *Ревитализација религије и савремено друштво*. Ниш: Јунир, 5–7.

Ђорђевић, Драгољуб

(1994) Свето и световно. Секуларизација као социолошки проблем (неколико питања и одговора једног социолога религије). У: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур), *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 7–23.

Đorđević, Dragoljub.

ЛИТЕРАТУРА

- (2008) Uzornici i prijani. Skice za portret YU sociologa religije. Beograd: Čigoja štampa.
- (2009) O čemu treba da brine sociolog religije pri proučavanju religije. u: *Religija između istine i društvene uloge*, Beograd: Dereta, 99–115
- Zrinščak, Siniša
(1999) *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*. Zagreb.
- (2008) Sociology of Religion in Croatia 1991–2007. U: Dragoljub Đorđević (ur) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir, 27–42.
- Jukić, Jakov
(1981) Religija i sekularizmi u socijalističkim društvima. *Crkva u svijetu*. Vol. 16, No 2, 116–133.
- Magnusson, Kjell
(1985) Secularization of Ideology: The Yugoslav Case. Paper presented at the symposium „*Symbols and Rituals – The esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*“. Uppsala 11–12 Oct. 1985, Nordic Committee for Soviet and East European Studies.
- Павићевић, Александра
(2006) *На удару идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*. Етнографски институт САНУ: Посебна издања 57.
- (2009) Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни или Прилог целовитом проучавању „антрополошког материјала“. *Теме* 33(3), 1413–1434.
- (2012) Улога религије у идентитету грађана Србије између личних избора и колективних представа. Срби Сјенице и Пештера. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, 159–172.
- Пантелић, Благоје
(2019) *Диптих о хришћанству и философији. Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*. Институт за европске студије. Београд.
- Радић, Радмила

- (2002) *Држава и верске заједнице 1945–1970. I–II*, Београд: Институт за новију историју Србије.
- Тодоровић, Драган
(2019) Бити социолог. Разговор Драгана Тодоровића са Драгољубом Б. Ђорђевићем. У: *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 7–41.
- Ćimić, Esad
(1969a) *Savez komunista i religija*. Београд: Komunist.
- Флере, Сергеј
(1986) Наша социологија религије и српско православље. *Градина*, 1–2, 80–88.
- Šušnjić, Đuro
(1998) *Religija I–II*. Београд: Ћигоја.
- Шушњић, Ђуро (2005).
Антропологија религије и социологија религије. У: Драгана Радојичић (ур) *Антропологија – стање и перспективе*. Зборник радова Етнографског института САНУ 21. Београд, стр. 109–114.

НАУКА, РЕЛИГИЈА, ИДЕОЛОГИЈА

Теоријске перспективе југословенске социологије религије

Шел Магнусон је филолог – слависта и социолог, дугогодишњи истраживач у Институту Хуго Валентин и пензионисани предавач на Универзитету у Упсали. Његова ерудиција и познавање геополитичких и историјских прилика на Балкану, а изнад свега његова окренутост ка научном, а не идеолошком сагледавању ствари, чине га једним од најугледнијих европских стручњака за Источну Европу, односно за Југославију и државе које су из ње изникле. Рукопис који се налази испред читалаца је његова докторска теза завршена 1986. године на Универзитету у Упсали. Теза је писана на енглеском језику, а превод на српски језик је рађен у договору и у сарадњи са аутором.

Књига је настала као резултат непосредног истраживања која је Магнусон спровео у Београду, Загребу и Сарајеву, крајем седамдесетих и почетком осамдесетих година 20. века. Истраживање је обављено у оквиру пројекта: „Религија, социјализам, секуларизација. Проучавање религије у послератној Југославији“, који је подржала Фондација тристогодишњег јубилеја Шведске банке. Будући да је био (а и данас је) течни говорник српско-хрватског језика, није му представљало проблем да „савлада“ релевантну литературу из области социологије религије и да обави разговоре са еминентним истраживачима религије (махом социолозима) тога времена.

У уводном делу студије, он даје преглед историјских, етнoлошких и социолошких истраживања религије пре Другог светског рата, да би затим прешао на аналитички опис друштвено-политичког контекста у којем се рађала нова социологија религије. У првој, послератној фази, њу је одликовало присуство и ослањање на марксистичко наслеђе, те његова, готово догматска примена. Друга, фаза развоја социологије религије била је повезана за установљавањем института за социолошка истра-

живања у Београду и Загребу, те сагледавањем марксистичког наслеђа у критичком кључу. Ово је резултирало проширивањем теоријско-методолошких оквира, те интерпретацијом религије и религиозности у Југославији у складу са реалном ситуацијом и емпиријским истраживањима, спровођеним током касних шездесетих и седамдесетих година 20. века. Но, и у овом периоду, социологија религије задржава идеју о свом друштвеном ангажману, те већи број аутора латентно промовише секуларизациону теорију, односно религију тумачи као израз људске неслободе и као негативни феномен по себи.

Након што објашњава важан обрт у социологији религије, Магнусон већи део студије посвећује ауторима као што су: Есад Ћимић, Срђан Врцан, Штефица Бахтијаревић, Бранко Бошњак, Споменка и Тине Хрибар, Зденко Ротер, Марко Кершеван, аналитички презентујући њихова теоријска усмерења, теме којима су се бавили и кључ у којем су тумачили комплексни феномен религије.

У последњем делу студије, аутор интерпретира резултате истраживања смештајући их опет у специфичан друштвено-политички контекст, те преиспитује улогу коју је социологија религије имала на пољу креирања друштвених политика тадашње државе.

Студија је значајна из неколико разлога. Прво, она представља сажето и до сада сасвим дефицитарно штиво о проучавању религије у социјалистичкој Југославији. Треба напоменути да је развој социологије религије у СФРЈ предњачио у односу на друге источноевропске земље, те је на изванредан начин одсликавао и тип социјалистичког друштвеног уређења које је у овој држави владало и које је било отвореније према западноевропским академским традицијама. Друго, студија је и значајан документ о развоју социологије религије у Југославији, те олакшава разумевање савремених трендова и тенденција у проучавању религије. Ово је посебно важно с обзиром на чињеницу повећаног значаја религије у бившим југословенским републикама и друштвима, те на улогу коју је религија имала у геополитичким

САЖЕТАК

превирањима на њиховим теориторијама деведесетих година 20. века. Религија и данас игра значајну улогу у идентитетским стратегијама читавог јужнословенског простора, те је од великог значаја разумевање посебних историјских, културних, антрополошких и социолошких посебности који на то утичу. И на крају, за разлику од социологије религије у Хрватској, која је током проучаваног периода предњачила и по броју аутора и по тематској разноврсности њиховог ангажмана и која је у новије време добила значајна критичка сажимања сопственог интелектуалног наслеђа, у Србији не постоји оваква врста, истовремено и прегледне и критичке студије.

Превод оригиналног рукописа прати и студија о проучавању религије у Србији након осамдесетих година 20. века, у којој преводилац и приређивач овог издања, А. Павићевић, грађу коју доноси Магнусонова студија ставља у контекст специфичног односа науке, религије и идеологије.

Кључне речи: социологија религије, СФР Југославија, Србија, секуларизациона парадигма, идеологија

Summary

SCIENCE, RELIGION, IDEOLOGY

Theoretical Perspectives in Yugoslav Sociology of Religion

Kjell Magnusson is a philologist – Slavist and sociologist, long-term researcher at the Hugo Valentin Institute and a retired lecturer at the University of Uppsala. His erudition and knowledge of geopolitical and historical conditions in the Balkans, and above all his orientation towards a scientific rather than an ideological view of things, make him one of the most respected European experts on Eastern Europe, that is on Yugoslavia and the states that emerged from it. The manuscript in front of the readers is his doctoral thesis completed in 1986 at the University of Uppsala. The thesis was written in English, and the translation into Serbian was done in agreement and in cooperation with the author. The book was created as a result of direct research that Magnusson conducted in Belgrade, Zagreb and Sarajevo, in the late seventies and early eighties of the 20th century. The research was carried out within the project: “Religion, socialism, secularization. Study of religion in post-war Yugoslavia”, which was supported by the Swedish Bank Tercentennial Foundation. Since he was (and still is) a fluent speaker of the Serbo-Croatian language, it was not a problem for him to “master” the relevant literature in the field of sociology of religion and to have conversation with eminent religious researchers (mainly sociologists) of that time.

In the introductory part of the study, he provides an overview of historical, ethnological and sociological research on religion before the Second World War, and then moves on to an analytical description of the socio-political context in which the new sociology of religion was born. In the first, post-war phase, it was characterized by the presence and reliance on Marxist heritage, and its almost dogmatic application. The second, phase of the development of social

religion was connected with the establishment of the institutes for sociological researches in Belgrade and Zagreb and with a critical examination of the Marxist legacy. This resulted in the expansion of theoretical-methodological frameworks, and the interpretation of religion and religiosity in Yugoslavia in accordance with the real situation and empirical research conducted during the late sixties and seventies of the 20th century. However, even in this period, the sociology of religion retains the idea of its social involvement, and a larger number of authors latently promote the secularization theory that is, they interpret religion as an expression of human unfreedom and as a negative phenomenon itself.

After explaining an important turning point in sociology of religion, Magnuson devotes a large part of the study to authors such as: Esad Ćimić, Srđan Vacan, Štefica Bahtijarević, Branko Bošnjak, Spomenka and Tine Hribar, Zdenko Roter, Marko Kerševan, analytically presenting their theoretical orientations, topics they dealt with and also the key in which they interpreted the complex phenomenon of religion.

In the last part of the study, the author interprets the results of the research, placing them again in the specific socio-political context, and re-examines the role that sociology of religion played in the field of creating social policies of the state of that time.

The study is significant for several reasons. First, it presents a concise and so far quite deficient reading on the study of religion in socialist Yugoslavia. It should be mentioned that the development of the sociology of religion in the SFRY was ahead of the Eastern European countries, and in a certain way reflected the type of socialist social order that prevailed in this country and was more open to Western European academic traditions. Second, the study is also a significant document on the development of the sociology of religion in Yugoslavia, and facilitates the understanding of contemporary trends and tendencies in the study of religion. This is especially important considering the fact of the increased importance of religion in the former Yugoslav republics and societies, and the role that religion played in the geo-political turmoil in their territories in the nineties of the

20th century. Even today, religion plays a significant role in the identity strategies of the entire South Slavic area, and it is of great importance to understand the specific historical, cultural, anthropological and sociological peculiarities that influence it. And finally, in contrast to the sociology of religion in Croatia, which during the studied period was at the forefront both in terms of the number of authors and the thematic variety of their engagement and which in recent times has received significant critical summaries of its own intellectual heritage, there is no such type in Serbia, at the same time both review and critical studies.

The translation of the original manuscript is accompanied by a study on the researching of religion in Serbia after the eighties of the 20th century in which the translator and editor of this edition, A. Pavićević, puts the material brought by Magnuson's study into the context of the specific relationship between science, religion and ideology.

Key words: sociology of religion, SFR Yugoslavia, Serbia, secularization paradigm, ideology

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.74:2(497.1)
316.74:2(497.1-89)

МАГНУСОН, Шел, социолог, 1945-

Наука, религија, идеологија : теоријске перспективе југословенске социологије религије / Шел Магнусон ; превела и приредила Александра Павићевић. - Београд : Етнографски институт САНУ, 2024 (Београд : Финеграф). - 323 стр. ; 24 см. - (Монографска издања / Етнографски институт САНУ. Метроон ; књ.6)

Тираж 200. - Превод дела: Science, religion, ideology / Kjell Magnusson. - Напомене и библиографске референце уз текст. - Библиографија: стр. 289-317. - Summary : Science, religion, ideology.

ISBN 978-86-7587-125-5

а) Социологија религије -- Југославија

COBISS.SR-ID 159490313

