

---

GREGOR TOMC

---

# PROFANO - KULTURA U MODERNOM SVETU\*

---

## *Personalistička sociologija*

Naše razmišljanje o kulturi u modernom svetu zasnovano je na personalistički utemeljenoj sociologiji. Navešćemo neke od osnovnih karakteristika takvog pristupa.

Dijalog *ja* sa *mnom* i sa drugima odvija se na osnovu mišljenja. Na pitanje: zašto je društvo moguće, najkraći odgovor je: zbog mišljenja. Mišljenjem uspostavljamo i održavamo sebe i druge, to jest društvo. Bilo kakvo stvarno razdvajanje osobe i društva je prema tome besmisleno.

Mišljenje, međutim, ne odražava samo neponovljivog pojedinca. Da je tako, čovek bi bio ograničen samo na prevođenje svojih jednokratnih percepcija u svoja vlastita povezivanja i suprotnosti. Za njega bi pojavni svet bio haos, atomizovano iskustvo koje teško možemo da zamislamo. Očigledno je, dakle, da je mišljenje pojedinca uvek povezano sa iskustvom mišljenja koje nosi u *meni*. Mišljenje prožeto kulturnom konvencijom drugih prevodi pojedinačno osećanje i znanje o svetu i smešta ih u šemu već doživljenog i viđenog. Pojavni

---

\* Gregor Tomc, *Profano - Kultura u modernom svetu*, KRT, Ljubljana 1994.

svet je za nas relativno jednostavan, predvidiv i razumljiv upravo zbog te interakcije između percepcije u pojedincu i učenja u *meni*.

Ako možemo mišljenje svoga *ja* zamisliti kao puko čulno odazivanje na nadražaje u pojavnom svetu (vid, miris, ukus, dodir), onda mišljenje u *meni* predstavlja onu instancu koja učenjem, sećanjem na protekle percepcije daje značaj ovoj čulnoj percepciji. Osoba je, dakle, društveno biće koje svojoj percepciji pojavnog sveta mišljenjem daje kulturno značenje. Mišljenje joj omogućava da se distancira od konkretnog "ovde i sada", da uopštava i tumači sebe i druge. Zbog učenja u *meni* kao svog sastavnog dela osoba je opsednuta traženjem značenja percepcije i svaku percepciju i ustoličava. Ona je nekakva "kulturna mašina" – ako je sama percepcija automatska, interpretacija je kulturna, oblikovana na osnovu obučениh vrednosti i znanja.

Mišljenje u *meni* predstavlja, dakle, strategiju mišljenja. Strategija mišljenja podrazumeva značenja odabranih pojmova kulturnog načela koji ukazuju na sklop pojava i na odnose između njih. Strategija mišljenja omogućava klasifikaciju percepcije drugoga, smeštanje sebe u svet drugoga i time osmišljavanje delovanja osobe. Internalizacija strategije mišljenja u procesu socijalizacije objašnjava nam prekrivanje iskustva pojavnog sveta među osobama, pripadnicima datog socio-kulturnog tipa. Objašnjava nam na prvi pogled teško shvatljivu činjenicu da mislimo sličan (ali nipošto i identičan!) društveni svet. Učeći da percepcijama pripisujemo slična značenja, mi i učestvujemo u stvaranju društvenog sveta.

Strategije mišljenja jesu ono po čemu se razlikujemo od drugih gregarnih bića, stoga ne iznenađuje da su stare koliko ljudski rod. Jedna od verovatno najstarijih strategija mišljenja je totemizam. Totemizam omogućava povezivanje klanova ili rodova u plemenu sa nekom životinjskom vrstom. Primitivni čovek je odabrao par životinja sa jednom značajnom osobinom koja ih povezuje, i drugom značajnom osobinom koja ih razlikuje – na primer, soko i vrana su ptice mesožderi, međutim, soko je lovac, vrana je strvožder. Na taj način je arhaični čovek izrazio misao da su oba klana (odnosno roda) doduše različitog porekla, ali iste plemenske pripadnosti. Nije naglašena animalnost, već dvostrukost ljudi, ne to da je nešto dobro za ishranu, već da je dobro za mišljenje (Levy-Strauss, 1990: 117). Totemizam kao strategija mišljenja omogućava osobi mišljenje srodnosti unutar različitosti, grupe unutar zajednice, unosi kulturni sadržaj kao osnov socijalnog razlikovanja u zajednici. Svaki socio-kulturni tip karakterišu i brojne druge više ili manje

elaborirane strategije mišljenja u sećanju *mene*, a na osnovu našeg učenja nastaju sve nove i nove. Tako, na primer, tabu omogućava razvrstavanje na dozvoljeno i nedozvoljeno, obred na propisano i spontano, ideologija na pojavno i problematično, nacionalizam na domaće i strano, itd.

Strategija mišljenja oblikuje se na određenom presečištu kulturne konvencije u *meni* i stvaralačke inovacije u *mome ja*. Navedimo kao primer dve ilustracije. Na značajnoj ekspediciji zapadnoafrički crnac se spotakne o kamen i vikne: "O, tu li si!" i uzima ga (Frankfort, 1978: 377). Bolom u nozi kamen mu saopštava da je snažan i crnac ga uzima kako bi se i na njega preneo deo te snage. Ukoliko mu kasnije pođe za rukom da druge ubedi u legitimnost svog iskustva, ono se prevodi u iskustvo za druge, dakle, u kulturnu strategiju mišljenja koja razlikuje prirodno od natprirodnog. Drugi primer predstavlja geneza strategije mišljenja roquera, o čemu će biti više reči kasnije, koja se formirala posle Drugog svetskog rata na presečištu stanja kulturnog konteksta (opadanje legitimnosti sveta odraslih nakon kataklizme svetskog rata, produženo školovanje mladih, urbanizacija, razvoj i ekspanzija masovnih medija, itd.) i stvaralačke inovacije pojedinaca, u našem slučaju prvenstveno Elvisa Prislija (Elvis Presley) i Čaka Berija (Chuck Berry), koji su novim muzičkim stilom izrazili drukčije doživljavanje drugoga. Umetničkim inovatorima pošlo je za rukom da brojne druge (prvenstveno mlade) osobe ubede u relevantnost novog umetničkog izraza i formiran je novi pogled na život, novo socio-kulturno značenje. Međutim, kako je novo prekrivanje iskustva pojavnog sveta bilo ograničeno samo na deo pripadnika socio-kulturnog tipa, možemo da govorimo samo o supkulturnoj strategiji mišljenja.

Percipirajući svet ne percipiramo ga, dakle, neposredno, već posredovanjem pojmova u jeziku. Pojmovi ukazuju na pojave u čovekovoј sredini, bilo prirodne, društvene, bilo natprirodne. Pojam je kulturno konvencionalna referenca na pojavu u svetu, a relativno trajnu povezanost između sklopa značenja možemo nazvati mišljenjem.

Pomoću mišljenja osoba izražava svoj odnos prema svetu. Moguće su dve vrste izjašnjavanja – znanje i verovanje. Znanjima osoba odgovara na pitanja o stvarnosti, odnosno nestvarnosti pojava, dok verovanjima može da odgovara na pitanja o dobrom i lošem. S obzirom na to, kulturu čoveka možemo da označimo kao pojam pod kojim podrazumevamo celokupnost znanja (komuniciranja, veštine, postupci, itd.) i verovanja (ideje, ukusi, običaji, itd.) koje osoba nauči u

društvu drugih. Idealnotipski možemo razlikovati socio-kulturne tipove u čijem mišljenju preovlađuju znanja (na primer, moderni), od onih u kojima preovlađuju verovanja (na primer, primitivne zajednice). To, naravno, ne znači da primitivni čovek nema znatan fond znanja ili moderni čovek fond verovanja, već samo ukazuje na to koji segment kulture preovlađuje u ličnoj evaluaciji pojavnog sveta. Tako može, na primer, primitivni čovek ispravno povezivati plavljenje reke sa obilnim padavinama, ali će konstataciju, na tom nivou smatrati banalnom, pa će dublji uzrok tog zbivanja tražiti, na primer, u delovanju rečnog božanstva. S druge strane, moderni čovek može biti intimno veoma religiozan, ali će uzroke istog događaja pronalaziti u fondu preovlađujućeg znanja.

Repertoar bilo kojeg socio-kulturnog tipa uži je od potencijalnog ličnog repertoara normalne osobe. Svaka normalna osoba, kao neponovljiva kombinacija bioloških, individualnih i kulturnih posebnosti, udaljava se od standarda datog socio-kulturnog tipa kako ih internalizuje (uvek na sebi svojstven način!) u *meni*. Takvo udaljavanje osobe u svakodnevnom životu predstavlja njeno stvaralaštvo u najširem značenju reči, stvaralaštvo koje je izvor i osnov menjanja sebe i drugih, dakle, društva. Udaljavanje osobe može biti za druge legitimno ili ne, ali je s obzirom na numeričku signifikantnost bilo više stvar lične devijantnosti, bilo stvar šire anomalije, karakteristične za prelazne periode. Sudeći po tome što su socijalni antropolozi otkrili devijantne osobe u svim, pa i najarhaičnijim zajednicama, očigledno je da je tenzija između pojedinca i drugog(ih) univerzalna konstanta svih ljudskih društava. Upravo kulturno devijantne osobe ukazuju na to da je potencijalni repertoar osobe širi od bilo kojeg datog socio-kulturnog tipa i da mišljenje osobe, sa izuzetkom fanatičnih osoba, nikada nije u celini ograničeno na naučene strategije mišljenja. Tenzija koja iz toga proističe je trajan izvor socijalne i kulturne inovacije.

Svaka osoba takođe odstupa (deviira) od konvencionalnih očekivanja u *meni*, dok se socio-kulturni tipovi međusobno razlikuju po tome koje su devijacije prihvatljive a koje ne. Socio-kulturni tipovi se međusobno bitno razlikuju i po stepenu (ne)tolerantnosti prema ličnim devijacijama od kulturnih očekivanja, ali nikada nisu ni potpuno permisivni ni potpuno represivni. Osobe možemo, inače, deliti na biološke, psihičke i socijalne devijante. Zbog oštećenja organizma biološki devijanti su duševno nenormalni i socijalno neprikladni (na primer, idiot koji živi samo u sebi); psihički devijanti su organski zdrave osobe, smetnje su u njihovoj

psihici (na primer, neurotičar koga smetnja u dijalogu *ja sa mnom* vodi do preterivanja u pogledu sebe i drugih u vidu fobija, opsesija, histerija, itd.), što zatim izaziva poteškoću u odnosu takve osobe sa drugima; socijalni devijant je organski zdrava i psihički normalna osoba koja je u sukobu sa vrednostima i znanjima socio-kulturnog tipa (na primer, boem koji narušava kulturne i socijalne konvencije zajednice, ili kriminalac koji ne priznaje instituciju privatne svojine, itd.). Oznaka devijanta je prema tome kulturno određena i bitno se razlikuje između socio-kulturnih tipova: u nekim plemenskim zajednicama duševni bolesnik može zauzeti značajno mesto u plemenskoj hijerarhiji (na primer, šizofreničar koji postaje vrač, itd.), u represivnijim modernim kulturnim kontekstima socijalni devijanti se ponekad proglašavaju duševnim bolesnicima (slučajevi hospitalizacije nekonformnih osoba, itd.), odnosno njihova se devijantnost proganja (na primer, kriminalizacija seksualnih devijanata, itd.). Prema tome, devijacije osobe interpretirane su sa pozicije stanovišta zajednice u *meni*. To, između ostalog, znači da osobe koje devijiraju na način koji je za društvo nelegitiman, ne osuđuju samo drugi, već se i one same često tako označavaju (imaju osećaj krivice, itd.). Stanovište zajednice u *meni* definiše nekoga bilo kao normalnu osobu (onaj ko devijira na prihvatljive načine i osoba je u društvenom životu), kao bolesnika (onaj koji se na takav način ili toliko udaljava da drugi to doživljavaju kao neprihvatljivo tako da takva osoba /privremeno/ gubi svoje mesto u društvenom životu), kao dete (onaj ko u sebi još nije prihvatio ključna očekivanja zajednice, pa zbog toga još nije osoba u društvenom životu), bilo kao druga bića u životnom svetu ljudi (oni koji po definiciji nisu osobe i za koje je odgovoran čovek kao njihov gospodar – robovi i druga bića).

Osobu u socio-kulturnom tipu možemo da shvatamo kao odnos između nosioca, potencijalno posmatrano, celokupnog repertoara svih do sada postojećih socio-kulturnih tipova i konkretne operacionalizacije socio-kulturnog tipa koja za osobu predstavlja njegovu društvenu sredinu. Osoba bi mogla da bude kod kuće upravo u svakoj kulturi. Zbog toga joj nijedna kultura nije sasvim strana. Međutim, kao neponovljiva jedinka ona ni u jednom socio-kulturnom tipu nije kod kuće bez ostatka. Upravo iz te tenzije proističe individualni razvoj karakterističan za čoveka, i društveno menjanje uvek prisutno u društvenom životu. Iz napetosti između osobe i socio-kulturnog tipa proističe, s jedne strane, želja pojedinca za prilagođavanjem drugima, i s druge, želja za menjanjem drugih prema svom liku.

Do sada smo definisali tri ključna značenja personalistički koncipirane sociologije: mišljenja, kulture i osobe. Nedostaje, naravno, i četvrto značenje, naše poimanje društvenog. Društvo je pojam pod kojim podrazumevamo celokupnost odnosa čoveka sa sobom (dijalog *ja sa mnom*) i sa drugima. Ako je kod kulture naglašen sadržaj (značenje znanja i verovanja), kod društva su naglašene same relacije (osobe kao nosioci zajedničkih i različitih sadržaja i njihovo delovanje). Društveni odnos odvija se na nivou osobe, dakle, kao relacija između neponovljivog pojedinca i internalizovanih vrednosti i znanja u *meni* i drugima. Sredina predstavlja za čoveka bilo prirodni, društveni, bilo natprirodni svet.

U njegovom mišljenju svet se, dakle, razotkriva osobi kao priroda (primarni svet, anorganska i organska materija), kao društvo (sekundarni svet, nekakva "druga priroda" čoveka, jer odnose sa sobom i drugima on često percipira kao nešto što je njemu spoljno, objektivno, stvarno) i kao natpriroda (treći svet religiozne pojavnosti koja je prema religioznoj strategiji mišljenja nadređena primarnom i sekundarnom svetu). U prvom slučaju, postojanje primarnog sveta nezavisno je od čoveka iako za njega postoji samo uz posredovanje njegovog mišljenja. Pojam je u tom slučaju jednostavno znak koji se odnosi na realno postojeću prirodnu pojavu. U drugom slučaju, čovek se konstituiše kao osoba time što stvara svet pojmovnih pojava, odnosno pojavnih pojmova, lično konstituisanih pojava koje habitualizacijom poprimaju za njega prirodu objektivno postojećih društvenih pojava (proces objektivizacije). Reč je o relativno zatvorenom krugu (nikada o hermetički zatvorenom krugu, jer bi to isključivalo menjanje) u kojem čovek pojmovima kao znacima stvara društvene pojave; one stvaraju osobu koja uspostavlja, održava, ali i menja pojmove kojima stvara društvene pojave u procesu koji se odvija bez prestanka sve dok osobe investiraju značajan deo sebe u projekt zajedničke socio-kulturne pripadnosti. U slučaju trećeg sveta religioznih pojava reč je o pokušaju prevazilaženja objektivne prirode primarnog i kvaziobjektivne prirode sekundarnog sveta (kako sebe, drugih, tako i drugoga) kada pojmovni znak sam stvara religiozni pojavni svet. Postojanje natprirodnog sveta pretpostavlja internalizaciju odgovarajućih ideoloških vrednosti i znanja u *meni*. U slučaju primarne realnosti referenca pojmova na pojave je transparentna i neproblematična, a već u slučaju sekundarne realnosti uzajamno se prožimaju pojmovni i pojavni svet, što često čini referencu nejasnom i problematičnom. U slučaju trećeg sveta dolazi, međutim, do radikalne

emancipacije pojmova od pojava, odnosno do jednostrane zavisnosti religiozne pojavnosti od adekvatne dispozicije mišljenja osobe. Ako za primarnu realnost možemo da kažemo da je objektivno konstruisana, da je društvena realnost lično konstruisana, onda treći svet predstavlja fiktivnu realnost koja omogućava samo prividnu interakciju – preko božanstva u ljudskom liku, božjeg izabranika ili običnog ljudskog posrednika božje reči. Tek se fiksacijom ideološke dogme u osobi uspostavlja i održava postojanje trećeg sveta religioznih pojava (proces reifikacije). Jednu te istu pojavu osoba može da prevodi u sve tri vrste pojavnosti: tako je, na primer, u prvom slučaju deo prirodnog sveta (planina Triglav), u drugom deo društvenog sveta (Triglav kao slovenačko hodočašće), dok u trećem slučaju ima natprirodni status (Triglav kao staroslovenski idol sa tri glave, ili idol postavljen na centralno od tri uzvišenja).

Sama društvena pojavnost može biti rezultat svesnog subjektivnog delovanja (dijalog *ja* sa *mnom* u osobi); svesnog intersubjektivnog delovanja (na primer, primarni odnosi sa drugima u porodici); može biti rezultat pretežno nesvesnog delovanja osobe (habitualizovani postupci koje osoba obavlja automatski, bez razmišljanja, na primer način proizvodnje hrane); može biti rezultat delovanja kojeg osoba nije u potpunosti svesna (uticaji primarnog sveta – na primer, klimatskih ili geografskih uslova, i sekundarnog sveta – na primer, već zaboravljena tradicija daljih predaka koja, međutim, još učestvuje u oblikovanju njegovog delovanja).

S obzirom na to, osoba može da percipira društvene pojave bilo kao deo sebe ili kao njoj pripadajuće (konkretan društveni život, intersubjektivni svet), bilo kao pojave koje loše ili uopšte ne reflektuje (odnosi sa anonimnim drugima za čiju percepciju brojne osobe nemaju ni odgovarajuću sposobnost saznavanja ni odgovarajuće znanje). Različite manifestacije stanovišta zajednice internalizovane su u svakoj normalnoj osobi, ali se osobe međusobno bitno razlikuju po tome u kojoj je meri reč o svesnim, odnosno nesvesnim aspektima ličnosti.

Pojedincu može da se čini da sadržaj vrednosti i znanja socio-kulturnog tipa prevazilazi njegovu svest, da joj je nadređen. Nešto što je proizvod prethodnih drugih može veoma brzo da se otpočne pripisivati drugome – društvenim i natprirodnim pojavama. U skladu s tim, onda zamišlja društveni život kao sastavljen od značenja sa sebi svojstvenim životom koja usmeravaju život pojedinca. Ovu u sociologiji, a verovatno i u životu preovlađujuću predstavu o prirodi društvenog života veoma jasno je izražavao i Veber (Weber).

Tako konstatuje, na primer, za hindu religiju (Out-hwaite, 1986: 54): "Za praktični učinak koji nas interesuje nema značaja što pojedinačni religiozni Hindus nema uvek pred očima, kao celoviti sistem, patetične pretpostavke učenja karme koje je prevelo svet u strogo racionalan i etički utvrđen kosmos. Taj idealni sistem zatvarao ga je u kavez i opterećivao ga u njegovom delovanju."

Hindu religiju mirno bismo mogli zameniti sa protestantizmom ili bilo kojim drugim kulturnim vrednosnim sadržajem. Postojeće razmišljanje je, naime, isto – internalizovanom stanovištu zajednice u *meni* se na neki, obično neodređen način pripisuje postojanje van osobe. Manifestaciji materijalizovane svesti sociolog na taj način samo pripisuje prirodu društvene činjenice. Može samo da se čini da postoji neka objektivna realnost koja drži osobu za vrat. A u suštini su kulturni sadržaji koje osoba internalizuje u *meni* po pravilu uži od njenog ličnog potencijala. Stoga u dijalogu *ja sa mnom* osoba ove sadržaje uvek prihvata i menja po svome. Ukratko, ne postoji Kultura (sa velikim početnim slovom) koja nas određuje (u obliku Protestantizma, Komunizma, Liberalizma, itd.), reč je samo o individualnim preradama srodnih kulturnih sadržaja prethodnih drugih. Internalizovane strategije mišljenja obezbeđuju značajno prekrivanje percepcije, a neponovljiva jedinstvenost pojedinca udaljavanja od stanovišta zajednice. U stabilnim društvenim kontekstima stepen prekrivanja značenja je visok i to u osobi jača težnju za reificiranim shvatanjem njenog vlastitog delovanja. Krhka priroda lično konstruisane prirode društvenog života jasnije se javlja u prelaznim periodima.

Uzmimo za primer arhaičnu, odnosno tradicionalnu zajednicu u kojoj mišljenje ljudi na prvi pogled tako očigledno i neumoljivo određuje religiozna doktrina. Izvor religiozne strategije mišljenja treba tražiti, s jedne strane, u želji čoveka za odgovorom na beskonačna pitanja o smislu života jer ga konačni odgovori ličnog repertoara znanja ne mogu zadovoljiti, a s druge, u težnji za savladavanjem prirodnih sila (poplave, zemljotresi, itd.), jer racionalne strategije savladavanja prirodne stihije nisu uspešne zbog nedovoljnog fonda znanja. Zbog toga arhaični čovek po pravilu pribegava elaboraciji vrednosnih rešenja. Prema tome, arhaične zajednice su preovlađujuće vrednosno opterećene. Prirodnim silama koje prevazilaze njegovu moć savladavanja, arhaični čovek se suprotstavlja nadljudskom snagom, verovanjem u natprirodna bića i sile. Problem je, naravno, u tome što je natprirodna realnost ideološki konstituisana, jer pojmovi religije nemaju jasnu



referencu u religioznoj pojavnosti. Arhaična misao je zbog toga primorana da pribegava prirodnim (životinje, planete, prirodne pojave) i društvenim (čovjek kao božja inkarnacija, posrednik ili sluga) interpretatorima božjeg postojanja. Natprirodno može da se manifestuje samo stvarnim "silaskom" sa područja natprirodnog. Do još većih poteškoća dolazi u slučaju natprirodne intervencije u čovekovom svetu. Od efikasnosti te intervencije zavisi, naravno, njen kredibilitet za osobu. U tom pogledu sve žive religije (sve religije internalizovane u osobi) osciliraju u legitimnosti za osobe, zavisno od efikasnosti pretpostavljene intervencije. U periodima kada raskorak između predviđene funkcije religije i njene percipirane uloge u svakodnevnom životu postaje suviše veliki, u osobi jača sumnja u religiozni sadržaj, zbog čega se religiozni sadržaj u *meni* rastućeg broja osoba sekularizuje. Za stari Egipat bilo je, na primer, karakteristično da su za dužim periodima stabilnosti usledili haotični i anomalni periodi. Do toga je dolazilo u periodima gladi ili vojnih poraza (Frankfort, 1978: 57). Sve što se prema verovanju Egipćana dešavalo u stabilnom periodu bilo je volja božanskog faraona koji je vladao u ime više pravednosti. Ako je u carstvu zavladao bezakonje ili glad, bilo je to u suprotnosti sa načelom više pravednosti, a s obzirom na autoritativnu moć faraonove reči takvo stanje bilo je neodrživo. Za religioznu osobu situacija je bila nepojmljiva – faraon bi jednom jedinom rečju mogao da je ispravi, a on to očigledno nije hteo; a ako to nije hteo da učini onda je delovao u suprotnosti sa načelom pravednosti. U takvim situacijama se u toku samo jedne generacije u osobi raspao poredak koji se inače činio večnim, nepromenljivim. Religiozna strategija mišljenja izgubila je svoju podrazumevajuću legitimnost, konvencionalni kulturni kontekst drugoga se problematizovao, stepen prekrivanja značaja percepcije između osoba kritično se smanjio. Preovladao je anomalan tip osobe koji je pojavni svet percipirao kao haotičan.

Nešto slično važi za hrišćanski kulturni tip u periodu renesanse, kada Crkva ne samo što natprirodnom intervencijom nije uspela da otkloni brojne probleme (glad, kuga, ratovi, itd.), već su njeni predstavnici čak učestvovali u stvaranju situacije u kojoj se ona delegitimizovala (verski ratovi, proganjanje jeretika, korupcija, itd.). To je imalo za posledicu opsednutost vlastitom konačnošću i besmislom življenja, te rastućom anamijom, odnosno izolacijom osobe. Na krizu legitimacije religiozne organizacije mogu se odazvati pre svega na dva načina: prvi, lični, jeste u postepenoj disocijaciji od kriterijuma efikasnosti natprirodne intervencije u

čovekov svet (ako je magija još nerazdvojivo povezana sa svakodnevnim potrebama čoveka, u tradicionalnim religijama ova povezanost postaje mnogo nejasnija i neodrživa, da bi se, na primer, u modernom hrišćanstvu gotovo potpuno izgubila); drugi, organizacioni, jeste adaptacija na krizne uslove (religiozna organizacija se sama sekularizuje i deluje prvenstveno još svetovno). U prvom slučaju je problem u tome što religija gubi svoju osnovnu funkciju za osobu (natprirodna intervencija u slučajevima kada je osoba u zajednici drugih nemoćna) i ograničava se samo još na funkciju za pojedinca (osmišljavanje njegove privatne egzistencije). Takva religija gubi svoju funkciju za *me-ne* i seli se u svet intime pojedinca. Na takvu ulogu je u velikoj meri ograničeno hrišćanstvo u modernim socio-kulturnim tipovima. Drugi aspekt je tesno povezan sa prvim – kada se uloga religije reducira na privatnost pojedinca, ona gubi svoj značaj za osobu kao organizacija koja reguliše njene odnose sa drugima. Zbog toga može kao organizacija preživeti jedino tako da izgubljenu religioznu funkciju zameni sekularnom. Kao organizacija koja je prvenstveno još sekularne prirode (dobrotvorna, politička, preduzetnička, itd.), hrišćanska crkva je preživela u modernom socio-kulturnom tipu. Za razliku od proteklih kriza legitimacije religiozne efikasnosti, moderno razrešenje krize religiozne legitimacije bilo je sasvim drukčije – mesto religiozne ideologije zauzele su racionalne strategije ovladavanja prirodnim i društvenim problemima modernosti.

U živim religijama (živima ih čine verujuće osobe) osoba internalizuje ideološku dogmu (iracionalne vrednosti) koja ima univerzalno važenje (moralizuje i trivializuje empirijsko znanje osobe o svetu). Takvu totalnu ideološku poziciju osoba teško uspostavlja u dužem vremenskom periodu, a za to postoje bar dva razloga. Sa aspekta odnosa osobe sa drugima reč je o tome da internalizovane vrednosti u *meni* negiraju potencijalni personalni repertoar osobe. Osoba je, dođuse, po definiciji veća (kompleksnija, raznolikija, bogatija, itd.) od društva koje sa svojim kulturnim konvencijama "živi" internalizovano u njoj; a u totalitarnom socio-kulturnom kontekstu osoba postaje apsolutno veća.

Iz perspektive kulturnog sadržaja osobe, u totalitarnom kontekstu reč je o tome da izrazito iracionalni sadržaji preovlađujuće religiozne zajednice olabavljaju odnos osobe sa svetom i čine ga manje efikasnim. Iracionalne strategije mišljenja kojima je osoba opremljena, nude po pravilu neefikasne recepte za ovladavanje pojavnim svetom. Zbog toga je tenzija između

*ja* i *mene* u totalnim kontekstima intenzivnija. Totalni socio-kulturni tipovi mogu postojati samo na račun osobe, gušenjem njene jedinstvenosti i stvaralaštva, što pak implicira stagnaciju i nazadovanje odnosa sa drugim(a). Po pravilu, reč je o autarhičnim društvenim i kulturnim situacijama koje se u kontaktu sa vitalnijim kulturama brzo raspadaju. Međutim, kako je samoodržavanje postojećeg ipak ugroženo, važenje religiozne legitimacije i u takvim zajednicama nikada nije celovito, odnosno odbijanje empirijskog znanja i delovanja u skladu sa njim uvek je samo delimično. Uzmimo slučaj iz srednjeg veka: sa jedne strane pravougaone ili ovalne geografske karte sveta, kako ih je diktiralo tadašnje tumačenje svetih tekstova hrišćanstva, a s druge, iznenadujuće tačne geografske karte tada poznatih zemalja i mora kao proizvod tadašnje nauke (Koestler, 1989: 103). Prve geografske karte služile su religioznim, onostranim svrhama, a druge pomorskim, svakodnevnim potrebama.

Kao što se razlikuju repertoari pojedinaca tako se razlikuju i kulturni repertoari: i oni su – kao proizvodi stvaralačkog duha – jedinstvene i neponovljive kombinacije vrednosti i znanja. Oni pred pojedince u različitim kontekstima postavljaju veoma različite socijalne oblike i kulturne sadržaje. U totalnom kontekstu koji nas na tom mestu interesuje, na primer u zatvoru, duševnoj bolnici, vojsci ili manastiru, od pojedinca se očekuje visok stepen konformizma sa stanovištem zajednice. Razlog je u tome što se osoba mora, kada postane član totalne zajednice, odreći vrednosti i znanja koje je internalizovala u odnosima sa preovlađujućim drugima, i zameniti ih radikalno drukčijim vrednostima i znanjima marginalnog drugog. Pod prisudom ili dobrovoljno mora da negira svet svojih roditelja i prijatelja, uguši automatsko delovanje iskustva svakodnevnog života, a sve to može da postigne samo bezuslovnim podređivanjem autoritetu tuđeg drugog. Ako osobu zamislimo kao prostor na kojem se *ja* suočava sa *mnom*, možemo za stagnantne i nazadujuće socio-kulturne kontekste reći da je u njima pojedinac podlegao kulturnoj konvenciji u *meni*.

Konstitutivni periodi religija predstavljaju pokušaje uspostavljanja autarhičnih i stagnantnih stanja. Kako je takvo stanje teško održavati u vremenu, religijom prožete kulture pribegavaju pokušajima reafirmacije iracionalnog verovanja koji se ciklično ponavljaju. Slično kao komunistička društva u periodima političkih kampanja, i hrišćanstvo doživljava pokušaje revitalizacije izvornog učenja. Karakterističan primer iz bliže evropske istorije, jeste protestantizam. Luterov iracionali-

zam bio je očigledan proizvod njegove želje za obnavljanjem hrišćanstva (lik Boga kao uništavajuće vatre koja će progutati grešnike; koji je strašniji od đavola, koji je nasilan, zao i koji nas muči, koji nam je nedokučiv, itd.), dok je njegov životni pesimizam bio očigledna reakcija na tadašnje uslove života (glad, bolesti, ratovi, itd.). Veberu je zaista bilo potrebno mnogo sociološke imaginacije da bi u toj mističnoj teologiji prepoznao duh rađajućeg modernog doba. Pre bismo mogli tvrditi obrnuto, da su u osobi onog doba moderna znanja i vrednosti preovladale do one mere da su racionalizovale i protestantizam. Tako je mističnu teologiju ubrzo počela da potiskuje crkvena organizacija, a iracionalnu veru verska škola. Misija crkve sve više se ostvarivala samo još preko "uzane pukotine razuma" (Otto, 1983: 137). Ukratko, hrišćanstvo se uprkos svim naporima totalističkih reformatora vratilo u stanje koje su jednom već uspostavili veliki "modernisti" povezujući crkveno učenje i aristotelizam (Otto, 1983: 122), zahvaljujući prvenstveno Tomi Akvinskom.

Treći primer prelaznog perioda predstavlja dezintegracija komunističke ideologije koju su revolucionari isto tako legitimisali većom efikasnošću intervencije u odnosu čoveka sa sredinom (anarhiju tržišta zameniče državno planiranje, lažnu demokratiju neposredno odlučivanje radnog naroda, buržoasku kulturu i nauku u rukama eksploatatora proleterska kultura i nauka u interesu čovečanstva, itd.). Prelazni period iz socijalizma u postsocijalizam specifičan je onoliko koliko je internalizacija vrednosti i znanja socijalizma bila površna (socijalistička kulturna revolucija bila je u velikoj meri bezuspešna, tako da je internalizaciju u procesu socijalizacije nadoknađivalo gušenje starih vrednosti i znanja povećanom represivnom ulogom države). Stoga se pokušaj kulturne revolucije završio rascepom *me* na intimni (autentično kulturno nasleđe) i javni deo (vladajuće ideološke vrednosti koje pojedinac manifestuje u kontrolisanim javnim situacijama). Indoktrinacija u državi u najboljem slučaju generisala je fanatičnu osobu koja je internalizovala novo stanovište zajednice tako što se odrekla svoje individualnosti, intimnih uverenja svoga *ja*. Ukratko, fanatična osoba nije osoba prožeta novim vrednostima, već osoba u kojoj su negirane stare vrednosti. Ukoliko bi fanatična osoba stvarno postala preovlađujuća, porušila bi se ravnoteža između *ja* i *me*, karakteristična za modernu osobu, i došlo bi do radikalne promene socio-kulturnog konteksta. Kulturna revolucija ostvarila bi se sa Novim čovekom, kulturom i društvom. Međutim, akcenat indoktrinacije na retradicionalizujuće vrednosne sadržaje u pretežno već modernom

kulturnom kontekstu naišao je kod preovlađujuće osobe na otpor i odbacivanje. U tom pogledu je socijalizam pokret socijalnog stvaralaštva koji, međutim, nikada nije uspeo da se prevede u kulturnu konvenciju *mene* i time u stabilan društveni poredak.

Da sažmemo: prelazni period karakteriše gomilanje napetosti u većini osoba. Ako je stabilan period vreme *mene*, onda je prelazni period vreme afirmisanja *ja* u osobi. U stabilnom periodu preovlađujuće vrednosti i znanja u *meni* adekvatno opisuju društvenu realnost, dok je u prelaznom periodu od ključnog značaja jedinstven i neponovljiv kulturni sadržaj pojedinca. U prvom se predstave o prirodi društvenog života pripadnika znatno prekrivaju, dok je za drugi karakteristična heterogenost i haotičnost tih predstava. Društvena promena znači redefiniciju odnosa osobe prema pojavnom svetu, drukčije vrednovanje i znanje o primarnom, sekundarnom i trećem svetu, ukratko, nov socio-kulturni tip. Ako redefiniciji ne pode za rukom da se prevede u novo stanovište zajednice, bilo da je reč o supkulturnoj inovaciji bilo o pojedinačnoj devijaciji.

Ako je kultura sadržaj odnosa osobe, a istorija njihovo menjanje, onda je društvo oblik odnosa osobe. Stvarno razdvajanje ova tri nivoa moguće je, naravno, samo apstraktno – analitički. Da pogledamo ukratko tri osnovna oblika odnosa osobe. Svaka normalna osoba vodi tri osnovna društvena procesa sa sobom i sa drugima: produžuje se izvan sebe (svest o zajedničkoj pripadnosti sa drugima, grupa); potiskuje sebe i preusmerava se na drugo (svoju svest i svoje delovanje pripisuje drugome, ideologija); umanjuje se i tako reducira sebe (smanjuje svoj potencijalni repertoar kao pojedinca na očekivani repertoar uloga socio-kulturnog tipa kao osoba, socijalizacija).

Idealnotipski možemo osobe s obzirom na odnos u dijalogu *ja* sa *mnom* podeliti na one u kojima su ograničenja *mene* preovlađujuća (arhaična i u manjoj meri tradicionalna osoba), na one u kojima je dijalog *ja* sa *mnom* u određenoj ravnoteži (moderna osoba); i na one u kojima *ja* preovlađuje nada *mnom* (tzv. postmoderna osoba). U arhaičnoj i tradicionalnoj osobi tenzija dijaloga je ugušena totalnom ideologijom (bilo magijom, bilo religijom) koja penetrira većinu delovanja osobe u svakodnevnom životu i za osobu ih redefiniše u skladu sa natprirodnom intervencijom. Stoga je za nedevidantnu arhaičnu osobu karakteristična prevlast ideološkog *mene* u osobi. Što je više ovo stanovište zajednice za osobu važeće, veća je suprotnost između potencijalnog repertoara osobe i internalizovanih vrednosti i znanja u *meni*. Zbog toga ar-

haičnu, odnosno tradicionalnu osobu karakteriše pre svega konzervativnost, dok su njene društvene relacije relativno stabilne. U modernoj osobi ideologija gubi preovlađujuću ulogu, tako da se između *ja* i *mene* uspostavlja određena ravnoteža. Zbog toga se osoba lakše percipira kao stvaralac svog vlastitog života, dakle kao delotvoran akter. Konzervativni sadržaj kulturne konvencije u modernoj osobi prepliće se sa stvaralačkom inovativnošću, zbog čega ta društva karakteriše kontinuirano menjanje socio-kulturnog tipa. "Post-moderni" individualizam predstavlja pokušaj prevlasti *ja* nada *mnom* u osobi, oslobađanje pojedinca od drugih, a na poslednjoj instanci i od sebe. Naravno, takvo stanovište može biti samo nepotpuno, jer pojedinac ostaje ukorenjen, ako ne drukčije, bar u kulturnoj konvenciji jezika. Reč je o čestom stanovištu osobe u dekadentnim periodima kada duži period inovativnosti vodi u anomiju i dezintegraciju zajednice.

Nezavisno od vrste socio-kulturnog tipa, u normalnoj osobi možemo razlikovati tri tipa dijaloga: *ja* sa *ja* (intimni dijalog osobe uz minimalnu intervenciju *mene*, individualni nivo osobe, kao na primer u ljubavnom odnosu); *ja* sa *drugima* (odnos osobe sa konkretnim i anonimnim drugima, nivo ličnosti osobe, kao na primer odnosi s vršnjacima); i *ja* sa *mnom* (dijalog osobe sa stanovištem zajednice u sebi i drugima, apstraktni nivo osobe, na primer ponašanje u skladu sa zakonom). Relativna ravnoteža sva tri dijaloga (nazovimo ih intimnim, sekundarnim i apstraktnim dijalogom) karakteristična je za normalnu osobu modernog doba, dok je prevlast dijaloga zajedničkog stanovišta na račun intimnog i sekundarnog dijaloga karakteristična, kao što smo videli, za fanatičnu osobu modernog socio-kulturnog tipa.

Čovek je celina organizma, pojedinca i osobe, proizvod uzajamnog delovanja nasledne dispozicije organizma, psihičkog lika pojedinca i socio-kulturnog tipa u osobi. Postojanje i razvoj svakog od tih elemenata je uslov očovečenja čoveka, dok je njihova uzajamna interakcija njegova realizacija.

Uzmimo za prvi primer istopolnu usmerenost koja je na prvi pogled pre svega biološki određena. Poznata su tri tipa teorija objašnjavanja: prema nekim mišljenjima uzroke treba tražiti u prirodi pojedinca (na primer: homoseksualnost je stvar individualne izopačenosti), u sredini (na primer: uzrok homoseksualnosti je u neadekvatnom porodičnom vaspitanju ili u podsticajima šire okoline drugih), dok se u poslednje vreme sve više afirmišu i teorije koje ističu biološke uzroke (na primer: da je grupa neurona u hipotalamusu kod heteroseksualnih osoba gotovo tri puta veća nego kod

homoseksualnih). Tražeći faktor koji bi objasnio takvo kompleksno ponašanje, samo retko postavljamo pitanje šta je, u stvari, uzrok a šta posledica. Jesu li konflikti u porodici uzrok homoseksualne sklonosti ili možda njena posledica? Da li manji svežanj neurona prouzrokuje homoseksualnost ili pak homoseksualna usmerenost prouzrokuje smanjivanje svežnja neurona? Verovatno je polna usmerenost funkcija interakcije sva tri tipa faktora, organizma, pojedinca i osobe, dok se njihova hijerarhija razlikuje od slučaja do slučaja i stvar je empirijskog izučavanja.

Uzmimo za drugu ilustraciju pojavu religije koja je, na prvi pogled, izrazit primer socio-kulturne pojave. Radi se o izrazito arhaičnoj pojavi koju nije moguće zadovoljavajuće objasniti bez biološkog faktora. Izvor svake religije je u mističnoj svesti koja osobi omogućava preskok iz svakodnevnog realnosti u natprirodni svet pomoću halucinacija (Tomc, 1993: 10). Po subjektivnoj živosti halucinacije podsećaju na percepciju u svakodnevnom životu, ali uz značajnu razliku da u slučaju halucinacija nedostaje objektivna realnost kao njen predmet. Ponavljanjem, halucinacije postepeno preovlađuju u svesti osobe i osoba oblikuje celovitu mističnu percepciju sveta. Fiziološki, halucinacije se mogu protumačiti smetnjama u percepciji do kojih dolazi zbog delovanja endogenih i egzogenih droga na relevantne nervne ćelije. U slučaju vidnih halucinacija, na primer, još vidimo, ali iskrivljeno: ne vidimo, recimo, "sivu mačku", već "ljubičasto čudovište" ("Neverjetni...", 28. 3. 1992). Za osobu sa takvim halucinacijama percepcija je podjednako stvarna (privid čudovišta izaziva u njoj stvarni užas), a problem se obično javlja kada nastoji da druge ubedi u svoje viđenje. Njena (ne)ubedljivost zavisi od psihičkog ustrojstva, od eventualne harizme, vezanosti, artikulisanosti, itd. Ukoliko joj pođe za rukom da ubedi druge, ukoliko njena lična halucinacija postane konvencionalna za druge, u tom slučaju imamo posla sa religijom kao socio-kulturnom pojavom. Treba, međutim, ukazati na to da time još ne tvrdimo da je pojava religije izvorno biološka. Jer, sama priroda halucinacija bitno se razlikuje među različitim socio-kulturnim tipovima, na osnovu čega možemo zaključivati da je u pojavi religije reč o međusobnom preplitanju sva tri nivoa i da se za celovito objašnjenje ne može prenebregnuti nijedan od njih.

Čovek je, međutim, i istorijski konstituisano biće koje stvara istoriju iako često nije svestan toga. On se kreće iz jedne situacije u drugu i u svakoj se novoj situaciji nanovo stvara. Ono što ga uopšte održava kao celinu jeste tanka linija sećanja (Berger, 1967: 124). Njegova

intimna istorija održava ga kao pojedinca, naslede kulturnog tipa u *meni* održava ga kao osobu, a sećanje na druge održava ga kao društveno biće. S druge strane, međutim, uspostavljajući tako samoga sebe u zajednici drugih, on uspostavlja i socio-kulturni tip i društvo kao procese koji traju. Mi proizvodimo istoriju i njen smo proizvod. Iz te perspektive je Vajtova tvrdnja (L. L. Whyte) da smo "u suštini slepa rasa i da će naredna generacija, slepa za vlastitu slepost, biti začuđena nad našom" samo delimično tačna (Koestler, 1989: 545). Jer, u najgorem slučaju, svoju slepost bar vidimo.

U arhaičnim a delimično i tradicionalnim socio-kulturnim kontekstima osoba arhetipovima i većitim ponavljanjem nastoji da ukine vreme, dok u modernom kontekstu vreme povezuje sa neponovljivim i slobodnim delovanjem. Prva doživljava vreme ciklično, druga u trajanju; prva je apsolutno stvaralačka, jer učestvuje u ponavljanju kosmogonije, dakle, u stvaralaštvu na kosmičkom nivou; druga je stvaralačka samo ukoliko je istorijska i deluje za druge prema svojoj slobodnoj odluci (Eliade, 1992: 150, 152). Ukratko, ukoliko premoderni osoba ukida vreme, moderna osoba može postojati samo u vremenu.

(Sa slovenačkog prevela  
Tanja POPOV)

#### Literatura:

- Berger, P., *Invitation to Sociology*, Penguin Books, Harmondsworth 1967.
- Eliade, M., *Kozmos in zgodovina: mit o večnem vraćanju*, Hieron, Ljubljana 1992.
- Frankfort, H., *Kingship and the Gods*, The University of Chicago Press, Chicago & London 1978.
- Koestler, A., *The Sleepwalkers, A History of Men's Changing Visions of the Universe*, Penguin Books, Harmondsworth 1989.
- Levy-Strauss, *Totalizam danas, XX Vek*, BIGZ, Beograd 1990.
- Otto, R., *Sveto – O razumnom u pojmu božanskog i njegovom odnosu prema razumskom*, Svijetlost, Sarajevo 1983.
- Outhwaite, W., *Understanding Social Life, The Method Called Verstehen*, Jean Straund Publishers, Lews 1986.
- Tomc, G., "Homo narcoticus", *Razgledi* št. 1, Ljubljana 1993.