

---

KLIFORD GERC

---

# RELIGIJA KAO KULTURNI SISTEM\*

---

Pokušaj da se ima neka religija koja ne bi bila nijedna posebna religija osuđen je na neuspeh baš koliko i pokušaj da govorimo ne govoreći nijednim posebnim jezikom... Tako svaka živa i snažna religija ima jasno izraženu idiosinkraziju. Njena moć leži u osobenoj i čudnovatoj poruci koju saopštava i u dejstvu tog otkrovenja na život. Vidici koje otvara i tajne koje donosi čine jedan novi svet u kojem možemo živeti; a novi svet u kojem se može živeti — očekivali mi ili ne da ćemo jednom u nj potpuno preći — je ono što mislimo da znači imati religiju.

— Santayana: Razum u religiji (1906)

Pošto ćemo govoriti o značenju, počnimo jednim obrascem: time da je uloga verskih simbola da sintetišu etos jednog naroda — osobenosti, prirodu i kakvoću njegovog života, njegove moralne i estetske oblike i duh, i njegov pogled na svet — njegove predstave o tome kakve su stvari u pukoj aktualnosti i njegove najopštije ideje o svetskom poretku. Religiozno verovanje i praksa čine etos jedne grupe intelektualno prihvatljivim jer joj ga predstavljaju kao izraz jednog načina života koji je idealno prilagođen postojećem stanju stvari opisanom u pogledu na svet, a pogled na svet čine emocionalno ubedljivim prikazujući ga kao sliku jednog postojećeg stanja stvari neobično saobraznu takvom načinu života. Dve su osnovne posledice ovog suočavanja i međusobnog potvrđivanja. S jedne strane, ono objektivnije moralne i estetske naklonosti prikazujući ih kao nužne uslove života u jednom po-

\*) Clifford Geertz: »Religion as a Cultural System«, u William A. Lessa and Evon Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*, 2nd ed., Harper and Row, New York 1965, pp. 204—216.

seбно uređenom svetu, kao sam zdravi razum kada je već jednom pretpostavljen neizmenljiv oblik stvarnosti. S druge strane, ono daje težinu usvojenim verovanjima o svetskóm poretku time što se na duboko usađena moralna i estetska osećanja poziva kao na iskustveni dokaz njihove istinitosti. Religiozni simboli izražavaju temeljnu podudarnost između jednog posebnog načina života i jedne posebne (premda najčešće implicitne) metafizike i, pri tom, autoritet jednog oslanjaju na autoritet drugog.

Ali dosta priče; nešto ipak možemo smatrati izvesnim. Shvatanje da religija podešava ljudsko vladanje prema jednom zamišljenom kosmičkom poretku i da slike kosmičkog poreka projektuje na ravan ljudskog iskustva nije novo. Ali ni jedna ni druga stvar nisu dovoljno ispitane, pa vrlo malo znamo o tome kako se ova čudesna stvar postiže u iskustvu. Znamo samo toliko da se ona ostvaruje svake godine, svake nedelje, svakog dana, za neke ljude i svakog časa; o tome nam svedoči i obimna etnografska literatura. Ali ne postoji teorijski okvir koji bi nam omogućio da ovu činjenicu analitički objasnimo, kao što to činimo kada je reč o rodoslovlju, nasleđivanju političke vlasti, razmeni rada ili socijalizaciji deteta.

Svedimo, onda, naš obrazac na jednu definiciju. Jer, mada je opštepoznato da definicije same po sebi ništa ne ustanovljavaju, one ipak, ako su pažljivo sačinjene, daju korisnu orijentaciju, ili reorijentaciju mišljenju, tako da postavljanje većeg broja definicija može korisno poslužiti razvijanju i kontrolisanju nekog novog pravca istraživanja. Korisno svojstvo definicija je njihova eksplicitnost: one obavezuju na način na koji to diskurzivna proza — koja je, posebno u ovoj oblasti, podložna tome da argumente zameni retorikom — nikada ne čini. Dakle, bez ustručavanja, jedna *religija* je:

(1) sistem simbola čiji je cilj (2) da stvore u ljudima jaka, veoma obuhvatna i dugotrajna raspoloženja i motivacije, (3) formulišući zamisli o nekom opštem egzistencijalnom poretku i (4) obavijajući te zamisli velom činjeničnosti na takav način (5) da se raspoloženja i motivacije čine osobeno realističkim.

#### 1. ...SISTEM SIMBOLA ČIJI JE CILJ...

Pošto terminu »simbol« ovde dajemo tako veliku težinu, prvi zadatak nam je da što tačnije odredimo šta pod njim podrazumevamo. To nije lak zadatak, jer slično terminu »kultura« termin »simbol« upućuje na veliki broj različitih stvari, pa često i na više različitih stvari istovremeno. Jedni smatraju da on upućuje na sve ono što

za nekoga označava neku drugu stvar; sivi oblaci su simbolički predznak skore kiše. Prema drugima, ovaj termin se odnosi jedino na izričito konvencionalne znakove ma koje vrste; crvena zastava je simbol opasnosti, bela simbol predaje. Neki drže da je simbol samo ono što na posredan i figurativan način izražava stvari koje se ne mogu iskazati na neposredan i literaran način, tako da simboli postoje u poeziji ali ne i u nauci, a simbolička logika je pogrešan naziv. Drugi, pak, ovim terminom označavaju ma koji predmet, postupak, pojavu, svojstvo ili odnos koji prenose neku zamisao — zamisao je »značenje« simbola; ovo gledište ovde prihvatam. Broj »6«, napisan, zamišljen, predstavljen nizom kamenčića ili čak utisnut na programske trake kompjutera je simbol. Ali simbol je i Krst, bilo da o njemu govorimo, da ga sebi predočavamo, brižno oblikujemo u vazduhu ili nežno dotičemo na vratu; simboli su i veliko naslikano platno nazvano »Guernica«, mali obojeni kamen nazvan čuringa, reč »stvarnost«, pa čak i morfem »-ći«. To su simboli, ili bar simbolički elementi, jer predstavljaju opipljive formulacije ili predstave, apstrakcije iz iskustva fiksnirane u opažljivim oblicima, konkretna utelovljenja ideja, stavova, sudova, težnji ili verovanja. Prema tome, započeti ispitivanje kulturnih delatnosti — delatnosti čiji pozitivni sadržaj čini simbolizam — ne znači iz oblasti analize zbivanja u društvu preći u platonovsku pećinu senki, ući u mentalistički svet introspektivne psihologije ili, gore od toga, u svet spekulativne filosofije i tamo zanavek lutati u tmini »Kognicija«, »Afekcija«, »Konacija« i drugih varljivih entiteta. Kulturne radnje, izgradnja, poimanje i korišćenje simboličkih oblika, to su društvene pojave kao i sve druge; one su javne koliko i venčanje, i opažljive koliko i zemljoradnja.

Ipak, ovo nisu potpuno iste stvari; ili, tačnije rečeno, i simbolička dimenzija društvenih pojava se, kao i psihološka, može teorijski apstrahovati iz tih pojava kao empirijskih totaliteta. Jer, da parafiziram jednu opasku Kennetha Burkea, nije isto graditi kuću i praviti nacrt za njenu gradnju, niti je isto čitati pesmu o dobijanju dece u braku i dobiti decu u braku. Mada se izgradnja kuće može odvijati prema nacrtu i premda — ovo se, naravno, ređe događa — dobijanje dece može biti motivisano čitanjem pesme, ipak ne smemo mešati svoje opštenje sa simbolima i svoje opštenje sa predmetima ili ljudskim bićima, jer ovi poslednji nisu i sami simboli, iako često igraju tu ulogu. Mada su kulturna, društvena i psihološka dimenzija čvrsto stopljene u svakodnevnom životu kuća, gazdinstava, pesama i brakova, u

analizi ih moramo razdvajati i, pri tom, generičke odlike svake od njih izdvajati prema normalizovanoj osnovi drugih dveju.

Kada je reč o kulturnim obrascima, tj. o sistemima ili skupovima simbola, njihova — za nas — najvažnija generička odlika je to što predstavljaju ekstrinzični izvor informacija. Pod »ekstrinzičnim« podrazumevam samo to da se oni — nasuprot genima, na primer — nalaze izvan individualnog organizma kao takvog, u onom intersubjektivnom svetu zajedničkih pogodbi u kojem su sve ljudske jedinke rodene, u kojem svaka živi svoj život i koji opstaje i po njihovoj smrti. Pod »izvorom informacija« podrazumevam samo to da nam oni — kao i geni — daju obrasce ili kalupe za uobličavanje procesa izvan njih samih. Kao što redosled baza u lancu DNA obrazuje kodirani program, skup uputstava ili recept za sintetisanje složenih proteina koji oblikuju organsko funkcionisanje, tako kulturni obrasci programiraju stvaranje društvenih i psiholoških procesa koji oblikuju društveno ponašanje. Mada su vrsta informacije i način prenošenja u ova dva slučaja veoma različiti, poređenje gena i simbola nije samo nategnuta analogija, te slična često analogiji u kojoj se spominje »društvena naslednost«. Reč je o pravom supstancijalnom odnosu, jer kulturno programirani procesi su toliko značajni samo zato što su kod čoveka genetski programirani procesi veoma uopšteni u poređenju sa nižim životinjama, ekstrinzični izvori su toliko važni samo stoga što intrinzični izvori informacija veoma površno određuju ljudsko ponašanje. Dabru su, da bi izgradio branu, potrebni samo pogodno mesto i pogodan materijal — a način postupanja mu je određen fiziologijom. Međutim, čoveku — u čijim genima nije utisnuta veština građenja — potrebna je i zamisao o tome šta znači graditi branu, zamisao koju mu može preneti jedino neki simbolički izvor — neki nacrt, priručnik, govorni tok čoveka koji već zna kako se grade brane ili, naravno, takvo korišćenje grafičkih ili jezičkih elemenata koje mu omogućuje da sagleda do zamisli o tome šta su brane i kako se grade.

Ta stvar se ponekad i ovako obrazlaže: kulturni obrasci su »modeli«, tj. skupovi simbola čiji međusobni odnosi »modeliraju« odnose između entiteta, procesa i sveg ostalog unutar fizičkih, organskih, društvenih ili psiholoških sistema time što prema njima stoje kao njihove »paralele«, »imitacije« ili »simulacije«. Ali termin »model« ima dva značenja: značenje modela *nečega* i značenje modela za *nešto* — i, mada su oba značenja samo dva vida istog osnovnog pojma, korisno je da se razlikuju u analizi. U prvom

značenju naglašava se korišćenje simboličkih struktura u svrhu da se one učine manje ili više vernom paralelom prethodno utvrđenih nesimboličkih sistema, kao kada način rada dabraova poimamo razvijajući jednu teoriju hidraulike, ili izrađujući jednu mapu strujanja vode. Teorija ili mapa modeliraju fizičke odnose tako — tj. izražavajući njihovu strukturu u sinoptičkom obliku — što ih čine shvatljivim: to je model »stvarnosti« (model *nečega*). U drugom značenju naglašava se korišćenje nesimboličkih sistema na osnovi odnosa izraženih u simboličkim sistemima, kao kada gradimo branu prema uputstvima sadržanim u teoriji hidraulike, ili prema zaključcima izvedenim iz mape strujanja. Ovde je teorija model koji organizuje fizičke odnose: to je model za »stvarnost«. Slično je sa psihološkim i društvenim sistemima, a i sa kulturnim modelima, koje obično ne nazivamo »teorijama« već, pre, »učenjima«, »melodijama« ili »obredima«. Nasuprot genima i drugim nesimboličkim izvorima informacija, koji su samo modeli za nešto a ne i modeli *nečega*, kulturnim obrascima je ovaj dvostruki vid intrinzičan: oni društvenoj i psihološkoj stvarnosti daju značenje, tj. objektivni pojmovni oblik, i time što se prema njima oblikuju i time što ih oblikuju prema sebi.

Taj dvostruki vid i odvaja, u stvari, prave simbole od ostalih vrsta znakova. Modeli za nešto, — kao što pokazuje primer gena — mogu se naći u celokupnom poretku prirode, jer je postojanje ovakvih programa nužno gde god ima prenošenja obrazaca. Kod životinja je možda najočitiiji primer učenje utiskivanjem, jer se u takvom učenju javlja automatsko prikazivanje nekog primerenog sleda ponašanja od strane neke životinje-modela u prisustvu životinje koja uči; uloga tog prikazivanja je da, opet automatski, stvori i stabilizuje određeni skup genetički ugrađenih odgovora u životinji koja uči. Komunikativna igra dveju pčela, od kojih je jedna našla nektar a druga ga traži, takođe je jedan, mada nešto drugačiji, kompleksniji kodirani primer. Craik je čak smatrao da i protok vode od planinskog potoka prema moru, koji utire mali kanal za sve veću količinu vode, igra ulogu nekog modela za nešto. Međutim, modeli *nečega* — jezički, grafički, mehanički, prirodni i ostali procesi, — čija svrha nije da budu izvori informacija za stvaranje obrazaca drugih procesa, nego da te procese, već oblikovane prema obrascima, kao takve predstavljaju, da budu alternativno sredstvo izražavanja njihovih struktura —, mnogo su ređi i, među živim životinjama, svojstveni su možda samo čoveku. Suštinu ljudskog mišljenja čini opažanje strukturalne podudarnosti između jednog skupa pro-

cesa, delatnosti, odnosa, entiteta, itd., i nekog drugog skupa kojem onaj prvi služi kao program, tako da se program može smatrati predstavom ili zamišlju — simbolom — onoga što je programirano. Mogućnost međusobnog transponovanja modela za nešto i modela nečega — koju omogućuje simbolička formulacija — je distinktivno obeležje našeg načina mišljenja.

## 2. ...DA STVORE U LJUDIMA JAKA, VE- OMA OBUHVATNA I DUGOTRAJNA RA- SPOLOŽENJA I MOTIVACIJE...

Kod religioznih simbola i simboličkih sistema mogućnost međusobnog transponovanja je vidna. Vrline izdržljivosti, hrabrosti, samostalnosti, istrajnosti i strasne upornosti, u kojima se Indijanac sa Ravnica vežba u svojoj potrazi za vizijom, isto tako su i plemenite vrline prema kojima on nastoji da živi: stičući smisao za otkrovenje, on stabilizuje svoj smisao za usmerenost. Svest o ogrešenju o dužnost, o pritajenoj krivici i, nakon priznanja, o javnom sramu kojem Manusa izlaže obred utvrđivanja krivice ujedno su i osećanja koja čine osnovu etike dužnosti. A na toj etici održava se njegovo društvo, u kojem se mnogo drži do svojine: dobijanje oprostaja grehova podrazumeva rađanje jedne savesti. Samodisciplina javanskog mistika, koji nepomično gleda u plamen lampe misleći da se u njemu objavljuje božanstvo, ujedno je i vežba u strogoj kontroli emocionalnog izražavanja, neophodnoj čoveku koji želi da živi kvijetističkim životom. Hoćemo li neke zamisliti o ličnom duhu čuvaru, kućnom božanstvu ili immanentnom Bogu shvatati kao sinoptičke formulacije prirode stvarnosti ili kao kalupe za izgradnju stvarnosti takve prirode, to je najčešće proizvoljna stvar i zavisi od toga koji vid, model nečega ili model za nešto, želimo u određenom trenutku da istaknemo. Konkretni dati simboli — neka mitološka figura koja se materijalizuje u divljini, lobanja preminulog domaćina koja kao opomena visi sa strehe ili neki bestelesni »glas u tišini« koji bezvučno peva zagonetnu staru poeziju — upućuju nas u oba pravca. Oni atmosferu sveta i izražavaju i oblikuju.

Tu atmosferu oni oblikuju time što u verniku stvaraju distinktivni skup dispozicija koje tok njegove delatnosti i svojstva njegovog iskustva čine stalnim. Dispozicija ne opisuje neku delatnost ili neki događaj nego verovatnost da će se u izvesnim okolnostima jedna delatnost vršiti ili jedan događaj odigrati: »Kada se kaže da je krava preživar ili da je čovek pušač, ne kaže se da krava sada preživa ili da čovek

sada puši cigaretu. Biti preživar znači imati sklonost da se s vremena na vreme preživa, a biti pušač znači imati naviku pušenja cigareta». Slično tome, biti pobožan ne znači činiti nešto što bismo nazvali delom pobožnosti, nego znači imati sklonost da se to čini. Isti je slučaj sa podvizima Indijanaca sa Ravnica, pokajništvom Manusa ili javanskim kvijetizmom; oni, svaki u svom kontekstu, čine supstanciju pobožnosti. Prednost ovakvog gledanja na takozvana »mentalna svojstva« ili — ako odbacujemo kartezijanstvo — »psihološke snage« (oba termina su dosta pogodna) je u tome što se one uklanjaju iz nejasnog i nepristupačnog carstva privatnih senzacija i postavljaju u jasan svet opazljivih stvari, u kojem prebivaju lomljivost stakla, zapaljivost hartije i — da opet upotrebimo metaforu — vlažnost Engleske.

Same religiozne delatnosti (a učiti neki mit napamet je isto tako religiozna delatnost kao i odvajanje prsta u zglobu) stvaraju dve različite vrste dispozicija: raspoloženja i motivacije.

Raspoloženja i motivacije se najviše razlikuju po tome što su motivacije — da se tako izrazimo — vektorska svojstva, a raspoloženja su samo skalarna svojstva. Motivi imaju usmerivačku ulogu, oni se kreću po jednoj sveobuhvatnoj putanji, gravitiraju prema određenim, obično prolaznim, ciljevima. S druge strane, raspoloženja variraju, samo po jačini: nisu ni prema čemu upravljena. Izrastaju iz izvesnih okolnosti ali ne odgovaraju nikakvim ciljevima. Dižu se i spuštaju kao magla; šire se i nestaju kao mirisi. Kad su prisutna, totalistička su: tužnom čoveku se sve oko njega čini turobnim, veselom čoveku se sve oko njega čini sjajnim. Stoga, mada čovek može istovremeno biti i tašt, i hrabar, i tvrdoglav i nezavisan, ne može biti istovremeno i veseo i bezvoljan, i razdragan i melanholičan. Pored toga, motivi duže ili kraće traju u vremenu, a raspoloženja se samo češće ili ređe javljaju, dolaze i odlaze iz nekih često nedokučivih razloga. Međutim, možda je najznačajnija razlika, bar za nas ovde, između raspoloženja i motivacija ta što motivacije »dobijaju smisao« u odnosu na ciljeve koji se smatraju njihovim odredištem, dok raspoloženja »dobijaju smisao« u odnosu na uslove koji se smatraju njihovim izvorima. Motive tumačimo njihovim ciljevima a raspoloženja njihovim izvorima. Kažemo da je neka osoba marljiva jer želi da postigne neki uspeh, i kažemo da je neka osoba zabrinuta jer je svesna bliske opasnosti opšteg nuklearnog rata. Isti je slučaj sa konačnim objašnjenjima. Milosrđe postaje hrišćansko milosrđe kada se smesti u okviru određene za

misli o božanskim svrhama; optimizam je hrišćanski optimizam kada se zasniva na jednoj posebnoj zamisli o božanskoj prirodi. Istrajnost Navaho Indijanaca nalazi svoje opravdanje u verovanju da ova osobina može biti i nametnuta, pošto »stvarnost« deluje mehanički; njihovu stalnu bojažljivost opravdava uverenje da je, ma na koji način delovala, »stvarnost« i veoma moćna i strahovito opasna.

### 3. ...FORMULIŠUĆI ZAMISLI O NEKOM OPŠTEM EGZISTENCIJALNOM PORETKU...

Ne bi trebalo da nas čudi što su simboli ili simbolički sistemi koji stvaraju i određuju dispozicije koje smatramo religioznim i oni koji stavljaju te dispozicije u kosmički okvir simboli iste vrste. Kada kažemo da je neka posebna vrsta straha religiozni a ne svetovni strah, zar ne mislimo samo to da je on proizvod neke date zamisli o prisutnosti života u svemu, kao mana, a ne ishod posete Velikom Kanjonu? Ili, kada kažemo da je neki poseban slučaj asketskog načina života primer religiozne motivacije, zar ne mislimo to da se tu teži jednom neuslovljenom cilju kao što je nirvana a ne nekom uslovljenom cilju kao što je gubljenje telesne težine? Da sveti simboli nisu, u isto vreme, u ljudskim bićima stvarali dispozicije i da nisu, ma kako posredno, nartikulisano ili nesistematski, formulisali opšte ideje o poretku sveta, religiozne delatnosti ili religiozni doživljaji ne bi se mogli empirijski razlikovati od nereligioznih. Može se reći da je za nekog čoveka golf »religija«, ali ne onda ako mu je golf samo strast i ako ga igra svake nedelje: on u ovoj igri mora videti i simbol nekih transcendentnih istina. A mladić koji u jednom crtanom filmu Williama Steiga, nežno gleda u oči jedne devojke i šapuće: »Nešto u tebi, Etelo, pobuđuje u mojoj duši neku vrstu religioznog osećanja«, samo je, kao i većina adolescenata, smušen. Stvari koje ma koja posebna religija tvrdi o bitnoj prirodi stvarnosti mogu biti nejasne, plitke ili, vrlo često, izopačene, ali ona mora nešto tvrditi da se ne bi svela na pukli zbir usvojenih postupaka ili konvencionalnih osećanja koji obično nazivamo moralizmom. Kada bi neko danas pokušao da da minimum definicije religije, verovatno se ne bi poslužio Tylorovom poznatom odredbom »verovanje u duhovna bića«, na koju nas Goody, već umoran od teorijskog sitničarenja, nanovo upućuje, već pre onim što je Salvador de Madariaga nazvao »relativno skromna dogma da Bog nije lud«.

Naravno, religija obično tvrdi mnogo više od toga: kako je James primetio, mi verujemo u



sve što možemo verovati i verovali bismo u sve da to možemo. Izgleda da najteže podnosimo pretnje našim moćima zamišljanja, mogućnost da izgubimo sposobnost stvaranja, poimanja i korišćenja simbola, jer tada bismo — kako je već rečeno — postali bespomoćniji od dabara. Pošto su čovekove urodene (tj. genetički programirane) sposobnosti za reagovanje krajnje uopštene, difuzne i promenljive, on bi bez pomoći kulturnih obrazaca bio funkcionalno nepotpun; ne bi čak bio ni samo talentovani majmun koji je, kao neko zanemareno dete, bio slučajno sprečen da razvije sve svoje mogućnosti, nego bi bio nekakvo bezoblično čudovište lišeno smisla za usmeravanje i sposobnosti samokontrole, bio bi haos spazmodičnih impulsa i neodređenih emocija. Čovekova zavisnost od simbola i simboličkih sistema je ogromna i odlučujuća za mogućnost da živi kao biće. Zbog toga, njegova osetljivost ma i na najmanju opasnost da simboli i simbolički sistemi prestanu da se bore sa nekim vidom iskustva, rađa u njemu neizrecivu strepnju.

Haos — vrtlog pojava lišenih ne samo objašnjenja nego i *mogućnosti objašnjenja* — preti da se javi u čoveku na bar tri tačke: na krajnjim granicama njegovih analitičkih moći, na krajnjim granicama njegovih moći trpljenja i na krajnjim granicama njegove moći moralnog prosuđivanja. Nemoć da se razume, patnja i osećaj nesavladivog etičkog paradoksa predstavljaju — postanu li dovoljno jaki ili potraju li dovoljno dugo — osnovne pretnje osećanju da je život razumljiv i da se u njemu pomoću mišljenja možemo efektivno orijentisati; to su pretnje kojima svaka religija, ma koliko „primitivna“ bila, mora pokušati da se odupre, ako hoće da se održi.

Od te tri stvari u modernoj socijalnoj antropologiji najmanje je ispitivana prva (značajan izuzetak čini klasična rasprava Evans-Pritcharda o tome zašto se na neke Azande ambari ruše a na druge ne). Pa čak i tamo gde se religiozna verovanja vide kao pokušaji da se anomalne pojave ili doživljaji — smrt, snovi, duševna rasstrojstva, vulkanske erupcije ili bračno neverstvo — uvrste u red bar potencijalno neobjašnjivih pojava ili doživljaja, provlači se trag tylorizma ili nečeg goreg. Izgleda da se neki ljudi — po svoj prilici većina ljudi — stvarno ne mogu pomiriti s tim da nerazjašnjene probleme analize ostave nerazjašnjenim, da čudnovate vidove svetskog obličja posmatraju sa mirnom začuđenošću ili blagom apatijom, da ne pokušaju da nekim, ma kako fantastičnim, nekonsistentnim ili plitkim idejama pomire takve pojave sa običnijim proizvodima iskustva.

Svaka trajna nemoć da se nešto objasni, — kompleks usvojenih kulturnih obrazaca (zdrav razum, nauka, filozofska spekulacija, mit) kojima čovek uobličava empirijski svet, — svaka nemoć da se objasne stvari koje pozivaju na objašnjenje, teži da u čoveku izazove duboki nemir — ova težnja je raširenija i ovaj nemir dublji nego što se to ponekad pretpostavljalo otkad je pogled na religiozna verovanja kao na pseudo-nauku bio, s pravom, odbačen. Uostalom, čak je i najveći propovednik herojskog ateizma, Lord Russell, jednom primetio da ga je — iako ga problem postojanja Boga nikada nije mučio — ovomislenost nekih matematičkih aksioma skoro izvela iz duhovne ravnoteže. A Einsteinovo duboko nezadovoljstvo kvantnom mehanikom bilo je zasnovano na — besumnje religioznoj — nemogućnosti da poveruje u to da se, navodim njegove reči, Bog kokca sa univerzumom.

Ali težnja ka lucidnosti i metafizička strepnja pred opasnošću da empirijske pojave ostanu zavek nejasne javljaju se i na mnogo skromnijim intelektualnim nivoima. U toku svog rada bio sam, i više nego što sam očekivao, iznenađen merom do koje su se moji najanimističkiji raspoloženi informatori ponašali kao pravi tylorovci. Oni kao da su se svojim verovanjima stalno služili da bi »objasnili« fenomene: ili, tačnije rečeno, da bi se ubedili kako su fenomeni objašnjivi u okviru neke usvojene sheme o stvarima; malo su držali do svojih posebnih hipoteza o postojanju duše, emocionalnoj neuravnoteženosti, prekršenju tabua ili o čarolijama i bili su spremni da ih se odreknu u korist neke druge, slične hipoteze, ako im se ona učinila prihvatljivijom u određenom slučaju. Ali nisu bili spremni da se odreknu hipoteza kao takvih: da prepuste pojave njima samima.

Drugi izazov iskustva, — pretnja da se smislonost nekog obrasca života pretvori u haos bespredmetnih imena i bezimernih predmeta —, problem patnje, više je ispitivan, ili bar više opisivan, prvenstveno stoga što se u proučavanju plemenskih religija obraćalo dosta pažnje na njihove dve može biti najvažnije tačke: bolest i oplakivanje mrtvih. Ali, uprkos velikom zanimanju za emocionalni vid ovih ekstremnih situacija, nije učinjen — sa retkim izuzecima kakav je Lienhardtova nedavna rasprava o vraćanju kod Dinka — veliki pojmovni napredak u odnosu na grubu teoriju Malinowskog prema kojoj je za religiju osnovno to da verniku pruža pouzdanje: da religija pomaže čoveku da izdrži »situacije emocionalnih potresa« jer »nudi izlaz iz onih situacija i čorsokaka koji brišu sve empirijske puteve oslobođenja izuzev rituale i

verovanje u natprirodno«. Ova »teologija optimizma« — kako ju je dosta zajedljivo nazvao Nadel — krajnje je nezadovoljavajuća. Otkad postoji, religija je ljude stavljala i na muke a ne samo, bodrila; jednako često ih je terala da se izravno i otvoreno suoče sa činjenicom da su rođeni za patnju koliko i omogućavala da to izbegnu projektujući ih u nekakav dečji svet iz bajke u kojem — opet navodim Malinowskog — »nada ne može biti izneverena niti želja ostati neispunjena«. Sa mogućim izuzetkom Hrišćanske nauke, malo je — ako ih uopšte ima — religioznih tradicija, »velikih« ili »malih«, u kojima se odlučno ne tvrdi ili čak praktično ne uzdiže stav da je život bolan.

Kao religiozni problem, problem patnje, paradoksalno, nije kako da se ona izbegne nego kako da se pati, kako da se telesni bol, lični gubitak, ovozemaljsko razočaranje ili bespomoćno posmatranje tuđih muka učine snošljivim.

Problem patnje pretvara se lako u problem zla, jer kada je patnja dovoljno jaka obično se, mada ne uvek, čini moralno nezasluženom, bar patniku. Ali ovo ipak nisu iste stvari; mislim da to Weber, — zaveden monoteističkom tradicijom koja pretpostavlja da različiti vidovi ljudskog iskustva potiču iz jednog, voluntarističkog uzorka, pa onda i da se ljudska patnja neposredno odražava na božansku dobrotu, — nije do kraja spoznao u svojoj generalizaciji dilema hrišćanskih istočnih teodiceja. Naime, kao god što postoji veza između problema patnje i opasnosti da ne budemo u stanju da naše »nedisciplinovane emocije« dovedemo u red, postoji i veza između problema zla i opasnosti da nam odrekne moć ispravnog moralnog rasuđivanja. Problem zla ne postavlja pitanje prikladnosti simboličkih sredstava da upravljaju našim afektivnim životom, ali postavlja pitanje njihove prikladnosti da stvaraju upotrebljivi skup etičkih kriterija, normativnih vodiča za naše postupke. Nepriliku stvara raskorak između stvari kakve jesu i stvari kakve bi trebalo da budu — ako su naše predstave o dobru i zlu smislaone, raskorak između onog što po našem mišljenju razni pojedinci zaslužuju i onog što stvarno dobijaju; o tome nam govori ovaj duboki katren:

Kiša pada na pravednika.  
 Pada i na nepravednika;  
 Ali više pada na pravednika,  
 Jer nepravednik drži u ruci kišobran pravednika.

Ako, pak, neko smatra da se ovde na plitak način izražava pitanje koje, u nešto drugačijem obilku, nadahnjuje Knjigu o Jovu ili Baghavad Gitu, evo klasične javanske poeme, koju na

Javi svi poznaju, pevaju i često navode i koja na elegantniji način izražava nesrazmeru između moralnih propisa i materijalne nagrade, prividnu nekonsistentnost između »jeste« i »treba da bude«:

Doživeli smo doba u kojem nema reda,  
U kojem smo svi duhovno smeteni.  
Čovek nije rad da učestvuje u opštem ludilu,  
Ali ako to ne učini  
Neće imati udela u dobiti  
I na kraju će crći.  
Da, Bože; zlo je zlo:  
Srećni oni koji to zaboravljaju,  
A još srećniji oni koji to pamte i o tome duboko  
razmišljaju.

Problem zla, a možda je bolje reći pitanje o zlu, je u biti iste vrste kao i problem nemoći da se razume ili pitanje o nemoći da se razume i problem patnje ili pitanje o patnji. Čudnovata nejasnost nekih empirijskih pojava, nema besmislenost jake ili nemilosrdne patnje i tajanstvena neobjašnjivost velike nepravde rađaju neprijatnu sumnju da u svetu, pa onda i u čovekovom životu u svetu, možda i nema nekog pravog poretka — da nema nikakve empirijske pravilnosti, nikakvog emocionalnog oblika, nikakve moralne koherencije. A religija uvek jednako odgovara na tu sumnju: simbolički formuliše slike nekog pravog svetskog poretka koji objašnjava, pa čak i uzdiže, opažene dvosmislenosti, zagonetke i paradokse u ljudskom iskustvu. To nije pokušaj da se poriče ono što se ne može poreći — da postoje neobjašnjene pojave, da je život bolan ili da kiša pada na pravednika — nego pokušaj da se poreknu neobjašnjivost pojava, nepodnošljivost života i varljivost pravde. Načela koja čine moralni poredak često izmiču ljudima, baš kao i potpuno zadovoljavajuća objašnjenja anomalnih pojava ili delotvorni oblici za izražavanje osećanja. Ali ono što je, bar za religioznog čoveka, važno, jeste da se to može objasniti, da to ne znači da takvih načela, objašnjenja ili oblika nema niti da je život iracionalna veličina a pokušaj da se iskustvu da moralni, intelektualni ili emocionalni smisao uzaludan.

Problem Smisla u svim svojim međustepenskim vidovima (pitanje kako se ti vidovi među sobom odnose u svakom pojedinom slučaju, kako osećaji analitičke, emocionalne ili moralne nemoći utiču jedan na drugi, smatram jednim od najznačajnijih i, izuzmemo li Webera, jednim od najmanje ispitivanih problema za komparativno istraživanje u celoj ovoj oblasti) svodi se, s jedne strane, na tvrdjenje, ili bar na priznavanje nemogućnosti da se izbegnu neznanje, patnja i nepravda na ljudskoj ravni i, s druge strane, na

poricanje da ove iracionalnosti karakterišu svet kao celinu. A i tvrđenje i poricanje vrše se putem religioznog simbolizma, simbolizma koji polje čovekove egzistencije vezuje za jedno šire polje i smešta ga u njega.

#### 4. ... OBAVIJAJUĆI TE ZAMISLI VELOM ČINJENIČNOSTI NA TAKAV NAČIN...

Ovde se, međutim, javlja jedno dublje pitanje: kako to poricanje postaje predmet verovanja? Kako religiozan čovek svoje nejasno opažanje nereda koji vlada u iskustvu zamenjuje dosta određenim uverenjem da postoji neki suštinski red. Šta, u stvari, »verovanje« znači u religioznom kontekstu? Od svih problema vezanih za antropološku analizu religije, ovaj je zadavao možda najviše teškoća i bio najčešće zaobilažen; obično se predavao psihologiji, toj ozloglašenoj izopštenoj disciplini kojoj socijalni antropolozi uvek prepuštaju pojave koje ne mogu da objasne u okviru jednog preinačenog durkheimizma. Ali ovaj problem ne nestaje, on nije »samo« psihološki (ništa što je društveno nije samo psihološko), i nema prave antropološke teorije religije ako se sa njim ne uhvati u koštac. Dosta je već bilo postavljanja na scenu Hamleta bez Princa.

Čini mi se da je ovom problemu najbolje pristupiti sa iskrenim priznanjem da u religioznom verovanju nije sadržana baconovska indukcija iz svakodnevnog iskustva — jer tada bismo svi bili agnostici — nego, pre svega, prihvatanje autoriteta koji to iskustvo preobražava. Nemoć da se razume, patnja i moralni paradoks — postojanje Problema Smisla — to su neke od stvari koje nagone ljude da veruju u bogove, dave, duhove, totemska načela ili duhovnu delotvornost kanibalizma (to čine i duboki doživljaj lepote ili zaslepljujući opažaj snage), ali one ne čine osnovu tih verovanja nego najvažnije polje njihove primene.

U plemenskim religijama autoritet počiva na ubeđivačkoj snazi tradicionalnih zajedničkih slika; u mističkim religijama na apodiktičkoj snazi natčulnog iskustva; u harizmatičkim, na hipnotičkoj privlačnosti neke izuzetne ličnosti. Ali, prvenstvo prihvatanja autoritativnog kriterija u religioznim stvarima nad otkrovenjem koje iz tog prihvatanja proističe nije tu nikoliko manje nego u skripturalnim ili hijeratičkim religijama. Osnovni aksiom onog što bismo možda mogli nazvati »religioznom perspektivom« je svugde isti: ko želi da zna mora prethodno da veruje.

Međutim, religiozna perspektiva je samo jedna perspektiva među ostalima. Perspektiva je na-

čin gledanja na stvari, u onom proširenom značenju u kojem reč »gledati« znači »prosuđivati«, »shvatati«, »razumeti« ili »dokučiti«. Ona je poseban način gledanja na život, poseban način izgradnje sveta, baš kao što je to slučaj i sa istorijskom perspektivom, naučnom perspektivom, estetičkom perspektivom, zdravorazumskom perspektivom ili čak sa čudnovatom perspektivom prisutnom u snovima i halucinacijama. Pitanje se, dakle svodi na sledeće: prvo, šta je »religiozna perspektiva« posmatrano generički, po čemu se razlikuje od drugih perspektiva; i zatim, kako je ljudi usvajaju.

Osobnosti religiozne perspektive postaju vidnije kada se ona uporedi sa trima drugim velikim perspektivama pomoću kojih ljudi izgrađuju svet — kada se uporedi sa zdravorazumskom, naučnom i estetičkom perspektivom. Zdravi razum kao način »gledanja na stvari« odlikuju, kako je to pokazao Schutz (1962), prosto prihvatanje sveta, njegovih predmeta i procesa baš onakvim kakvim se prikazuje — ovo se ponekad naziva naivnim realizmom — i postojanje pragmatičkog motiva, tj. želje da se na svet deluje kako bi se prilagodio čovekovim praktičnim potrebama, želje da se svetom vlada ili, ako se to pokaže nemogućim, da se čovek prilagodi svetu. Tu je svet svakodnevnog života pozornica i dati predmet naših radnji; taj svet je i sam, naravno, kao jedan od sadržaja simboličkih zamisli o »tvrdoglavoj činjenici« prenošenih s generacije na generaciju, proizvod kulture. On je dat, baš kao i Mount Everest, i ako s njim treba bilo šta učiniti, treba se na nj popeti. U naučnoj perspektivi gubi se baš ta datost (Schutz, 1962). Promišljena sumnja i sistematsko istraživanje, zamena pragmatičkog motiva nepristrasnim posmatranjem, nastojanje da se svet analizuje putem formalnih pojmova čija veza sa neformalnim zamislama zdravog razuma postaje sve problematičnija — sve su to odlike naučnog pristupa svetu. Estetička perspektiva — koja je, pod nazivom »estetički stav«, bila možda najbrižnije ispitivana — na drugačiji način ukida naivni realizam i praktični interes; ona ne ispituje verodostojnost svakodnevnog iskustva nego ga, naprosto, ignoriše i odlučno se zadržava na pojavnom, ističe površinsko, uranja se u stvari — kako mi to kažemo — »po sebi«. »Uloga umetničke iluzije nije »buđenje verovanja«... nego, upravo nasuprot tome, oslobađanje od verovanja — posmatranje senzornih svojstava bez njihovih uobičajenih značenja kao što su »ovde je ta stolica«, »ovo je moj telefon«... itd. Svest o tome da ono što se pred nama nalazi nema praktičnog značaja u svetu, omogućava nam da se okrenemo pojavnom kao takvom«. (Langer, 1953, str. 49.) A kao ni zdravorazumska ili naučna (ili filozofska, istorijska

ili autistička), ni ova perspektiva, ovaj »način gledanja na stvari« nije proizvod neke tajanstvene kartezijanske hemije; uvode je, prenose i zapravo stvaraju simboli. Ti čudni kvazi-predmeti — pesme, drame, kipovi, simfonije — koji se disociraju od čvrstog sveta zdravog razuma i postaju izražajni na onaj poseban način svojstven samo pojavnom, delo su umetnikove veštine.

Religiozna perspektiva razlikuje se od zdravo-razumske po tome što nas, kako je već rečeno, prenosi iz stvarnosti svakodnevnog života u jednu širu stvarnost koja prvu ispravlja i dopunjuje, a i po tome što je ne određuje želja da se na tu širu stvarnost deluje nego želja da se ona prihvati, da se u nju veruje. Od naučne perspektive razlikuje se po tome što stvarnost svakodnevnog života ispituje ne na osnovi jednog ustanovljenog skepticizma koji datost sveta razlaže u zbir probablističkih hipoteza, nego na osnovi istina koje smatra širim, na osnovi nehipotetičnih istina. Njena krilatica nije neopredeljenost nego obavezivanje, ne analiza stvari nego suočavanje s njima. A od umetnosti razlikuje se po tome što se ne ograđuje od celokupnog pitanja činjeničnosti, što ne stvara promišljeno utisak privida i iluzija, nego produbljuje interes za činjenično i teži da stvori utisak potpune aktualnosti. Na ovom osećanju »stvarno stvarnog« počiva religiozna perspektiva, i stvaranju tog osećanja, njegovom jačanju i njegovoj odbrani od nesaglasnih otkrovenja ovozemaljskog iskustva, posvećene su simboličke delatnosti religije kao kulturnog sistema. Sa analitičke tačke gledišta, suštinu religiozne delatnosti čini udahnjivanje ubeđivačkog autoriteta izvesnim osobenim skupovima simbola, metafizici koju oni izražavaju i načinu života koji oni preporučuju.

Ovo nas konačno dovodi pred rituale. U ritualima — u posvećenom ponašanju — se, naime, na neki način rađa uverenje da su religiozne zamisli verodostojne a religiozna uputstva ispravna. Raspoloženja i motivacije koje sveti simboli bude u ljudima i opšte zamisli o egzistencijalnom poretku koje oni za ljude izražavaju, sjedinjuju se i međusobno podržavaju baš u nekoj vrsti ceremonijalnog oblika — bilo da je taj oblik samo recitovanje mita, obraćanje nekom proročistu ili ukrašavanje grobnice. U ritualu, svet kakav se živi i svet kakav se zamišlja bivaju sjedinjeni dejstvom jednog skupa simboličkih oblika i postaju isti svet; tako se ostvaruje idiosinkratički preobražaj u čovekovom osećanju stvarnosti koji Santayana pominje u mom epigrafu. Bilo da intervencija božanstva ima udela u stvaranju vere ili ne — a nije zadatak naučnika da se izjašnjava o takvim stvarima —

religiozno uverenje na ljudskoj ravni izrasta, ili bar prvenstveno izrasta, iz konteksta konkretnih radnji u kojima se religija ispoljava.

Međutim, iako svaki religiozni ritual, ma koliko automatski ili konvencionalan izgledao (ako je stvarno automatski ili samo konvencionalan, nije religiozan), pretpostavlja simboličko sjedinjenje etosa i pogleda na svet, duhovnu svest jednog naroda ipak najčešće oblikuju razradeniji i opštiji rituali — oni koji obuhvataju široki krug raspoloženja i motivacija, s jedne, i široki krug metafizičkih zamisli, s druge strane. Poslušićemo se korisnim terminom koji je uveo Singer (1955) i nazovimo te razvijene ceremonije »kulturnim radnjama« (cultural performances); dodajmo i to da su one ne samo tačka na kojoj za vernika konvergiraju dispozicionalni i konceptualni vid religioznog života, nego i tačka na kojoj nepristrasni posmatrač može najbolje ispitivati njihovo međusobno delovanje.

Naravno, nisu sve kulturne radnje religiozne radnje; u praksi je često vrlo teško povući granicu između njih i umetničkih, pa čak i političkih radnji, jer, kao i društveni oblici, i simbolički oblici mogu imati višestruku namenu. Ali značajno je to što — opet parafraziram — Indijanci, »a možda i svi narodi«, misle da je njihova religija »ugrađena u te posebne radnje koje mogu prikazivati posetiocima i sebi samima« (Singer, 1955). No one se veoma različito prikazuju ovim dvema vrstama gledalaca, a to previđaju ljudi spremni da tvrde kako je »religija jedan oblik ljudske umetnosti«. Za »posetioce«, religiozne radnje mogu, po prirodi stvari, biti samo prikazi jedne posebne religiozne perspektive, pa se onda mogu i estetički prosuđivati ili naučno razlagati, ali za učesnike one su pored toga i uobličenje, materijalizacija i ostvarenje te perspektive — ne samo modeli *onoga* u šta veruju nego i modeli za verovanje u to. U ovim plastičnim dramama ljudi stiču svoju veru dok je prikazuju.

##### 5. ... DA SE RASPOLOŽENJA I MOTIVACIJE ČINE OSOBENO REALISTIČNIM ...

Ali niko, čak ni svetac, ne živi sve vreme u svetu koji izražavaju religiozni simboli, a većina ljudi u njemu živi samo povremeno. Svakodnevni svet zdravorazumskih predmeta i praktičnih radnji je, — kako to Schutz kaže — najviša stvarnost u ljudskom iskustvu, najviša u tom smislu što smo u njemu najčvršće ukorenjeni, što u njegovu inherentnu aktualnost teško možemo sumnjati (iako često dovodimo u pitanje neke njegove delove) i što se njegovim pritiscima i zahtevima



najteže možemo odupirati. Jedan čovek, pa čak i velike grupe ljudi, može biti estetički neosetljiv, religiozno nezainteresovan i nesposoban da vrši formalnu naučnu analizu, ali ne može biti potpuno lišen zdravog razuma i preživeti. Stoga je — s tačke gledišta čoveka — delovanje dispozicija probuđenih u religioznim ritualima najznačajnije van granica samog rituala, kad one utiču na zamisli pojedinca o uspostavljenom svetu pukog fakticiteta. Osobeni ton, prisutan u potrazi za vizijom kod Indijanaca sa Ravnica, u ispovesti Manusa ili u javanskim mističkim vežbama, prodire i u one oblasti života ovih naroda koje se nalaze van granica neposredno religioznog, obdaruje ih nekim dominantnim raspoloženjem i nekim karakterističnim ritmom. Religija je sa sociološke tačke gledišta zanimljiva ne zato što — kako to postavlja vulgarni pozitivizam — opisuje društveni poredak (ako to i čini, čini i veoma posredno i veoma nepotpuno), nego zato što ga oblikuje, — baš kao što ga oblikuju i okolina, politička moć, bogatstvo, pravna obaveza, lična naklonost, i smisao za lepo.

Opisani odnos između religiozne i zdravorazumske perspektive je jedna od najočevidnijih empirijskih pojava na društvenoj sceni, ali i jedna od onih koje su socijalni antropolozi najviše zanemarivali, iako je većina njih bezbroj puta imala priliku da je posmatra. Religiozno verovanje se obično predstavljalo kao homogena odlika pojedinca, slično njegovom prebivalištu, njegovom pozivu, njegovom položaju u srodstvu, itd. Ali religiozno verovanje u toku rituala, kada prožima celokupnu ličnost i prenosi je, bar po njenom utisku, u jedan drugačiji način postojanja, i religiozno verovanje kao ble-di odjek tog doživljaja u sećanju u svakodnevnom životu nisu ista stvar; neuviđanje ove činjenice potaklo je neke nesporazume, najviše u vezi sa tzv. problemom »primitivnog mentaliteta«. Nesuglasice između Lévy-Bruhla i Malinowskog po pitanju prirode »urođeničkog načina mišljenja« proizlaze baš iz nepotpunog priznavanja ove razlike; jer, dok se francuski filosof bavio tačkom gledišta koju divljaci usvajaju dok se služe specifično religioznom perspektivom, poljsko-engleski etnograf bavio se tačkom gledišta koju usvajaju dok se služe strogo zdravorazumskom perspektivom. Obojica su verovatno nejasno osećali da ne govore o istoj stvari, ali su obojica pogrešili u tome što nisu posebno izložili način na koji ova dva oblika »mišljenja« — ja bih pre rekao ova dva načina simboličkog formulisanja — utiču jedan na drugi, tako da su divljaci kod Lévy-Bruhla skloni da, — uprkos njegovom odricanju od ove implikacije pred kraj života, — žive u svetu sačinjenom samo od mističnih pojava, a divljaci kod Malinowskog, — i

pored njegovog isticanja funkcionalnog značaja religije, — skloni da žive u svetu sačinjenom isključivo od praktičnih radnji. Obojica su postali redukcionisti (idealist je redukcionist koliko i materijalist) uprkos sebi samima; nisu uvideli da se čovek lako i dosta često kreće između krajnje suprotnih načina gledanja na svet, između tačaka gledišta koje ne teku naporedo nego su razdvojene kulturnim provalijama preko kojih se u oba pravca moraju graditi kierkegaardovski prelazi.

Za antropologa, religija je značajna jer jednom pojedincu ili grupi može služiti kao izvor opštih ali i osobenih zamisli o svetu, o »ja« i o njihovim odnosima, s jedne strane — tada je ona model *nečega* — i kao izvor ukorenjenih ali opet osobenih »mentalnih« dispozicija, s druge strane — tada je ona model za *nešto*. Iz ovih njenih kulturnih funkcija proističu njene društvene i psihološke funkcije.

Religiozni pojmovi izlaze van svojih specifično metafizičkih konteksta i služe kao okvir opštim idejama kojima se jednom širokom polju iskustva — intelektualnom, emocionalnom, moralnom — može dati smislaoni oblik. Hrišćanin posmatra nacistički pokret s tačke gledišta Čovekovog Pada, koja — iako ne objašnjava uzroke njegovog nastanka — određuje ovaj pokret u moralnom, kognitivnom pa čak i u afektivnom smislu. Jedan Zande posmatra pad ambara na svog prijatelja ili rođaka u svetlu jedne konkretne i veoma osobene predstave o vešticama i tako izbegava i filozofske dileme i psihološki pritisak indeterminizma. Za jednog Javanca nasleđeni i prerađeni pojam *rasa* (»čulo — ukus — osećanje — značenje«) postaje sredstvo za »gledanje na« koreografske, gustativne, emocionalne i političke pojave u novom svetlu. Svaki sinopsis kosmičkog poretka, skup religioznih verovanja, ujedno je i tumačenje zemaljskog sveta društvenih odnosa i psiholoških pojava. On ih čini shvatljivim.

Ali ta verovanja nisu samo tumači nego i kaplup. Ona nisu samo kosmičko objašnjenje društvenih i psiholoških procesa — tada bi bila filozofska a ne religiozna verovanja — nego ih i oblikuju. U učenju o prvobitnom grehu sadržani su i preporučeni stav prema životu, prevlađujuće raspoloženje i trajni skup motivacija. Jednog Zandea njegova predstava o vešticama ne uči samo tome da prividne »nesrećne slučajeve« ne smatra slučajnim, nego i tome da na njih reaguje mržnjom prema njihovom počinitelju i da protiv njega preduzme odgovarajuće mere. *Rasa* nije samo pojam o istini, lepoti i dobroti nego i izabrani način doživljavanja iskustava, neka vrsta afektivne suzdrža-

nosti, blage duhovne neopredeljenosti, neuzdrmljivi mir. Raspoloženja i motivacije koji proističu iz religiozne orijentacije obasjavaju izvedenom, lunarnom svetlošću čvrsta oblička ovozemaljskog života jednog naroda. Dakle, određivanje društvene i psihološke uloge religije nije toliko stvar pronalaženja međusobnih veza između posebnih ritualnih činova i posebnih svetovnih društvenih činjenica, i pored toga što te veze postoje i što ih je veoma korisno ispitivati, posebno ako o njima ima nešto novo da se kaže. Važnije je u tom cilju proučavati način na koji čovekove predstave o »stvarno stvarnom«, ma koliko one bile samo implicitne, i dispozicije koje te predstave bude u ljudima, utiču na njihov osećaj o tome šta su razumno, praktično, humano i moralno. U kojoj meri utiču (jer u religijama mnogih društava posledice tog uticaja su veoma ograničene, dok su u drugim ogromne); koliko duboko utiču (jer izgleda da neki ljudi ili grupe ljudi svojoj religiji pridaju vrlo mali značaj u sferi svetovnog, dok drugi svoju veru primenjuju u svim, pa i najtrivijalnijim slučajevima); sa kakvim uspehom utiču (jer raskorak između onog što religija preporučuje i onog što ljudi stvarno čine nije isti u različitim kulturama) — sve ovo su ključna pitanja za komparativnu sociologiju i psihologiju religije. Čini se da postoje ogromne razlike čak i u stepenu sistematskog razvoja različitih religija, i to ne samo na čisto evolutivnoj osnovi. U nekim društvima simboličko izražavanje najviše aktualnosti dostiže veoma visoki stepen složenosti i sistematske artikulisnosti, dok u nekim drugim, socijalno ne manje razvijenim, društvima to izražavanje ostaje primitivno u pravom smislu te reči — samo je skupina fragmentarnih usputnih verovanja i nepovezanih slika, obični posvećeni refleksi i duhovni piktografi. Setimo se samo Australijanaca i Bušmana, Torada i Aloreza, Hopi Indijanaca i Apaša, Indusa i Rimljana, čak i Italijana i Poljaka, pa ćemo videti da stepen religiozne artikulisnosti nije konstanta ni kada se poredi društva slična po složenosti.

Antropološko proučavanje religije se, dakle, odvija na dva stepena: prvo, analiza sistema značenja utelovljenog u simbolima koji sačinjavaju samu religiju i, zatim, povezivanje tih sistema sa društvenim strukturalnim i psihološkim procesima. Veliki deo radova iz savremene socijalne antropologije smatram nezadovoljavajućim ne zato što se bave ovim drugim, nego zato što zanemaruju prvi, zato što uzimaju za gotovo ono što tek treba objasniti. Naravno, nije zaludno ispitivati ulogu obožavanja predaka u regulisanju nasleđivanja političke vlas-

ti, ulogu žrtvenih obreda u određivanju srodničkih obaveza, ulogu obožavanja duhova u programiranju poljoprivrednih radova, ulogu vraćanja u jačanju društvene kontrole ili ulogu obreda posvećivanja u podsticanju sazrevanja ličnosti, i ja ne preporučujem da se takva ispitivanja zamene nekom vrstom ispraznog kabalizma u koji se simbolička analiza egzotičnih vera može veoma lako pretvoriti. Međutim, po mom mišljenju, nećemo mnogo postići ako tome budemo prilazili samo sa najopštijim zdravorazumskim gledištem o tome šta su obožavanje predaka, prinošenje životinja na žrtvu, obožavanje duhova, vraćanje ili obredi posvećivanja kao religiozni obrasci. Tek kada se teorijska analiza simboličkog delanja razradi koliko i teorijska analiza društvenog i psihološkog delanja, moći ćemo se stvarno suočiti sa onim vidovima društvenog i psihološkog života u kojima religija (ili umetnost, ili nauka, ili ideologija) igra glavnu ulogu.

(S engleskog SANJA GRAHEK)

Referencije:

- E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford University Press, Oxford 1937.
- J. Goody, »Religion and Ritual: The Definitional Problem«, *British Journal of Sociology*, vol. XII (1961), pp. 142–164.
- S. K. Langer, *Feeling and Form: A Theory of Art*, Charles Scribner's Sons, New York 1953.
- G. Lienhardt, *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka*, Oxford University Press, Oxford 1961.
- G. Santayana, *Reason in Religion*, Collier Books, New York 1906.
- A. Schutz, *The Problem of Social Reality (Collected Papers, vol. I)*, Martinus Nijhoff, The Hague 1962.
- M. Singer, »The Cultural Pattern of Indian Civilization«, *Far Eastern Quarterly*, vol. XV (1955), pp. 23–36.