

FENOMENOLOGIJSKO-KOMPARATIVNI PRISTUP U RAZUMIJEVANJU POVIJESTI RELIGIJA

Primitivne, klasične i moderne religije

ŽELJKO OŠTARIĆ
Filozofski fakultet u Zadru
Faculty of Philosophy in Zadar

UDK/UDC: 21:316
Pregledni članak
Review

Primljeno
: 2002-12-23

Received

Nadovezujući se na teorijske i metodologijske prinose Joachima Wachsa, Mircea Eliadea i Josepha M. Kitagawe, u članku se pokušava pokazati kako Wachov model sistemske tipologije disciplina, poznat pod imenom *Religionswissenschaft* ili "opći studij religija", može biti plodno primijenjen na premošćivanje jaza između historijskog i sistemskog pristupa u proučavanju religije/a. U tom smislu, na tragu nekih Kitagawinih radova, razvija se ideja o fenomenologijsko-komparativnom pristupu u razumijevanju povijesnog razvoja religija čovječanstva (primitivne religije, klasične religije i moderne svjetske religije) s kojima korespondiraju tri glavne vrste religijskog iskustva. Istodobno, u članku se implicitno želi ukazati na tzv. opći problem "razumijevanja" religijskog iskustva i njegovih manifestacija unutar različitih disciplina, odnosno na nužnost usklađivanja posebnih specijalističkih uvida i doprinosa u istraživanju religije/a unutar historijskih i sistemskih područja, pod uvjetom da općeprihvaćeni kriteriji interpretiranja ne smiju dokinuti teorijsko-metodologijske pretpostavke niti jedne od posebnih disciplina.

KLJUČNE RIJEČI: Religionswissenschaft, religijsko iskustvo, iskustvo svetog, povijest religije, komparativna povijest religije, primitivne religije, klasične religije, moderne religije, kaos, mithos, logos, soteriologija, sloboda

Religionswissenschaft: problem konstituiranja zajedničkih interdisciplinarnih kriterija za razumijevanje i interpretiranje "religijskog iskustva i njegovih manifestacija"

Poznato je da je religija vrlo složen sistem koji utjelovljuje različite elemente koji se mogu svesti na različite vrste suodnošenja između čovjeka i božanstva, bogova ili Boga i prirode ili kosmosa i društva, ili zajednice ili svijeta. Iako izraz *religija* upotrebljavamo kao po sebi razumljiv i jasan pojam, nitko, međutim, do sada još nije dao zadovoljavajuću definiciju tog pojma. U znanstvenom smislu to znači da *religija* kao predmet istraživanja postaje vrlo neodređen i maglovit pojam. O njenim oblicima i manifestacijam, bitnim ili efemernim svojstvima, razvojnim fazama i historijskim kronologijama, institucionalnim i organizacijskim tipovima, kulturnim, društvenim i političkim funkcijama, te o soteriološkim, terapijskim, etičkim, ideološkim i svjetonazorskim značenjima danas postoje mnogobrojni - uglavnom neusuglašeni - znanstvenoteorijski, spekulativnofilozofijski i teološki pristupi. Upravo ta raspršenost pristupa i perspektiva potakla je već sredinom 19. stoljeća neke znanstvenike na pomisao o stvarnju takve znanosti o religijama koja bi sabrala i sintetizirala sve dotada poznate prinose posebnih disciplina. Dakako da takav naum nije bio lagan, pa se prva znanost o religijama, poznata pod imenom *Religionswissenschaft*¹, suočila s mnogim poteškoćama. Model *Religionswissenschaft*, kao opći studij o religijama, od svojih je početaka do danas pretrpio značajne sadržajne i strukturne promjene. Tijekom vremena modelu su se pripisivala različita značenja s četiri isto tako nejednaka naziva. U svom prvom obliku *Religionswissenschaft* dobiva značenje *znanost o religijama*. Ona ima jasno određen ustroj, a sastoji se od *povijesti religija* i *komparativne povijesti religija*, pa predstavlja ustvari samo jednu znanost s jednom metodom, što znači da ni epistemološki, ni metodološki nije mogla

¹ 1867. godine njemačko-engleski filolog, komparatist i sociolog religije Max Müller prvi je upotrijebio izraz *Religionswissenschaft*. Taj izraz on je skovao kako bi istakao da je nova znanstvena disciplina, čiji je glavni predmet istraživanja religijaše, slobodna od spekulativno-normativnih disciplina: *filozofije religije* i *teologije*. Pored naziva *Religionswissenschaft* ponekad se upotrebljava i naziv *Allgemeine Religionswissenschaft*, kojim se upravo želi naglasiti sveobuhvatnost i sintetičnost ove discipline. U engleskom govornom području ovaj impozantni naslov prevodi se kao *General science of religions*. Međutim, taj naziv se vrlo rijetko koristi, jednim dijelom jer je predugačak, a jednim dijelom što je semantički neprecizan: naime, njemačka riječ *wissen* po sadržaju je šira od engleskog *science*, a po opsegu od *knowledge*. Kao inačicu njemačkog naziva, svjetska organizacija znanstvenika koji istražuju unutar ovog područja prihvatila je službeni engleski naziv *The International Association for the Study of the History of Religions*.

podastrijeti kriterije za iterdisciplinarno i sintetičko uopćavanje. U daljnjem razvoju ona dobiva značenje *znanosti o religiji*, pa kao takva ne može podržavati međusobno različite metodičke perspektive, nego, odričući se jedinstvenog okvira istraživanja, pokušava slijediti različite znanstvene discipline koje dolaze *ex parte obiecti*; stoga predlaže globalni studij religije kao takav, a ne kao studij pojedinih religija, svake posebno. Za razliku od prve, ova druga varijanta ima prednost, "...jer uspijeva uklopiti i spekulativno-normativne znanosti kao što su filozofija i teologija religije, ali za uzvrat otkriva teškoće s obzirom na istodobnu primjenu više metoda i uvijek moguće zamke općenitog govorenja o religiji u jedini" (Jukić, 1988, 184). Međutim, sve uočljivija suvremena opreka između spekulativnih znanosti (filozofije i teologije) i onih pozitivnih (sociologije, psihologije, povijesti i antropologije) sprječava da se uspostavi bilo kakva veća sinteza u području znanosti o religijama. Odatle naglasak na znanosti (plural), a ne znanost! Treće ekstenzivno značenje koje dobiva *Religinoswissenschaft* je *znanosti o religijama*, odnosno ona pokriva discipline čiji predstavnici ne posjeduju ništa zajedničko na strani metoda što bi ih povezivalo, kao u prvom slučaju, niti na strani objekta, kao u drugom slučaju. Time se zapravo gubi svaka pretpostavka za moguću suradnju između različitih znanosti i stvaranje zajedničkog prostora u istraživanju religije. Konačno, pojavljuju se malobrojni teoretičari, među kojima, zasigurno najznačajnije mjesto pripada Joachimu Wachu i njegovim sljedbenicima², koji ustrajno grade pretpostavke za stvaranje *znanosti o religiji*. Povijesno gledajući, ova varijanta *Religinoswissenschafta* trebala bi biti nova holističko – integrirajuća znanost koja bi promatrala i razumijevala religiju u ključu interdisciplinarnе ravnopravnosti i deideologiziranog ethosa.

Fenomenologijski obrat kojim Joachim Wach³ dekonstruirao stare modele *Religinoswissenschafta*, temelji se na nekoliko ključnih postulata.

² Ovdje se prije svega misli na Joachimua Wachu, Mircea Eliadea, Josepha M. Kitagawu, Jeralda C. Brauera, Wilfreda Cantwell Smitha, Raffaella Pettazzonia, Jean Daniéloua, Louisa Massignona, Ernsta Benza, Friedricha Heilera.

³ Joachim Wach (1898.-1955.) protestantski teolog i jedan od najpoznatijih modernih sociologa religije. Kao profesor historije religije na Univerzitetu u Leipzigu (od 1929. do 1935.) i na Univerzitetu u Chicagu (od 1945. do 1955.), Wach je značajno utjecao na razvitak sociologije religije. Posebna je njegova zasluga što je u američku sociologiju religije uveo fenomenološku metodu u istraživanju religijskih vjerovanja i praktika. Ustanovio je disciplinu poznatu pod imenom komparativni studij religije (*Religinoswissenschaft*). Jedan od njegovih najslavnijih nasljednika je Mircea Eliade. Pod disciplinom *Religinoswissenschaft* Wach integrira komparativni, fenomenološki i psihološki pristup religiji, uključujući teorijski (ili duhovni), praktični (ili bihevioralni) i institucionalni (ili društveni) aspekt religije.

(Citirano prema: "Wach, Joachim" *Encyclopædia Britannica* <http://www.britannica.com/eb/article?eu=77808>)

Kao prvo, shvaćanje po kojem *religijsko iskustvo* pretpostavlja sve druge religijske fenomene, ima dalekosežne metodologijske implikacije na istraživanje, razumijevanje i interpretiranje religije/a. U tom smislu, Mircea Eliade je tvrdio da su "...svi pokušaji zahvaćanja u bit religijskih fenomena koji se služe sredstvima fiziologije, psihologije, sociologije, ekonomije, lingvistike, umjetnosti ili bilo koje druge discipline u samoj svojoj osnovi pogrešni; jer gube iz vida onaj jedinstveni i nesvodljivi element – element Svetoga." (Eliade, 1958, XI). Svaka religija, bez obzira na to kako interpretirali ovaj izraz, pretpostavlja "religijsko iskustvo" na strani *homo religiosus*a. Nazivali mi to iskustvom Svetog, Pobožnog, Nadnaravnog, Onostranog, Sasvim drugog ili Moći, "religijsko iskustvo" stoji u jezgri svih religijskih fenomena.⁴ Prema Joachimu Wachu, "religijsko iskustvo" je: 1) odgovor na ono što se doživjelo kao "zadnja realnost"; 2) totalni odgovor totalnog bića na "zadnju realnost"; 3) najintenzivnije, odnosno najmoćnije, sveobuhvatno, razorno i duboko iskustvo za koje je čovjek uopće sposoban; i 4) najmoćniji izvor motivacije i djelovanja (Wach, 1958, 30-36).

Drugo, religija je mnogo više nego sistem vjerovanja, doktrina i etičkih postulata. Ona je totalna orijentacija i način života koji usmjerava i prosvjetljava, odrješuje ili spašava. Drugim riječima, centralna briga religije nije ni više ni manje nego spasenje; ono što religija treba dati nije informacija o životu i svijetu, nego praktični put preobrazbe čovjeka sukladno njegovu razumijevanju onoga što bi egzistencija trebala biti. Odnosno, religija promatra društvene, političke, ekonomske i sve druge aspekte života sa soteriološkog gledišta. Ona se stoga odnosi na totalitet života i svijeta. Po Wachu, religija - kao iskustvo svetog - manifestira se unutar triju sfera: 1) teorijska sfera - vjerovanja i doktrine koja se odnose na zadnju realnost, na prirodu i sudbinu čovjeka i svijeta, 2) praktična sfera - rituali i bogoslužjenja, sakramentalni akti i različiti oblici meditacije i 3) sociologijska sfera - različiti tipovi religijskih grupa, religijskih autoriteta i odnosa između posebnih religijskih grupa i društva. (Wach, 1958, III-V) Svi ovi izrazi, smatra Wach, imaju *deskriptivni status* pa stoga ne mogu biti korištene u svrhe definiranja religije. Međutim, oni

⁴ Međutim, valja napomenuti da postoje istraživači religije koji se ne slažu s ovom tvrdnjom. Tako, na primjer, Wilfred Cantwell Smith drži da je studij religije "studij pojedinaca". U tom smislu on kaže: "Izvanjski oblici religije - simboli, institucije, doktrine, rituali - mogu se istraživati odvojeno; i to je u osnovi ono što se doista događa poglavito u pojedinačnim istraživanjima u Europi. No, te stvari po sebi nisu religija, već one leže u području onog što one znače za one koji se odnose prema njima." (Smith, W. C., 1959:35). Vidjeti njegov članak *Comparativ Religion: Whither - and Why?* u "Povijest religija: Eseji o metodologiji", ur. M. Eliade i J. M. Kitagawa, Chicago: University of Chicago Press, 1959. Od istog autora vidjeti knjigu *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan Co., 1963.

nas mogu osposobiti, između ostalog, da razlikujemo religijske fenomene od pseudoreligijskih fenomena, kao što su, na primjer komunizam ili nacionalizam. S druge pak strane, imajući na umu gore navedene karakteristike, možemo pod kategoriju *religija* uvesti učenja velikih kultura Istoka, kao što su konfucijanizam, koji se uobičajeno smatra za nereligijski sistem etičkih učenja, i budizam, za koji se tvrdi da je u biti panteističko-filozofijsko-etički sistem. Međutim, čak i u slučaju ovako kratkih i naoko jasnih skica, o čijim sadržajnim postavkama uglavnom ne postoje nesuglasice među znanstvenicima, postoji tzv. "hermeneutički problem". Hermeneutički problemi nastaju onda kada gornje stavove dovedemo u vezu s našom željom da "valjano" razumijemo prirodu religijskog iskustva i njene izraze. Tu dolazi do sukoba između dvaju pristupa i/ili dviju metodologija: objašnjavajuće i razumijevajuće. Na jednoj strani stoje historičari a na drugoj sistematičari. Iako se većina istraživača slaže da su "historijski" i "strukturalni" (ili sistemski) pristupi blisko povezani i međuzavisni, pa ih vrlo često kombiniraju ili na jedan ili na drugi način, u praksi, međutim, većina istraživača daje prednost, bilo zbog osobne ograničenosti, bilo po navici, samo jednom pristupu. Na primjer, historijski orijentirani istraživači okreću se jedinstvenim partikularnim religijskim fenomenima ili posebnim religijskim tradicijama. U svojim istraživanjima oni se usmjeravaju prema onom "što se stvarno dogodilo"; njih zanimaju "religijske činjenice u njihovoj historijskoj povezanosti ne samo s drugim religijskim činjenicama, nego i moguća veza s onim faktima koji nisu religijski" (Pettazzoni, 1954, 216); usprkos tome, oni se mogu služiti strukturalnim uvidima da bi razjasnili značenja sintagmi, kao što su: "što se zbilo", "kada se zbilo", "zašto se zbilo" i "kako se zbilo". Sistemski (ili strukturalno) orijentirani istraživači, s druge strane, osjetljivi su na univerzalne karakteristike različitih religijskih fenomene. Oni traže sličnosti, analogije i homologije, a religijske podatke pokušavaju slagati po tipovima ili ih uspoređivati po "ladicama", zanemarujući historijski kontekst i religijsku tradiciju iz koje podatke uzimaju, no usprkos tome, oni priznaju činjenicu da se religijski podatci po sebi moraju proučavati historijskim metodama. Važno je naglasiti da se pitanje "razumijevanja", kao centrali problem svake buduće opće znanosti o religijama (ili religiologije ?), poziva na hermeneutičke principe koji bi trebali osposobiti znanstvenike da usklade zajedničke uvide i doprinose iz historijskih i strukturalnih istraživanja, ali bez potrebe da istodobno krše teorijsko-metodologijski integritet navedenih disciplina.

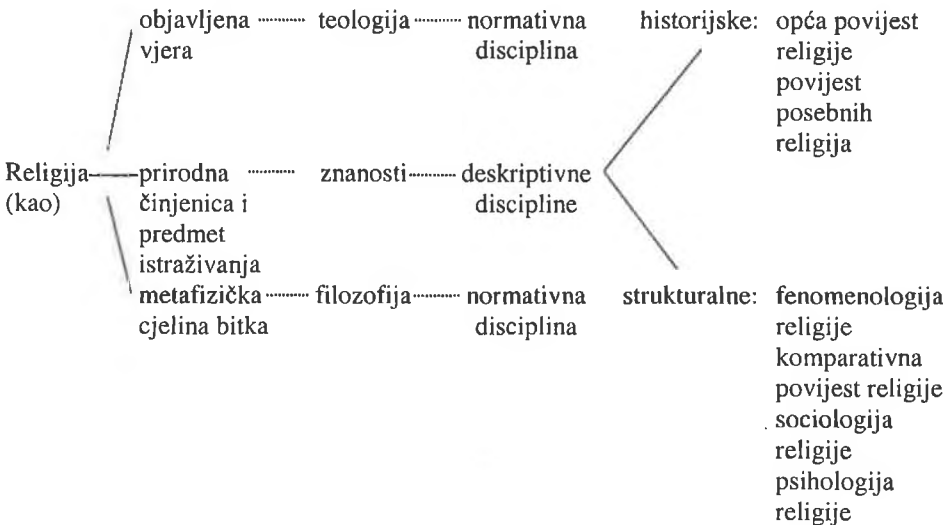
Naravno da je izrečeni opis o hermeneutičkoj integraciji i nužnosti razumijevanja među metodologijama mnogo lakše opisati, nego što ga je u

stvarnosti moguće izvesti. U tom smislu, na žalost, mora se priznati da svi suvremeni pokušaji integracija uglavnom ostaju bezuspješni, jer dok unutar pojedinih disciplina vlada metodologijska zbrka, dotle na meta-nivou postoje neslaganja oko "kriterija za postavljanje kriterija" za neku buduću, općeprihvaćenu, "metodologiju razumijevanja" koja unosi dodatnu zbrku.

Wachov pokušaj razrješenja hermeneutičkog problema logički je komplemanetaran s njegovim tipološko-sistemske razvrstavanjem disciplina unutar *Religionswissenschaft* korpusa, iz kojeg se jasno daje zaključiti da je njegov primarni interes bio usmjeren u dva smjera: 1) na strukturalno razumijevanje religijskog iskustva i njegove modalitete izražavanja (teorijski-praktični-socijalni) i 2) uz istodobnu želju da se sačuva i osigura historijski karakter religijskih fakata (ili podataka). U tom je smislu Wachov model za nas od ključnog značaja.

Religijom kao iskustvom svetog bave se, na jednoj strani, normativne discipline a, na drugoj strani, deskriptivne discipline. Deskriptivne discipline raslojavaju se na historijske i sistemske. U historijske discipline Wach uvrštava *opću povijest religije* i *povijest posebnih religija*, dok se pod sistemskim disciplinama nalaze *fenomenologija religije*, *komparativna povijest religije*, *sociologija religije* i *psihologija religije*.

Shematski prikazano:



Posebno valja podvući da Wach odbija mogućnost bilo kojoj od posebnih disciplina da svoje metode nametne kao jedino valjane u proučavanju religije. Isto tako, za razliku od normativnih disciplina (filozofije religije i teologije), ni jedna od posebnih disciplina ne bi smijela "podržavati" niti jedan aktualno postojeći religijski sustav, niti zastupati neku posebnu religijsku dogmu ili vjeroučenje što se nude u širokoj lepezi aktualnih svjetskih religija. Wachov *Religionswissenschaft* model ne zagovara – kao što to priželjkuju neki ultraliberalni mislioci - ni jednu od novih religija ili religijskih pokreta, koji pod plaštem *nove duhovnosti* žele ponuditi neku novu univerzalno-sintetičku religiju čovječanstva. S druge pak strane, a nasuprot onima koji druge religije proučavaju poput zapovjednika osvajačke vojske koji proučava neprijateljev teritorij, ovaj koncept ne priznaje ni jednoj religiji superiornost nad bilo kojom drugom religijom. No, istodobno, to ne znači da on monopolizirala proučavanje religija. Naprotiv, svaki znanstvenik mora biti svjestan da normativne discipline, poput teologije i filozofije, i deskriptivne discipline, poput sociologije i antropologije, na različite načine istražuju religiju i religijske fenomene. Istodobno, naglašava Kitagawa, mora se imati stalno na umu da *Religionswissenschaft* - u svom historijskom modusu - nije zbirno ime za mnogobrojne relevantene pristupe, kao što su: povijest islama, povijest kršćanstva, povijest buddhizma, povijest hinduizma ili povijest primitivnih religija; ona - u svom deskriptivnom vidu – nije niti zbirka tipologija i klasifikacija, kao što su, na primjer, različiti komparativni studiji doktrina, praktila i eklezijalnih institucija u različitim religijama. Drugim riječima, iako se odnosi na sve discipline, *Religionswissenschaft* nije ni noramtivna ni deskriptivna disciplina. Ovaj teorijsko-metodologijski ekvilibrij Wach objašnjava na sljedeći način: "...to znači da se iz motrišta *Religionswissenschafta* ostale discipline mogu smatrati njenim pomoćnim disciplinama. No, s druge strane, s motrišta normativnih i deskriptivnih disciplina *Religionswissenschaft* se može smatrati za jednu od njihovih pomoćnih disciplina. Na primjer, deskriptivni aspekt *Religionswissenschafta* nužno će ovisiti o disciplinama koje se bave historijskim razganičavanjem svake religije. Pored toga, analitički aspekt *Religionswissenschafta* u njenom proučavanju različitih pojavnosti religija, kao što su, na primjer, društvene grupe i organizacije, kultovi, doktrine, rukopisi, nužno će ovisiti o sociologiji, psihologiji, filozofiji i hermeneutici" (Kitagawa, 1959, 143). Isto tako, u odnosu na normativne discipline, *Religionswissenschaft* nema spekulativnih ciljeva, niti može koristiti *apriorne* deduktivne metode. Međutim, ako želi ostati vjerna deskriptivnim principima, tada njena istraživanja nikada ne smiju biti

usmjerena prema *značenju* religijskih fenomena. Podsjetimo se da je Mircea Eliade tvrdio da se "značenja religijskih fenomena mogu razumjeti jedino ako ih se proučava kao nešto religiozno." (Eliade, 1958: XI) Eliade je bio uvjeren da ne postoji čisti religijski fenomen zato što ni jedan fenomen ne može biti ekskluzivno religijski. Na tragu ovih pretpostavki svaki se religiozolog suočava s mnogim ozbiljnim metodološkim problemima.

Jedan od mogućih pristupa u proučavanju religije/a, koji uvažava sve gornje naputke unutar *Religionswissenschaft* modela, jest Kitagawin pokušaj interpretiranja povijesti religija.

Religionswissenschaft: historijsko-komparativni model razumijevanja povijesti religije/a

U članku pod naslovom *Primitivne, klasične i moderne religije: perspektive u razumijevanju povijesti religija*, Joseph M. Kitagawa⁵ razvija tezu po kojoj u svakoj historijskoj etapi kroz koju je prošla religijska svijesti čovječanstva, postoji određeno iskustvo svetog kojim čovjek, unutar određene hermeneutičko-historijske perspektive, pokušava odgovoriti na pitanja koja su od krucijalne važnosti za očuvanje njegove egzistencije. U tom smislu, od prethistorije do danas, povijest religijske svijesti čovječanstva prošla je kroz tri etape:

- 1) u primitivnim religijama čovjek je želio "očuvati poredak od razornih sila kaosa";
- 2) u klasičnim religijama opsjednut je "soteriološkim pitanjima"; dok će
- 3) u modernim religijama biti opsjednut pitanjima o "smislu ljudske egzistencije i slobode".

Primitivne religije

O tako zvanim *prethistorijskim religijama* teško je bilo što govoriti, jer se naše znanje o postanku vrste zvane "čovjek" vezuje isključivo uz nalaze paleontologa i paleoantropologa. Ono o čemu možemo već sa određenom

⁵ Joseph M. Kitagawa je *professor emeritus* na Univerzitetu u Chicagu, gdje već trideset i četiri godine predaje Historiju religija, ujedno je člana Odsjeka za jezike i civilizaciju Dalekog istoka (Department of Far Eastern Languages and Civilizations). Objavio je mnogobrojne knjige i preko stotinu članaka, te surađivao u uređivanju nekoliko tematskih zbornika i monografija.

sigurnošću govoriti, jesu karakteristike tako zvanih *primitivnih religija*. Izraz *primitivne religije* najčešće se koristi u dvostrukom značenju: kao oznaka za *arhajske religije*, to jest za religije *predcivilizacijskih društava*, te za oznaku religije *suremenih primitivnih društava*, djelomično zato što naša saznanja o prvima u osnovi ovise o spekulacijama utemeljenim na proučavanju ovih drugih.⁶ Preciznije, postoje različite vrste religijskih vjerovanja i praksi uključenih u široku kategoriju *primitivna religija*. Na primjer, religije sakupljačkih i lovačkih društava, koje karakterizira vjerovanje u Više-bogove, Gospodara životinja i totemizam, pokazuju značajnu razliku od religije primitivnih poljodijelskih društava koja je sadržana u simbolizmu Velike Majke. Usprkos tome, postoje mnoge strukturalne sličnosti među ovim društvima, pa ih stoga, ne praveći razlike, možemo združiti s izvjesnim opravdanjem. Napokon, termin *primitivna religija* konotira na različite stvari kod različitih ljudi, što ovisi o njihovom predubjeđenju o "primitivnom čovjeku".

U osnovi, jedna od najvećih tajni našeg vremena jest kako se naše zamisli o primitivnom čovjeku mijenjaju od jedne krajnosti u drugu krajnost (od "plemenitog divljaka" do "pogana i neznabošca"). Kao što je Evans-Pritchardova naglasila, "prvo on nije bio ništa više do životinje koja je živjela u *siromaštvu, nasilju, strahu*, zatim je postao *blaga osoba, koja živi u izobilju, u miru i sigurnosti* ... Prvo je bio lišen bilo kakvih religijskih osjećanja ili vjerovanja; da bi potom bio u potpunosti podvrgnut svetome i zarobljen u ritualima" (Evans-Pritchard, 1952, 65). Isto tako, neki ljudi razmišljaju o "primitivnoj religiji" kao o kvalitativno inferiornoj religiji razuzdanih divljaka, dok drugi drže da je to prvobitan oblik religije prakticiran od naših nevinih predaka upravo izašlih iz Edenskog vrta. Nesumnjivo, oba gledišta promašuju bit.

Zapravo, sve više smo svjesni da izraz "primitivna religija" ne podrazumijeva kvalitativne vrijednosne sudove, nego se njime sve češće označava specifična vrsta *religijskog iskustva* koja je svojstvena arhajskim i/ili primitivnim društvima. U tom smislu, stajalište koje zastupa Robert Redfield

⁶ S tim u vezi, Evans-Pritchardova, u *Social Antropology* (Glencoe, Ill.; Free Press, 1952.) na str. 7. kaže: "Riječ *primitivan* u smislu u kojme se ona ustalila u antropološkoj literaturi ne znači da su društva koja se označavaju tom riječju niti ranije (nastala u vremenu) niti da su inferiornija (nazadnija) od drugih vrsta društava. Koliko god znamo o tome, primitivna društva imaju upravo dužu historiju od naše vlastite (podrtao Ž.O.), i sve dokle su ona manje razvijenija u odnosu na naša društva dotle su vrlo često razvijenija u drugom smislu. Kako stvari stoje, riječ je bila možda nesretno izabrana, ali sada se ona općenito prihvaća kao *terminus tehnicus* koji se postepeno izbjegava." Vidjeti: Evans-Pritchard, E.E. (1952) *Social Antropology*, Glencoe, Ill.; Free Press, str. 7.

vrijedno je spomena. Naime, on kaže da "su primitivne i predcivilizacijske zajednice povezane međusobno na osnovu zajedničkog razumijevanja usmjerenog prema *zadnjoj prirodi i svrsi života*, dok društvo - u oba slučaja - ne postoji primarno zbog razmjenjivanja korisnih funkcija koliko zbog zajedničkog razumijevanja (posljednjih) ciljeva kojima služi" (Redfield, 1953, 12).

U istom tonu Kitagawa, na tragu svog učitalja Eliadea, ističe da se za arhajskog i/ili primitivnog čovjeka zadnja svrha života razumijevala kao učešće u stvaranju "kosmosa" iz "kaosa", kao imitacija nebeskog modela, o kojoj govore različite vrste mitova, a koju čovjek ritualnom imitacijom stalno obnavlja. Dakle, važnost mita i rituala u primitivnoj religiji ne smije biti zanemarena. Međutim, ono što treba posebno istaći jest da mit nije pripovijest koju je sastavila slobodna mašta nekog pojedinca. Mit nema autora! "Mit", kaže Mircae Eliade, "priča svetu povijest; koja se odnosi na događaj koji se zbio u primordijalnom Vremenu ... mit nam opisuje kako je realnost, kroz djela nadnaravnog bića, stupila u postojanje... Mit uvijek razjašnjava "postajanje"; on kazuje kako je nešto počelo postojati." (Eliade, 1963, 5-6) U istom ključu Charles H. Long tvrdi da je mit, a posebno mit o stvaranju ili početku, izraz *ljudske kozmološke ili totalne orijentacije*. "Ova orijentacija uključuje njegovo shvaćanje prostora i vremena, njegovo učešće u svijetu biljaka i životinja, njegove stavove naspram drugih ljudi i fenomena na nebu, međudnose između ovih dimenzija, i na kraju moć koja je stvorila i koja stalno održava njegovo postojanje u svijetu" (Long, 1963, 18-19).

Drugim riječima, "mitološki model" - kao različit od racionalnog i znanstvenog modela razumijevanja zbilje - omogućava arhajskom i primitivnom čovjeku da zahvaća simbolički i simultano "*čovjeka/zajednicu/prirodu i prošlost/sadašnjost/budućnost*", kao nerazdvojive elemente totaliteta" (Stanner, 1958, 516). To znači da mitološki svijet i stvarni svijet stoje u nerazdvojnem odnosu i razmjeru, pa se ljudske aktivnosti tumače i sankcioniraju prema tome što su bogovi, pretci ili heroji činili u primordijalnom vremenu. Kazano drugim riječima: imitiranjem mitoloških opisa o nadnaravnim bićima, arhajski i/ili primitivni čovjek ritualno ponavljajući učestvuje u primordijalnom aktu stvaranja kozmosa iz kaosa, kojim se utvrđuju i održavaju norme i oblici isto kao i naredbe. Primitivni oblik religijskog iskustva dramatično se izražava u *ritualima*.

Prvo, rituali su kolektivni akti u kojima učestvuje čitavo pleme ili zajednica. U doslovnom smislu, ne postoji razlika između izvođača i gledatelja! Drugo, rituali nisu odvojeni od drugih (profanih) aktivnosti kao puke "religijske radnje". Ova karakteristika, smatra van der Leeuw, vrlo je značajna jer "to, prije

svoga znači, da primitivni ljudi ne razlikuju *rad od rituala*, tj. rad ne može postati svrhom za nešto drugo" (van der Leeuw, 1963, 11). Općenito, možemo se složiti sa Stannerom, koji tvrdi da su "principi primitivnog života identični principima mitoloških religija", odnosno, oni su "varijacije na jednu, te istu temu: *kontinuitet, ustaljenost, ravnoteža, simetrija, regularnost, cjelina, sistem*" (Stanner, 1958, 522). Primitivci su "od prirode" nadareni inteligencijom i racionalnošću, a ove sposobnosti usmjerene su prije svega prema održavanju "danog životnog poretka" ukorijenjenog u mitu. U osnovi, primitivne religije ne priskrbljuju nikakve druge alternative u životu. Ne postoji *prosvjetljenje*, niti *oslobođenje (predaja)*, niti *spasenje* u uobičajenom smislu tih riječi. *Soteriologija*, ako uopće možemo uvesti taj termin u kontekst primitivnih religija, implicira *inicijaciju* kojom se čovjek uvodi u plemensko-porodičnu orijentaciju ili društveni život koji je izražen mitološkim tumačenjem kozmosa. Iz svega slijedi da bit primitivne religije leži u kontinuitetu i očuvanju ove vrste kozmološke orijentacije, kojom se čuva unutrašnje jedinstvo rituala, umjetnosti, međuljudskih odnosa i svega ostalog. Razumljivo je, dakle, da u ovim religijama pojam *individualne slobode* ne postoji. No ipak, kako primjećuje Eliade: "primitivni ljudi, kao takvi, participiraju u tako zvanoj *ontološkoj slobodi* kojom se brane, i kojom nadilaze *užas povijesti*" (Eliada, 1954, 141).

Klasične religije

Kako je nemoguće raspravljati o svim historijskim religijama svijeta pojedinačno, potrebno je, iz metodoloških razloga, prihvatiti proizvoljnu i netočnu kategorizaciju na "klasične religije" i "moderne svjetske religije", a sve s ciljem da prikazemo, u krajnjoj konsekvenci, njihove zbiljske razlike koje postoje unutar njihovih vlastitih religijskih perspektiva. Pod kategoriju "klasične religije" možemo uključiti religije antičkog Bliskog istoka, Irana, Indije, Dalekog istoka i grčko-rimskog svijeta, te one nastale u Meksiku i Peruu. Bez obzira na njihovu prostorno-vremensku udaljenost i različitosti ovih tradicija, sve one posjeduju tri zajednička svojstva:

- 1) emancipirale su od *mitosa u logos* ;
- 2) imaju *negativan stav prema pojavnom (fenomenalnom) svijetu i životu i priznaju postojanje drugačijih (ili drugih) sfera realnosti (zbiljnosti)*;
- 3) razvile su i razradile vrlo sofisticirane *teorijske, praktične i sociološke aspekte religije*.

Sve ove religijske tradicije isto tako pretpostavljaju postojanje *kozmičkog reda*, koji se kod starih Egipćana naziva *Ma'at* (ili *Mayet*), *Rta*, *Tao*, *Themis* i tako dalje, dok im se razumijevanja prirode kozmičkog reda znatno razlikuju. Blisko povezano s pitanjem o kozmičkom poretku stoji razumijevanje o *prirodi čovjeka i njegovoj sudbini*, koja je u velikoj mjeri određena različitošću religijskih tradicija, ali ne toliko zbog razlike u filozofijskoj spekulaciji koliko zbog različitog shvaćanja *soteriologije*, tj. *načina i sredstava spasenja*. U osnovi, postoje tri bitne razlike između "klasičnih religija" i "primitivnih religija".

Prva od ključnih distinkcija između "klasičnih" i "primitivnih" religija proizlazi iz različitih odnosa prema *mitu*. Kao što smo gore naglasili, arhajski i/ili primitivni čovjek poznao je samo *jedan model mišljenja*, onaj mitološki, koji ga je osposobljavao da zahvaća simbolički istovremeno: *čovjeka/društvo/prirodu i prošlost/sadašnjost/budućnost* kao jedinstveni sistem. Ne postoji ništa izvan ni iznad svijeta mita. Mišljenje (predodžbe), osjećanja i djelovanja, sve su to samo oblici jedne žive i vječne cjeline kojom ne vlada neka nepersonalna sila ili moć. Međutim, za razliku od "primitivnih religija", "klasične religije" priznaju i podržavaju *razlike između čovjeka, prirode i društva*, isto kao i razliku između *prošlosti, sadašnjosti i budućnosti*, iako su njihovu međuovisnost i međuodnose objašnjavali u mitološkim terminima. U Babiloniji je, na primjer, pravilno izvođenje Novogodišnjeg rituala bilo dovođeno u vezu s osiguravanjem dobre žetve, premda je važnost poljodjelstva (agrikulture) već bila uočena i priznavala se. Razvoj astronomije i matematike pratio je istovremeno mitološku predaju i na logički način "dopunjavao" mitološku sliku svijeta. Na primjer, ljudi na Bliskom istoku postavili su pitanje *o porijeklu i počelu stvari* (Tales, Anaksime, Anaksimandar) te o *svrsi ili cilju postojanja*. Prepoznali su *nevidljivi poredak pravde* koja se održava običajima, navikama i institucijama, te ga povezuju s *vidljivim poretkom* čija se pravilna sukcesija odvijala i pokazivala u pravilnom izmjenjivanju dana i noći, godišnjih doba i godina (Kitagawa, 1979, 52).

Druga bitna razlika između "klasičnih religija" i "primitivnih religija" svakako je ona koja se ogleda u doktrinama o čovjeku kao samosvjesnom biću, to jest u tome "kako čovjek vidi samoga sebe". U "primitivnim religijama" čovjek se kao individualno biće ne odvađa od prirode. Tu je čovjek dio društva, koje je naizmjenice integralni dio i prirode i kozmosa. U "klasičnim religijama", međutim, na čovjeka se gleda kao na odvojenog od društva i kozmosa. I ovdje su različite religijske tradicije razvile različite pogleda na čovjeka. No ipak, većina "klasičnih religija" prihvatila je čovjeka kao konačno (smrtno) psiho-

fizičko-umno i duhovno biće, obdareno pamćenjem, inteligencijom i seksualnošću. Također, razvijena su mišljenja o nevidljivom unutrašnjem sebstvu unutar čovječjeg tijela - atman, spiritus, anima, Seele, pneuma. Istodobno, većina "klasičnih religija" razvila je vjerovanja o postojanju kozmičkog poretka koji daje *zadnje značenje* ljudskom postojanju. Normalno je što je reguliranje i međudnos između kozmičke, društvene i ljudske sfere predstavljao (i još uvijek predstavlja) velik problem. Istodobno, pokušavaju se dati odgovori na pitanje o *zlu u svijetu!*. Ljudska patnja, fizička bol i pogrješke trebale su se nekako dovesti u vezu s "vrhovnim principom pravednosti" koji je po definiciji trebao biti "dobar". Ovim je otvoreno važno područje odnosa između *etike* i *religije!*. Ili je čovjek zbog svojih djela "zaslužio" patnju, jer nije dorastao božjoj tvorevini, ili "božanstvo" nije dobrotivo, jer dozvoljava da njegovu podanici pate. Treće mogućnosti nema!

Uhvaćene u procjepu između ljudskog iskustva (boli i patnje) i ideje pravednog kozmičkog reda, različite su religije ponudile različita objašnjenja i solucije. Hinduizam i mistici u svim religijama naginjali su k tvrdnji da postoji istorodnost između ljudske duše i Boga ili kozmičkog duha, a budisti su tvrdili da pitanja o životnim ljudskim uvjetima nemaju ontološku realnost. Stare grčke i babilonske religije, na drugoj strani, postavile su težište na razlici između božanske i ljudske prirode. Tako je prihvaćanje ljudske moralnosti smatrano prvom zadaćom mudrosti.

Bilo kako, "klasične religije" su težile k tome da zauzmu negativan stav prema fenomenalnom svijetu i pokušavale smisao ljudske egzistencije locirati u neku drugu sferu stvarnosti, bez obzira na to kako se ona shvaćala.

Uspredno s problemom odvajanja jedinstva *čovjek - društvo - priroda*, te zaoštavanjem etičkog pitanja i njenog odnosa prema religiji, neke od "klasičnih religija" suočavaju se s problemom *vremena* i *historije*. Treba se prisjetiti da je za "primitivne religije" jedino vrijeme koje je imalo smisla ono "*in illo tempore*" (Eliade, 2002, 43), tj. primordijalno vrijeme, pa se sada trebao napraviti napor da se nadvlada i pobijedi "užas" empirijskog vremena i povijesti. Na sasvim sličan način neke su od "klasičnih religija" prihvatile *cikličko poimanje vremena*, smatrajući da čovjek živi u "vječnoj sadašnjosti". Za razliku od ovih, perzijski zoroastijanizam interpretira odnos između kozmološkog poretka i ljudskog iskustva u terminima *linearnog poimanja vremena*.

Egipatske i kineske religije pozivale su se na *normativnost "zlatne prošlosti"*. Za razliku od njih, Židovi su zadnji smisao povijesti vidjeli u *njenom kraju* (ili u *eshatonu*). Kršćansko poimanje povijesti, preuzeto od Židova,

tumači vrijeme u skladu s učenjem o *epifaniji*, kao Božje razlaganja u svijetu, a povijest kao događanje spasa (Kitagawa, 1979, 53-54).⁷

Kao treći kriterij razlikovanja između "klasičnih religija" i "primitivnih religija" valja istaći visoko razvijene i sistematizirane teorijske, praktične i sociološke izraze religijskog iskustva svake od ovih religija. Samo površno istaknimo sljedeće. U većini religijskih tradicija, teorijski razvoj fokusirao se oko teoloških, kozmoloških i antropoloških tema koje se obrazlažu u terminima mita, učenja i dogmi. Dok su neke tradicije bile više teocentrične, druge su više bile kozmocentrične i antropocentrične. U nekim su tradicijama filozofija i etika izrasle iz teologije i religijskih učenja. Grčki su mislioci bili prvi koji su razvili pojam *teorije* (Aristotel). Sukladno razvoju teorijskih aspekata religije, *oralna tradicija* biva zamjenjena *pisanom tradicijom*, pa profesionalni i poluprofesionalni tumači tradicije dobivaju vrlo veliku važnost. Usporedno s teorijskim razvojem nailazimo na postepenu artikulaciju praktičnih i kulturnih izraza religije, kao što su rituali, simboli (slike), sakramenti i različiti oblici žrtvovanja. Jedaku važnost ima postepena stratifikacija religijskih grupa i religijskog vodstva (autoriteta) zasnovana na prirodnim kriterijima, kao što su spol ili dob, i/ili na religijskim kriterijima, kao što je karizmatična obdarenost, umješnost, znanje, moć liječenja ili vježba i askeza. U svezi s ovim, treba naglasiti, da je u "klasičnim religijama" *struktura religijskih grupa* isto kao i njihova veza s društveno-političkim poretkom bila u skladu s vjerovanjem da je hijerarhijski poredak zasnovana - i sankcionirana - od strane *kozmičkog reda*, bilo da se smatralo da on postoji iznad bogova - kao u hinduizmu bilo da on postoji ispod božanskog bića - kao u judeo-kršćanskoj tradiciji. Pored toga, različite institucije kao što je, na primjer, ona kralja-svećenika-boga u Egiptu ili svećeničkih kasti u Indiji, pokazuju da su one postojale isključivo u svrhu bdijenja i čuvanja kozmičkog reda od destruktivnih sila kaosa.

Ipak, postoji prostor za *slobodu* i spontanitet koji se javlja s pojavom *proroka* i *reformskih pokreta*. S njihovom pojavom, ustaljena vjerovanja da je spas moguće postići jedino očuvanjem kozmičkog, ljudskog i sociopolitičkog reda, počimaju gubiti na uvjerljivosti jer reformatori nude "spas vlastitim snagama". Dihotomija između "ovosvjetske etike" i "onostrane duhovnosti" stoji u osnovi svih "klasičnih religija" (Kitagawa, 1979, 55-56).

⁷ Vidjeti: LÖWITH, Karl (1990): *Svjetska povijest i događanje spasa*, Zagreb, August Cesarec, Sarajevo, Svjetlost.

*Moderne svjetske religije*⁸

Neosporno je da o dugom i fascinantnom razvojnom putu kojim su prolazile različite "klasične religije", ovdje ne možemo govoriti. Jedino na što se valja u ovom kontekstu osvrnuti jest činjenica da ni jedna od gore navedenih religija nije ostala nepromijenjena; svaka religijska epoha prošla je u svom razvoju kroz niz različitih i mnogobrojnih stupnjeva, no ipak, svaka od njih sačuvala je neke osnovne karakteristike po kojima ih možemo međusobno razlikovati. Svaka religijska epoha, s većim ili manjim intenzitetom, bila je usmjerena na traženje odgovora na neka od ovih pitanja:

- 1) opsjednutosti ljudskom egzistencijom i njenim značenjem (tj. smislom);
- 2) soteriologije ovoga svijeta i instrumentima spasenja ;
- 3) potrage za "slobodom" prije nego li za "očuvanjem kozmičkog poretka".

Sva ova pitanja stoje u neraskidivoj međusobnoj vezi, ali ni jedno od njih nema povlašteniji položaj naspram druga dva pitanja. "Povijesno gledajući", tvrdi Kitagawa, "pitanje o značenju ljudske egzistencije (*religijska antropologija*) bilo je nerazdvojno povezano sa još dva pitanja: s pitanjem o *prirodi Zadnje Realnosti (teologija)* i pitanjem o *podrijetlu, strukturi i sudbini svemira ili univerzuma (kozmiologija)*" (Kitagawa, 1979, 58). Različite religijske tradicije stvorile su i različita učenja koja su davala odgovore na ova tri pitanja. Ono što je ključno za razumijevanje "modernih svjetskih religija" jest upravo razdvajanje ovog tripliciteta. Međutim, ova trotaktna doktrinarna formula gubi značenje za modernog čovjeka. Zašto? stoga što se njegova *egzistencijalna pitanja* (Odakle dolazim, kamo idem i što poslije smrti?) primarno odnose na pitanja o značenju (smislu) ljudske egzistencije, a manje, ili nikako, na pitanja o božanstvu i univerzumu (svijetu). Drugim riječima, razgovor o božanstvu i svemiru smisleni su jedino ako, i samo ako, se odnose na probleme čovjeka. Taj obrat ili zamjena obrasca ima duboke konzekvence po religijski ethos "modernih svjetskih religija". U prvom redu stoga što su njihove, tradicijom čuvane, doktrinarne formulacije i nedodirljivi simbolički sustav, koji je za

⁸ Kitagawa upozorava da sintagma "moderne svjetske religije" ne označava "nove religijske pokrete" koji tijekom 60-ih godina 20. stoljeća bujaju u mnogim dijelovima svijeta, već se tu prije svega misli na moderne tendencije i svjetonazore povijesnih religija. Za diskusiju o individualnim religijama vidjeti: Joseph M. KITAGAWA (1959): *Modern Trends in World Religions*, La Salle, Ill.; Open Court Publishing Co.

predmodernog čovjeka bio apsolutno smislen, izgubile gotovo svaku moć objašnjenja za modernog čovjeka. U tom smislu, parafrazirajući Tylora,⁹ Clement Webb kaže: "Idolatrija današnjica često je istinska religija jučerašnjice, a istinska religija današnjice postaje idolatrija sutrašnjice" (Webb, 1918, 264). U današnjem svijetu, ispražnjenom od smisla, sve religije prisiljene su na hrvanje i traženje odgovora na temeljno pitanje: Kako čovjek može realizirati svoje najviše mogućnosti? To pak ne znači da su tradicionalna religijska učenja danas neučinkovita ili besmislena. Moderni hinduisti još uvijek prihvaća drevno vjerovanje po kojem je ljudsko "unutrašnje sebstvo" samo aspekt Zadnje Realnosti (*ne onostranosti!* – istaknuo Ž.O.) Suvremeni budisti pristaju, kao što je većina budista tijekom vremena vjerovala, na ideju o tome da čovjek neprestance "postaje", te da je ono što se pojavljuje kao "ja" naprosto privid. Isto tako, i židovi i kršćani našeg vremena još vjeruju da je čovjek "...opremljen naklonošću božje milosti koji ga je stvorio i podario mu osjećaj dužnosti i čežnju za opraštanjem. Čovjek je grijешnik ne samo u smislu svoje konačnosti, nego aktom volje" (Wach, 1958, 92). Usprkos tome, ova učenja i vjerovanja ne mogu se više prihvatiti jedino stoga što su bila sankcionirana od strane religijske tradicije, jer ona mogu imati smisla za modernog čovjeka jedino ako se mogu testirati na iskustvu i biti preformulirana u onaj jezički oblik koji ima smisla za modernog čovjeka. U današnjem svijetu, dakle, primarna briga (ili nemir) religioznog jest čovjek i njegova egzistencija. Drugo pitanje "modernih religija svijeta", ono o *svjetovnoj soteriologiji*, usko se nadovezuje na prvo pitanje. Važno se prisjetiti da su sve "klasične religije" imale negativan stav prema fenomenalnom svijetu, tj. bez obzira na način na koji su to izražavale, sve one, pored ovog svijeta, priznaju postojanje drugog (onostranog) carstva. Religijska ikonografija u mnogim dijelovima svijeta na dramatski način portretira stupnjeve i nivoe nebeskih stanja, isto kao i pakao, čistilište ili donji svijet. Kad govore o postojanju *druge realnosti*, pored fenomenalnog svijeta, sve "klasične religije" govore to s izuzetnim uvjerenjem. Čovjek je "u" svojoj konačnosti i "iz" nje vjerovao da je zatvoren u fenomenalni svijet koji je ispunjen patnjom, grijehom i nesavršenošću. Stoga religijski nazori "klasičnih religija" imaju najčešće prizvuk "*nostalgije za izgubljenim rajem*" ili čežnjom za rajskom nagradom u onostranosti. Pored toga, postojalo je uvjerenje da su ovi različiti

⁹ U tom kontekstu nije naodmet podsjetiti na Tylorov tzv. "zakona o prežicima" po kojem "...religija jednog naraštaja nužno postaje praznovjerje (ili idolatrija) sljedećeg (naprednijeg) naraštaja. Praznovjerje je prežitak ili ostatak (*survival*) koji naraštaj više razvojne razine nužno sadrži." (Cocchiara, 1985, II.:136) Cocchiara, Giuseppe (1985): *Istorija folkloru u Evropi I-II*, Beograd, Prosveta.

"realiteti postojanja" ujedno i regulirani od strane *kozmičkog poretka* ili od strane nekog vladajućeg i *stalno prisutnog osobnog božanstva*. Važno je naglasiti da do korjenite promjene u tom smislu dolazi tek onda kada moderni čovjek prestaje "za ozbiljno" uzimati da postoji "drugi svijet". Ipak, kada i koriste termine kao "raj", "čista zemlja", "nirvana" ili "carstvo božje", ti termini za njega imaju još samo preneseno značenje. Za razliku od čovjeka (vjernika) "klasičnih religija", za modernog čovjeka fenomenalni svijet je jedini zbiljski svijet, a život ovdje i sada jedini je centar smislenog djelovanja! Jedan jedini izdiferencirani svijet modernog čovjeka, usprkos prividnim sličnostima, u osnovi nema ništa zajedničkog s nediferenciranim svijetom primitivnog ili arhajskog čovjeka jer za iskustvo modernog čovjeka njegov svijet više nije *sveta realnost*, pa je misterij izvanjskog svijeta nestao a božanstva su zbačena s njihovih rajskih tronova. Gubitkom *druge realnosti* "moderne religije svijeta" prisiljene su tragati za značenjima ljudske egzistencije u ovom svijetu - u kulturi, društvu i ljudskoj osobi. Nikada u povijesti ljudske vrste nije postojao period u kojem je odnos religije i/ili vjere naspram sociopolitičkoj, ekonomskoj i kulturnoj sferi bio shvaćen s tolikom ozbiljnošću. Međutim, to ne znači da smo danas svjedoci onog što se u srednjovjekovnoj Europi nazivalo "eklezijalizacijom kulture" ili onim što se danas naziva "sekularizacijom religije". Naprotiv, ono što danas nalazimo u jednom dijelu "modernih svjetskih religija" jest to da - kao što religiozni čovjek mora pretrpjeti osobnu transformaciju - tako kultura i društvo moraju biti obnovljeni i revitalizirani s ciljem da ispune svoju svhu unutar pluralnog svijeta. Čak je i u Tharavada budizmu, koji su neki dugo vremena smatrali jednom od najizraženijih "onostranih religija", došlo do obrata u *pitanjima spasa*. Lideri te religije izlaze iz svojih samostanskih ćelija i svakom zainteresiranom čovjeku nude svoja "znanja i umijeća spasa" putem tehnika kojima se može postići *nirvana*. Isto tako, lideri u suvremenom judaizmu, kršćanstvu, islamu i hinduizmu uključeni su u stvaranje novih nacija (poznati su primjeri iz bliže prošlosti: u Iranu – Homeini; konsolidiranje indijske nacije u "pasivnom otporu" protiv Engleza - Mahatme Gandija), u različitim područjima društvenog, obrazovnog, političkog i kulturnog života, koji postaju *stvarne arene spasenja*. Kao što je postalo jasno, duh i usmjerenja "modernih svjetskih religija" reflektiraju prema egzistencijalnim pitanjima modernog čovjeka, čiji se naponi mogu tumačiti kao patološka potraga za *slobodom*, a ne, kao nekada, dužnost za *očuvanjem poretka stvari*. U današnjem govoru izraz "sloboda" ima dva različita, ali iznutra povezana, značenja: 1) "sloboda" referira na ljudske napore da bude *sloboda od nečega*, kao na primjer od utvrđenih društvenih normi, od staromodnih

moralnih standarda ili od konzervativnih i arhaičnih religijskih učenja, i 2) "sloboda" referira na aspiracije /želje i interese/ kao što su otkrivanje i *stvaranje* novih umjetnosti, novih filozofija ili novih religija. U osnovi, traganje modernog čovjek za "slobodom" proizlazi iz njegova *odbacivanja* fundamentalnih učenja "klasičnih religija" koje su vjerovale da su svi aspekti ljudskog, društvenog, političkog i prirodnog života utemeljeni i regulirani višim kozmičkim poretom. Ono što se u "klasičnim religijama" uzimalo kao po sebi razumljivim, bili su pojmovi *reda i zakona*; bili su to principi *per se*, koji upravlja svim vidljivim i nevidljivim oblicima postojanja. Stoga je glavna briga "klasičnih religija" i bila da sačuva "*dar*" kozmičkog reda koji se odražava u konkretnim strukturama društva, manifestiranim kroz mnoštvo različito hijerarhiziranih vrsta međuljudskih odnosa. Upravo ovaj "*dar*" i "normativnost" bili su odbačeni od strane modernog čovjeka, isto tako i od velikog dijela "modernih religija". U današnjem govoru riječ "red" i "poredak" imaju gotovo deskriptivnu upotrebu kojom se želi racionalizirati ili ustanoviti nekakav "mini red ili poredak" da bi se izbjegao kaos i disharmonija. Moderni čovjek "postaje mjerilo svih stvari". Za razliku od primitivnog čovjeka, koji je svoje *distojanstvo gradio na svojoj konačnosti* - kao daru bogova, moderni čovjek zasniva svoj dignitet na vlastitim snagama: kreativnosti, slobodi, razumu. Međutim, *konačnost* postaje glavnim razlogom zbuđenosti modernog čovjeka, koji je bio uvjeren da će stvoriti slobodu koja će premašiti *granice prostora i vremena*. Slava modernog čovjeka ujedno je razlog njegove tragedije jer je uhvaćen u vlastitu egzistencijalnu tvorevinu. Moderni čovjek vidi sebe kao *jedinog subjekta i tvorca povijesti*; on odbija bilo kakvo pozivanje na transcendentno. A to znači da ne prihvaća nikakav model za čovječstvo koji bi bio izvan ljudskih uvjeta. "*Stvarajući samoga sebe, on desakralizira vlastitu bit i svijet u kojem obitava. Sveto je jedina smetnja /ili zapreka/ za njegovu slobodu. On će ostati slobodan jedino kada se u potpunosti demistificira. On ne će bit istinski slobodan sve dok ne ubije zadnjeg boga*" (Eliade, 1959, 203).

A sa smrću boga počinje nihilizam – i/ili kraj čovjeka!?

*Literatura**Knjige*

- ELIADE, M. (2002): *Sveto i profano*, Zagreb, AGM, Biblioteka Sintagma.
- ELIADE, M. (1963): *Myth and Reality*, N.Y., Harper & Row.
- ELIADE, M. (1959): *The Sacred and the Profane*, New York, Harcourt, Brace & Co..
- ELIADE, M. (1958): *Patterns in Comarative Religio*, London-New York, Sheed & Ward.
- ELIADE, M. & KITAGAWA, J. M. (1959): *The History of Religions: Essays in Methodology*, Chicago, University of Chicago Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1952): *Social Antropology*, Glencoe, Free Press.
- KITAGAWA, J. M. (1979): *Primitive, Classical, and Moder Religions: A Perspective on Understanding the History of Religions*, u zborniku radova: *Essays in Divinity*, Vol. I.: *The History of Religions*, Chicago and London, The Univeristy of Chicago Press.
- LONG, C. H. (1963): *Alpha: The Myths of Creation*, N.Y., George Braziller.
- LEEuw, VAN DER G. (1963): *Sacred and Profane Beauty: The Holy in Art*, New York, Holt, Rinehart & Winston.
- PETTAZZONI, R. (1954): *Essays on the History of Religions*, Leiden, E. J. Brill.
- REDFIELD, R. (1953) *The Primitive World and Its Transformations*, N.Y., Corell University Press, Ithaca.
- STANNER, W. E. H. (1958): *The Dreaming*, u *Reader in Comparative Religion: An Antropological Approach*, ur. William A. LESSA & Evon Z. VOGT, Evanston and White Plains, Row, Peterson & Co.
- WACH, J. (1958): *The Comparativ study of Religions*, ed. J. M. Kitagawa, New York, Colubia University Press.
- WEBB, C. C. J. (1918): *God and Personality*, New York, Macmillan Co.

Časopis

Gledišta – časopis za društvenu kulturu i teoriju, Beograd, 5-6/1988., god. XXIX.

Željko Oštarić: THE PHENOMENOLOGICAL-COMPARATIVE
APPROACH TO UNDERSTANDING THE HISTORY OF RELIGIONS
Primitive Religions, Classical Religions and
Modern World Religions

S u m m a r y

Following the theoretical and methodological work of Joachim Wach, Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, in this article I try to show how Wach's model of systematic typology of disciplines, known as *Religionswissenschaft* or the "general study of religions", can be fruitfully used to bridge the gap between the historical and the systematic approach to studying religion/s. In that sense, by following the track of some of Kitagawa's works, I develop the idea of a phenomenological-comparative approach to understanding the historical development of the religions of mankind (primitive religions, classical religions and modern world religions) to which three main types of religious experience correspond. At the same time, the article implicitly wishes to point out the so called general problem of "understanding" religious experience and its manifestations within different disciplines, or in other terms, the necessity of harmonizing and coordinating the different specialist views and contributions to the exploration of religion/s within the historical and systematic areas, under the condition that the generally accepted criteria of interpretation may not exclude the theoretical-methodological hypotheses of any of the different disciplines.

KEY WORDS: *Religionswissenschaft*, religious experience, the experience of the holy, history of religions, comparative history of religions, primitive religions, classical religions, modern world religions, myth, logos, soteriology, freedom