

ОДРЕДНИЦЕ

РЕФЕРЕНТНА ЛИТЕРАТУРА
ЗА ОДРЕДНИЦЕ ИЗ СОЦИОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕI Речници, енциклопедије и приручници

- Sajmon Blekburn, *Oksfordski filozofski rečnik*, 1999.
 Ivan Cvitković, *Rječnik religijskih pojmova*, 1991.
 Чедомир Драшкових, *Речник пастирско-педагошке теологије*, 1982.
 Мирча Елијаде, *Водич кроз светске религије*, 1996.
Enciklopedija živih religija, 1990.
 John R. Hinnells (ed), *The Penguin Dictionary of Religions*, 1984.
 Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, 1969.
 Gordon Marshall (ed), *The Concise Oxford Dictionary of Sociology*, 1996.
 Михаил П. Новиков (ред.), *История и теория атеизма*, 1982.
Religije svijeta, 1987.
 Hari Uedek i Vejd Baskin, *Rečnik paganskih religija*, 1988.

II Остали извори

- Eileen Barker, *New religious Movements: A Practical Introduction*, 1989.
 Сергиј Булгаков, *Православље - преглед учења православне цркве*, 1991.
 Esad Ćimić, *Ateizam kao povijesni humanizam*, 1988.
 Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, 1982.
 Nikola Dugandžija, *Ateizam*, 1994.
 Dragoljub B. Đorđević, "Confessional Mentality as a (Dis)Integration Factor", *Innovation*, 1/1990.
 Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Православље између неба и земље*, 1991.
 Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Повратак светоз?*, 1994.
 Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Искушења атеизма*, 1997.
 Dragoljub B. Đorđević, *Proroci "nove istine": sekte i kultovi*, 1998.
 Peter E. Glasner, *The Sociology of Secularisation: A Critique of Concept*, 1977.
 Fingear Hiorth, *Introduction to Atheism*, 1995.
 William James, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 1990.
 Атанасије Јевтић, *Трагање за Христом*, 1989.
 Jakov Jukić, *Budućnost religije - Sveto u vremenu svjetovnosti*, 1991.
 Rudolf Oto, *Sveto*, 1983.
 Архиепископ фински Павле, *Наша вера*, 1984.

- Vuko Pavićević, *Sociologija religije*, 1980.
 Александар А. Радугин, *Введение в религиоведение*, 1996.
 Roland Robertson (ed), *Sociology of Religion*, 1969.
 Demosthenes Savramis, *Zwischen Himmel und Erde - Die orthodoxe Kirche heute*, 1982.
 Rodney Stark and William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, 1987.
 Đuro Šušnjić, *Religija*, I-II, 1998.
 Paul Tilih, *Dinamika vere*, 1988.
 Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 1912.
 Макс Вебер, *Сабрани списци о социологији религије*, I-III том, 1997.
 Timothy Ware, *The Orthodox Church*, 1982.
 Brayan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, 1966.
 Brayan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, 1992.
 Драгољуб Б. Ђорђевић

атеизам (г. *a* – не, без + *theos* – бог = одрицање постојања бога или божанског поретка у свету) јесте морална позиција и стил живота, врста сазнајног, осећајног и практичног односа према стварности, став који се формира у социјалном окружењу; уједно је индивидуалан, личан и друштвен. Социологе не задовољава етимолошко одређење а., јер он није само радикална негација, одбацивање теизма (→ *теизам*), већ и афирмација људских потенција у друштвено-историјском тоталитету и нужно тражи радикалну оријентацију човека на самог себе као индивидуума и друштвеног бића истовремено. Поред тога што се исказује дијалектичким поларитетом негативно-позитивно, а. је и врста става са сазнајном, емотивном и акционом компонентом: "(...) као што је религија израз изопаченог односа у отуђеном друштву, тако је и атеизам демистификована свест која утиче на обликовање хуманих односа и трпи њихов утицај. Исто тако, он је и разумски став јер своју позицију гради на сазнању научно утврђених чињеница космоса, историје, друштва и човека. Напокон, атеизам је и емоционално стање које даје утисак испуњености, снаге, радости, што иначе карактерише друштвени чин човека, акцију његовог ослобађања (Esad Ćimić, *Ateizam kao povijesni humanizam*, 1988)." С обзиром да социолози, смештајући људе на не/религиозном континууму, знатно већу пажњу поклањају религиозним случајевима, скромни су резултати истраживања типова атеиста. Есада Ћимића и Драгољуба Б. Ђорђевића типологије рачунају са трима врстама атеиста: емотивном, рационалном и практичном.

Homo religiosus упоредо следи *homo areligiosus*; други није "наследник" првог, они су "савременици". Религију законито прате а.

и посветовљавање (→ *секуларизација*); варира само степен преовладавања једне, друге или треће културне чињенице у зависности од исечка друштвено-историјске епохе. Разноврсна лепеза неверја и безверја поседује повесно-културни легитимитет који више не оспоравају ни горљиви теисти. Попут религије и "с невером ћемо имати увек посла: било у нама, било изван нас, било око нас. Ако је чин вере тајна при – а доиста јесте – онда је то вишеструко и чин неверовања" (Јакон Јукић, *Budućnost religije*, 1991). Насупрот религијским, тајне неверовања нису детаљније осветљене нити им се придаје адекватна пажња.

Конзервативни богослови, филозофи и социолози религије сматрају а., првенствено модерни, декадентном појавом у историји културе. Множина аутора држи а. за изворну чињеницу; високо вреднује то да је он прожео већину сфера друштва и културе на индивидуалном, групном и глобалном плану: од економије и политике – преко науке, права и уметности – до свакидашњег живота. Неки теоретичари подвлаче да је дебата између теизма и а. постала културно маргинална у 20. веку, за разлику од прошлог, без обзира што се индивидуални, стилизовани концепти раскида са теизмом могу уочити чак и код културних великана нашег времена, тако различитих међу собом, као што су Берtrand Расел и Жан Пол Сартр. Узрок маргиналности јесте развој секуларних дисциплина ван сфера у којима је могућ сукоб са теизмом. Насупрот томе, значај а. као реалног друштвеног феномена данашњице истакао је Други ватикански сабор у конституцији "*Gaudium et spes*", убрајајући га "међу врло озбиљне појаве нашег времена".

Узроци а. су разноврсни: религија као отуђење, непримереност импресије и експресије о богу, трансформација религија и њихових организација, агностицизам, позитивизам, плурализам идеологија и мишљења, постојање зла, неправде и беде у свету, хуманизам, урбанизација, прогрес науке и технике... Сви узроци секуларизације јесу истовремено и узрочници а. Секуларизација доведена до краја јесте а., премда нема искључивог континуитета. Сваки а. моменат део је секуларизирајућег процеса, али све секуларизирано није а. Пут од секуларизације ка а. може се и изокренути; искуство потврђује да је могуће ићи од а., па преко секуларизације, до религиозности.

Много је историјских облика а. било, а међу модерним видовима се издвајају: негативни, практични, егзистенцијалистички и марксистички а. Негативни а. се означава и као филозофски, рационални и теоријски. Он је негација божјег бића уз коришћење логичко-рационалних аргумената, представља рационалну критику ирационалног и завршава у одређеном погледу на свет насупрот религијском. Практичном а., најраспрострањенијем међу савременим облицима, корени су му веома стари: увек је било људи који су игнори-

сали узвишене ствари и круцијална питања индивидуума, друштва и историје; негде у позадини склањају се упитности смисла живота, греха, зла, доброг, апсолутног, а у свакодневном живљењу избијају хедонистички пориви – све се врти око "вина, жене и песме". Међутим, трагедија овог а. јесте што у претенциознијим и кризним ситуацијама отказује. Егзистенцијалистички а., уз марксистички, најрелевантнији је у групи савремених атеизама са филозофском потком. Теоријско је практична негација бога путем афирмације људске егзистенције и човекове индивидуалности. Не ради се једино о потврђивању голог индивидуалитета, човека који "чучи изван света" и искорењеног из друштвеног простора. Он није пуки индивидуализам, јер, по Жан Пол Сартру, ако није могућа никаква теологија, онда су људи само између себе, упућени једни на друге у друштвено-историјској егзистенцији. Овај атеизам наглашава потребу вођења рачуна о тананијим сферама људског бића, граничним питањима и смислу живота. Хуманизам је окосница марксистичког а. око које се концентришу рубне карактеристике: социјално-преображавалачка улога, револуционарност, утемељење на научном погледу на свет и друштвена усмереност. Рубна подручја се могу модификовати и ревидирати – не и хуманизам. Ради се о практичном хуманизму, који, не одбацујући хуманизме прошлости, уважава и хуманизме религија.

На прелазу у 3. миленијум секуларизација је у повлачењу а а стављен на голема искушења, као да одумире. Искушења ће му прибавити статус онога од чега се зазире, што треба избегавати: донеће му положај нечега тајанственог, "забрањеног воћа" које изазива кушање.

Бертранд Расел (Bertrand Russell), Жан Пол Сартр (Jean-Paul Sartre)

Esad Ćimić, *Ateizam kao povijesni humanizam*, Zagreb, 1988;

Jakov Jukić, *Budućnost religije*, 1991;

Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Искушења атеизма*, Ниш, 1997.

Драгољуб Б. Ђорђевић

функције религије – Да бисмо објаснили и разумели религију, морамо је посматрати структурално и функционално. Структурално испитивање религије веже се за њене саставне делове и њихове међусобне односе, а функционално истраживање религије односи се на повезаност тих делова (мит, обред, вредност, норма итд.) са личним и друштвеним потребама и жељама.

Међу бројним личним и колективним потребама и жељама које задовољава свака религија (без обзира на њен историјски облик), јесте *сазнајна*. Човечанство није чекало да се појави филозоф и учењак да би му они открили разлике између истине и заблуде, добра и

зла итд., него је те разлике учило на властитом искуству и преносило следећим нараштајима као највреднији дар у облику светих прича. Без обзира на то да ли је свето учење преношено усмено или писмено, оно је увек садржавало и један сазнајни слој, који је употпунио целовитост верске поруке: мит је први одговор на питање како је настао свет, како је створен човек и друга бића, да ли је душа бесмртна итд. Да религија од самог почетка није у себи садржавала овај когнитивни слој значења, не би било могуће да се из ње изнедри филозофија и рационална теологија као чисто когнитивни системи. Ипак, когнитивна функција није кључна за религију, јер је религија у првом реду начин живљења, а потом начин мишљења: идеја бога није живи бог! Да се вера обраћа разуму, она и не би била вера: да су богу били потребни мудраци, он не би у свет послао свеце! Тако се наша вера познаје по љубави, а не по знању: зато се у нас славе свеци а не учењаци! Верске заповести постоје да би се по њима живело, а не да би се о њима мислило.

Религија, као целовит поглед на свет, задовољава једну од битних верникових потреба: потребу за *комуникацијом* са богом, са собом, са другим људима, са природом, са другим народима и културама, са мртвим прецима... Сваки људски однос је нека врста комуникације: сви облици деловања у исто време су и преносници порука, јер се поруке не преносе само речима. Молитва је облик комуникације са богом, али то ништа мање није ни жртва. Комуникација са божанством продужава се у комуникацију са другим верницима, при чему се, по правилу, најлакше међусобно разумевају верници исте вере, а најтеже верници различитих вера. Комуникација је носећи појам, мост од бога ка човеку, и од човека ка човеку, обострано кретање, сусрет. Изоловани појединац је наша психолошка заблуда: он је увек у односу са "значајним другим". Исконска потреба за комуникацијом јесте, у ствари, потреба да се сва бића доживе као сабеседници. Неки свеци и самотници постали су чувени по својим проповедима рибама, птицама и дивљим зверима. Они су учили и научили тајни језик природе!

Својим идејама и веровањима, вредностима и нормама, симболима и обредима итд. религија нуди не само лични него и колективни *идентитет*. Она одговара на питање сваког појединог верника или верске заједнице: "ко сам ја и где је моје место у склопу света - овога и онога?" Религија може да прошири верниково ја до крајњих граница природног и надприродног света: без њене помоћи верников појам о своме ја или о себи био би веома ограничен. Када видимо да се неко крсти као ми, или моли као ми, или исповеда као ми, онда смо склони да га сматрамо једним од наших: он нам је брат по вери! Идентитет подразумева доследност у ставовима и понашању неке особе, предвидљивост њених мисли и поступака у одређе-

ним околностима, особеност у спољашњем држању и чврсто језгро личности (која се не мења према спољашњим не/приликама, јер ако се стално мења, онда и нема идентитета, пошто идентитет и промена не иду заједно). Због ове свести о идентитету, сваки се појединац осећа изузетним, као што се и сваки народ сматра изабраним.

Када је реч о функцијама религије онда ваља рећи да се религија тако разумева с обзиром на неке спољашње потребе и жеље, а не с обзиром на њене унутрашње вредности и суштину: питање о суштини увек је теже од питања о функцији! Тако, на пример суштина верског обреда јесте у томе да се успостави однос са апсолутном и мистичном моћи (богом), а функције обреда могу да буду различите: друштвена интеграција, душевна растерећења, прилагођавање на промене, приказ реда у природи и поретка у заједници итд. Видимо како се један чисто духовни однос своди на неку друштвену потребу или последицу. Јасно је да се религија не сме изједначавати са узредним социо-психолошким последицама које изазива, јер се она не исцрпљује у својим функцијама. Као што иста идеја има више различитих функција, тако исту функцију могу имати различите идеје. Ако би се суштина религије видела у *интеграцији групе или друштва*, онда би и неке друге идеје, различите од религије, могле да изазову исту последицу - интеграцију групе или друштва. Зна се да идеологија уједињује своје присталице у заједницу, па би се она, сходно тој логици, могла сматрати световном религијом: религија и идеологија подударују се по својим последицама (интеграција друштва), али по својој суштини оне су једна другој стране. У сваком случају, скупина људи сматра се заједницом тек онда када су повезани заједничким духом. Веровање у једног бога на симболичан начин изражава потребу и жељу за јединством народа који иначе може бити издељен стотинама разлика и распршен по читавом свету. Не може бити општег братства без једног средишта око кога се духовно уједињује оно што је друштвено разједињено. Све док једна заједница верује у истог бога, може се рећи да нема разлике између друштвене и верске заједнице - религија је исто толико друштвена појава колико је друштво религијска појава. Сама реч *religio* значи повезати оно што је одвојено, ујединити, удахнути један дух у мноштво. Пример где се друштвена група поклапа са духовном заједницом јесте породица: она је изворно била друштвена и култна јединица у исто време!

Следећа важна улога религије у личном и колективном животу састоји се у одређивању правца људским немирима: она задовољава људску потребу за *оријентацијом* у неодређеном и несигурном свету. Потреба за путоказом особито је снажна у тренуцима личне и друштвене кризе, када узгледа да се руши не само наша слика света, него и сам свет. К. Хорнај с разлогом тврди да људи без оквира ори-

јентације сањају да се возе у чамцу без кормилара, да су изгубили компас, да без водича путују по туђој и опасној територији... Кад човек пореди шта му у тренуцима неизвесности и несигурности нуде световни системи идеја, веровања и вредности а шта религија, он може дати предност истини откровења пред филозофском сумњом, религијском смислу пред вредносном неутралношћу, нади пред ништавилном, светом поретку над световним. Кад куцне час одлуке, често људи траже иза себе путоказ за своју будућност: њиховом свешћу управља идеја из позадине! Није само појединцу потребан путоказ, да би остао душевно здрав, него се ни друштво не може сматрати здравим уколико се не креће према неком вишем циљу и не остварује вишу сврху. Наравно, било би једнострано да се говори само о оријентацији у спољашњем свету. Нужно је увек имати на уму и потребу за оријентацијом у унутрашњем свету, у коме често влада већи неред него у спољашњем свету.

Голема је улога религије у *прилагођавању* на крупне промене у животу јединке и заједнице, као што су рођење, склапање брака, смрт итд. Религија чини смисленим сва оваква искуства промене, ма како она изгледала несхватљива и противречна појединачној свести или здравом разуму. Свака коренита промена у нашем животу избацује нас из седла навике и захтева да се на њу прилагодимо, телесно и духовно: религија је успео покушај да се ономе што је рационално несхватљиво да неки облик и смисао. Успешно прилагођавање подразумева да не постоје изненађења: човек тежи да себи да облик и смисао и да се у њима окамени! Кад једна идеја или веровање изборе свето место међу другим идејама и веровањима, онда губе своју сазнајну вредност, а задобијају нормативну моћ.

Непроцењива је улога религије у *мотивацији* људи да се понашају на одређен начин: већина религија обећава награде, било у овом или у оном животу! У светим списима може се наћи по неко обећање награде за сваку патњу: ако нас бог не би тешо, били бисмо само суза и јецај! М. Вебер духовито примећује да сви траже од бога, као да је он неки свемирски благајник, бескрајно дубоке кесе и неисцрпног поверења. С обзиром да људска бића доживљавају разне врсте осујећења и патњи, логично је да постоје и различити начини надокнаде за претрпљена лишавања и болове: психолошки, економски, социјални, етички, когнитивни, физички итд. Ма како нас медицина учинила здравим, не може нас учинити бесмртним; ма како нас економија учинила богатим, увек ћемо бити лишени вредности рајског живота; ма како нас политика чинила моћним, она не може да нас ослободи умирања.

Истраживачи религије истичу *легитимацијску* функцију религије. Легитимизација је оправдање поретка једног друштва навођењем разлога за права, али и обавезе његових чланова, као и за забра-

не које им се намећу, да би понекад морали да раде оно што не желе, ради опстанка и развоја друштва. У свим старим друштвима религија је имала предност у односу на све друге симболичке покушаје оправдања поретка заједнице (обичаје, морал, право итд.). Постоје највише вредности заједничког живота које се штите, и те вредности су по правилу религиозне, то јест утемељене у највишој стварности ("конститутивни симболизам"). Зато се од чланова друштва захтева да их поштују у свом властитом интересу. Зато свака власт зависи од система културне, односно религијске легитимности: кључни појмови права утемељени су у религијским откровењима правде! Кад неко сумња у званичну верску догму, он у исто време доводи у питање ауторитет власти, која се сматра датом од бога. Данас се више не позива на божју вољу, него на вољу народа израженом на слободним изборима. Црква више није носилац крајњих и јамац свих изведених значења: она је изгубила монопол на последња значења.

Ако се верске идеје, веровања, вредности и норме темељито усвоје, то јест прожму целокупну личност и њене односе са другима, онда оне постају моћан водич кроз живот појединца и заједнице: помоћу религије врши се успешна *контрола* понашања чланова заједнице! Оно што је еволуција у природном свету, то је историја у друштвеном животу: тамо се искуство преноси наслеђем, овде учењем. Учењем од великих предака, светих људи, чије мисли и дела, као примери и узорни исправног живљења и мишљења, могу да снажно утичу на понашање потомака. Зато је Диркем и могао рећи да су мртви морални полицајци друштва.

Претпоследња функција религије, о којој ће овде бити речено само оно најнужније, јесте *профетска*. Ако је могућ неки увид у оно прошло кроз сећање, онда је могућ и неки увид у оно будуће кроз слутњу, наду и веру. Имати слутњу, наду и веру значи извести један духовни скок испред себе, а да се тело и не помакне. Продор у време увек је доносио неку вест, у коју се могло, а није морало да верује. "Јер нешто знамо, и нешто пророкујемо" (Кор 13,9). Нада и вера јесу вишак жеље и слутње, а мањак искуства и знања. Продор у време јесте доказ да религија није заокупљена само старим поретком ствари и њеним очувањем, већ да је по природи ствари усмерена и на оно што је ново и непознато. Вера и нада нам говоре да можемо ићи даље но што нам разум и наука допушта: она је несвесно писмо упућено у дубину времена!

И на крају, потребно је назначити и *идеолошку* функцију религије: употреба бога за политичке циљеве! Својим општим вредностима и нормама хришћанство је истинска светска религија, али разумевањем тих вредности и норми у складу са политичким интересима ове или оне скупине, оно постаје једна од постојећих идеологија. Религијска идеологија је криво протумачена религија - с

обзиром на световне интересе верских вођа или њихових установа. Свети Сава имао је разлога да упозори: "Ако је поп грешан, молитва није."

Ђуро Шушњић

класична религиозност – Религиозност је социјално-психолошко стање својствено верујућем човеку које има три аспекта: *сазнајни, афективни и акциони*. Она јесте јединство *веровања, осећања и праксе*, које нужно прати особен *религиозни доживљај*. Еволуција схватања суштине религиозног доживљаја јесте врло богата и креће се још од тврдње да се ту ради о спиритуалним бићима ("spiritual beings") до инсистирања да се њиме захвата пут целине ("the way of the whole"). Најчешће се религиозни доживљај своди на *свето*, што је сусрет са радикално друкчијим поретком ствари који надилази људску моћ, изазива страх, али помаже и привлачи.

Уз видове пучке, дифузне, цивилне, имплицитне, сектарне, култне... и религиозности "личног избора", далеко је најраспрострањенија црквена, конвенционална, тј. *класична религиозност*. Њена дистрибуција је под одлучујућом детерминацијом друштвеног живота – *социјална продукција светог* – што значи да су психолошки и сазнајни моменти испосредовани фундаменталним значајкама живљења. Она је религиозност социолошки спољашњег типа која кореспондира с црквено дефинисаним и прописаним начелима "добре религиозности", "доброг верника". К. р. фаворизује практиковање побожности у одговарајућим религијским установама, храмовима, и развијање осећаја припадности вери и организацији; претпоставља лично препознавање у религијским терминима, јавно испољавање на религијски и црквено задат начин и усвајање темељених веровања догматског учења дотичне религије или конфесије. Типолошки представник класичне религиозности је тзв. *црквени верник* – предани верник и еклезијално побожан – који би требало да целим бићем припада својој, националним и породичним стаблом наслеђеној, религији и цркви. То даље повлачи строго поштовање редовности учешћа у обредима, санкционисано усвајање доктринарног система, стицање религијског искуства искључиво у оквиру заједнице, подређивање свакидашњег живота религијским прописима и моралним нормама, спољашње манифестовање припадања религији и религијској организацији. Значи, није довољно само се изјаснити религиозним – и при томе више-мање примити састојке доктринарног система – већ је потребно живети у складу с религијским науковањем, прописно обављати ритуале и редовно прелазити праг храма.

Одбацује се субјективна религиозност без црквености, будући да већина верских заједница захтева правоверност исказану и кроз свакодневно практично потврђивање верничког статуса.

Зато се у социологији к. р. разбија на два конститутивна елемента, *на религиозну свест* и *религиозно понашање и удруживање*. То су два лица исте појаве: тешко је претпоставити постојање религиозног веровања без религиозног понашања и удруживања, премда у конкретним случајевима, код појединих индивидуа, преовладава једна или друга страна. У теоријским разматрањима се инсистира на примату свести или понашања и удруживања. Психолошка литература даје првенство понашању – религиозна свест је нешто изведено, рационализација религиозног понашања – док официјали верских заједница сматрају пожељним њихово обострано присуство: нема религиозности, у смислу традиционалне и актуелне везаности за религију и цркву, без коегзистенције религиозне свести и религиозног понашања и удруживања.

Религиозну свест индивидуе карактерише низ особина: а) засићеност осећајним, емоционалним елементима; б) изражавање стварности у фантастичном, илузорном облику; ц) вера у постојање бића, својстава и веза – предметних садржаја религиозних ликова; д) специфични језик, религиозна лексика; и е) оспољавање у узајамној вези са другим појединцима. Садржај религиозног понашања – које може бити *култно* и *ванкултно* – није фиксиран једном заувек, већ је друштвено и историјски променљив. Постоје обострани преласци између светог и световног, сакралног и профаног. Упркос флуидним границама међу њима, могуће је издвојити и дефинисати религиозно понашање као "оно људско понашање које је и по својем објективном смисленом контексту повезано с културно артикулисаним и фиксираним те друштвено индуцираним и санкционисаним обрасцима деловања који су саставни део једне одређене религије и којима се тек изражавају 'прави и исправни' начини ступања у додир и комуникацију с оним што се држи божанским, наднаравним и светим" (С. Врцан). Удруживање људи у верске зједнице – тј. *интеракција верништва* – јесте пресудно за квантитет и квалитет класичне религиозности, религиозног веровања и понашања: социолози веле да је интеракција неопходни састојак који одржава прихватљивост система веровања, истичу идеју о "прихватљивим структурама" реалности које су убедљиве само онда када их прати "општење", користе овај појам да би објаснили зашто се чланови "локалистичке" цркве чвршће држе традиционалних веровања него космополити и указују на "комуналну" основу религиозних опредељења јер су интеракције, удруживање, "припадност" истог реда важности као и "значење", веровање, односно религиозна свест.

Иако је пожељан склад веровања, понашања и удруживања, изучавања показују да верска пракса лакше пропада спрам састојака религиозне свести – уверења итекако дуго могу остати прихватљива у животном циклусу човека. Она сведоче и да уверења појединаца често немају никакве везе с оним што верска заједница службено научава о богу. Од хришћанског верника, нпр. православног Србина, што се тиче религиозне свети, захтева се декларисање у професионалним и религиозним терминима, веровање у Бога и Исуса Христа, божанско стварање света и загробни живот..., а у погледу практиковања побожности – обављање молитве и слављење верских празника, редовно држање поста и посећивање цркве, присуство литургији и исповедање, крштавање, венчање и опело... Танак је слој конзистентно религиозних који су поунутрашњили и верују у целину религијских догми; преовлађују верници код којих је наступила декомпозиција религиозне свести, чак и ерозија појединих веровања. Прво, брже и у ширем обиму се одбацују догме које су у колизији са рационализацијом савременог света и које представљају "просторно-временске митове" – вера у божанско стварање света и загробни живот. Танак је и слој оних који редовно и на прописани начин спроводе обичаје и обављају ритуале; превагнули су тзв. *сезонски* или *верници четири обреда* код којих је изражена секуларизација религиозног понашања. Прво, брже и у ширем се обиму напуштају религиозна понашања која траже одрицања, напор и ревност: молитва и пост, посета цркви, литургији и исповед. То подразумева смањење броја, чак и атрофију, религиозних обичаја и ритуала, обављање учестаности и интензитета, и придавање мањег значаја њиховој важности и ефикасности. Тако у српском православљу преовладава *традиционални (ритуални) тип* – верник четири обреда – Србин који је крштен (и крштава своје потомке), венчан у цркви, прославља славу (евентуално Божић и Ускрс, на селу обавезно и литије) и сахраниће се уз опело.

К. р. се често користи у социолошко-емпиријским истраживањима за разврставање људи на *религиозном континууму*. На њему су могуће, грубо омеђене, позиције: *религиозност* (верници) – *секуларност* (религиозно неопредељени) – *секуларизам* (нису верници) – *атеизам* (атеисти). Континуум је транзитивног карактера и дешавају су, понекад и спектакуларна, померања из групе у групу. Конверзија од религиозности – преко секуларности и секуларизма – према атеизму, и обратно, претвара се у нешто неизворно уколико није изведена на хуман начин. Штефица Бахтијаревић је увела скалу личне религијске идентификације (верник, неопредељен, није верник, атеиста) и прецизније личне религијске идентификације: *уверен и црквено конформистичан верник* (уверени сам верник) – *неконформистичан верник* (религиозан сам, премда не прихватам све што моја

вера учи) – неопредељен (доста размишљао о томе, али нисам начисто да ли верујем или не) – индиферентан (према религији сам равнодушан) – нерелигиозан (нисам религиозан, иако немам ништа против религије) – противник религије (нисам религиозан и противник сам религије). Драгомир Пантић је, укључивши димензије ставова когнитивне и емотивне природе, динамичке ставове, ставове о институционалним аспектима конфесије и морала, и ставове активизам-пасивизам, конструисао оригиналну скалу религиозности (P-скала): најјача нерелигиозност (атеизам), средња нерелигиозност, слаба нерелигиозност, мешани тип, слаба религиозност., осредња религиозност и најјача религиозност. Типологија Драгољуба Б. Ђорђевића рачуна са теолошки убеђеним верником, традиционалним верником, поколебаним верником, индиферентним положајем, емотивним, рационалним и практичним атеистом.

Emil Dirkem, *Elementarni oblici religijskog života*, 1982;

Paul Tillich, *Dinamika vere*, 1988;

William James, *Raznolikosti religioznog iskustva*, 1990.

Драгољуб Б. Ђорђевић

православље (правилно мишљење, правилно веровање хришћанске религије, поштовање традиција религије, скуп свих православних хришћана) је једна од трију хришћанских вероисповести. Хришћанство се никада није испољавало јединственим смером: вишевековним унутрашњим, духовним и спољашњим, световним такмичењем за првенство и руководство између Цариграда и Рима, најпре се расколило (1054.) у два основна тока: п. и католичанство, да би се у 16. столећу, одвајањем од Римокатоличке цркве, оформила и трећа конфесија – протестантизам. Временом су настале значајне богословске и организационе разлике међу хришћанским вероисповестима, тако да су данас једино сагласне како "верују у Исуса Христа као свог оснивача и као свој узор". Богословски расцеп између православних и католика отпочео је поводом учења о исхођењу Светога Духа и из Бога Сина, Исуса Христа (*Filioque*). Источна црква задржава апостолски наук: само Бог Отац еманира Дух Свети, Рим признаје ову способност и Исусу Христу. Насупрот католичанству, п. одбацује постојање чистиштва, а прихвата да је Богородица, безгрешна зачетница Исуса, била подложна прародитељском наследном греху. У п. се оспорава и папски примат и његова непогрешивост (незаблудивост), догма уведена у 19. веку.

П., у коме се процес гранања одвијао столећима, сада представљају 15 аутокефалних (самосталних), помесних цркава: Цари-

градска, Александријска, Антиохијска, Јерусалимска, Руска, Кипарска, Грузијска, Српска, Бугарска, Грчка, Румунска, Пољска, Чехословачка, Албанска и Америчка; поред двеју аутономних – Финске и Јапанске цркве. У организационом погледу п., као и протестантизам, нема свеопшти центар управљања; васељенском, цариградском патријарху припадају уважавање и првенство као "првом међу равнима", али не и јурисдикција над осталим црквама. Оне су самосталне, епископално уређене са патријархом или архиеписком на врху.

Помесне православне цркве имају заједничко вероучење и култ. Они су формулисани током првих Васељенских сабора (последњи одржан у 8. веку) које Источна црква једино и признаје. Од 1960. брижљиво се припрема следећи свеправославни сабор ради усаглашавања п. са модерним добом. Изворима православног учења јављају се Свето писмо и Свето предање (установљено васељенским и помесним саборима, делима црквених отаца и древном богослужбеном праксом). Библија и лична интерпретација верника нису довољни, како је у протестантизму, већ је нужан и критеријум предања: "Без једног оваквог мерила, ауторитет Библије би се свео на лично мишљење сваког појединца који покушава да је тумачи. Ми верујемо да сама Библија, без предања, као свог живог тумача, није довољна као извор истине" (архиепископ фински Павле, *Наша вера*, 1984). Суштина православне побожности најсажетије је исказана у Символу вере, светим оцима донесеном на Никејском (325) и Цариградском (381) сабору:

ВЕРУЈЕМ у једнога БОГА ОЦА,
Сведржитеља,
Творца неба и земље
и свега видљивог и невидљивог.

И у једног Господа Исуса Христа,
СИНА БОЖИЈЕГ, Јединородног,
од Оца рођеног пре свих векова -
Светлост од Светлости,
Бога истинитог од Бога истинитог,
рођеног а не створеног,
једносушног Оцу,
кроз Кога је све постало.

Који је, ради нас људи
и ради нашег спасења,
сишао с небеса
и оваплотио се
од Духа Светога и Марије Дјеве,
и постао човек;

И Који је распет за нас
у време Понтија Пилата,
и страдао и био погребен;

И Који је васкрсао у трећи дан
по Писму;

И Који се вазнео на небеса
и седи са десне стране Оца;

И Који ће опет доћи са славом,
да суди живима и мртвима;
Његовом царству неће бити краја.

И у ДУХА СВЕТОГА,
Господа, Животворног,

Који од Оца исходи,
који се са Оцем и Сином заједно
поштује и заједно слави;
Који је говорио кроз пророке.

У једну, свету, саборну
и апостолску ЦРКВУ.

Исповедам једно КРШТЕНЈЕ
за опроштење грехова.

Чекам ВАСКРСЕНЈЕ мртвих

И ЖИВОТ БУДУЋЕГ ВЕКА.
А м и н !

Православни култ јесте богат и разноврстан – од 7 светих тајни (крштење, миропомазање, исповест, причешће, брак, свештенство и јелеосвећење), преко молитве, поштовања икона, поклоњења крсту, реликвијама, моштима и светим местима, до култа светаца, држања постова и празновања великих и престолних, покретних и непокретних празника. Православна религиозност – будући јединством религиозне свести, понашања и удруживања – постиже се, прво, кроз веровање "у Тројединог Бога живога: Оца и Сина и Светога Духа и у оваплоћење Сина Божјег – Богочовека Христа, Који се јавио у *телу Цркве* и са *телом Цркве* (Златоуст); и друго, живљење у тој вери и том вером кроз свете тајне и свете врлине Цркве Христове, тј. кроз

свету благодат Божју и свето живљење мислима, речима и делима у Цркви Православној" (Атанасије Јевтић, *Трагање за Христом*, 1989).

Социолози веле да такво конфесионално п., налик католичанству и протестантизму, не може рачунати на надолазеће време и успех – очекивајући да у једном тренутку васколика васељена буде православна. И савремени православни богослови признају да више не може опстати идеја о свеобухватној хришћанској цивилизацији. Значајнији од ове идеје јесте став о хришћанству као и надаље пресудном фактору у човечанству: и даље ће оно бити најживотнија духовна сила на планети, биће главни чувар цивилизације док нације долазе и одлазе; пружиће свету везу са историјом; његова вера даће "милионима људи осећај равнотеже постојаности и смисла усред све опаснијег и тежег света" (Robert Linder, *Religije svijeta*, 1987). У том контексту, супротно од претходних нада, изгледи п. су више него повољни ако се не своди искључиво на хришћанство закона и обичаја, масовну социолошку религиозност спољашњег типа, него и на истрајно "ослобођење унутарњег човека у православној духовности".

Роберт Линдер (Robert Linder)

Сергиј Булгаков, Православље – преглед учења православне цркве, 1991.

Драгољуб Б. Ђорђевић, Православље између неба и земље, 1991.

Timothy Ware, *The Orthodox Church*, 1982.

Драгољуб Б. Ђорђевић

религија – Питање шта је религија јесте опште питање, које се мора расправити пре свих посебних, јер све људске заједнице имају религију, али немају све исту религију. Зато је нужно да се разликује религија као *општи* појам од посебних *облика* религија: оно што је у њима *исто* и оно што је *различно* требало би да се обухвати и схвати једном дефиницијом. Свака сличност између две религије значи превазилажење чињенице релативизма и прилог је универзализму људског искуства: ово универзално омогућава разумевање и споразумевање, оно посебно и појединачно га отежава.

Без дефиниције религије немамо *критеријума за разликовање* религијских од нерелигијских идеја, веровања и понашања. Дефиниција се јавља као линија разграничења, као међа између религије и осталих симболичких система: она одређује шта ће у њу бити укључено а шта искључено! У науци смо се навикли да свака дефиниција

решава нека и отвара многа питања. Свака дефиниција јесте избор, а сваки избор значи занемаривање или испуштање неких обележја самог предмета.

Ако успемо да одговоримо на питање шта *јесте* религија, онда смо у исто време рекли шта *није* религија. Најбољи, али и најтежи пут, да сазнамо шта је религија, води преко критике познатих и признатих дефиниција религије. Кроз њихову беспопштедну критику, појам проналази своју истину, која у њему може да се радује. Ова метода, дакле, треба да оправда саму себе једино плодовима које донесе и изнесе пред суд научне и филозофске јавности. Овде се не износи само плод критике постојећих схватања религије, него и део пута којим се прошло да би се дошло до плода. Јер, како рече К. Маркс, у истину не спада само резултат, већ и пут до ње.

1. Почнимо са најчешћом дефиницијом религије као вере у бога. Ако се религија одреди као *веровање у бога*, како ћемо поступити у случајевима религија без бога. Како знамо, има неколико великих религија без бога, што значи да је религијски живот могућ и без њега: бог не мора бити присутан у религијском искуству верника! Бог уопште не мора бити у средишту религије, јер кад би то био случај, онда се богови не би могли рађати и умирати, нити мењати свој облик и име. Богови су пролазни, религија је стална. Сетите се само колико је богова било у грчко-римском свету, а где су они данас и ко још у њих верује. Не умиру само људи, умиру и богови. Према томе ако се религија *теоријски* дефинише као веровање у бога, а *историјски* установимо да има и религија без бога, онда је наша дефиниција преуска, једнострана и без вредности за разумевање верских традиција које не знају за бога.

2. Ако се религија одреди као веровање у *над-природно* (онострано, трансцендентно), како ћемо онда разумети неке религије које уче да бог није изван или изнад природе, већ у самој природи (*deus sive natura*). Бог се исказује кроз природне законе као унутрашње начело спољашње природе - безлични закон свемира. Слабости ове дефиниције су очигледне: а) ако неко одређује религију као веровање у над-природно (биће, моћ, поредак итд.), онда то значи да нека религија, која у себи нема елемент надприродног, није религија, б) има култура које у свом језику немају разлике између природног и надприродног, што значи да разлика између ова два појма није универзална, ц) појам над-природно вероватно је настао касније и везан је за развијеније религијске представе. Све су ово довољни разлози да се ова дефиниција религије напусти и крене у потрагу за бољом.

3. Ако се религија одреди као *веровање у свето*, шта ћемо радити у случајевима када над-природно уопште није свето а свето над-природно: зли духови и ђаволи не доживљавају се као нешто

свето, иако јесу нешто неприродно и надприродно, док се понекад светим сматра и оно што није надприродно, као што су света крава или свети миш. Појам свето је шири од појма надприродно, јер све може бити свето, али све не мора бити надприродно. Религија схваћена као однос према светом није добро одређена (иако је избегла прве две замке), јер има религија које уопште не познају разлику између светог и световног, или је не поимају онако како је ми, људи западне рационалистичке културе, разумемо.

4. Ако се религија одреди као духовни израз *осећања зависности* од надприродних или природних сила, онда се може изнети приговор да је сваки однос на неки начин однос зависности, али сваки однос зависности није религијски однос. Ако би се, рецимо, радило о (осећању) зависности свих појава међусобно, онда би замисао о зависности изгубила сваки религиозни смисао и изродила се пре у неко методолошко, нерелигиозно начело. У овој дефиницији спорно је схватање зависности, не само због тога што није наглашено да се ради о осећању апсолутне зависности, него и због тога што је зависност схваћена као подређеност човека богу, а то није обавезно, што се лепо види у стиху Р. М. Рилкеа: "What will you do God, if I die?"

5. Ако се религија одреди као *веровање у нешто над-чулно или над-осетилно*, онда се не види зашто би оно морало бити религиозно, када знамо за многе надчулне појаве које нису религионе природе. Све логичке, математичке, филозофске, научне и уметничке апстракције и односи не садрже нешто чулно, а ипак не спадају у религију. Ако се религија одреди као веровање које се темељи на представи о две коренито различите стварности, чулне и надчулне, онда се не види разлика између религије и неких других система идеја, веровања и вредности, као што су филозофија и наука, јер и оне почивају на представи о две супротстављене равни стварности, појавне и суштинске, бића и бити: појавно не може бити суштинско, суштинско не може бити појавно!

6. Ако се религија схвати као покушај изградње једног *света реда насупрот свету неред*, онда би скоро све људске делатности и установе имале религијски смисао, јер откривају (филозофија, наука), уносе (морал, право) и стварају (разне уметности) ред. Тако би се изгубила разлика између религиозног и нерелигиозног делања: светост се широко разуме као супротност неред

Сваки покушај одређивања религије јесте покушај превазилажења неодређености. У мери у којој свака дефиниција религије по-

крива само део повесног богатства и разноликости веровања, у тој истој мери чини препреку за уочавање других верских искустава, идеја и понашања. Сваки изузетак од дефиниције само је упозорење о њеном неуспеху и протест против сужавања религијске стварности: потпуна дефиниција религије је њена стварна историја! Али није могуће до краја дефинисати нешто што се стално мења, што је препуно могућности и што је у великој мери и само несвесно. Овде се предлаже једно *теоријско* становиште које је изнад свих *историјских* облика религија и њихова саморазумевања, а да није изван њих: становиште које једним погледом обухвата и схвата разноврсне облике религијских идеја, веровања и радњи. Тражење општих особина религије *изван* посебних облика значило би отварање пута који одводи од искуства верника. Свака посебна религија мора се препознати у понуђеном теоријском облику, барем у неким својим обележјима. Све религије јављају се као различити или неопходни облици *једне структуре*, која се изражава једним високо организованим појмом.

Религијом се може сматрати свако *веровање* у апсолутну и мистичну *моћ*, од које човек *зависи*, и која *контролише* његов живот и смрт, али на коју може *утицати*, ако се *понаша* на одређене начине; своја *искуства* са том моћи може да *изражава* на когнитиван, емоционалан, практичан и мистичан начин, то јест у облику учења, обреда, заједнице верника или харизматске личности; стицање и изражавање искустава са том моћи има за њега одређено *значење*, а за заједницу одређен *значај*, јер би без тога његов живот и живот заједнице изгледао сасвим друкчији.

Овде се религија одређује као *веровање у апсолутну и мистичну моћ*, а не као веровање у бога (надприродно, свето, надчулно итд.), јер све религије познају такву моћ, али све немају појам бога (надприродно, свето, надчулно итд.). Ова моћ, јединствена по својој суштини, а различита по својим облицима и именима, испуњава сваку религију, природну и објављену: и појам бога може се разумети из ширег и дубљег појма апсолутне и мистичне моћи и у њој растворити!

Свакако да је овај појам религије вишеслојан ("катедра појма"), па се свако питање о религији мора да смести у одговарајући слој и на примерену раван, што се лепо види из следећег *пописа* и *описа* битних саставних делова и њихових међусобних односа унутар сваке развијене религије.

Религија је веровање у

1. МОЋ	2. ИСКУСТВО са том моћи
мистична	когнитивно
апсолутна	емоционално
зависност	акционо
контрола	мистично
утицај	
3. ИСТОРИЈСКИ ОБЛИЦИ	4. ЗНАЧАЈ И ЗНАЧЕЊЕ
изражавања искуства	(последнице и смисао)
мит (учење, догма)	за појединца
ритуал (обред)	за групу
заједница (организација,	за друштво
установа)	за културу
личност (харизма)	

Ђуро Шушњић

секуларизација (нл. *saecularisatio* = посветовљавање, претварање нечега црквеног у световно-мирско) је сложени друштвено-историјски процес којим религијско мишљење, пракса и установе губе друштвени значај, односно којим се друштво, култура и људи ослобађају религијског утицаја.

С. је дуго времена представљала "најзад пронађену мудрост социологије" када је ова истодобно била тумач процеса с. и једна од манифестација тога процеса. Тврди се да су се готово сви "очеви" социологије сложили око с., сматрајући пропадање значаја религије са стојком општег прогреса социјалне еволуције. То значи да су Огист Конт, Карл Маркс, Емил Диркем и Макс Вебер, отворено или скривено, уградили идеју с. у саме темеље социолошке дисциплине. На њиховој траси, социологија – која тематизира: ново доба, прелаз из заједнице у друштво, из механичке у органску солидарност, преображај традиционалних у модерна друштва, рађање грађанског поретка и духа капитализма, појаву индустријске цивилизације, нововековни напредак науке, научно-техничку револуцију, размах урбанизације, ширење образовања, пораст бирократских институција и опште рационализације, сепарирање цркве од државе... што се испрва именује синтетичким именом "модернизација" – не може а да не укључи у свој теоријски фондус с. парадигму. Социолошка парадигма о кретању од "светог" ка "секуларном" друштву казује да би кулминација с. било "друштво у коме се све одлуке заснивају на рацио-

налним и утилитарним разматрањима и у коме се у потпуности прихвата промена". Она није ексклузивна теорија религиозних промена, већ је општа теорија друштвених преображаја, па се утолико с. разуме као саставни део модернизације (→ *модернизација*). Главни правац промена јесте од традиционалног ка модерном друштву, што је већина социолошких класика формулисала сопственим кодовима: заједница – друштво, механичка солидарност – органска солидарност, традиционално друштво – рационално друштво, примарне групе – секундарне групе, и сакралне средине (света друштва) – секуларне средине (световна друштва).

У савременој је социологији Сабино Акуавива 1961, публиковањем књиге *L'Eclissi del Sacro nella Civita industriale*, "у католички непоколебљивој средини Венеције", првотно сигнализирао сумрак светог у индустријској цивилизацији и изазвао буру у редовима научника, богослова и репрезентаната еклезијалних структура. Његовој, врло систематичној формулацији тезе о посветовњењу, 1966. придружује се Брајан Вилсон из елитних квартова Лондона. Он у *Religion in Secular Society*, елегантној студији која је израсла у *Библију* за секуларисте, прегнантно закључује да секуларно друштво мало мари за религију, иако је рано говорити да може функционисати без ње. Две деценије доцније оснажује секуларизациону тезу: "У овом тренутку на западу још увек постоје, безмало у траговима, остаци религије, али би се могло рећи да западне културе живе од капитала посуђеног од властите религијске прошлости." Одтад се у социологији религије разбуктао спор око секуларизације, чак конституисала два радикално одвојена табора социолога. Тзв. антисекуларисти оштро дезавуишу теорију посветовњења и наговештавају повратак светог ("*the return of the sacred*"), проглашавају секуларизацију социјалним и научним митом – наслеђеним из раних, "херојских" дана социологије – никако јој не признајући да је друштвено-историјски ток објективног карактера, који виталност и перспективу црпе из базичних значајки модерних времена. На другој страни, тзв. секуларисти не желе ни за макац да устукну пред антисекуларистима: одбацују екстреман захтев за елиминацијом појма с., оспоравају тежњу да се он замени паром термина "транспозиција" и "диференцијација", прозиру залагање да се с. сведе на проблем дефинисања и коришћења неутралних концепата. Штавише, они сматрају да је савремена епоха достигла висок степен профанације – друштво се посветовило – па је с. као објективан социо-историјски процес, уз повремена повратна кретања, стално у успону; она никако није само историјска прича са мешаним, стварним и митским, садржајима. Дефинитивно, доба светог наслеђује ера световног. Полемички фитиљ није заврнут, спор између секулариста и антисекулариста није разрешен и нема слављеника.

Већина замишља да је процес секуларизације, у модерном смислу тога појма, започео крајем 18. и почетком 19. века, да би се узлазном линијом продужио до текућих дана. Такође, већина се слаже да су индустријализација и урбанизација, уз садејство развика науке, основни узроци секуларизације. Те појаве саме по себи нису довољне да објасне поданашњење, него су у сплету детерминистичких околности јаки и самостални узроци. Осим њих, постоји и низ других друштвених чињеница и процеса, ослоњених или не на основне узроке, који делују као предодређујући моменти: деаграризација, терцијаризација, појава и јачање радничке класе, развој технике и технологије, социјална диференцијација, фрагментација, специјализација и индивидуализација, социјетализација, рационализација и идеологизација, глобализација и уједињавање човечанства, промена начина и карактера свакодневног живота, конституисање потрошачког друштва и менталитета, плурализам, јачање државе и лаицизација политичке власти и школског система, трансформација религија и религијских институција... Део истине, на пример, јесте и у промени начина и карактера свакодневног живота – настанку нових видова световне егзистенције. Ту је од посебне важности потрошачко друштво, дифузија потрошачког менталитета у васцелој екумени која поништава самосвојност различитих система социјалних односа, па и самосвојност религија. Питер Бергер се позива на евиденцију о потрошачком менталитету као чињеницу секуларног живљења који игра главну улогу у десакрализацији стварности. Он третира религију, с обзиром на њен измењен положај у западним земљама, као и било који производ потрошачког друштва. Религија је на распродаји, натерана да се прилагођава пробирљивим захтевима конзумента; односно, како илуструје на случају Сједињених Држава, "потрошња потрошача се, у вишим слојевима средње класе у Америци, на пример, у сваком погледу разликује од потрошње (захтева) на руралном Југу". Пошто је различит степен секуларизације у социјалним слојевима, онда ће се разликовати и њихов секуларни утицај као религиозних потрошача. Тенденција је да се религиозни садржај модификује у смеру секуларизације. У тим условима долази и до измене "локације" институционалне религије. Друштвена значајност религије премешта се у приватни живот, из чега произилази да ће се она боље пласирати на тржишту уколико покаже да је релевантна за сферу приватног битисања. Ту, онда, она може задовољити моралне и терапеутске "потребе" потрошача, индивидуа као приватних лица. Управо у овим областима "религија наставља да буде релевантна чак и у високо секуларизованим слојевима, који примену религиозних перспектива на политичке и економске проблеме у великој мери оцењују као ирелевантну". У конзумном друштву, у приликама тржишне конкуренције, религија је изгубила монополисти-

чки статус и поседује мали утицај на политичка схватања својих припадника, а већи у њиховом приватном животу. Религија је бачена на тржиште, плурализам се испунио и наступило је "кретање од судбине према избору". Религија не мора бити увек изабрана у мноштву могућности – штавише, са њом је то све ређи случај.

Данас с. теза донекле губи на угледу под теретом "емпиријске слике" о ревитализацији конвенционалне религиозности и порасту друштвеног значаја религије у појединим деловима човечанства. То је нагнало неке социологе да започну преелaborацију с. идеје и закључе да "подршка није дата тријумфалном сценарију секуларизације, према којем је опадање значаја религије нужна особина друштва која се модернизују и модерних друштва" (James Beckford and Thomas Luckmann, *The Changing Face of Religion*, 1989). Јесте да надилазе десекуларизирајући валови – који тренутно заплъускују обале земаља "другог" и "трећег" света – никада при томе надвисујући, а камоли потапајући, секуларизирајуће претходнике.

Огист Конт (Auguste Comte), Карл Маркс (Karl Marx), Емил Диркем (Emile Durkheim), Макс Вебер (Max Weber), Сабино Акуавива (Sabino Acquaviva), Питер Бергер (Peter Berger), Томас Лукман (Thomas Luckmann), Брајан Вилсон (Brayan Wilson), Џејмс Бекфорд (James Beckford)

Brayan Wilson, *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, 1966.

Rodney Stark and William S. Bainbridge, *A Theory of Religion*, 1987.

Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Повратак светог?*, 1994.

Драгољуб Б. Ђорђевић

социологија религије – *Предмет.* – Последице религијског веровања и делања нису само религијске него и друштвене. У мери у којој религија изазива друштвене последице, у тој мери она постаје и предмет социолошког истраживања. И обрнуто је истина: у мери у којој друштвене промене изазивају промене у религијским искуствима, веровањима и понашању, оне су од интереса за социолога религије. Истинске последице религијских идеја, веровања и радњи увек превазилазе видљиве, то јест опажљиве и мерљиве последице.

Социологија религије не истражује религију ради тога да би добро упознала саму религију, него да би, проучавајући религију, нешто више сазнала о друштву: на пример, о начинима на које неко друштво може да се интегрише, да обезбеди контролу својих чланова.

ва, легитимност друштвених промена итд. Премда на први поглед истражује религију, на други поглед постаје јасно да социолог, преко истраживања религије, настоји да стекне дубљи увид у природу самог друштва: овде је реч о социолошком објашњењу религије, а не о религијском разумевању друштва. Ако религијске идеје, веровања и вредности, поред своје верске функције, врше још неке друге, социопсихолошке, онда је социологија религије (психологија религије итд.) *као наука* могућа и оправдана; ако религијске идеје, веровања и вредности задовољавају искључиво верске потребе и жеље, онда би говор о социологији религије (психологији религије итд.) *као науци* био беспредметан и неоправдан.

Метод. – Социолог испитује сваку појаву *као да* је она потпуно условљена социјалним чиниоцима, иако је свестан да делују и чиниоци друге врсте (биолошки, психолошки, антрополошки, гнесеолошки итд.). Посматра се *религиозни облик* идеја, веровања и вредности, а онда се тражи *друштвени садржај* којим је тај облик испуњен: на пример представа бога у разних друштвених класа, слојева и група. Социолог је уверен да просто изневерава своју методу, ако не посматра религију као појаву искључиво одређену друштвеним условима ("како живиш тако мислиш и верујеш"), као што теолог сматра да напушта теолошку методу ако сваку појаву из живота неби видео као отеловљење или оличење божје замисли и милости. Теолог је добар пример религијског схватања друштва, а социолог је пример друштвеног схватања религије: социолог држи да се све религијске идеје, веровања и вредности морају разумети у вези са друштвеним животом, у првом реду у вези са друштвеном структуром. Тако, на пример, када социолог открије да у некој религији има више божанстава, онда закључује да је друштво подељено (на више класа). Или, када социолог религије установи надређеност неког божанства над осталим боговима, онда он сматра да је то на симболичан начин изражена хијерархијска структура друштва. Или, ако социолог открије да у некој религији поред бога делује и ђаво, онда он закључује на сукоб унутар заједнице, сукоб који се изражава на симболичан начин. При томе се ваља опрезно служити социолошком методом. Ако је свако веровање друштвено условљено, из тога не следи да се *суштина* или крајњи смисао веровања може разумети из друштвених услова: као што се један цвет не може разумети из тла из кога је поникао, јер је цвет нешто квалитативно друго од тла!

Односи са другим наукама. – Границе социологије религије најбоље се могу уочити ако се истакну *разлике* између питања која поставља она и питања која постављају друге науке о религији. Зато кратка анализа тих питања и одговора има велико методолошко значење за сваку расправу о религији. Један истраживач је зрео у својој науци кад постане свестан моћи и немоћи своје науке, то јест грани-

ца своје научне методе. Конфуције је рекао: "Знати оно шта знаш и знати шта не знаш карактеристично је за онога ко зна".

Овде ћемо прво размотрити разлику између питања која поставља *социолог религије* и питања која поставља *филозоф религије*. Са јасним разликовањем питања која поставља социолог религије и филозоф религије, рађа се и јаснија свест о томе да социолошко проучавање религије није успешно у свим њеним слојевима, те да је пре свега методолошки важно установити који се слојеви религијског живота могу испитивати социолошким методом, а који се опирају том и таквом истраживању (што све доприноси сагледавању особености социолошког приступа религији).

Социолог религије не пита (за разлику од филозофа религије) да ли постоје бог, ђаво, загробни живот итд., већ пита: ако људи верују у бога, ђавола, бесмртност душе итд., какве потребе та веровања задовољавају, какве су последице тих веровања на друштвене односе и слично. Другим речима, социолога не занима само веровање, већ последице веровања. Социолог религије, за разлику од филозофа религије, не пита да ли приношење жртве има смисла, већ пита какав смисао има приношење жртве за заједницу људи која приноси жртву своме божанству. Филозоф-епистемолог може да постави питање истинитости религијских исказа имајући у виду своју теорију сазнања и мерила истине. Социолог религије не пита да ли је веровање неке групе истинито или неистинито, већ шта та група сматра истинитим или неистинитим: за верску заједницу може бити истинито оно што за друштво филозофа или научну заједницу ни у ком случају не може бити истинито!

Сад је ред да се размотри однос *социологије религије* и *психологије религије*, јер је у нашој дефиницији религије један слој посвећен особном искуству, поред слоја који се односи на колективно изражавање искуства. Вера је од самог почетка не само ствар колектива него и ствар појединца: индивидуални доживљај по правилу је повезан са колективним, али и различит од њега. Усамљеност пророка и мистика, монаха и свеца итд. доказује да облици верског живота нису само друштвени и црквени, већ и појединачни и лични: вера је могућа и као особан облик живота! Добро је да се оштро разликује вера окренута споља од унутрашње вере, јер је унутрашње искуство ипак нешто друго од спољашњег израза тога искуства. Пошто религија има своју спољашњу страну, јасно је да социолог религије више пажње обраћа првој, а психолог религије другој страни. Побожност као црквена обавеза разликује се од побожности као личног осећања. Зато социологија религије истражује понашање верника, а психологија религије њихове ставове: нагласак се премешта са организације на личност! Овде је јасан преокрет у начину гледања на религију, преокрет у методи: од спољашњег према унутрашњем, од

друштвеног према индивидуалном, од узрока и последица према мотивима и сврхама. Психолошком методом не покушава се разумети црквена вера него верник, не верска мисао него верски мислилац, не последице вере по друштво него по појединачни живот.

Основна разлика између *социолошког* и *антрополошког* приступа религији може да се укратко назначи на следећи начин: све религије говоре о истом, али на различите начине и различитим језицима. У суштини једна вера испољава се у разноврсним облицима верског живота. Разлике између људи не леже у њиховој структури, него у њиховој култури. Човек носи у себи склоност да верује, а ова склоност се друштвено-историјски обликује тако да он постане будист, таоист, хришћанин итд. Бит вере се не мења, мења се само облик: то је нужан закључак из антрополошког разумевања вере! Сви људи сањају, иако различите снове, као што сви људи говоре, иако на различитим језицима. То да су им снови различити, говори о социо-психолошкој условљености снова, а то да сањају, јесте универзална антрополошка чињеница. Иако је антрополог задужен за откривање универзалних истина, па га Клод Леви-Строс назива "астрономом друштвених наука", на значи да се и он сам не бави теренским истраживањима посебних народа, њихових култура и личности које их стварају. Антрополог може да истражује један народ, али увек у намери да открије нешто што овај народ има заједничко са другим народима; он може да испитује појединца, али увек са циљем да у њему открије нешто од универзалних особина личности; он може да се бави једном културом, али увек у тежњи да открије шта она има заједничког са другим културама.

Преостаје да се још нешто каже о односу *социологије религије* и *историје религије*. Свака религиозна идеја, обред, установа итд. садрже своју дугу историју, која помаже да се они данас боље разумеју. Ми се занимамо за начин веровања и мишљења наших предака да бисмо боље разумели наш начин веровања и мишљења и обезбедили могућност поређења: изучавамо њих да бисмо разумели себе! Тако, на пример, у историји религије, од самог почетка, могу да се утврде две традиције: једна је незванична (мистична, особна, немирна, стваралачка), а друга је званична (црквена, организована, легалистичка, бирократизована). Следи да историја религије није исто што и историја цркве (која, како смо видели, више занима социолога), па историчар мора бити опрезан, јер може да се деси да он, уверен да испитује односе религије и друштва, у ствари истражује односе цркве и државе, што је много уже поље сазнајног интереса.

Ђуро Шушњић

теоријски правци у социологији религије – Исти скуп чињеница или података може се објаснити или разумети помоћу различитих теорија. Када се каже да није важна чињеница колико њено тумачење, онда се и несвесно признаје да је теорија, у чијем се светлу тумачи чињеница оно битно, а не сама чињеница. Могу се истраживачи сложити о чињеницама, али не и у тумачењу чињеница: овде се појављују разлике! Када би чињенице одређивале шта ћемо мислити о њима, то јест како ћемо их објаснити и разумети, онда не би било могуће имати више теорија о истим чињеницама. Чињенице се не могу оповргнути, већ само мишљење о њима. Ако је исти скуп чињеница могуће тумачити различитим теоријама, онда је јасно да чињенице задржавају своју вредност - оне важе независно од теорије. Једна теорија може да буде одбачена, а да чињенице, односно искуствени подаци, и даље вреде.

Научно истраживање религије започело је питањем њеног *по-рекла* (извора, узрока, генезе). Чим је питање тако постављено, одмах су се погледи свих наука о религији окренули према тзв. простим културама, што је често подразумевало и вредносни суд да су оне примитивне. Дуго је требало да се увиди проста ствар: из чињенице да је примитивни човек био углавном религиозан, не следи да је религиозан човек углавном примитиван! Питање о апсолутном почетку религије данас се не сматра битним, због тога што се држи да се бит религије може сазнавати и без познавања њеног првог облика: једно је питање који нам је први облик религије познат, а друго је питање о најстаријем облику религије уопште.

Теорија о структури религије распитује се о саставним деловима религије и њиховим међусобним односима. Тако она открива да религија има догму, искуство, обред, симболе, вредности, норме, свете личности и заједнице, света места итд. Две религије могу имати посве исте саставне делове али различиту структуру, јер су ови делови међусобно повезани на два различита начина. Тако је за једну религију од превасходне важности њено учење (догматске религије), за другу су то обреди (ритуалистичке религије), за трећу искуство (емоционални тип вере), за четврту установа (институционализоване религије), за пету верске вредности (етичке религије), за шесту норму (религије закона), за седму личност (харизматски тип вере) итд.

Теорија о развоју религије показује и доказује како се један облик религије мења у току времена, добијајући или губећи нека обележја: од једноставних облика вере према сложеним, од вере у спољашње силе према вери у унутрашње моћи, од вере у више богова до вере у једног бога, од родовских, племенских и националних религија према светским, од конкретних богова према апстрактним, од ритуалног према моралном поретку, од колективних облика обожавања према индивидуалним итд.

Функционалистичка теорија религије не пита ни за порекло, ни за структуру, ни за развој религије, већ за њене функције у личном и друштвеном животу. Свако веровање, које не задовољава неке људске, друштвене и личне потребе и жеље, осуђено је да изумре. Религија није изумрла. Она задовољава неке потребе и жеље (види одредницу о функцијама религије).

Теорија о облику религије истиче како се различити садржаји могу јавити у истом облику. Символи су такви облици који у себе могу усисати разнолике душевне и друштвене садржаје: од почетка до краја свога развоја, симболи теже ка истом облику. На пример, број 7 може да се испуни многим и различитим садржајима. Овај божански симбол нема унапред одређеног значења, већ га добива у зависности од друштвено-историјских околности: 7 дана у недељи, 7 светских чуда, 7 лотосових латица, 7 смртних грехова итд.

Теорија значења не мари толико за чињенице колико за значења која појединци и групе придају тим чињеницама. Приношење жртве на олтару и убиство на тргу посве су истоветни по последицама, али различити по значењима: једном је то свети чин који одобрава заједница верника, а други пут је то злочин који заслужује осуду и са верског становишта. Једном се људско деловање појављује у облику догађаја, а други пут у облику значења које су му учесници придали. Понашање има своју спољашњу и унутрашњу страну, при чему истоветно спољашње понашање има различите унутрашње мотиве и значења.

Са становишта *когнитивне теорије* религије, религија се може разумети *изнутра*, то јест од стране верника који имају своја властита мерила истине и смисла, и *извана*, то јест од стране истраживача који вреднује религијске исказе с обзиром на мерила своје науке и филозофије. Зависно од ова два гледишта, може се нешто рећи о томе како се са сваког од њих види истина. Посматрање једне религије изнутра значи извештавање о њеним вредностима, симболима, обредима итд. са становишта људи који је живе. Ако о тој религији говори посматрач споља, онда он о њој обично говори са становишта своје културе и њених мерила вредновања. Што истраживач неке религије сматра битним за ту религију, људи те религије могу сматрати споредним или потпуно неважним.

Теорија о вредности религије истиче да се свако друштво мора да темељи на неким апсолутним вредностима, које његови чланови сматрају светим, а о којима се они не могу да споре од данас до сутра. Ове свете вредности служе као мерила за вредновање свих световних радњи, у оквиру световних система веровања, мишљења и делања, који су на тај начин релативизовани и који не могу да своје посебне вредности наметну као апсолутне и универзалне, јер такве већ постоје и о њима постоји сагласност заједнице.

Шта могу да сазнам о религији, зависи од избора теоријског становишта, јер оно одређује која питања могу да поставим и које одговоре могу да добијем: питање шта је битно а шта небитно релативизује се с обзиром на избор становишта. Није реч о томе који је теоријски приступ исправан, већ је исправно да се приступи објашњењу и разумевању религије са више страна. Са сваком теоријом о религији одмах су дате и границе њеног објашњавања и разумевања. Имати једно теоријско становиште исто је као и имати један прозор у свет.

Ђуро Шушњић

екуменизам (гр. *oikoumene* од *ikos* = дом, кућа; данас "васељена" или "сва настањена земља", цео систем света, космос – хармонија, складност, поредак) представља покрет за зближење свих хришћанских цркава, који се јавља у XX веку. Световне основе е. садржане су у општељудској тежњи за зближавањем и уједињеним решавањем нагомиланих друштвених проблема, а религијске у схватању нецелисходности полемике између појединих цркава и потреби заједничког ангажмана у трагању за јединством и обновом (Тела Христовог). Православни писци почетак е. редовно датирају у 1902. г., а протестантски се везују за Светску мисионарску конференцију, одржану у Единбургу 1910. Сам је термин "екуменски" одређеније дефинисан, као међухришћанска сарадња и дијалог за постизање пуног јединства Цркве, на Оксфордској конференцији за веру и црквено устројство 1937. Видљив израз екуменског покрета и инструмент цркава за неговање пута ка хришћанском јединству јесте Светски савез цркава (ССЦ), са око 330 цркава чланица и седиштем у Женеви. Оснивачка скупштина ССЦ збила се у Амстердаму 1948. г, уз учешће 351 делегата из 146 цркава, од којих 51 православни. До данас је одржано још шест скупштина, у: Евастону (САД) 1954, Њу Делхију 1961, Упсали 1968, Најробију 1975, Ванкуверу 1982. и Канбери 1991.

Католичка црква је у почетку с неповерењем гледала на екуменски покрет, због његовог претежно протестантског карактера. После II ватиканског концила 1965. (Декларација о верској слободи и Декрет о екуменизму) односи Римокатоличке цркве и ССЦ знатно су побољшани.

Православна црква наглашава у свим дијалозима са другим црквама да је она "Једна, Света, Саборна и Апостолска црква, која је неокрњено сачувала предану јој веру од апостола, преко црквених отаца и да је сваки екуменски рад немогућ без враћања древним изворима и коренима Цркве". Почев од 1967. оживљава православна

екуменска активност, образовањем свеправославних комисија за дијалог за протестантима и римокатолицима (Мешовита међународна комисија за теолошки дијалог), као и представницима ислама, јудаизма и осталих вера. Као последња од православних, Српска православна црква учланила се у ССЦ тек 1965. г. Иако су саборски оци и богослови билатералне и мултилатералне екуменске односе унутар Савета цркава прихватили као прилику за дијалог са не-православнима, Свети архијерејски сабор СПЦ је на свом редовном заседању 1997. године одлучио да Црква иступи из ССЦ. У образложењу се, међу другим, навело да је у ССЦ све мање интересовања за веру и сведочење вере, да православље не може да прихвати "рукоположење" свештеница, хомосексуализам и лезбејство, и да се оно унутар Савета цркава схвата само као једна од хришћанских деноминација. Јован Мајендорф је, просуђујући своју епоху, оценио да у православном ставу према е. владају две екстрема – отворени релативизам и затворени фанатизам, супротстављајући им трећи пут, „пут свесног и трезвеног учествовања у екуменском покрету, подразумевајући бескомпромисност и много љубави и разумевања".

Сходно историјском послању и одговорности за суживот, за СПЦ - али и остале Цркве, екуменско понашање и деловање остаје императив цивилизацијске коегзистенције у мултиконфесионалним друштвима. На верским старешинама је, најпре у локалним заједницама, истрајавање у учењу да упознавање иних не представља изневеравање сопствене вере.

Јован Мајендорф (John Meyendorff)

Радомир Ракић, "Екуменизам", у: *Енциклопедија политичке културе*, 1993.

Драгољуб Б. Ђорђевић (при.), *Православље између неба и земље*, 1991.

Драган Тодоровић

јудаизам, религија Јевреја. Њен дуги историјски развој може се пратити од библијских, мојсијевских времена (јављање Бога на Синајској гори) до данашњих дана, када јудаизам представља и државну религију у Израелу. Главно обележје јудаизма, током читавог тог периода, јесте вера у само једног, вечног, праведног Бога, створитеља, који има посебан, историјски манифестован однос према "деци Израела", свом изабраном народу. Ово учење чини основ тзв. етичког монотеизма, веровања да тај један, једини Бог очекује од "народа Јудиног" не само правилно богослужење, већ и морално

исправне односе између људи. Друга значајна одлика јудаизма јесте и есхатолошка, месијанска нада да ће Бог обновити Израел и испунити обећање о наступајућем царству мира и праведности. За Јевреје јудаизам није само једна религија, него и особен начин живљења који се изражава путем традиције у којој религијска веровања и њима примерени систем вредности прожимају друштвену заједницу и свакодневни живот људи. Он се води у складу с одређеним правилима, обредима, ритуалима, укључујући ту молитве, правила исхране, празновање суботе или шабата, као и изучавање светих списа - нарочито Торе.

Јудаизам се понекад назива и "религијом књиге", због великог значаја који се придаје читању и изучавању хебрејске Библије. Ту Библију хришћани називају Старим заветом, док се у Јевреја она назива Танах и садржи укупно 24 књиге написане на хебрејском језику. Њу чине Тора (Закон или Наук), дела пророка и други списи. Религијски темељ прве библијске књиге, Постање, чини идеја о једном Богу, монотеизам, као и њен универзални смисао за хебрејску, а доцније и хришћанску заједницу. Однос између тог једног Бога и људи је, пре свега, моралне природе, јер је стварање првог човека и прве жене убрзо праћено њиховим моралним посрнућем. Доцније тај људски пад потврђује и прича о потопу. Ту се, међутим, јавља и друга значајна тема јеврејске религије – повест о савезу са Богом, или идеја о завету. Након потопа, нови покушај да се у људима подстакне, побуди морална обавеза према Богу остварује се кроз повест о Авраму, оцу јеврејског народа, као и његовим потомцима. Бог склапа посебан савез са Аврамом, обавезујући договор који најпре подразумева патњу израелског народа, ропство у туђој земљи, али и обећано будуће избављење. У том вечном завету народа с Богом, залог је сама земља коју ће хебрејска племена једном населити. Бог се "присећа" тог свог завета и у приповести о Мојсију, који је позиван да избави Израел из египатског ропства. Баш посредством Мојсија, Бог непосредно открива своју поруку Јеврејима и посвећује им Закон. Излагање и тумачење тог Закона, у форми Десет заповести, заокупља већи део доцнијих Мојсијевих књига. Тема о завету разрађује се и у историјским књигама хебрејске Библије. Заветна теологија је, рецимо, важан елемент приповести о јеврејским царствима које успостављају Саул, Давид, Соломон и њихови наследници. На пример, Давидов савез с Богом је вечни, безусловни завет који подразумева идеју о божанском синовству и царском помазаништву. Баш из те идеје о Божјем помазанику, Месији, и први хришћани су изводили божанско порекло Исуса Христа, односно његов вечни, месијански статус.

У јудаизму постоји писана, али и усмена традиција Торе, читав један кодекс етичких и обредних правила и упутстава. Поред Торе, посебан религијски значај ту имају и две збирке Талмуда, палестинска и вавилонска (из 5. и 6. века н.е.), које садрже коментаре је-

врејског усменог предања – Мишне и Гемаре. Талмуд се бави најразличитијим религијским и световним питањима, као што су: празници, прописи о браку, процена штете, пољопривреда, правилно приношење жртава.

Миленијумски дуга историја јудаизма обично се, ради лакшег прегледа, дели у више периода (напр. библијски, хеленистички, рабински и модерни јудаизам), иако сами Јевреји, нарочито они ортодоксни, сматрају да је та повест континуирана, непрекинута. Тзв. рабински јудаизам води порекло од фарисеја, религијско-политичке партије из Исусова времена. Данас се, пак, у јудаизму прави разлика између ортодоксних Јевреја, конзервативаца и реформиста.

Милан Вукомановић

секта (л. *secta* од *sequi* следовати, ићи за неким, пратити начела којих се неко држи) јесте група следбеника неког издвојеног верског мишљења или правца. Православни и римокатолички богослови држе до латинске речи *secare* (сећи, одсећи; растављање, цепање, одвајање), када с. схватају као групу следбеника која се одвојила од цркве и коју је црква одбацила или осудила, а сектанство као раскол или јерес. Њихово поимање више важи за тип тзв. старих секти хришћанског исходашта, па и тада делује ограничавајуће, док за врсту нових секти може бити и ирелевантно.

С. одувек постоје и у свим развијеним религијама. Хришћанство, потекло од једне јеврејске с., такође прате "расколи" и "одвајања", "секташења" кроз читаву историју. Ни православље није имуно од рађања с.: у Русији вековима опстају енклаве екскомуницираних православца из "званичне" Руске православне цркве. Но, уобичајено је при говору о с., да се мисли на мале верске заједнице настале из реформације и формирања протестантизма - "треће гране" хришћанства.

У раној социологији религије с. се одређивала у односу на цркву (типологија "црква-секта"). Идеално-типске карактеристике с., супротне црквеним и формулисане још од Макса Вебера и Ернста Трелча, јесу: 1. С. се у изворном виду негативно одређује према постојећем друштву и политичком уређењу – они су безбожни, она се повлачи и одбија их; 2. С. не прихвата дати друштвени морал и супроставља му строжи морални кодекс; 3. С. не тежи овладавању целином света, не треба сви људи екумене да постану њени чланови, мада наглашава потребу ширења; 4. У с. харизма, у начелу, као институција не постоји, премда су оснивачи и вође често харизматичне личности; 5. С. се приступа слободним пристанком, добровољно, што је обично случај само у првој генерацији; 6. С. стварна друштве-

на основица јесу сиромашне групе града; 7. За с. је значајна припадност појединца локалној заједници; 8. С. учи да је спас могућ непосредно, делатношћу верника; 9. С. по правилу обухвата само мали део једног народа (глобалног друштва) – национална припадност није значајна; 10. Унутрашњи односи у с. начелно су демократски, свештенство у правом смислу не постоји.

У савременој социологији религије с. је један од четири типа верског организовања, онај који по степену сложености долази након култа, а испред њега су деноминационални и црквени облик религијског устројства. С. је динамично верско тело: у зависности од ширења, раста и усложњавања, може постати институционализована с., велика деноминација, каткад и црква, али, услед дегенеративних процеса, може пасти на ниво култа или ишчезнути. Прави се разлика између с., старих и до неколико столећа, и нових религиозних покрета – нових с. и култова – који бујају од почетка 50-их г. XX в., најпре, у САД-у, а онда и у другим земљама. Нови религиозни покрети су резултат демократизације западне хемисфере и развоја либералног друштва. У цивилном и отвореном, секуларном и компетитивном друштву религије и верске групе јесу "бачене на религијско тржиште" – ствар су избора, могу бити изабране, али и не морају – камо важи правило да се иде од "религије судбине" према "религији избора". (Становник се САД-а три пута провери или промени верску заједницу у току живота.)

С., старе и нове, у односу на став према свету, деле се на агресивне (офанзивне), асимилирајуће (реформистичке) и изоловане (толерисане). Брајан Вилсон их разврстава у четири подтипа, на: конверзионистичке (Армија спаса...), адвентистичке или револуционарне (Јеховини сведоци...), интроверзионистичке или пиетистичке (квекери...) и гностичке (Хришћанска наука...) с., јер се разликују у веровању, методама врбовања чланства и ставовима према свету.

Макс Вебер (Max Weber) Ернст Трелч (Ernst Troeltsch) Брајан Вилсон (Brayan Wilson)

Eileen Barker, *New Religious Movements: A Practical Introduction*, 1989;

Brayan Wilson, *The Social Dimensions of Sectarianism*, 1992;

Драгољуб Б. Ђорђевић, *Пророци "нове истине": секте и култови*, 1998.

Драгољуб Б. Ђорђевић

теизам (од грчке речи *THEOS* /Бог/) – Означава веровање у Бога који је створитељ и који делује у ономе што је створио. Термин је оригинално употребљен, вероватно први Ralph Cudworth (1617-1688), у контрасту према атеизму. Теизам и Деизам су до 18. века били синоними. Deus (лат.) Бог. Бог у деизму се разуме као недо-вољно повезан са светом, сувише трансцендентан, отишао, док је т. одушевљен том интервенцијом и Божјим присуством у свету. По-стоји човеков разлог да може спознати Бога његово постојање ње-гове особине, његово деловање и у најмањим, најситнијим детаљима његовог провиђења. Овим се поставља или оставља отвореним пи-тање могућности Божјег мешања и његовог дела. Ово дело више си-ле не диригује само опште законе природе, не управља само закони-ма природе он такође доминира највишим системима узрочности које он дозвољава да се десе и у које се меша, прави интервенцију. Чак и у законима који су ограничени чистом природом. т. дозвољава могућност чуда у домену психологије која се јављају као откривење. Бог прави ред изнутра и споља у човечијој савести и мислима а да тиме не нарушава физичке законе. Један други назив т. је моћ, сила која интервенише, али не безлична сила. То је теизам који гради слој на којем се отвара теологија откривења. Т. највише одговара метафи-зици ортодоксног хришћанства, јудаизма и ислама. Бог је бескона-чан и Личност, трансцендентан (надилази нас и наш свет, с оне стра-не је, али је и иманентан, с нама је) и свеprisутан, свезнајући, суве-рен и добар. Божја доброта је његова апсолутна праведност која се изражава љубављу. Ако је Бог љубав онда има наде за човечанство јер он неће напустити своја створења, што не искључује могућност да човечанство напусти Бога јер је слобода, поред љубави и правде, карактеристика Божјег односа према свету. Концепт о Богу недопу-њавао се индивидуалним разумевањем Бога као "једног од нас" чиме се скандализовала религија, док су описи Бога као мудрости, правде, моћи, доброте и љубави увек морале да буду означене као "вечна" и "савршена". Људска бића створена су по Божјем обличју и способна су да сазнају свет око себе и самог Бога, који има активну улогу у тражењу оних који Њега траже. Људска бића створена су добра, али Падом у грех Божја слика у човеку је нарушена. Процес обнављања Божјег лика у човеку, омогућен је Христовим делом откупљења, по-чиње *обраћењем* које је поступак враћања доброти. Вечни живот по-чиње повезивањем човека и Бога. Етика је трансцендентна и темељи се на карактеру Бога. Историја је линеарна и води ка испуњењу Божје намере за човечанство, а та намера је спасење човечанства. План спасења објављен је кроз један народ - Јевреје, али је намењен свим народима, тако да садржи и универзално и партикуларно значе-ње. Данас т. описује филозофски систем који тумачи човеково слав-љење и поштовање, у појму Једног Бога, па је у том смислу синоним

са *монотеизмом*. Разликује се од *политеизма* у коме је човеково богослужење интерпретирано у појму више богова и *хенотеизма* у коме веровање у јеног Бога не искључује постојање других богова. Бог у *пантеизму* је поједностављено повезан са светом, сувише иманентан.

Зорица Кубурић

веровање, религијско (→*атеизам*) или **вера** (= в.; гр. *πιστις*; лат. *fides*; франц. *foi, croyance*; енгл. *faith, belief*; нем. *Glaube, Glauben*) је субјективни, интраперсонални аспект → *религије* и спада у најинтимнија и најосетљивија подручја нашег живота. В. је један од централних појмова →*хришћанства* у ком је она "основ свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих" (Јевр. 11,1). Њено схватање је током дуге историје →*хришћанства* у знатној мери еволуирало. Опште узев, в. је, из те перспективе, Божији дар, представља основу спасења, састоји се у односу пуног поверења и љубави према Богу и процесуалног је карактера тј. могућности њеног продубљивања су готово неисцрпне. Одређена знања, уверења итд. с једне, односно искуства прожета осећањима радости, љубави, поверења, али и страха, туге, кривице итд. с друге стране су две главне, међусобно повезане компоненте в. На основу одређених тенденција понашања (конативна компонента в.) као и услед тога што се то експлицитно очекује од верујућег (уп., нпр., Рим. 10,10; Гал. 6,6), в. се испољава и потврђује речима и делима. Тиме смо дошли до стварне или идејно-симболичке заједнице са другим људима која је предуслов појаве, одржавања и евентуалног јачања в., односно подручја →*религије* као објективно датог дела друштвене стварности или друштвене појаве. Исто тако, без в. као психолошке основе нема ни →*религије* у правом смислу.

Надовезујући се на хришћанску традицију, али и са јасном тенденцијом већ од самог почетка да опишу и објасне психолошки аспект религиозног феномена уопште, а не само хришћанске варијанте овога, психолози религије су такође ставили себи у задатак да установе како позитивне тако и негативне ефекте тог аспекта.

У психологији, а нарочито у социјалној психологији, о религијском веровању или в. се често говори као о →*религиозности* схваћеној као ставу или димензији која би била у основи свих социјалних ставова (нпр. Л.В. Фергусон, 1939; Џ. Гилфорд, 1959). Неки аутори (Рот, 1994) говоре о "религијско-црквеним идеологијама" као релативно сложеним и трајним диспозиционим особинама личности. У развојној психологији се, нпр., говори о "побожности"

(Frömmigkeit; V. Grin, 1956), в. (faith; Dž.V. Fauler, 1981), "религиозном мишљењу" (religious thinking; R. Goldman, 1964) или "религиозном суђењу" (Religiöses Urteil; F. Ozer i P. Gminder, 1992). Мада истичу комплексност и мултидимензионалност психолошког аспекта религије, у свом раду психолози се нужно опредељују за мањи број или чак само једну димензију која онда представља њихово специфично одређење тог аспекта.

Полазећи од радова Ж. Пијажеа, Е. Х. Ериксона и Л. Колберга, односно П. Тилиха и Р. Нибура, Џ. Фаулер (1981) је операционализовао в. као седмодимензионалну појаву (когниција, преузимање улога, морал, социјална перспектива, локус контроле, тумачење света и симболичко мишљење), да би касније томе додао и селф. На основу исцрпних биографских интервјуа са особама различитог узраста, он је дошао до закључка да се развој овако схваћене в., под нормалним околностима, одвија у седам фаза, од оне неиздиференциране вере (базичног поверења и неког почетног разумевања свог постојања) током прве две године живота, до свеобухватне, универзалне вере неких изузетних појединаца као што су Мартин Лутер Кинг и Мајка Тереза. На рачун ове теорије изречене су многе похвале, али и критике, пре свега због коришћене концептуализације в. Према нашем сазнању, обухватна компаративна истраживања ради провере ове теорије још нису обављена.

Мање обухватна, али зато прецизнија и конкретнија и тиме плоднија, јесте теорија о "ступњевима религиозног суђења" Озера и Гминдера (1992). Уместо уобичајених питања о односу према Богу и сл., Озер и Гминдер од испитаника траже да просуђују о неким могућим "дилемама". На тај начин су дошли до пет ступњева религиозног суђења, с тим што би аргументација деце до седам година била претежно на првом, школске деце на другом, а адолесцената и одраслих на трећем ступњу. "Образац тумачења" карактеристичан за четврти, а нарочито онај својствен петом ступњу, би се пак ретко јављао и у одраслој доби. Досадашња трансверзална и лонгитудинална истраживања умногоме потврђују ову занимљиву теорију.

У "доба стреса" свакако да је посебно значајно питање релације између в. и исхода превладавања стресора (здравље, лично благостање и социјално функционисање). Највећи број истраживања се односи на везу између в. и здравља, али су резултати за сада неконклузивни: у неким случајевима је пронађена позитивна, у неким негативна, а у неким није пронађена значајна асоцијација између тих појава. То треба довести у везу са специфичностима како религијских (нпр. Тилих говори о разним типовима в., о кривуданости пута в. као и о могућности повремене сумње и немира итд.), тако и здравствених варијабли (ту се пре свега мисли на потешкоће везане за одређење и процену здравља и болести). Из перспективе превладавања

стреса, в. се може схватити као ресурс отпорности који, дугорочно, утиче на формирање и јачање других ресурса превладавања (нпр. осећаја кохерентности у салутогеном моделу А. Антоновског), односно који се може актуализовати у некој конкретној стресној ситуацији.

Арон Антоновски (Aaron Antonovsky), Ерик Х. Ериксон (Erik H. Erikson), Џејмс В. Фаулер (James W. Fowler), Л.В. Фергусон (L. W. Ferguson), Џон Гилфорд (John Guilford), Роналд Голдман (Ronald Goldman), Паул Гминдер (Paul Gmünder), Вернер Грин (Werner Gruehn), Лоренс Колберг (Lawrence Kohlberg), Мајка Тереза (Mother Theresa), Мартин Лутер Кинг (Martin Luther King), Р. Нибул (R. Niebuhr), Фриц Озер (Fritz Oser), Жан Пијаже (Jean Piaget), Паул Тилих (Paul Tillich)

Fowler, J. (1981). *Stages of Faith*. New York: Harper & Row.

Oser, F. & Gmünder, P. (1992). *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*. Ein strukturgenetischer Ansatz. 3. Aufl. Gütersloh: Gerd Mohn.

Рот, Н. (1994). *Основи социјалне психологије*. Девето издање. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.

Аурел Божин

анимизам (лат. *anima* – душа, *animus* – дух) – Широко распрострањено веровање у постојање душа, које се јављају као двојници материјалног тела и унутрашњи принцип који покреће организам, и духова који настају када душа, услед смрти, напусти тело. Едвард Б. Тејлор и Херберт Спенсер сматрају се оснивачима анимистичке теорије, која а. посматра као најелементарнију, првобитну религију. На супрот натуралистима, који култове везане за природу сматрају примарним, одуховљеност целе природе (по Тејлоровом, не и по Спенсеровом мишљењу) настаје када примитивна свест – простом аналогijом са човеком, те појаве везује и за неживу природу, стога а. и култови предака претходе култовима природе. До идеје душе човек долази услед загонетности снова, односно неразумевања како то да пребивајући (спавајући и сневајући) на једном месту походи разне друге удаљене крајеве и људе. С тога је, по овим теоретичарима, рађање идеје о души – двојнику, који је другачије, етеричније природе, била најприхватљивија за примитивног човека. Душа се, код различитих култура, замишља као човечуљак, птица, миш, сенка, одраз или етерично аморфно "тело", али је заједничко свим овим схватањима да она чини човекову ненадокнадиву суштину, те да њено трајно напуштање физичког тела, истовремено, представља смрт. Но, док душа само повремено напушта тело – у сну, током болести

или обамрлости, дух је трајно одсутан из тела. Ова метаморфоза из душа у духове се врши у тренутку смрти, тако да свет живих окружује свет отуђених душа – духова. Како душе-духови имају неке карактеристике човека (емоције, потребе, страсти), то се оне повремено мешају у животе живих, било да им наносе зло или помажу. Успех или неуспех у неком подухвату, здравље или болест, уопште – добро или зло узроковани су непосредним утицајем духова а човек, да би их примирио или стекао њихову наклоност, ствара читав сплет магијских и религијских ритуала. По мишљењу анимиста, из разлога што смрт представља основни катализатор ове трансформације, култ предака је примарни култ из кога извиру сви остали, а први олтари су, заправо, гробови. Следећи стриктно еволуционистичко становиште настанка и развоја култура и религија, Тејлор и његови следбеници сматрају да је након анимизма следила фаза политеизма, завршавајући се развијеном формом монотеизма. Слично анимистима, К. Г. Јунг сматра да се извори веровања у душе и духове налазе у сновима, визијама и болесним халуцинацијама, и његово тумачење индивидуално несвесног (аниме) и колективно несвесног (анимуса) се, управо, заснива на томе. Савремени, широко распрострањени, спиритизам (спиритуализам) своје основне ставове заснива на анимистичком концепту. Веома популарни "антрополошки извештаји" К. Кастанеде, последњих деценија XX века представљају сведочанства о још веома живом анимизму у централној Америци.

Едвард Барнет Тејлор (Edward Burnett Tylor), Херберт Спенсер (Herbert Spencer), Карл Густав Јунг (Carl Gustav Jung), Карлос Кастанеда (Carlos Castaneda)

Богдан Ђуровић

цивилна (лат. *civis* - грађанин), **лаичка** или **свјетовна религија** – Неки је уврштавају у "класичну" религију, други у "квазирелигију". Неки је називају свјетовном, други секуларном, али као да се одомаћио назив цивилна религија. По некима, она је резултат модернизације и секуларизације. Секуларизацијом друштва умјесто "религијски светог" наступа "секуларно свето".

Појам је увео Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) који је говорио о грађанској религији у којој би постојао појам бога, загробног живота и важила би начела толеранције. За Rousseau (Русоа) би се могло рећи да је први теоретик "цивилне", "грађанске" религије. У прошлом стољећу тај термин ће користити Robert N. Bellah, N. Luhmann, H. Lübe. Наравно, међу њима постоје разлике у погледу

тога што чини "цивилну" религију. Касније се под тим подразумијевао обреде и вјеровања који су слични онима у религијама (односно према застави, идеологији, неком другом симболу). У социологији је тај појам развијао Emile Durkheim (1858.-1917), последице Talcott Parsons. Durkheim је назван "теологом француске цивилне религије". Али и А. Comte се може сматрати претечом свјетовне религије јер је тврдио да старе религије треба замијенити новом "религијом човјечанства" и "особном религијом" (предмет штовања у њој биле би особе женског спола). Кад говори о "религији човјечанства", Comte ту, у суштини, говори о знаности као новој лаичкој религији. Велики свећеник у тој религији бит ће знанственик. Појам свјетовна религија се све чешће користи тек у сувременој социологији религије.

Неки аутори под цивилном религијом подразумијевају симболе, ритуале и вриједности које повезују чланове неког друштва. Она представља вриједносну оријентацију, сустав мисли и акција у којима судјелује нека група и који јој даје смјер дјеловања. Наиме, човјек може да негира припадност традиционалној религији и религијској заједници, али се његови модели друштвеног понашања тешко могу одвојити од онога што називамо резултатом издања религијске свијести. Ријеч је о религијским доживљајима у свези с неким представама и обожавањем свјетовних величина које нису институционализоване у некој посебној религијској организацији. Може то бити однос, култно обожавање државе, националне или религијске заставе, грба, нације, вође. Држава (особито национална) је често предмет обожавања: обожавају се њене вође, вриједности, она има своје ритуале, благодане, симболе ("свете" предмете), итд. Национални благодани, заставе, спомен дани су у знаку јачања националне свијести, "национализирања" маса, слављења борбе, рата, херојске смрти. Маузолеји и гробови великана/ратника постају почасни храмови у које се долази положити "вијенац бесмртности". David Martin (2001.) указује да и модерна (популарна) култура има елементе сакралности преко којих добива лојалност масе и преко које појединци обликују свој идентитет и аспирације до краја живота. У средишту цивилне религије могу се наћи слобода, одговорност, солидарност, људска права... Свјетовна религија је друштвени однос према објекту обожавања који подразумијева безграничну наклоност, без критичности. Дакле, дијапазон обожавања је широк: од новца до вође, од моде до митологије. Човјек је склон митологији. Зар ријечи попут "Кад сам први пут водио/ла љубав ...", "Никада нећу заборавити..." и слично не подсјећају на особну митологију. У свјетовну религију неки аутори (Glenn Vernon) убрајају фашизам, национализам, комунизам, интернационализам. У тоталитарним политичким режимима постоје "свете" књиге, херетици, брига за правовјерност, обичаји... Ту, на одређени начин, спада и либерализам,

идеологија маркетинга, идеологије успјеха и новца. Није ли још К. Магх указивао на божанску улогу новца. Свјетовни политички покрети могу попримити одлике религијских покрета. Ритуални елементи у политици заузимају специфичну религијску димензију (симболи, обиљежавање личности и догађаја из ближе и даље повијести). У секуларизму XX. стољећа створени су друштвени увјети за развој свјетовних религија. На балканском тлу је народ, крајем XX. стољећа, уздигнут на ранг Божјег дјеловања у повијести, а додана су му и религијска обиљежја (Хрвати су католици; Срби православци, Бошњаци муслимани). Тешко је устврдити социологијске разлике између традиционалних религија и свјетовне религије. И свјетовна религија има оно што је допуштено и што је забрањено, оно што је морално и оно што је неморално; има своје табуе (од моде до односа међу споловима). Свјетовна религија има "света мјеста" у која се ходочасти (мјеста битака; мјеста која се односе на догађаје из старије или новије хисторије појединог народа); има своје добне обреде. Зар и они који негирају припадност било којој од традиционалних религија нису развили церемонијале везано за рођење дјетета, вјенчање и смрт. Свјетовна религија има благодане попут Дана бораца, Дана државности сл. Хисторија и догађаји из ње засигурно заслужују да буду признати, али да ли их треба и обожавати? У свјетовној религији немамо појам натприродног, али га немамо ни у свим облицима "класичне" религије. Не постоји ни награда у загробном животу, али свјетовна религија, попут самурајима у шинтоизму, пружа сљедбеницима високо мјесто у сјећању живих. Трајање свјетовне религије може бити до смрти вође, до окончања екстремног национализма, фашизма или сличних обожаваних идеологија и покрета.

Најчешће се свјетовна религија, на еуропском тлу, подводи под култ нације, грађански и лаички култ. Ритуали се свде на слављење утемељитеља нације ("оца нације" који често зна бити и "оћух нације"), на спомен светим жртвама за нацију, прославе њених јубилеја, истицање амблема и симбола (грб, застава...). Обожавању нације ("религији нације"), занимљиво, приклањају се и они који су у професионалној служби "праве" религије (хоце, фратри, попови, уопће свећена лица). Многи као да желе повезати обожавање нације с обожавањем кршћанства/ислама, а некад као да се више приближе Богу Нацији него Богу којем су се завјетовали служити.

Иван Цвитковић

хришћанство – Највећа, најраспрострањенија светска религија (око две милијарде верника). Порекло, име и главна учења ове религије непосредно се темеље на личности Исуса Христа (Месије, божанског помазаника), његовом животу, смрти и поукама забележеним у јеванђељима и другим списима Новог завета. Хришћанство је настало у првом веку, у источним провинцијама Римске империје, а Исусови следбеници су по први пут названи хришћанима у сиријској Антиохији, око 50.г. н.е. Исус из Назарета, родоначелник ове религије, јесте, несумњиво, централна личност не само у повести хришћанства, већ и читаве једне културе и цивилизације којој је та религија, током пуна два миленијума, дала своје доминантно обележје.

Попут јудаизма и ислама, хришћанство је монотеистичка религија. Њу, дакле, одликује вера у једног, јединог Бога, али и вера у Исуса Христа као Бога, односно Сина Божјег. Према теолошким доктринама формулисаним и потврђеним на прва два васељенска сабора (у Никеји 325.г. и Цариграду 381.г.), хришћански Бог се открива као Тројица, тј. као Отац, Син и Свети Дух. На тај начин је, према хришћанској доктрини и вери, Бог себе обзнанио у људској повести. У јеванђељима му су, на пример, Исус обраћа као Оцу, док, с друге стране, и сам Исус бива препознат као Син Божји. Свети Дух се, пак, појављује у неким кључним моментима у тој повести (Инкарнација, крштење Исусово, Преображење, Духови и др.). Личности Свете Тројице (Отац, Син и Дух Свети) су, заправо, три особе са једном, божанском суштином. Међу њима постоји разлика, али никада одвојеност. Оне су три вечне особе и свака од њих поседује божанство у његовој целокупности. Према теолошким догмама потврђеним на доцнијим васељенским саборима, сам Исус Христос у потпуности поседује и божанску и људску природу у једној својој личности.

Хришћанско свето штиво је Библија (Стари и Нови завет), а сáмо хришћанско предање, поред Библије, садржи и више других елемената: Символ вере и напред споменуту догму о Тројици; религијске и политичке одлуке седам васељенских сабора (у римокатолика се и неки доцнији сабори сматрају за ауторитативне); евхаристију (литургија, миса); дела црквених отаца; иконе у православљу, итд.

Хришћанске цркве се данас деле у три велике групе: Римокатоличка црква, Источне православне цркве и Протестантске цркве. Поред њих, у породицу хришћанских цркава се убрајају и Оријентална православна црква (тзв. монофизити), Источна црква (несторијанци), док велики број различитих деноминација и секти, што махом потичу из протестантизма, своја учења такође везује за Исуса Христа. Отуда данас у свету има више од 20.000 засебних хришћанских цркава, деноминација и секти.

Црквени расколи између православног Истока и католичког Запада (1054. г.), као доцније и између римокатолика и протестаната (16. в.) имали су далекосежне историјске последице. Раскол из 1054. године био је условљен низом политичких, културних, историјских и језичких фактора, а теологија и литургијска пракса послужиле су ту само као згодан повод да се оправда један много дубљи јаз између две хришћанске вероисповести. Иако су још у 9. веку две цркве непосредно дошле у сукоб због неких обредних разлика, већ више столећа је ту централни предмет спора представљала доктрина о папству и тумачење Символа вере, тј. накнадно додавање латинске речи *filioque* ("...и Сина") у онај део текста Символа који се односи на светог Духа. Православна црква никад није оспоравала престиж који је Рим имао још у ранохришћанском периоду. На хришћанском Истоку никад се, међутим, није веровало да је папа, бискуп Рима, обдарен неком посебном божанском милошћу или харизмом коју немају и други црквени јерарси. Према православној тумачењу, папа би се, као и васељенски патријарх, могао издвајати само као "први међу једнакима", а никако као *pontifex maximus*, врховни поглавар Цркве. Православци, уосталом, не прихватају ни догму о папској непогрешивости, а држе и да је учење о изласку светог Духа из Сина (а не само из Оца) теолошки нетачно. О дубини великог раскола између ове две цркве најбоље, можда, сведочи податак да су анатеме које су оне бациле једна на другу још 1054. године, укинуте тек 1965. током историјских сусрета папе Павла VI и патријарха Атенагоре у Риму и Истанбулу. Пре тога, поглавари ових цркава нису се сусретали још од 15. века. Укупни односи између Рима и Константинопоља поправили су се непосредно након Другог ватиканског концила (1962-65. г.), а екуменски дијалог одвија се, с променљивим успехом, на нивоу заједничке међународне теолошке Комисије која је отпочела с радом 1980. г.

Милан Вукомановић

јерес (гр. *heresis*) – У предхришћанском периоду ј. представља избор мишљења, прихватање или давање првенства неком мисаоном систему, учењу. Касније, као и данас, ј. ће означавати одступање од правога учења (→ *правоверје*), кривоверство, лажно учење, отпадништво, пре свега у религијској, али и у осталим областима. Нови завет на неколико места употребљава овај појам, и то у различитим варијантама. Прво, под овим се подразумева да су остала учења (фарисејство и др.) кривоверна и чак га у посланицама стављају у исту раван са телесним гресима, идолопоклонством, магијом и бласфемии-

јом. На другим се, пак, местима у посланицама о самом хришћанству, кроз уста неверујућих и скептика, говори као о јереси. Како се и само хришћанство, у односу на јудаизам, јавља као одступање од праве вере, логичан је напор апостола и св. Павла да та "погрешна схватања" оповргну и хришћанству прибаве дигнитет једино ваљаног учења, али и успостављање континуитета са учењима из Старог завета. Само хришћанство, од свог настанка па до данашњих дана, прати велики број јеретичких учења и покрета, да би кулминација била досегнута у XIX и XX веку оснивањем великог броја секти и верских покрета (→ *секта*). Често су представници трију хришћанских конфесија (а нарочито католици и протестанти) једни друге проглашавали јеретичима, да би јачањем екуменског покрета (→ *екуменизам*) у XX веку те оштре критике биле замењене интерконфесионалним дијалогом. Током старог и средњег века хришћанска црква се сукобљавала са бројним учењима и покретима и, у зависности од историјских околности и политичког утицаја, против њих се борила екскомуникацијом, јавном осудом, ломачом или масовним погромом. Од манихеизма, докетизма, пелагианизма, гностицизма, монофизитизма па до данашњих дана хришћанство кроз те сукобе, заправо, искушава и потврђује свој неспорни утицај како у сакралној тако и у профаној сфери. Премда се отпадништво од вере, "лажна учења" срећу и у јудаизму, будизму, хиндуизму и исламу, нити им је придаван толики значај, нити је борба против њих била тако жестока као у хришћанству. Најзначајнији представници хришћанске ј. на Балкану у средњем веку су богомили, који су свој покрет проширили од Бугарске и Македоније, преко Босне, Дубровника, Италије и Француске (патарени, катари), све до северне Немачке. Означени као велика опасност, како на хришћанском Истоку, тако и на Западу, жестоко су прогањани и, најчешће, погубљивани (Стефан Немања је сурово прогонио богомиле). Изузетак чини њихов положај у средње-вековној Босни, где су током пар векова (до XV века) били најраспрострањенија и од државе призната вера (о богомилским општинама у Босни тог времена говори се као о цркви босанској).

Богдан Ђуровић

правоверје (види ортодоксија, гр. *orthodoxia*) потпуна сагласност са учењем цркве (→ *хетеродоксија*, *јерес*), права вера, православање. Све верске заједнице подразумевају своје учење једино исправним и истинитим, док су остала делимично или у потпуности погрешна. П. се утврђује и дефинише кроз сагласје о одређеним појмовним оквирима (догматима), ритуалима и унутрашњој организа-

цији (хијерархији) неке верске заједнице, као и упутствима за свакодневни живот верника. Основа тих дефиниција и упутстава (код универзалних религија и јудаизма) садржана је у светим књигама, предањима, списима утицајних теолога и верским прописима организације (цркве). За сваку верску заједницу је од суштинског значаја утврђивање основних елемената п., како због елиминисања јеретичких тумачења и скретања, тако и због проповедања, вршење ритуала и едукације свештеника и верника. Хришћанство је, у зависности од конфесије, п. уобличио, пре свега, кроз симболе и исповедања вере који су утврђивани (васељенским) саборима, енцикликама, проглашењем догми, сажетим тезама, списима о исповедању вере и катехизисима. Премда све хришћанске заједнице до данашњих дана стално преиспитују и усаглашавају основне постулате п., и међу њима постоје разлике у схватању, још је Августин Хипонски (IV век) поставио солидне темеље хришћанског п. Он сматра да се хришћанска апологетика мора заснивати на методи *ауторитета* и методи *глобалности* (католичанства, саборности). Коришћењем првог метода успоставља се однос са: 1. местом које вера заузима у људским стварима, 2. нужношћу божанског ауторитета, да би вера била сигурна, 3. провидношћу која не може оставити човечанство у анималном стању и 4. потврди неприкосновеног ауторитета Христа, Светог писма и Цркве. Други метод, глобалност, упућује нас на потврђивање: 1. пророштва, 2. проповедање и чудеса Христа, 3. ширење и стабилност Цркве, 4. постојаност хришћанских мученика, 5. хришћанску мудрост и 6. чудеса Цркве. Услед великих раскола (XI и XVI век), који су били војно-политички и економски условљени, и стварања многих деноминација и секти (XIX и XX век), долази и до све већег удаљавања по питањима п., премда нико није доводио у питање ауторитет јеванђеоске истине. Један од основних напора савременог екуменског покрета у хришћанском свету је, управо, усаглашавање, налажење заједничке основе у области п. Темељ тог приближавања види се у неприкосновеном ауторитету Библије и симболима вере, док би питање интерпретације појединих догмата и ритуала било, за сада, препуштено појединим конфесијама.

Богдан Ђуровић

преобраћење (лат. *conversio* - окретање, преокрет) је процес у коме човек прихвата верску, филозофску или политичку доктрину коју раније није познавао или је побијао. Религијски системи подразумевају потребу за неком врстом преусмеравања од живота у неверовању ка животу у вери, или од незрелог ка зрелом верском живо-

ту. У религиозном јудео-хришћанском контексту значи одвраћати се од онога што је зло и окренути се према Богу. Од речи којима се изражава појам о. највише се користи јевр. глагол *šub* – мењање пута, враћање натраг. У грчком језику користи се глагол *epistrephein* за повратак Богу. Глагол *metanoein* изражава унутрашњи преокрет.

О. означава натприродну промену ума, осећања и живота, који обнавља слободу, самоконтролу и духовно јединство са Богом које се изгубило као резултат греха. Обраћењу претходи спознавање самог себе као грешника и потреба за опроштењем. То се претвара у одлуку да се воља потчини циљевима и животу који је у складу са Божијом вољом. Лично искуство о. је суштина процеса спасења који претпоставља свесност да постоји Бог који је укључен у људски живот, моралност и потребу за помоћи од Неког споља. Функција мисионарских активности је да охрабре одговорност према Божијим позивима, јер религиозни људи сматрају да Бог делује у људским ситуацијама у намери да пронађе оне који Њега траже. Тако долазимо до разумевања о. као прогресивног и интерактивног процеса у коме се трансформише живот, из "хаоса" или "погрешног пута", путем рада на себи као одговорном појединцу према Богу и заједници у којој се обратио. То је почетак укореењивања да би се развијало у индивидуалности.

О природи о. може се говорити и са аспекта историје, антропологије, социологије, психологије. За типологију о. могу се узети различити критеријуми. Према броју учесника о. се дели на индивидуална и колективна. Ако је критеријум поделе дужина трајања о. се дели на брза и ефикасна и она тиха која трају и догађају се скоро неприментно. Ако је слобода избора критеријум онда постоје добровољна и насилна са различитим врстама и степенима манипулације. Када се питамо колико трају последице обраћења онда говоримо о трајним и привременим. Када је критеријум типологизације социокултуролошка дистанца која постоји између потенцијалних обраћеника и оних који су већ обраћени онда можемо разликовати: 1) о. из потуно различитих религијских традиција (хришћанство и ислам су примери масовне транзиције традиције); 2) о. унутар исте верске традиције (у америчком протестантизму када баптиста прелази у адвентисте или обрнуто, када је смер кретања ка конзервативнијем или либералнијем хришћанству); 3) о. у фундаменталистичке групе и нове религијске покрете који користе стратегије принуде и манипулације да би придобили присталице; 4) о. у властитој вери, оживљавање посвећености вери када номинални верници своје веровање учине централним питањем свог живота, када доживе дубоко верско искуство или нови увид који покреће духовне вредности.

Емпиријска истраживања указују на неке значајне аспекте који су повезани са о. Постоји општа сагласност да неки облик кризе

претходи о. јер отвара људе за нове опције. У периоду адолесценције и формирања идентитета, када је присутна развојна криза, траже се и откривају нове информације по питању концепције живота. Тада је о. адаптабилни механизам који доприноси стабилизацији. Индивидуалне кризе појављују се из контекста деструктивне породичне ситуације, неуспеха социјализације или других личних траума. Одрастање у ауторитарном, строгом, кажњавајућем систему, чини да се моћ разуме као она која контролише, од које се треба скривати по некад пркосити и подваљивати. Породице које негују атмосферу прихватања и потстицања помажу да се Бог доживљава као заштитник и сарадник који је саосећајан, ненасилан и предвидив. Тако се обраћење може изазвати страхом или љубављу, што зависи од разумевања Божијег карактера, а оно произилази из искуства са родитељима као првим ауторитетима. Истраживања показују да они који потичу из верски мешовитих породица знатнио су више отворени за верске промене. Такође плуралистичка друштва нуде више могућности за избор религијских опција. У социолошком контексту о. подразумева мисионаре и потенцијалне обраћенике. У контексту колонијалних освајања мисионари су носили огромну моћ. Индиректно они су били представници колонијалне власти која је имала подршку војске и уживала економску супериорност. Међутим, има мисионара који су прогањани, било да су јеретици у свом народу или носиоци туђе културе а ипак успешни да донесу вест о Богу која води људе до обраћења.

Према истраживањима, многи обраћеници признају да је кључну улогу одиграо сусрет, контакт с појединцем, вођом или чланом неке групе у коме је препознао идеал, живи пример веровања. Потенцијални обраћеници, било да су активни истраживачи или пасивни партнери, доносе своје интелектуалне, емоционалне и практичне потребе које задовољавају у верској групи која негује молитву, организује богослужења и обезбеђује различите могућности да се интегришу у групу. Ексклузивне групе наглашавају потребу да се одлука донесе и изрази јавно, јер помаже обраћенику да потврди своје заједништво с групом и група да потврди вредност својих идеја и метода што је моћно средство међусобне подршке.

О последицама обраћења на психичке процесе и особине личности, на подручју понашања и међуљудских односа, на развоју културе и друштва, сазнајемо из емпиријских истраживања. Бројна су питања на која треба још одговорити. Питања колико обраћење доприноси сазревању личности, формирању идентитета и интегритета? Да ли су ефекти обраћења прогресивни или регресивни? Са које позиције вредновати последице обраћења? Да ли верске традиције омогућавају даље сазревање личности после обраћења? Којим стандардима вредновати ефекте обраћења? Који су то и какви су људи који-

ма се догоди обраћење? Да ли се разликују они који прихватају прогоњену веру од оних који се обраћају у доминантно веровање? И коначно, да ли се може разликовати и по чему право обраћење од лажног?

Mircea Eliade, ed. (1987) *Encyclopedia of Religion*, MacMilan, London-New York.

Зорица Кубурић

прозелитизам (гр. *prosēlytos* = запаљеност, занесеност новопримљеном вером - од *pros-ēlitos* = онај који је прешао у другу веру, обраћеник) означава настојање око прикупљања што већег броја нових следбеника неке вере и доминантно се везује за хришћанство и ислам. Приликом напуштања једног религијског система у корист другог, прописаним ритуалима (крштење, обрезивање, ходочашће) истовремено се обзнањује прелазак и пружа психичка подршка преобраћенику (→ *преобраћење*).

Од прозелитизмом обухваћених очекује се напуштање традиционалног и прихватање новог културног модела (нпр. деловање западних хришћанских мисија у Јужној Америци). Једна од реакција на радикалне захтеве може бити прихватање церемонија и симбола нове религије без значајнијих прилагођавања у погледу на свет обраћеника у вери. Силом се намећући, мисије под знамењем Христа или Мухамеда показале су неживотворност, јер нису биле праћене драговољним и целовитим унутрашњим преображењем новообраћеника.

Нарочито је екуменски (→ *екуменизам*) дијалог православних и католика бременит приговорима Риму за прозелитске и унионистичке претензије. Реч је о преко десет милиона припадника унијатских, грко-католичких цркава, које проповедају учења Римокатоличке цркве и прихватају папски примат, уз задржавање православних обреда и организације.

У либерално уређеним друштвима грађани су слободни да буду религиозни и неверници, секуларисти и атеисти, да припадају једној верској заједници и доводе у питање доктрину своје цркве (→ *јерес*), потпуно се преобрате у другу веру, али и да придобијају нове вернике за своју цркву.

Драган Тодоровић

сујеверје (празноверје) – Латинска реч *superstitio* синоним је за с. прихваћен у многим европским језицима. Изворно је означавала остатак неког ранијег веровања или религијског убеђења, које је шира *заједница* превазишла и напустила. Суштина с. је веровање у тајанствени узрочно-последични однос, у којем извесне речи, предмети, *симболи* и поступци проузрокују добре или лоше последице. Оно се ствара психичким механизмом уображавања да су *магијски* поступци других људи или неке натприродне силе одговорне за индивидуалне и колективне недаће. Узроци с. могу бити различити, али човек му се приклања најчешће због: 1. неког акутног егзистенцијалног проблема; 2. ако се нађе у некој наизглед безизлазној ситуацији; 3. из потребе за оправдањем или утехом. Почети с. су претежно у остацима ранијих веровања и превазиђеним правилима понашања, а корени у дубокој човековој потреби за сигурношћу. Стога се већина с. концепција и поступака може разумети као покушај човека да се одбрани од претећих опасности (пре свега од смрти, болести и природних непогода), односно да рационализује страх. С. се често одређује и као сурогат праве *религије*. Сматра се да је то искривљено религиозно осећање, засновано на страху или незнању, односно остатак старих паганских веровања. Међутим, треба нагласити да се пагански *култови* и веровања поистовећују са врачањем и *магијом* тек у време појаве и ширења монотеистичких *религија*. Исто тако, с. не треба сматрати само вредносно негативном појавом, јер га, између осталог, чине и разна искуства и обичаји који садржински припадају народној мудрости и *традицији*. *Етнологија* је показала да су се многе празноверице задржале у народу због њиховог искуственог и васпитног значаја.

Социолошко изучавање с. подразумева: 1. утврђивање друштвене условљености прихватања одређеног, друштвено-историјски, интелектуално и психолошки превазиђеног погледа на свет и поступања, као и, 2. утврђивање утицаја који све то може имати на друштвени живот људи, при чему је најважније одредити у којој мери и на који начин с. мотивише или демотивише *друштвено делање*, односно како утиче на карактер саме акције (или њеног изостајања).

Hiller, Helmut: *Sve o praznovjerju*; Grafički zavod Hrvatske, Zagreb, 1989.

Lorenc, Borislav: *Psihologija i filozofija religije*; Beograd, Geca Kon a. d.

Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft; Stuttgart, 1893, одредница 'aberglaube'.

Жолт Лазар

конфесија, в. вероисповест

вероисповест (исповедање, припадање некој вери), тј. конфесија (л. *confessio*), јесте појам везан за хришћанство. Оно се, као изразито конфесионална религија, разделило на три главне вероисповести, на: православну, римокатоличку и протестантску.

У социологији религије се в. (→ *класична религиозност*) често употребљава као индикатор у емпиријским истраживањима. Религиозност спољашњег социолошког вида није идентична са вероисповедном припадношћу (идентификацијом). Конфесионална припадност, као шири појам од класичне религиозности, може значити: 1) актуелну везаност за конкретну в., и тиме актуелну особну религиозност; 2) традицијску повезаност за одређену в. – и услед поистовећивања религије и етноса, без личне религиозности, али са јасном свешћу о конфесионалној позадини; и 3) признавање вероисповедног порекла, "религије по рођењу" ("религије дедова и очева"), упркос помањкања разложне свести о томе и сопствене религиозности. Постоји и супротно стање – безконфесионалност – када људи одбијају идентификацију у вероисповедним терминима или их не поседују у психолошко-сазнајном смислу. Фактички је нужно увести градицију, па када је реч о Србима, примера ради, говорити о: нерелигиозним Србима, православцима по рођењу; нерелигиозним Србима, традиционалним православцима; религиозним Србима, актуелним православцима, и о оним Србима који не признају православну вероисповедну позадину. Као у случају (не)религиозних типова, и овде су могуће изражене претумбације из једног у друго вероисповедно стање.

Постоје више- и моноконфесионална друштва и народи. Али и у моноконфесионалним заједницама увек егзистирају мање или више бројни грађани који су пригрлили друге религије и вероисповести, чиме се отвара значајно питање дезинтеграције, разграђивања вероисповедног бића етноса. Будућност припада мултирелигијским и мултиконфесионалним друштвима.

Драгољуб Б. Ђорђевић