

## SOCIOLOŠKI PRIHVATLJIVA DEFINICIJA RELIGIJE\*

*Apstrakt: U ovom članku autor izlaže nekoliko osnovnih problema u sociologiji religije, a prvenstveno problem oko sociološki prihvatljive definicije religije, i to ne samo za teorijska nego i za iskustvena istraživanja. Imajući na umu sociologiju religije bivše SFRJ, na prvom mestu se razmatra mogućnost opšte definicije religije, ali se iznosi i suprotno stanovište. Potom se diskutuje o dva temeljna pristupa religiji i o dve opšte definicije religije: supstativnoj i funkcionalističkoj. Na kraju se definiše religioznost u kontekstu sociološkog iskustvenog istraživanja vezanosti ljudi za religiju i crkvu u postsocijalizmu..*

*Ključne reči: religija, religioznost, pristupi sub specie aeternitatis i sub specie temporis, funkcionalne versus supstancijalnih definicija.*

Ono po čemu se nauka (sociologija) razlikuje od drugih oblika ljudskog saznanja (recimo zdravog razuma, ideologije, umetnosti...) svakako je sistematičan napor da svoj govor podredi strogim pravilima odgovornog jezika (Bauman, 2001:17). Taj sistematičan napor sastoji se i od pažljivog, jasnog i javnog nastojanja da se napravi razlika između stavova i pojmova koji su potkrepljeni naučnim dokazima od onih stavova i simbola koji to nisu i kod kojih mnogo više dolazi do izražaja ljudsko nagađanje, često motivisano ličnim raspoloženjem, željama, nadanjima a najčešće nekim pojedinačnim ili grupnim interesima. Naravno, ni nauka nije delatnost koja je potpuno imuna od takvih postupaka, pogotovu društvena, prilično daleka od neprotivurečnosti svojih iskaza (koherentnosti) i u užim oblastima (poljima) saznanja, a da o širem ili celokupnom saznanju društva i ne govorimo. Ipak, ovde je od važnosti postojan, zapravo trajan zadatak i sa njim povezano nastojanje da se u naučnom istraživanju zanemari ili svede na najmanju moguću meru (i naučnici su samo ljudi!) bilo kakva vrsta

---

\* Tekst je napisan u okviru projekta IFDT „Društveno-razvojne mogućnosti Srbije – Jugoslavije u evropskim i svetskim procesima“, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije.

pristrasnosti koja bi odgovarala njihovim emocijama i željama, a ne relevantnim dokazima koji su javno, intersubjektivno proverljivi i pobitljivi. U tom smislu se govori o dve najvažnije karakteristike naučnog saznanja: njegovoj objektivnosti i hipotetičnosti.

Odgovornog jezika u nauci nema bez jasnog i preciznog definisanja. Mnogi nepotrebni nesporazumi i u nauci mogu nastati zbog neodgovorne i nejednoznačne upotrebe pojmova u istraživanju. Naravno, nijedno precizno definisanje ne može zameniti istraživanje. Definisanje određene društvene pojave složen je rezultat prethodnih istraživanja kao i naučnikovog socijalnog iskustva. Ali i svako novo istraživanje dozvoljava u svetlu svojih rezultata određena redefinisanja. Zato je svako naučno saznanje otvoren a ne zatvoren sistem znanja kao što je to recimo religijsko znanje, naročito kad se uzme u obliku institucionalizovane, dogmatske religije. Dogmatsko religijsko znanje je zatvoreno jer je apsolutno. U veri ne stoluje sumnja: koji će crkveni funkcioner reći svojoj pastvi da je učenje njihove religije i crkve možda istinito a možda i nije, pa da ostavi vernicima da sa tom dilemom izađu na kraj svako prema svojoj svesti i savesti? Svakako, naučno istraživanje po definiciji ne ostavlja naučnicima mnogo prostora za njihovu savest već ih upućuje na naučne procedure i pravila koja se moraju poštovati u procesu stvaranja iskustvene naučne evidencije, pomoću koje se testiraju hipoteze koje se opet nezavisnim istraživanjima mogu proveriti. To ne znači da se takav proces istraživanja ne susreće sa problemima, pogotovu kad se radi o naučnom (sociološkom) ispitivanju religije, religioznosti i svetog uopšte. Zato treba upozoriti na teškoće na koje nailazi svaki istraživač religijskog fenomena u njegovoj sociološkoj analizi. Te teškoće se mogu konkretizovati kroz problem prihvatljivih definicija, pre svega pojmova religije i religioznosti, ali i pojma sekularizacije te na primer pojma svetog.

### *Iskustvena istraživanja i prihvatljiva definicija religije i religioznosti*

Malo je istraživača, pripadnika različitih naučnih disciplina, koji ne dele zajedničko mišljenje o činjenici da su religija i religioznost izuzetno složene i dinamične socio-psihološke, duhovne pojave, ali je takođe i malo istraživača koji se slažu u jedinstvenom

definisaju pojma religije i religioznosti. Razlog mnogovrsnih određenja religije i religioznosti ne treba tražiti samo u izuzetnoj složenosti i ambivalentnosti ovih pojava, kojima valjda još samo pojava kulture odgovara po svojoj nejednoznačnosti u definisanju, već i u različitim uglovima gledanja otelovljenim u brojnim disciplinarnim pristupima i, u njihovim okvirima, u različitim teorijskim shvatanjima. Jasno je onda da i sociološki pristup religijskom fenomenu, i religioznosti takođe, nije jedinstven pa se razlike u pristupu najvidentnije uočavaju na nivou globalnih socioloških teorija: funkcionalističke, marksističke, fenomenološke. Isto tako, malo će istraživača dovesti u pitanje samo postojanje religije. Brojne činjenice koje su otkrivene u mnogim naukama: arheologiji, etnologiji, istoriji, antropologiji i drugim, isuviše jasno i pouzdano ukazuju na nesumnjivost, trajnost, postojanost i mnogolikost religijskog fenomena u istorijskoj horizontali. Svaka civilizacija je imala neki oblik religijskog i svetog izraza što je ponukalo nemali broj istraživača da naglase univerzalnu prirodu religijskog i svetog. Kako Jakov Jukić ističe, manifestacija religijskog fenomena je nesumnjiva ali je upitno određenje religije jer se njome označava redovno vrlo različit a često i suprotan sadržaj. Tako za njega teškoće u definisanju religijskog fenomena dolaze: a) od objekta religiozologije; b) od subjekta religiozologije; c) od naučne metode, ugla gledanja (Jukić, 1997:22-26).

Vrlo je teško onda, precizira Jukić, pronaći zajednički naziv za mnogovrsnost i različitost manifestnih formi religije i svetog i za tako raznorodan sadržaj otelovljen, sa jedne strane, u kanibalističkim orgijama i kultnoj magiji pretpovesnog čoveka, agrarnim žrtvama primitivnih naroda, lovu na ljudske glave u lovačkim plemenima, erotskom misticizmu hinduističkog tantrizma, a sa druge strane u visoko etičkim religijama poput izvornog hrišćanskog čovekoljublja i mirotvorstva, učenja *ahimse* (nenasilja) u hinduizmu, ideala *bothisattve* u mlađem budizmu ili sufističkog ispovedanja ljubavi prema bogu u islamu. Druga vrsta teškoća za religiozologe u definisanju religije dolazi od subjekta verovanja. Religiozolog u proučavanju religije mora uzeti u obzir i konkretne pojedince sa njihovim specifičnim religijskim iskustvom i njihovim samorazumevanjem tog iskustva. Po definiciji nauka teži, već smo napomenuli, objektivnosti i nepristrasnosti istraživanja što nije tako lako postići kad se ima u vidu vernikovo religijsko iskustvo koje obuhvata čitavog čoveka, njegovo mišljenje,

osećanje i njegovo ponašanje. Upravo se na crti tog iskustva u svojim različitim metodološkim rešenjima i teorijskim opservacijama ističu nauka o religiji i fenomenologija religije jer prva saznajni cilj naučnog istraživanja religije vidi u njenom objašnjenju (*Erklären*), a druga u razumevanju (*Verstehen*) religije i svetog. Otuda i treća vrsta teškoća u definisanju religije dolazi od disciplinarnog pristupa i upotrebljene metode koja određuje u krajnjoj liniji i vrstu definicije religije. U tom smislu za teologiju, filozofiju, istoriju i sociologiju religija ima različito značenje. Jedno je teološka istina religije, a drugo sociološka. Teološka metoda polazi od objave i ona je deduktivna, sociološka metoda polazi od iskustva i ona je induktivna. Pri svemu navedenom i lični stav istraživača prema predmetu istraživanja, tj. odnosu prema religiji, ne sme se zanemariti u teorijskim, ali isto tako i u iskustvenim istraživanjima religije. „Zato je sociolog izložen unutrašnjem osobnom procijepu: mora u isti mah biti nepristran i dobrohotno suživljen s religioznošću vernika koju istražuje. Ako religiju mrzi ili prezire neće od nje ništa shvatiti, ako je odveć uvažava neće od istraživanja imati nikakve koristi“ (Jukić, 1991a:23).

Kad se upušta u iskustveno istraživanje religije istraživač zna da pre istraživanja treba da ima preciznu, makar operacionalnu definiciju religije. Ako konsultuje stručnu literaturu koja se teškoćama određenja religije bavi, može konstantovati da je upao u još veće teškoće. Od koje definicije religije da pođe kad ih ima, kako neki autori navode, i preko stotinu. Svakako, eliminisanje nekih definicija preko njihovog selekcionisanja istraživač može preduzeti u zavisnosti od ciljeva svog istraživanja. Tako se definicija religije u najvećem broju slučajeva, kako ističe naš sociolog religije, gradi s obzirom na zadatak istraživanja (Šušnjić, 1998:32; tom I). U slučaju da je zadatak istraživanja usmeren na primer na komparaciju tzv. etabliranih (institucionalizovanih), konvencionalnih, tradicionalnih religija i konvencionalne religioznosti, onda se u istraživanje može poći upravo od takve definicije religije i religioznosti. Definicija konvencionalne religioznosti daleko je manje problematična od definicije religije uopšte. Međutim, u mnogim drugim istraživanjima, na primer u istraživanjima iz istorije religijskih verovanja, potrebno je imati upravo neku definiciju religije uopšte, kako bismo mogli, precizira Šušnjić, imati kriterijum za razlikovanje religijskih ideja, verovanja i ponašanja od nereligijskih. Tu Šušnjić konstatuje čudnu

situaciju za nauke o religiji koja sličí situaciju što je raspravlja Jukić (1997:153-157) a tiče se hermeneutičkog kruga u modernoj filozofiji: sa jedne strane definicija religije je u naučnom istraživanju religije nužna da bi se uopšte počelo sa njenim istorijskim i iskustvenim istraživanjem jer bez nje ostajemo bez razlikovanja religijskih od nereligijskih ideja, a sa druge strane za Šušnjića je problem u tome što se samo jednom definicijom religije izlažemo opasnosti da neke religijske pojave koje se ne uklapaju u odabranu definiciju religije izgubimo iz vidnog polja istraživanja, iako se mogu prema drugačijim kriterijumima u religiju smestiti. Jukić takođe ističe još jednu opreku u odabranoj definiciji religije. Naime, prethodna, nasumice odabrana definicija religije u opreci je sa pozitivnim i induktivnim istraživanjem kome, dakle, prethodi umesto da iz istraživanja sledi. Navodeći zapadne istoričare i istraživače religije, Bjanka, Spira i Breliha (Bianchi, Spiro, Brelich), njihovo iskustvo i teškoće sa kojima su se susretali u istraživanju religijskog fenomena, Jukić konstatuje veliku dilemu. Definicija religije ne može zauzeti mesto istraživanja, ali se bez definicije religije ne može obaviti primereno istraživanje religije. Zato treba poslušati savet iskusnog istraživača religijskog fenomena da je bolje imati neku nego nikavu definiciju religije jer i oni koji u istraživanje polaze bez ikakve definicije religije (da ih nebi sputavala) u stvari pretpostavljaju neku definiciju religije (Šušnjić,1998:33; tom I). Dakako, takva definicija religije za autora nije ni zatvorena ni večna. Ona je zapravo privremena u onom smislu u kome je svako naučno saznanje hipotetično a posebno je privremena u onom smislu da nema večne definicije nečega „što se stalno *menja*, što ima *istoriju*, što je prepuno *moćnosti*, i što je u velikoj meri i samo *nesvesno*“. Dakle, na početku istraživanja definicija religije jasno i razgovetno ograničava predmet istraživanja a na kraju istraživanja daje mogućnost da argumentacijom iz istraživanja korigujemo i dopunimo polaznu definiciju religije. Tako mi imamo posla sve vreme zapravo sa radnom definicijom religije jer je „potpuna definicija religije njena stvarna istorija“.

Ako smo konstatovali da nam je nekakva definicija religije pre svakog istraživanja potrebna, onda se moramo konačno zapitati kakva nam je definicija religije potrebna. Naravno, složenost predmeta istraživanja i kod ovog pitanja uslovila je duboka neslaganja istraživača. Da li je moguća opšta definicija religije koja će biti u

tom smislu heuristički plodna da raznovrsno bogatstvo manifestnih formi religijskog izraza podvede pod zajednički nazivnik, a da pri tom ne favorizuje religijsko iskustvo jednog naroda, srodnih naroda ili jedne civilizacije? Mnoge definicije religije i svetog pate od ekskluzivizma, etnocentrizma i evropocentrizma. Pojam religije i crkve oblikovan na Zapadu u jednom određenom kulturološkom kontekstu u najtešnjoj je povezanosti sa eklezijalnim hrišćanstvom. Evropocentričnost ovih pojmova ogleda se u pretenziji da se kao opšti pojam u izučavanju religije nametne i u proučavanjima drugih religija iako je prikladan uglavnom za proučavanje hrišćanstva. U konfučijanizmu, budizmu i judaizmu ili u različitim oblicima arhaičnih religija nije se formirala na primer tako izražena korporativno-centralizovana birokratska (crkvena) organizacija (mada postoji u nekim od njih hijerarhija sveštenstva) jer ove religije u prvi plan ističu istovetnost svetovne i religijske opštine (zajednice) principijelno odbacujući i samu ideju njihovog samostalnog, odelitog postojanja, pa samim tim i autonomnog religijskog kolektiva u licu institucionalizovane religije (crkve). Sve ove i druge teškoće iskristalisale su kod nekih istraživača mišljenje da je teško odrediti opšti pojam religije. Tako na primer Lari Šajner smatra da je opseg pojava koje se smatraju religioznim tako raznolik da ih jedna definicija suštine religije uopšte ne može obuhvatiti. Sledeći Smitovu (Smith) sugestiju o potrebi prestanka govora o suštinskom i sveobuhvatnom obliku religija on prihvata njegov pojmovni par „vera“ i „tradicija“ kojim se zapravo izražavaju unutrašnji i spoljašnji aspekti onoga što smo pre izražavali terminom religija (Šajner, 1994:52-53). No, sve to ne znači ipak da se sa izvesnim ograničenjima religija uopšte ne može definisati. Naime, ona se može definisati jedino preko stvarnih, javnih oblika pojedinačnih religija dok se od opšteg pojma religije mora odustati (Jukić, 1997:26).

Međutim, i sasvim drugačija mišljenja su evidentna. U dostaćoj sociologiji religije vredan doprinos definisanju opšteg pojma religije, sa značajem za sociologiju religije uopšte, ali ne isključivo samo za nju, dao je Đuro Šušnjić u svom delu *Religija* u uvodnim razmatranjima na preko sto stranica teksta. Njegova definicija religije nije jednostrana nego slojevita, po autorovim rečima, to je katedrala pojma religije, što je, mora se priznati, rezultat prethodno usvojenog i u ranijim radovima demonstriranog, na teorijskom i

metodološkom nivou, pluralističkog pristupa religiji, i to pluralističkog pristupa koji ne ostaje samo u okvirima jedne nauke o religiji nego se zapravo radi o multidisciplinarnom, pluralističkom pristupu religijskom fenomenu. Ipak, i pored toga, mora se konstantovati da je najvažniji deo njegove definicije religije onaj koji religiju (religije) prepoznaje po svojoj suštini, po nekom nužnom zajedničkom elementu koji bogatstvo najrazličitijih ideja, verovanja i prakse pridržava u jednom pojmu. Po toj crti Šušnjićeva definicija religije je pre svega substancijalna iako nije samo to. Zato je njegova definicija religije teorijska, a ne opisna (operacionalna). Potrebno je razlikovati opšti pojam religije od posebnih oblika religija. Definicija opšteg pojma religije prema autorovom samorazumevanju je metanaučna i kao takva nije pitanje bilo koje konkretne, iskustvene nauke o religiji. Ovakva definicija religije slična je Veberovim idealnim tipovima i služi nam kao logički model za upoređivanje sa iskustvenim oblicima religija. U logičkoj odredbi religije nalazi se njena suština, dok se u istorijskom iskustvu ta suština konkretizuje sa bogatstvom varijacija. U formi i sadržaju se i razlikuju naučni od metanaučnih pojmova. Metanaučni pojmovi nisu analitički nego sintetički, sa njima se traga za sintezom, za onim što sadržaj povezuje po sličnosti ili po onome što je zajedničko. Na krucijalno pitanje šta religija jeste, dakle na pitanje koje je evolucionistička teorija zanemarila tragajući za korenima religije a funkcionalistička za njenim funkcijama, Šušnjić odgovara tako što preduzima zamašan i rizičan poduhvat kritike većine relevantnih definicija religije. Tek preko negativnih definicija religije (šta religija nije) on dolazi do afirmativne, složene i slojevite sopstvene definicije. Tako on podvrgava kritici jedanaest određenja religije u filozofiji religije i naukama o religiji (kao što su recimo određenja religije kao verovanje u boga, verovanje u natprirodno, verovanje u sveto itd.) a potom daje i obrazlaže svoju definiciju religije (Šušnjić, 1998:34-74 tom I).

Sabirajući logičke i iskustvene metodološke slabosti navedenih definicija Šušnjić u formi prigovora navedenim definicijama ističe: 1. najveći broj navedenih definicija ne pokriva svu raznovrsnost iskustva, verovanja i religijske prakse i najčešće se zasniva na etnocentrizmu (judeo-hrišćanske religije) u određenju opšteg pojma religije. Takve definicije religije su dakle, preuske; 2. većina navedenih definicija ne omogućava jasno razlikovanje religijskih od

nereligijskih sistema ideja, verovanja i ponašanja. Diskriminatorsna moć navedenih definicija religije je mala; 3. većina definicija religije je izražena nepreciznim (nenaučnim) jezikom. One uključuju ne samo pojmove nego i simbole. Ova kritička primedba koju autor upućuje navedenim definicijama religija važi i za prvi deo njegove definicije koji se takođe oslanja na simbole a ne na pojmove (apsolutna i mistična moć); 4. navedene definicije su ili preuske, kako je već konstatovano, ili preširoke. U prvom slučaju navedene definicije ne pokrivaju religijske izraze koje možemo prema nekim drugim kriterijumima smestiti u religiju. U drugom slučaju određenje religije je tako široko da se lako gubi jasna granica između religije i nereligije. Svaki vrednosni sistem (orijentacija) se proglašava religijom; 5. u mnogim definicijama se ne traga za onim što je za religiju bitno već samo za onim što je nekim religijama zajedničko; 6. većina navedenih definicija ne pruža veće mogućnosti za prevođenje u iskustvene pokazatelje (indikatore) u empirijskim istraživanjima religioznosti. Za empirijsko istraživanje religioznosti od presudne je važnosti operacionalna (opisna) definicija religioznosti a ne teorijska definicija religije.

Odbacujući slaba mesta u navedenim definicijama religije a uzimajući od njih samo ono što je izdržalo oštricu kritike u logičkom, teorijskom i iskustvenom smislu, Šušnjić predlaže izgradnju jedne nove definicije opšteg pojma religije do koje se stiže uz pomoć uporedne metode: ta definicija je složena, slojevita, jednim delom supstancijalna, drugim strukturalna i trećim funkcionalna. Njome autor pokušava da pomiri neke od sržnih protivurečnosti, teorijskih razlika i podela u savremenoj sociologiji religije u kojoj vlada nizak stepen opšte teorijske saglasnosti. Šušnjićevo određenje religije sadrži četiri međusobno tesno povezane celine: 1. određenje suštine religijskog verovanja (apsolutna i mistična moć); 2. iskustvo povezano sa tom suštinom; 3. istorijske oblike – manifestne forme pojavljivanja suštine religije u svetu; 4. značaj i značenje (posledice i smisao) za pojedinca, grupe, društvo i kulturu.

Sintetišući navedene odrednice religije autor je definiše kao „svako *verovanje* u apsolutnu i mističnu *moć*, od koje čovek *zavisi*, i koja *kontrolise* njegov život i smrt, ali na koju može *uticati*, ako se ponaša na određene načine; svoja *iskustva* sa tom moći može da *izražava* na kognitivan, emocionalan, praktičan i mističan način, tj.



u obliku učenja, obreda, zajednice vernika ili harizmatičke ličnosti; sticanje i izražavanje iskustava sa tom moći ima za njega određeno *značenje*, a za zajednicu određen *značaj*, jer bi bez toga njegov život i život zajednice izgledao sasvim drugčiji. Religija je osoben *način života* koji se opisuje u njenom *učenju*, doživljava u posebnoj vrsti *iskustava*, ostvaruje u njenim *obredima*, izražava u njenim *simbolima*, ogleda u vrhovnim *vrednostima*, propisuje u *normama*, oživotvoruje u *zajednicama* vernika, učvršćuje u *ustanovama*, otelevljuje u svetim *ličnostima*, oseća na svetim *mestima* i u *sveto vreme*. Učenje, iskustvo, obred, simbol, vrednost, norma, zajednica, ustanova, ličnost, sveto vreme i sveto mesto – sve su to oblici u kojima apsolutna i mistična moć deluje to jest postaje vidljiva preko posledica koje izaziva“ (Šušnjić, 1998:50, tom I).

Šušnjićeva „višespratna“ definicija religije kombinuje normativni sa iskustvenim, deskriptivnim pristupom. Preciznije, definicija od normativne ravni polazi, a zatim se kreće (u donjim spratovima) prema iskustvenoj ravni u kojoj je podložna naučnom opisu i proveru u brojnim naukama o religiji koje uspostavljaju pojmovni aparat o religijskom fenomenu, vrše njegovu analizu, a iskazi o religiji su određeni i izrecivi. Definicija je lako prevodiva u iskustvene pokazatelje (indikatore) religioznosti u empirijskim istraživanjima pa na taj način ova definicija religije pruža široke mogućnosti istraživačima različitih disciplina za njeno iskustveno izučavanje i proveravanje dobijenih rezultata. Sociologija religije takođe u strukturalnom i funkcionalnom delu navedene Šušnjićeve opšte definicije religije nalazi plodno područje za svoja iskustvena istraživanja. Na normativnoj ravni, koja je po autoru bitnija za shvatanje suštine religije, upotrebljava se (u filozofiji i teologiji) jezik simbola a ne pojmova, pristup je sintetički a iskazi teško izrecivi i neodređeni. Tako Šušnjićeva definicija religije u sebe uključuje ne samo spoljašnji oblik religije (njenu strukturu i njene funkcije) nego i unutrašnje iskustvo kao lični, raznovrsni, bogati, mistični, neuhvatljivi, neizrecivi itd. doživljaj stvarnosti, dakle, iskustvo sa mističnom i apsolutnom moći, sa svetim, sa bogom (Šušnjić, 1998:254, tom II). Međutim, i u Šušnjićevoj normativno-deskriptivnoj definiciji religije očuvana je protivurečnost, iako je autor nastojao da je prevaziđe, između dva shvatanja religije u savremenoj sociologiji religije i između dve vrste definicija religije: radi se o pristupu *sub specie aeternitatis* versus

pristupa sub *specie temporis* i *supstancijalnim* versus *funkcionalnih* definicija religije (Vrcan, 2001:275-285). U okviru pomenute protivurečnosti u shvatanju religije prvi, teorijski pristup religijskom fenomenu, kako u svojoj najnovijoj i izvrsnoj knjizi piše Vrcan, usmeren je na raspravu o religiji u kontekstu shvatanja religije kao univerzalne pojave, a drugi pristup religiju uvek posmatra u specifičnom istorijskom i društvenom kontekstu. Prvi pristup je najpregnantnije izrazio savremeni sociolog religije Bela (Bellah) a drugi Gvizardi (Guizzardi).

### *Dva temeljna pristupa religiji i dve definicije religije*

Pristupom *sub specie aeternitatis* religija se posmatra kao fenomen *per se* a čovek se shvata kao *homo religiosus*. U marksističkoj sociologiji religije bivše Jugoslavije Esad Ćimić je prvi promovisao mogućnost teorijskog shvatanja religije i religioznosti *per se*, mada se u njegovom osnovnom teorijskom prilazu religija shvata kao oblik i izraz otuđenog čoveka. Naime, ovaj autor postulira tri nivoa posmatranja religijskog fenomena. To je najpre (mada ne i po značaju) nivo posmatranja religije i religioznosti kao religije *per se*, zatim nivo posmatranja religije kao *povesno-socijalne činjenice* i treći nivo je nivo posmatranja religije i religioznosti kao *antropo-psihološke činjenice*. Shvatanjem religije kao *religije per se* autor dopušta mogućnost da je religija relativno autonomna pojava, pojava o kojoj raspravlja tradicionalna filozofija a glavna okosnica rasprave je u posmatranju religije kao pojave koja bitno ne zavisi od istorijskih i socijalnih okolnosti nego je odgovor na tzv. poslednja, granična pitanja ljudske egzistencije, na primer na pitanja smrti, prolaznosti, i u prirodi je ljudskog bića kao takvog (upor. Ćimić, 1984:200; u filozofiji religije u tom smeru, ali izvan marksističkog pristupa: Bošnjak, 1966). Iako je Esad Ćimić uvođenje legitimnog posmatranja religije na nivou religije *per se* i u marksističku teoriju blisko uslovio obaveznim posmatranjem religije u posredništvu istorijskih, društvenih i kulturnih činilaca, te kako se samim tim i dalje ostaje na Marksovom tragu, nije time mogao izbeći kritičkim opaskama da se takvim pristupom krnji istorijski, kritički i naučni (marksistički) pristup religiji (Vrcan 1986), pa se Ćimićevo teorijsko stanovište imenovalo kao neomarksističko (revizionističko) ili pak

postmarksističko ( vidi Zrnišćak, 1999:103). Naravno, danas je od malog značaja i potpuno je anahrono pitanje je li Ćimićevo teorijsko stanovište izlazilo ili ne iz okvira „pravovernog“ marksističkog diskursa ali jeste značajan, makar i vrlo stidljiv, govor o religiji izvan marksističkih kategorija socijalno-istorijskih uslova i klasnih odnosa u društvu. Doduše, i pluralističko stanovište izučavanja religijskog fenomena Đure Šušnjića, prirodno, dovodilo je u pitanje isključivu teorijsku plodnost marksističkog pristupa, ali isto tako i funkcionalističkog i strukturalističkog.

I normativni aspekt Šušnjićeve definicije religije sadrži elemente pristupa *religiji per se*: „Čežnja i traganje za apsolutnom i mističnom moći (...) jeste obeležje ljudske vrste (dakle, nešto opšte), bez obzira na koji način ovo objašnjava i razumeva neka nauka o religiji“. „Slutnja o apsolutnoj i mističnoj moći odnosi se na ono vreme kad religije još nisu znale za bogove, verske ustanove i svešteničke redove. (...) Apsolutno i mistično kasnije uzima razne istorijske oblike (duhovi, preci, bogovi) ali *samo ostaje trajno i postojano u njima u svim tradicionalnim i modernim društvima i kulturama* (podvukao M. B.). Svest o apsolutnom i mističnom zapravo se otkriva kao *svest o nadistorijskom iskustvu* (podvukao M. B.) koje nadživljuje svaki istorijski oblik vere: duhovna moć neprelazne vrednosti“ (Šušnjić, 1998: 25;47, tom I).<sup>1</sup> No, treba svakako istaći da je sam Šušnjić potpuno svestan pogubnosti apsolutizacije pomenutog teorijskog pristupa u proučavanju religijskog fenomena. Ističući iskustvenu, istorijsku činjenicu da 4/5 čovečanstva veruje u neki oblik apsolutne i mistične moći on konstantuje opštost tog iskaza, ali ne i njegovu univerzalnost. Uvek je bilo, ima ih i biće nevernika, skeptika, ravnodušnih, agnostika.

---

<sup>1</sup> Autor je mnogo ranije (Šušnjić, 1989:116) poziciju pristupa religiji *per se* izrazio jasno i pregnantno: „Ako u čoveku postoji nešto što je *nezavisno* od društvenih uslova i što ne podleže menjanju pod uticajem socijalizacije – strah od smrti, želja za besmrtnošću – onda čovek ostaje neizlečivo religiozan.“ (podvukao M. B.). Pretpostavke o istorijskom prvenstvu temeljnog aranžmana čoveka i religije idu najpre od shvatanja da, pošto je čovek po prirodi religiozan, da je onda oduvek bio religiozan a da se nereligiozan čovek pojavio mnogo kasnije. U okviru ovakvog sleda mišljenja stoji i shvatanje po kome je homo areligiosus *potomak* homo religiosusa koji svoj religiozni nemir može samo potisnuti ali ne i zauvek zaboraviti ili izgubiti (Jukić, 1973:55). Treći sled mišljenja religioznog i nereligioznog čoveka istorijski posmatra kao *savremenike* a aktelno kao ravnopravne *moгуčnosti* (Vrcan, 1997:81 – u domaćoj sociologiji religije takvo shvatanje zastupa D. B. Đorđević, 1984).

Nasuprot ovom iskazu dosledno izvedeni univerzalistički pristup religiji, kako ističe Vrcan, podrazumeva neke temeljne metateorijske pretpostavke: on najpre operiše sa pretpostavkom o nekim bitnim i nepromenljivim konstantama ljudske prirode koje nadilaze istoriju, društva i kulture, zatim, tu je i pretpostavka o nepromenljivosti opšte ljudske situacije u svetu kao temeljnom ozračju tzv. večne egzistencijalne situacije i njenih promenljivih izražajnih formi, te većnih pitanja neposredno povezanih sa tom situacijom i na kraju tu je i pretpostavka o univerzalnoj funkcionalnoj nužnosti religije za postojanje i reprodukciju svakog društvenog sistema od njegovog nastanka uopšte pa sve *ad infinitum*, pošto društveni sistem ne može isključivo počivati na osnovama koje se iskustveno mogu dovesti u pitanje. Naprosto, teško se može u ovom pristupu zamisliti nešto drugo osim religijskih vrednosti koje jedine imaju delatni potencijal ne za privremeno već za trajno rešenje problema društvene kohezije, socijalne solidarnosti, to jest stabilnog društvenog reda i poretka. Sveto, nadiskustveno, božansko ili apsolutno i mistično kako ga Šušnjić shvata, ima prema univerzalističkom pristupu ne malu prednost u odnosu na druge legitimatore i integratore društvenog poretka: ne podleže istorijskoj, tj. iskustvenoj proverbi jer je samo transistorijsko i nadiskustveno, što znači neupitno, nedodirljivo, ali i obavezujuće, začaravajuće (*zauberung*) i zastrašujuće (*tremendum*). Ovakav pristup po Vrcanu implicira pravljenje razlike između religije po svojoj suštini, religije kao takve i istorijski datih, konkretnih oblika religije, što se zaista može uočiti i u Šušnjićevom shvatanju religije.<sup>2</sup> Vrcanova

<sup>2</sup> Na (istom) tragu jasnog razlikovanja čistog pojma religije i društvenog iskustva religije stoji i naša poznata autorka Jelena Đorđević – kulturolog, kad piše da je u svom pojmu religija jedan osoben, zatvoren, fenomen iznad realnosti koji teži i izražava apsolutno dobro (veliki verski spisi, čisto religijsko iskustvo apsolutnih vernika). Po svojoj suštini, autorka, religiju postavlja sa one strane svake ideologije, politike, partikularizma. U društvenom iskustvu međutim, religija je u tesnoj vezi sa svim ostalim aspektima ljudskosti i duhovnosti pa je prinuđena da deli sudbinu trošne, nesavršene i nedosledne ljudske prirode. Tada je njeno vrednosno procenijavanje daleko ispod standarda moralnosti i čistote a u blizini je posezanja ljudske volje prema (društvenoj) moći, indoktrinaciji, interesu, korupciji, ratu itd; tu je religija u svakodnevnom životu pojedinca, malih i velikih društvenih grupa, globalnog društva (J. Đorđević, 2001:199-200). Naša, takođe poznata autorka – psiholog religije, Zorica Kuburić – religiju posmatra kroz tri njena pojavna oblika: prvi oblik – nivo teorije, svetih priča, mita, učenja; drugi oblik – nivo organizovanih i manifestnih formi verskog života u verskim zajednicama i međuljudskih odnosa vernika u njima; i treći

kritička primedba ovakvim shvatanjima religije upućuje na nužno razlikovanje esencijalnog i zato večnog, transdruštvenog, transistorijskog i transkulturnog u religiji od onoga što je u njoj istorijsko, društveno i kulturno, tj. promenljivo, prolazno, spoljašnje, epifemenalno. Odvajanjem suštine od forme istorijskog pojavljivanja religijskog fenomena često se, nastavlja Vrcan, amnestira odgovornost religijskih organizacija (autor navodi katoličku crkvu) za genocid ili kulturocid, na primer naroda Južne i Severne Amerike, jer se smatra da se ta zla nikako ne mogu dovesti u vezu sa suštinskim, izvornim verovanjima katoličanstva.

Drugi teorijski pristup zastupaju oni istraživači religijskog fenomena koji upućuju primedbe prvom pristupu pre svega zbog njegove neistoričnosti i apriorizma. Ovaj pristup bismo još mogli nazvati i konkretno-istorijskim pristupom jer religiji uvek prilazi kao povesno specifičnoj pojavi. Religije su entiteti koji su istorijski različiti i promenljivi. Za Gvizardija, savremenog italijanskog sociologa, pripadnika istorijskog pristupa, može biti tačna tvrdnja da ne evoluirao homo religiosus kao ni temeljna religijska struktura, ali može biti da je tačno i obrnuto: za njega je praktično svaki teorijski apriorizam u tim stvarima štetan jer uzima da je dokazano ono što se tek ima dokazati naučnim istraživanjima (videti u Vrcan, 2001:278).

Druga protivurečnost koja opterećuje savremenu sociologiju religije tiče se vrste definicije koja se prihvata za određenje religijskog fenomena. Istina, ta protivurečnost nije naročito moderna, što znači da se samo obnavlja podela između tzv. supstancijalnih (sadržinskih) i funkcionalnih definicija religije. Može li se religijsko uvek jasno razlikovati od nereligijskog po tome što poseduje svoj specifičan, autentičan sadržaj ili se religija i religioznost mogu definisati samo po funkcijama koje jedan duhovni (kulturni) sklop sistema značenja, tj. verovanja i prakse ima i vrši u nekoj zajednici ljudi? Šušnjić je, kako smo već konstatovali, pokušao da kombinuje, i to sasvim u skladu sa najnovijim teorijsko-metodološkim pristupima religijskom fenomenu, ova dva pristupa definisanja religije, s tim što je sadržinsko određenje religije kod njega primarni elemenat definicije religije. Naime, od 80-ih godina prošlog veka tematizovanje klasičnih problema sociologije religije, gde svakako spada i opreka

---

oblik postojanja religije – nivo mere individualne religioznosti kao lično iskustvo vernika sa svojim bogom (Kuburić:1999:76)

između supstancijalnih i funkcionalnih definicija religije, ide u smeru manje ideološke suprotstavljenosti i hladnijeg procenjivanja prednosti i nedostataka pomenutih, najopštijih pristupa definisanja religije, kao i njihovog kombinovanja. Sadržinsko definisanje religije (kao vera u apsolutnu i mističnu moć i, što je takođe vrlo važno kao doživljaj – iskustvo sa tom moći ili kao vera u natprirodno, božansko, sveto) traga za određenim specifičnim sadržajem koji je bitno religijski i kad se utvrdi onda se jasno može razlikovati od sličnih sadržaja koji ne pripadaju religijskom obliku izražavanja ljudskog iskustva. U tom smislu se može reći da je Šušnjićeva definicija na visini zadatka: ono po čemu se religija razlikuje od svih drugih duhovnih i društvenih tvorevina jeste vera i iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći. Ta vera i to iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći javljaju se samo u religijskim tvorevinama, te se uvek mogu jasno razlikovati od nereligijskog ili parareligijskog koje može imati slične ili iste društvene posledice kao i religijsko, ali se ipak suštinski od religije razlikuje. Zbog toga se za Šušnjića religija primarno mora definisati po svojoj suštini a ne po svojim funkcijama. U funkcionalističkim definicijama religije pak situacija oko određenja religije je sasvim suprotna. Sve što ima neku funkciju, makar ta pojava u strogom smislu reči i ne imala veze sa onim što se obično drži za religijsko, natprirodno i božansko može se tretirati kao religija. Na taj način se gubi jasna razlika između religije i nerelegije zato što gotovo sve iz vrednosnog panteona ljudskog duhovnog života može vršiti funkciju religije – ma koja vrednosna tvorevina koja oblikuje jedinstvena mišljenja i ponašanja velikog broja ljudi ujedinjujući pojedince u jednu duhovnu zajednicu koja na taj način različite osobe drži na okupu u nekoj društvenoj grupi ili globalnom društvu uopšte. Čak i ako se pravi razlika između navedenih sistema vrednosti i religije u uobičajenom značenju te reči, onda se najčešće o pomenutim vrednostima govori kao o alternativama religije ili funkcionalnim ekvivalentima religije (na primer svetovne ideologije i rituali, posvećenost i zaokupljenost politikom, muzikom, sportom, ljudskim telom itd.). Tako Vrcan izdvaja nekoliko načina koji nam predočavaju sadržaje što se odnose na religijske funkcije: religijsko je ono što preferira zadnje, najvažnije i najznačajnije strane čovekovog života ma šta to u praksi ljudskog života bilo; religijsko je ono što vrši funkciju integracije društvenog poretka, sistema; religija je

sve ono što ima kompenzatorske funkcije bilo u odnosu na pojedinca bilo u odnosu na društvo kao celinu; religijsko je sve ono što unosi red i smisao u ljudsku realnost; religijsko je sve ono što na neki način transcendirira ljudsku biološku prirodu, na kolektivnom nivou u konstrukciji održavanju univerzuma značenja a na individualnom nivou u socijalizaciji; religijsko se može odrediti više u smislu simbola i raspoloženja u bliskoj vezi sa stepenom motivacije a ne nekog posebnog kvaliteta, i najzad religijsko je sve ono što je povezano sa proizvodnjom smisla (Vrcan, 2001:281-283).

Šušnjićeva definicija religije bila bi dobar primer za sva ona nastojanja u savremenoj sociologiji religije da se jasno i definitivno povuče granica između religijskog i nereligijskog. U domaćoj sociološkoj istraživačkoj praksi ima, međutim, primera koji pokazuju pristajanje uz funkcionalističku definiciju religijskog fenomena (Bešić, Đukanović, 2000), koja je pritom široko teorijski obrazložena, ali koja pomućuje jasnu razliku između religijskog i svetovnog u funkciji religijskog o čemu ćemo više pisati kasnije u ovom tekstu. Kako god da bilo, savršene definicije, ne samo religije nego i drugih sličnih složenih i nejednoznačnih pojava ljudskog iskustva, nema, te se moramo zadovoljiti rešenjem koje ima najmanje ograničenja, jer se i supstantivnim i funkcionalnim definicijama religije mogu staviti brojne primedbe. Tako na primer Roj Valis i Stiv Brus (Wallis and Bruce) obe definicije smatraju problematičnima, mada se u svojoj definiciji religije priklanjaju supstantivnoj kao manje problematičnoj. Kod funkcionalnih definicija problem je u tome što se naizgled sasvim nereligiozne pojave posmatraju kao religiozne čak i onda kad se pristalice takve pojave tako ne deklarišu. Isto tako funkcionalne definicije dozvoljavaju samo govor o religioznoj promeni pa je govor o sekularizaciji suvišan jer će uvek postojati neka „konačna pitanja“ i pitanja ljudske egzistencije na koja čovek neće moći da odgovori. Međutim, i supstantivne definicije nisu bez problema, kojih smo se već dotakli kod Šušnjićevog raspravljanja o nedostacima brojnih definicija religije. Tako Stiv i Brus uočavaju da je teško odvojiti prirodno od natprirodnog kad se izade izvan zapadnjačkog poimanja stvari i uđe u tradicionalne i neke savremene kulture kod kojih se prilično muti pomenuta razlika (Valis/Brus, 1994:55-56).

Da muke oko definisanja religije ne predstavljaju samo puko akademsko cepidlačenje pokazuju i posledice koje različite definici-

je religije imaju na dijagnozu savremene religijske situacije i predviđanja koja se odnose na kretanje religioznosti ili povezanosti ljudi sa religijom i crkvom danas, što je jedan od primarnih zadataka i našeg istraživanja. Otuda tolika pažnja koju u ovom radu posvećujemo problemu definicija religije i sekularizacije. Naime, sasvim izričito ili implicitno, polazno određenje religije u empirijskim istraživanjima, u slučaju širokog definisanja šta se ima posmatrati kao religijsko verovanje, pripadanje ili ponašanje, daće jedne rezultate, a sasvim drugačije rezultate kad se religija odredi uže, na primer kao dogmatska, institucionalizovana religija i religioznost. Upravo o tome je u svojoj definiciji religije vodio računa i Šušnjić. Za njega definicija koju predlaže je dovoljno široka da ne isključi neko stvarno, autentično religijsko ponašanje, ali je sa druge strane i dovoljno uska da ne prihvati one oblike verovanja i ponašanja koji su slični religiji ili vrše iste društvene funkcije, ali autentično nisu religije. Kada se način određenje religije dovede u vezu sa određenjem procesa sekularizacije onda se zaključci o toj vezi mogu sasvim dijаметralno prikazati. Ako religiju odredimo usko, kao dogmatsku religiju i religioznost, onda nam iskustveni podaci nedvosmisleno sugerišu da je, barem u razvijenim zapadnim zemljama, savremenost tih zemalja u znaku uznapredovalog procesa sekularizacije, laicizacije i profanacije društvenog života ogromne većine ljudi. Ako religiju odredimo široko, počevši od onih oblika koji i nisu miljama udaljeni od konvencionalnih religija kao što su novi religijski pokreti i kultovi, pa do onih oblika koji se određuju kao sistemi zajedničkih vrednosti ili sistemi orijentacije koji pri tom ne moraju zahvatati globalno društvo niti velike društvene (religijske) grupe, onda se temeljna religijska situacija u pomenutim zemljama vidi sasvim drugačije: ispod spoljašnjeg oblika sekularizacije buja religijsko i sveto, ali sada kao transformisano, svetovno sveto, potisnuto, skriveno, difuzno, pluralističko, civilno, individualno, a ne kolektivno, itd. U tom smislu se i savremena sociologija religije, za razliku od klasične, nalazi u složenijoj situaciji situiranja proširenog religijskog polja ili područja svetog daleko van tradicionalnih, monoteističkih religija i crkava. Problem povezanosti širine definisanja religije i utvrđivanja religijske situacije na jednom religijsko-konfesionalnom prostoru može se prikazati i kroz iskustvo bivših socijalističkih društava. Ako se religija definiše usko, onda se mora priznati da je na delu u tim



društvima bio uzmak tradicionalno religijskog i uspon ateističkog, sekularnog ili i jednog i drugog. Ako se, međutim, religija shvati široko, na primer kao svetovna religija (socijalizma), onda se karakterizacija religijske situacije na pomenutim prostorima svakako mora izražavati izvan pomenutih termina, bilo da se svetovna religioznost shvata kao puki funkcionalni ekvivalent odlazećoj tradicionalnoj religioznosti bilo da se poima kao para ili kvazireligija odnosno religioznost.

U sociologiji religije bivše Jugoslavije, a danas u hrvatskoj sociologiji religije, Srđan Vrcan je zastupao, u okviru marksističke teorije, konkretno-istorijski pristup religijskom fenomenu, u bitnom protivstavu unutar pomenute teorije kako prema različitim varijantama kvazimarksizma tako i prema onim naslagama u teoriji koje se mogu okarakterisati kao čisto ideološke. On religiju posmatra kao istorijsku, društvenu i kulturnu činjenicu ljudskog života i u tom smislu sredinom osamdesetih razmatra ne samo tadašnju jugoslovensku religijsku situaciju već i svetsku u terminima strukturalno uslovljene, globalne i neizvesne društvene krize. Društvena kriza 80-ih godina u bivšoj Jugoslaviji je za Vrcana bila sastavni deo i aspekt društvene krize svetskih razmera. To je kriza tzv. drugog talasa ili drugog daha. Ona izaziva velike strukturalne promene – prava anticipacija onoga što će se uskoro dogoditi kako sa jugoslovenskom federacijom tako i sa socijalizmom uopšte. Već se sredinom osamdesetih dakle, autor jasno i teorijski plodno opredelio za takvo tretiranje krizne situacije socijalizma gotovo sa proročkom konstatacijom da će opšta, globalna i produžena društvena kriza, a posebno kriza socijalizma, dovesti do određenih destrukturacija i restrukturacija u polje socijalne strukture i, što je za nas najvažnije, u polje duhovne klime i dotadašnje kulturne hegemonije ateizma.

Vrcanov pristup je sa one strane već navođenih određenja religije kao religije *per se* u kojima se ono što je u religiji istorijsko, dakle promenljivo, prolazno i manifestno posmatra zapravo za suštinu religije kao epifenomenalno, akcidentalno, jer nije nužno, nepromenljivo i univerzalno. Međutim, kao i Šušnjić, i Vrcan je za tzv. isključujuću, sadržinsku definiciju religije u kojoj su razlike između religije i nereligije jasno određene: tako je za njega religija ono „što se predočuje i doživljava kao transcendentno i ono što se predočuje i doživljava kao sveto“ (Vrcan, 1986:19). Svemu što se pridaje

ontološki status različit od istorijskog, prirodnog i društvenog je transcendentne prirode i zajedno sa svetim predstavlja *differentiu specificu* svake religije i religioznosti. Međutim, ni religiji ni religioznosti se ne pridaju neka univerzalna, večna važenja. Upravo po tome što Vrcan religiju situira unutar (promenljivog) ljudskog konkretno-istorijskog sveta, on kristališe svoje shvatanje kako izvan funkcionalističke tako i izvan fenomenološke tradicije koja baš želi da razume suštinu religije i njenu specifičnost među duhovnim pojavama (Zrinščak, 1999:156). Za Vrcana su religija i religioznost problematične, promenljive, varijabilne, istorijske, društvene pojave. Religije se rađaju, razvijaju, bujaju, cvetaju ali se i menjaju, upadaju u krize, propadaju, gasu se. U otvorenom pristupu, kako ga autor samorazumeva, u pristupu koji izbegava apriorizme, religija se tretira kao činjenica koja može da bude, ali i ne mora, trajni sastojak ljudskog života. Na antropološkom nivou dakle, autor smatra da je uputno držati plodnim samo mogućnost religije a ne njenu nužnost i univerzalnost. Pojave kao što su sakralizacija, desakralizacija, mitologizacija, demitologizacija, sekularizacija, desekularizacija jesu promenljive i protivurečne pojave čovekovog života i kao takve su podjednako „prirodni“ sastojci društvenog života. „A to, razumije se, znači da vjera i sumnja, vjerovanje i nevjerovanje, divinizacija i sakralizacija te desakralizacija i profanizacija itd. idu zajedno ruku pod ruku do te mjere da se može realistično ustvrditi da nema vjerovanja bez nevjerovanja, nema sakralizacije bez profanizacije itd.“. Na potpuno istim teorijskim pozicijama kad je u pitanju religija i religioznost, tj. nereligija i nereligioznost stoji i Đuro Šušnjić koji slično Vrcanu piše: „...čim se pojavi neko ko veruje, budite sigurni da će se odmah naći neko ko ne veruje, a zatim neko ko sumnja, a na kraju neko ko je posve ravnodušan na sve to skupa i za koga ta pitanja i ne postoje. Jedna stvar ne može se poreći: nereligiozne ideje, verovanja i vrednosti, kao i religiozne, izazivaju u životu društva i pojedinaca određene posledice i zbog toga su od podjednakog *teorijskog* (iako ne i praktičnog) interesa i značaja za svakog istoričara, sociologa, psihologa, antropologa, filozofa itd. religije.“ (Šušnjić, 1988:127). Ne treba posebno dokazivati, u kontekstu ovakvog teorijskog prilaza religiji, da se mogu vrlo lako podastri ikustveni podaci kako o tome da je čovek po prirodi religiozan tako i da je čovek po prirodi nereligiozan, kako o tome da čovek teži apsolutu i da je za apsolut vezan

tako i da čovek apsolut dovodi u pitanje i bez njega živi oslanjajući se u životu na sebe i na svoje, dakle, ljudske moći<sup>3</sup> (Vrcan, 1980:190-191). Tako su za Vrcana religija i religioznost reverzibilne društvene i istorijske pojave (kao uostalom i nereligija i nereligioznost) koje sociologija kao nauka iskustveno istražuje i kojima ne treba tražiti uzroke u nekim antropološki datim, nepromenljivim ljudskim potrebama, niti u nekim temeljnim religijskim situacijama, niti u samoj ljudskoj prirodi (*homo religiosus*) već u konkretnim i promenljivim iskustvenim činjenicama čovekovog života u društvu. Smeštajući religiju dakle, u sasvim određen istorijski i društveni prostor, Vrcan je još dodatno posmatra na dva plana. Prvo je situira u domen specifičnog oblika društvene svesti ili specifičnog dela duhovne kulture a potom je shvata i kao poseban oblik proizvodnje, kao bitno ljudsku činjenicu ili specifičnu praksu. No, bez obzira na plan posmatranja religije, u suštini njegov pristup ostaje uvek naglašeno sociološki sa bitnom naznakom da smeštanje religije u kontekst društvenog mora da računa sa promenljivom empirijskom stvarnošću a na metodološkom planu sa izbegavanjem brojnih apriorizama koji se mogu naći u nekim drugim pristupima religiji i religioznosti.

Funkcionalistički pristup religiji razumeva religiju pre svega prema njenim funkcijama koje ime u društvu. Najdoslednije razvijenu sociologističku i funkcionalističku teoriju religije kod domaćih istraživača nalazimo u delu Miloša Bešića i Borislava Đukanovića *Bogovi i ljudi (religioznost u Crnoj Gori)*. Pojašnjavajući svoju funkcionalističku definiciju religije kroz neraskidivo jedinstvo društva, zajednice i religije, autori vrše njeno propitivanje u okvirima tri globalne teorije XIX i XX veka: marksističke, funkcionalističke i fenomenološke. Ova poslednja, koja religiju tretira kao posebnu i

---

<sup>3</sup> Vrcan čoveka posmatra kao stvaralačko biće pa jednoznačan i isključivo religijski odgovor na večna pitanja svoje egzistencije ne može da prihvati. Siniša Zrinščak, u kritičkoj revalorizaciji Vrcanovog sociološkog doprinosa izučavanju religijskog fenomena, upućuje na dilemu razumevanja konačnih ljudskih pitanja kao pitanja i odgovora unutar, sa jedne strane čovekovih trajnih potreba, a sa druge strane samo trenutnih (istorijskih) okolnosti kojima Vrcan pridaje odlučujuću važnost u odnosu na temeljnu egzistencijalnu insuficijenciju čoveka ili njegovu suštinsku iracionalnost. Za Zrinščaka ostaje nejasno: 1. zašto bi različiti načini definisanja konačnih pitanja ljudske egzistencije osporili sama ta pitanja; 2. zbog čega bi i mogući nereligijski odgovori na ta pitanja osporili korespondentnost upravo religijskih odgovora na ta pitanja; 3. zbog čega i sami religijski odgovori na ta pitanja ne bi mogli biti problematični, promenljivi, preispitivivi, što takođe odgovara čovekovoj slobodi i stvaralaštvu (Zrinščak, 1999:148).

autonomnu delatnost ljudskog duha i koja religiju hoće da razume iznutra (pre svega iz vernikovog religioznog iskustva), najdalja je ili čak direktno suprotna teorijsko-epistemološkim pozicijama autora. Iako se sociologija ne bavi suštinom religije (kao na primer teologija, filozofija, fenomenologija) već njenim manifestacijama preko određenih društvenih grupa, iako sociološki strukturalistički i analitički pristup razlaže složen religijski fenomen na klase odvojenih metafizičkih, moralnih i drugih tvrđenja, autori ipak naglašavaju značaj definicije Leška Kolakovskog za koga je religija kolektivno bogoštovlje u kojoj se razumevanje, saznanje, osećanje učešća u temeljnoj stvarnosti i moralne obaveze javljaju kao jedan jedinstven čin te razlaganje tog jedinstvenog fenomena na sastavne elemente može biti korisno, ali u isto vreme iskrivljuje smisao izvornog čina bogoštovanja. Prihvatajući tretiranje religije kao kolektivnog bogoštovlja a bacajući problem razlaganja jedinstvenog čina vere u svojoj individualnosti, autori ističu značaj društva (zajednice) u shvatanju religije u dirkemovskoj tradiciji te određuju religiju kao „kulturno-istorijski uslovljenu i kolektivno ustanovljenu veru u sveto koje je kao takvo transcendentne prirode“. Kolektivno ustanovljavanje vere jeste neophodan momenat za postojanje religije. Sociologističko shvatanje religije ogleda se i u uverenju autora da je religija univerzalna forma postojanja ljudskog društva (zajednice). Između društvene zajednice i religije nema suštinske razlike, religija jeste društvo i to društvo u svojoj elementarnoj formi, formi zajednice, tj. *Gemeinschafta* u Tenisovoj (Tönisovoj) terminologiji (Bešić, Đukanović, 2000:32; 48; 65; 77).

Funkcionalističko shvatanje religije kod autora dolazi do izražaja u njihovom uverenju da mnoge ljudske vrednosti, sistemi ideja i verovanja koja nadilaze pojedinca i integrišu ga u neki oblik organizovanog ljudskog društva (zajednicu) jesu religija. Prigovor koji je Šušnjić već istakao navodeći primer Fromove definicije religije ponavlja, istina u prilično blagoj formi, i u predgovoru za pomenuto delo naših autora: ako se pod religijom podrazumevaju sve ljudske vrednosti, ideje i sistemi ideja i verovanja koja „cementiraju“ duhovno jedinstvo i oko kojih postoji manje-više opšte slaganje, onda se razlika između svetog i svetovnog gubi ili postaje nejasna.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> „Bilo bi preterano zaključivati da je svaka vrednosna interpretacija činjenica – religija. Ali je sigurno da je religija vrednosna interpretacija činjenica našega iskustva“ (Šušnjić, 1989:171).

Ako neke društvene pojave ispunjavaju iste ili slične funkcije u jednom društvenom sistemu, to ne znači da su one istovetne. Sva ona kritika koju Đuro Šušnjić upućuje isključivo funkcionalističkim definicijama religije bez uvažavanja njenog sadržinskog određenja, pa i fenomenološkog aspekta, upravo najdoslednije bi važila i za teorijsku poziciju Bešića i Đukanovića (istovetna kritička pozicija na funkcionalistička shvatanja i u Vratuša-Žunjić, 1995:82; Zrinščak, 1999:108-109). Tako je za autore klasična religija kao vera u transcendentno (jednog boga) samo jedna forma religioznosti, pošto postoji mnoštvo transcendentnih svetova kao i zajednica koje im odgovaraju: dakle pored klasične religije i nauka, filozofija, ideologija, umetnost, moda, itd. jesu transcendentni svetovi sa svojim socijalnim nosiocima. Značajno je pomenuti, s obzirom na izučavanje religijske situacije u postsocijalizmu i istraživanja karaktera religijskih promena, da ovako široko određenje religije omogućava autorima zaključak kako je procesom sekularizacije u savremenom društvu samo klasična religioznost primorana na uzmak i na gubitak svoje tradicionalno dominantne pozicije, a ne nikako religija uopšte, pošto je uspešno nadomeštavaju druge forme religioznosti, kao što su na primer različiti oblici svetovne religioznosti. Ti novi oblici ne-tradicionalne religioznosti zapravo su preuzeli vršenje funkcije socijalne integracije od posustale tradicionalne religije u savremenom svetu. Tako naši autori preuzimaju funkcionalističko objašnjenje uzroka sekularizacije koje se naslanja na radove Jingera (Yinger) i Herberga iz 50-ih i 60-ih godina XX veka. Sekularizacija ne znači nestanak religije, jer to pretpostavlja i nestanak svih oblika ljudskog zajedništva, nego jačanje društvenih zamena za klasičnu religioznost. Istina, neke ljudske zajednice nestaju, ali se druge rađaju pa je i sa religijom ista situacija. Religija je društveni fenomen *par excellence*, ona menja svoj oblik u zavisnosti od promene ukupnog ustrojstva društva. Tako na primer svetovna religioznost modernog društva suštinski nije manje religija od klasične religioznosti. Iako su „objekti“ verovanja u njima empirijske a ne onostrane prirode, za njih je primarno značajno to što je u njima ovaploćeno sveto, oni se uzimaju kao sveti i dobijaju transcendentno značenje (Bešić, Đukanović, 2000:96). Fundamentalni teorijski stav autora je, dakle, shvatanje da svaki transcendentni svet (svet koji nadilazi pojedinca) predstavlja religiju i da je svaka religija jedan transcendentni svet, tj. da nužno podrazumeva neku društvenu zajednicu kao svog socijal-

nog nosioca (Bešić; Đukanović, 2000:72;82). Naravno, prigovor koji se može staviti svakom funkcionalizmu ne mimoilazi ni autore. Nisu svi sistemi simbola i vrednosti koji integrišu ljude u socijalni sistem i kojima se ljudi služe u međusobnoj komunikaciji (tzv. komunikativna funkcija religije koja olakšava zajedništvo) nužno religijske prirode. Samo ako to zanemarimo, možemo tvrditi, kao autori, da saglasnost naučnika oko matematičkih simbola, ideja, činjenica i teorija jeste religijske naravi. Još izravnija negativna posledica funkcionalističkog i sociologističkog shvatanja religije kod autora dolazi do izražaja na planu statusa individue u njihovoj teoriji. Istina, to je opšte mesto svih dosledno izvedenih sociologističkih shvatanja još od Dirkema (Durkheim). Po autorima postoji logička mogućnost da je čovek nereligiozan, tj. da ne pripada ni jednom transcendentnom svetu, ni jednoj zajednici. Ako se i nađe takav čovek u stvarnosti, on je ili mentalno zaostao ili je psihijatrijski slučaj. Ovakvo shvatanje (ne)religioznosti samo ponavlja već utvrđene uzore iz savremene funkcionalističke sociologije religije u stavu da su nereligiozna samo mala deca i ljudi subnormalne inteligencije (Lenski) tj. da je religiozna svaka „normalno“ socijalizovana osoba (Lukman), što je, po našem mišljenju, daleko od svakog ozbiljnijeg i svestranijeg naučnog sagledavanja ateističkog fenomena.

Teorijsko-epistemološki stavovi Bešića i Đukanovića istina nisu presudno važni u njihovom empirijskom radu koji za cilj ima ispitivanje klasične religioznosti u Crnoj Gori. Međutim, njihova teorijska polazišta itekako su presudna kad se radi o tumačenju tendencija religijske situacije na prostoru jednog postsocijalističkog društva. Tu njihova polazna odredba religije igra izuzetno važnu ulogu. Savremenu domaću religijsku situaciju karakteriše razgrađivanje jedne jako razvijene svetovne religije real-socijalizma i stvaranje alternativa. Upravo se visoka konvencionalna religioznost u Crnoj Gori tokom devedesetih može po autorima objasniti rušenjem real-socijalizma i stupanjem nacionalizma na socijalnu scenu koji je prirodno sa sobom povukao klasičnu religioznost kao važnog totalnog društvenog integratora. Međutim, uzlet klasične religioznosti, pa i nacionalizma, nema neku svetlu perspektivu. Nakon kratkotrajne restauracije uslediće pad klasične religioznosti zbog nemogućnosti da se ova veže za neku društvenu grupu (zajednicu) kao svog socijalnog nosioca. Sa jačanjem građanskog društva klasična religija će slabiti bilo zbog konkurencije u svetovnoj religiji kapitalizma bilo zbog stvaranja

izdvojenih i relativno autonomnih društvenih grupa koje će tražiti drugačije transcendentne svetove. Prema tome, slabljenje klasične religioznosti uvek se mora nadomestiti nekim drugim transcendentnim svetom, pošto društvo ne može bez religije kao nužnog sastojka svake integracije.

### *Iskustveno ispitivanje klasične religioznosti*

Situacija oko iskustvenog istraživanja pravoslavlja u postsocijalizmu donekle je olakšana prvenstvenim saznavnim interesom koji je usmeren na ispitivanje klasične religije i klasične (konvencionalne), crkvene religioznosti. Ovde se može primeniti uža definicija religije i religioznosti, a to je naučno polje koje je temeljno teorijski (sa uzorima još u formativnom razdoblju sociologije) i iskustveno ispitano, naročito posle II svetskog rata. Imajući na umu važno Šušnjićevo upozorenje sociolozima da je svojevrсни redukcionizam i neadekvatnost empirijski tematizovati samo konvencionalnu, crkvenu religioznost, pošto se na taj način teško prepoznaju religijske promene prema drugačijim oblicima religioznosti, u našem slučaju barem dva razloga možemo navesti u prilog usmeravanja saznavnog interesa prema istraživanju konvencionalne religioznosti i promenama takve religioznosti u dužem vremenskom periodu kod nas: 1. u periodu dominacije zvanične, ateističke kulture u socijalizmu stigmatizacija religije i crkve uopšte nije davala ni najmanju šansu iole ozbiljnijem pojavljivanju neke forme religije i religioznosti osim konvencionalnih, istorijskih religija koje su i same bukvalno jedva preživljavale, oslanjajući se na resurse hiljadugodišnjeg postojanja i opstanka u svesti ljudi kao dokazanih i iskušanih tradicionalnih činjenica ljudskog iskustva; 2. krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka u zemljama postsocijalizma plimni talas revitalizacije religije upravo primarno zahvata klasične, tradicionalne religije i konvencionalnu religioznost, što su pokazala brojna empirijska istraživanja.

Klasična religija je utemeljena u institucionalizovanoj religijskoj organizaciji (crkvi), to je dogmatski tip religije sa razvijenim teološkim učenjem i složenim spletom religijskih rituala u kojima se učestvuje i koji se uzimaju najčešće kao osnova i uslov spasenja vernika. Zbog toga klasična religioznost podrazumeva bar dva važna aspekta: prihvatanje učenja religije i praktikovanje pobožnosti u

određenim religijskim organizacijama te razvijanje osećaja pripadnosti veri i crkvenoj organizaciji. Tako je klasična religioznost „sinteza *religiozne svesti i religioznog ponašanja i udruživanja*. Nije dovoljno samo se deklarirati religioznim – i pri tom više-manje usvojiti elemente doktrinarnog učenja – već je potrebno živeti u skladu s religijskim naukoivanjem, na propisan način obavljati obrede i redovno prelaziti prag hrama. Odbacuje se *subjektivna religioznost bez crkvenosti*, budući da većina verskih struktura zahteva pravovernost iskazanu i kroz svakodnevno praktično potvrđivanje verničkog statusa“ (Đorđević; Todorović, 2001:157).

Religioznost svakako treba razlikovati od religije kao šireg pojma koja pored spoljašnje manifestacije učešća u obredima religijske prirode predstavlja i individualni stav, subjektivni doživljaj, unutrašnji motiv koji je teže operacionalizovati u sociološkim istraživanjima religije i religioznosti pa je komplementarnost istraživačkih tehnika (na primer psiholoških) nešto što se samo po sebi nameće i što doprinosi poštovanju osnovnog metodološkog načela u empirijskim istraživanjima da se u stvaranju sociološke iskustvene naučne evidencije koristi više istraživačkih tehnika, pa i iz drugih naučnih disciplina. Psihološki posmatrano religioznost se može definisati kao „subjektivni sistem stavova i kao sistem unutrašnjih trajnih dispozicija koji uključuje verovanja, znanja, osećanja i ponašanja“ (Kuburić, 1999:77). Izuzetna složenost i slojevitost religioznosti izvire otuda što ona ide u red onih pojava u čovekovom individualnom životu koje zahvataju najdublje i najintimnije slojeve uma i duše, prvenstveno kada je na delu doboka pobožnost. Istina, formalna vezanost za religiju i crkvu je česta pojava i ona se u principu lakše sociološki može detektovati, pogotovu kada predstavlja običajnu normu sredine ili legitimaciju društvenog položaja pojedinca ili grupe, ili vezivno tkivo društvene zajednice, što su sve sociološki aspekti religijskog fenomena. Uglavnom, većina sociologa i psihologa usmerenih prema empirijskom istraživanju religije slaže se da su najvažnije, mada ne i jedine, komponente religioznosti kognitivna, emocionalna i akciono-motivacijska, te u svojim istraživanjima operacionalizuju ili sve pomenute komponente ili samo one za koje se pretpostavlja da su u trenutku istraživanja teorijski i društveno važne i zanimljive. U sociološkim empirijskim istraživanjima klasična religioznost se obično razbija na dva konstitutivna elementa: na religioznu svest, u širokom rasponu verovanja, oseća-



nja i religijskog doživljaja bilo da se radi o pripadnosti konfesiji, verovanju u boga i druge dogmatske postavke religije, i na religijsko ponašanje i udruživanje kao što je na primer odlazak u crkvu, na liturgiju, post, molitva, materijalna potpora crkvi itd. I za crkvene organizacije i za sociološku analizu oba strukturalna dela klasične religioznosti su važna: religijskim organizacijama jer konstituišu tzv. crkvenog vernika, predanog svojoj veri i crkvi, a isto tako i sociološkoj ekspertizi radi svestanog analizovanja religijske situacije na određenom religijskom, odnosno konfesionalnom prostoru.

U inostranoj, ali i u domaćoj sociologiji religije često se operacionalizuju u iskustvenim istaživanjima još neki pojmovi – crkvenosti, religijskog pripadanja te pojam vezanosti ljudi za religiju i crkvu – sa mnoštvom indikatora koji se opet mogu podeliti na indikatore religiozne svesti i religioznog ponašanja, mada su i neke druge podele u opticaju: na primer na indikatore tradicionalnog, aktuelnog i dogmatskog odnosa prema religiji i crkvi. Mnoštvo indikatora u empirijskim istraživanjima vezanosti za religiju i crkvu i istraživanjima religioznosti stanovništva daje uravnoteženiju i precizniju sliku religijske situacije na određenom području. Upotrebom mnoštva pomenutih indikatora stvara se takva iskustvena baza podataka na osnovu koje su zaključci o religioznosti stanovništva mnogo pouzdaniji od zaključaka istraživanja u kojima se koristi jedan ili dva indikatora (najčešće samoocena religioznosti i verovanje u boga), posebno operacionalizovanih u javnomnjenjskim istraživanjima omnibusnog karaktera, čija je prednost, sa druge strane, u longitudinalnom praćenju posmatranih pojava i upotrebi istovrsnih tehnika istraživanja i uzoraka. Kako je naš osnovni zadatak da upoređujemo iskustvene podatke brojnih istraživanja, treba skrenuti pažnju na metodološki problem kod izvođenja sintetičkih zaključaka o religijskoj situaciji na određenom konfesionalnom prostoru. Prvi problem je na nivou operacionalizacije osnovnih pojmova istraživanja, a drugi u najtešnjoj vezi sa prvim, na nivou tumačenja dobijenih rezultata i njihovog međusobnog sravnjivanja. Tu su i drugi problemi: već pomenuta upotreba različitih i više ili manje brojnih indikatora, uzoraka i ciljnih grupa u istraživanjima, kao i vreme istraživanja sa svim specifičnostima društveno-istorijskih okolnosti i kulturnih obrazaca u kojima religije, konfesije, društvene grupe i pojedinci egzistiraju.

Ovakvo određenje konvencionalne religije i religioznosti, međutim, ne znači i izbegavanje svih teškoća vezanih za problematiku sociološki prihvatljive definicije religije. Sada se javlja problem šta u savremenoj religijskoj situaciji postsocijalističkih društava tretirati kao religiju a šta ima samo neke elemente religije i pri tome se jasno po mnogim karakteristikama razlikuje od istorijskih monoteizama dominantno prisutnih u pomenutim društvima. Iako etablirane religije čine glavninu talasa revitalizacije religije u postsocijalizmu, ne možemo zatvoriti oči i za pojavu nekih formi religijskih tvorevina i svetog koje u „oslobođeni“ religijski prostor nakon kraha socijalizma dolaze spolja, iz zemalja i društava izvan bivšeg socijalističkog lagersa, iz postmoderne Evrope i Amerike. Te religijske tvorevine se najčešće imenuju kao novi religijski pokreti, sekte i kultovi, jako brojni, magični, ezoterični, okultni i sinkretički u svojim religijskim sadržajima i izrazima i predstavljaju konkurente već vekovima prisutnim tradicionalnim religijama i tzv. „starim“ sektama. Tradicionalne religije u toj situaciji razvijaju brojne odgovore u cilju aktiviranja mehanizama odbrane što vodi često preuveličavanju uticaja novih religioznih pokreta, sekti i kultova ili još češće njihovoj stigmatizaciji u javnoj sferi religioznog i uopšte, društvenog života. Ono što je za sociološku ekspertizu važno u toj situaciji tiče se pitanja da li pojmom religija možemo da pokrijemo čitav niz pomenutih tvorevina i zajednica u rasponu od transcendentalne meditacije, scijentologije, grupe Soka Gakkai, Kontrole uma (Mind Controla), Novog doba (New Agea), pa do svetovnih religija poput fašizma, nacional-socijalizma i komunizma kao i savremenih sakralizacija politike, sporta i masovnih medija (Jukić, 1997:57-65). Sledeći jednog od vodećih italijanskih sociologa Đovanija Filoramu (Filoramo) Jakov Jukić predlaže da se u toj situaciji termin religija upotrebljava za velike istorijske monoteizme poput hrišćanstva recimo, a da se termin sveto, koji više ne stoluje samo u crkvenim institucijama, upotrebljava za sve navedene, jako raspršene tvorevine savremenog, postmodernog društva.<sup>5</sup> Sa ovom pojmovnom razlikom Jukić onda konstantuje

<sup>5</sup> Slovenački istraživači religioznosti Smrke i Uhan takode smatraju da „Novo doba“ sa pojavom raznih novih religioznih previranja u duhovnosti u 80-im i 90-im godinama prošlog veka zahteva do izvesne mere redefinisane religioznosti: za mnoge istraživače pojmovi religioznosti i vere nisu više tako usko povezani sa crkvenošću, dogmatičnošću, institucionalnošću i moralizmom kao što su nekad bili (Smrke, Uhan, 1999:155).

kako je u savremenom svetu zapravo sveto u usponu, ono se revitalizuje u svojim najrazličitijim formama i, za razliku od religije koja je zahvaćena procesom sekularizacije, sveto je ostalo izvan tog uticaja. Upravo suprotno mi moramo konstatovati za religijska i konfesionalna područja postsocijalizma. Na ovoj pozornici igraju svoj povratak veliki istorijski monoteizmi a sekte i kultovi igraju sporedne, ali u svojoj prozelitskoj ofanzivi nezanemarljive uloge. I tradicionalne religije i već vekovima prisutne „stare“ sekte i novi religijski pokreti, međutim, igrajući na postsocijalističkoj religijskoj pozornici, izvode predstavu desekularizacije (ili deateizacije) zajednički, istina ne i podjednako, time doprinoseći izlasku religijskog i svetog u javnu i političku sferu kao decenijama za njih zabranjenom gradu, uslovljavajući ne samo nova naučna i teorijska pitanja i odgovore, već i nove konflikte i rešenja tih konflikata silaskom u svet ljudskih strasti i njihovih podeljenih interesa.

### Literatura

- Bauman, Zigmund (2001) „Sociološko razmišljanje“, u Đorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Bešić, Miloš; Đukanović, Borislav (2000) *Bogovi i ljudi. Religioznost u Crnoj Gori*, Podgorica, CID i SOCEN.
- Bošnjak, Branko (1966) *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, Naprijed.
- Čimić, Esad (1984) *Drama ateizacije*, Beograd, NIRO Mladost.
- Đorđević, B. Dragoljub (1984) *Beg od crkve*, Knjaževac, Nota.
- Đorđević, B. Dragoljub; Todorović, Dragan (2001) „Religijska većina o religijskoj manjini“ u *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.
- Đorđević, Jelena (2001) „Nevidljiva religija – nužna promena, moda ili jeres“, u *Vera manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Jukić, Jakov (1973) *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov (1991) *Budućnost religije*, Split, Matica hrvatska.
- Jukić, Jakov (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.
- Kuburić, Zorica (1999) „Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika“ u *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.
- Smrke, Marjan; Uhan, Samo (1999) „Na vrhu gričev – toda ob vnzozju socialne piramide?“, u Toš, Niko et all. *Podobe o cerkvi in religiji (na*

*Slovenskem v 90-ih*), Ljubljana, FDV-IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

- Šajner, Lari (1994) „Pojam sekularizacije u empirijskom istraživanju“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Šušnjić, Đuro (1988) *Znati i verovati*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost/Stvarnost.
- Šušnjić, Đuro (1989) *Otpori kritičkom mišljenju*, Zagreb, RZ RKSSOH.
- Šušnjić, Đuro (1998) *Religija* (I i II tom), Beograd, Čigoja štampa.
- Valis, Roj; Brus, Stiv (1994) „Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1995) *Razvoj, religija, rat*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Vrcan, Srđan (1980) „Studije i eseji iz sociologije religije“, u Vušković, B; Vrcan, S. *Raspeto katoličanstvo*, Zagreb, Naše teme.
- Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
- Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije – hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Pravni fakultet u Zagrebu.

Mirko Blagojević

## THE SOCIOLOGICALLY ACCEPTABLE DEFINITION OF RELIGION

*Summary*

In this article the author has presented several important issues regarding the sociology of religion, but primarily the issue of the sociologically acceptable definition of religion both in theoretical and empirical research. Bearing in mind the sociology of religion in former Yugoslavia, the author has first discussed the possibility of a general definition of the sociology of religion, but has stated the opposite view as well. Then he has dealt with the two basic approaches towards religion and two general definitions of sociology, namely substantial and functional ones. Finally, the author has tried to define the religiousness in terms of sociological empirical research of human attachment to religion and church in post-socialism.

*Key words:* religion, religiousness, sub specie aeternitatis and sub specie temporis approaches, functional versus substantial definitions.

*Slovenskem v 90-ih*), Ljubljana, FDV-IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

- Šajner, Lari (1994) „Pojam sekularizacije u empirijskom istraživanju“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Šušnjić, Đuro (1988) *Znati i verovati*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost/Stvarnost.
- Šušnjić, Đuro (1989) *Otpori kritičkom mišljenju*, Zagreb, RZ RKSSOH.
- Šušnjić, Đuro (1998) *Religija* (I i II tom), Beograd, Čigoja štampa.
- Valis, Roj; Brus, Stiv (1994) „Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1995) *Razvoj, religija, rat*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.
- Vrcan, Srđan (1980) „Studije i eseji iz sociologije religije“, u Vušković, B; Vrcan, S. *Raspeto katoličanstvo*, Zagreb, Naše teme.
- Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
- Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije – hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Pravni fakultet u Zagrebu.

Mirko Blagojević

## THE SOCIOLOGICALLY ACCEPTABLE DEFINITION OF RELIGION

*Summary*

In this article the author has presented several important issues regarding the sociology of religion, but primarily the issue of the sociologically acceptable definition of religion both in theoretical and empirical research. Bearing in mind the sociology of religion in former Yugoslavia, the author has first discussed the possibility of a general definition of the sociology of religion, but has stated the opposite view as well. Then he has dealt with the two basic approaches towards religion and two general definitions of sociology, namely substantial and functional ones. Finally, the author has tried to define the religiousness in terms of sociological empirical research of human attachment to religion and church in post-socialism.

*Key words:* religion, religiousness, sub specie aeternitatis and sub specie temporis approaches, functional versus substantial definitions.