

др Марко Вилотић
Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
Катедра за философију
mvilotic@bfspc.bg.ac.rs

Историја религије као академска дисциплина

Циљ овог рада* јесте кратак приказ историје религије као академске дисциплине. Поред осврта на њен историјски развој, посебан акценат биће стављен на предмет и задатке ове дисциплине, као и методе којима се они остварују. Пажња ће бити посвећена различитим приступима који постоје по овим питањима, а понудићу и процену тога који је приступ најадекватнији с обзиром на контекст из којег приступамо истраживању религије, конкретно, с обзиром на *теолошки* контекст.

1. Историјски развој дисциплине¹

Појам историја религије² релативно је новијег датума. Ово због тога што је, све до 17. века, појам религије практично био резервисан за јудео-хришћанску традицију. То, међутим, свакако не значи да се људи и раније нису бавили темама које потпадају под сферу интересовања ове дисциплине. Напротив, значајна дела релевантна за ову област истраживања проналазимо још у прехришћанској антици. Тако, у примарне изворе историје религије од изузетног значаја можемо уврстити нпр. Херодотову *Историју* (5. век пре Христа), Мегастенов опис древне Индије (4/3. век пре Христа), Коментаре галског рата Гаја Јулија Цезара (*Commentarii de bello Gallico*, 1. век пре Христа), Проклов опис Озирисовог култа (5. век), Тацитова запажања о германској религији (1/2. век) итд. Осим дела који нам пружају корисну дескрипцију страних култура, од најранијих времена сусрећемо се и са текстовима који, философски и теолошки мотивисани, критички приступају религијским феноменима. Поменимо овом приликом само Ксенофаново (6./5. век пре Христа) одбацивање антропоморфних представа богова код Хомера и Хесиода.

* Рад је настао у оквиру пројекта бр. 179078 „Српска теологија у двадесетом веку: фундаменталне претпоставке теолошких дисциплина у европском контексту – историјска и савремена перспектива“, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

¹ При писању овог историјског прегледа руководио сам се понајвише одредницом Бернхарда Мајера: Bernhard Maier, „Religionsgeschichte“, у: Gerhard Müller (прир.), *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXVIII, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1997, 576-585, 578.

² Разноликост која постоји у разумевању опсега и задатака ове дисциплине симболично се огледа већ у чињеници да ни њено име није једнообразно. Тако, поменимо засад да се појам религије у овој синтагми јавља како у јединици, тако и у множини. У немачком језику, нпр, уобичајен је облик јединице (Religionsgeschichte), док у енглеском преовлађује облик множине (history of religions – историја религија).

Оно што је за ове ране списе карактеристично јесте чињеница да религију не посматрају као изоловани феномен, већ се она разматра у оквиру ширих историјских, теолошко-филозофских, етнолошких, односно културолошких истраживања.

Значајну промену у начину тумачења религијских феномена доносе хришћански аутори. У светлу њиховог учења, монотеизам се посматра као најстарији облик веровања, док је политеизам тек секундарна, изведена појава. Настанак политеизма хришћани су тумачили у складу са еухемеристичком³ теоријом, а његову трајну привлачност неретко су објашњавали демонском обманом, која је људе привела идолопоклонству и интересовању за магију. Од нарочитог значаја за историју религије јесу апологетски списи хришћанских аутора у којима се хришћанска вера пореди са другима. Такви су, поред осталих нпр: *Разговор са Трифуном* Јустина Мученика и Философа, Тертулијанов *Apologeticum*, Лактанцијеве *Божанске инсинуације*, Оригеново дело *Против Келса*, антијеретички списи Иринеја Лионског (*Adversus haereses*) и Иполита Римског (*Refutatio omnium haeresium*) итд. У каснијем периоду, посебно од 11/12. века у жижу интересовања хришћанских аутора долази и поређење са исламом.

Раздобље хуманизма и ренесансе карактерише, као што је добро познато, обновљено интересовање за антику, које, поред осталог укључује и интересовање за грчко-римску философију, теологију и митологију. Међу посебно значајним ауторима по овом питању вреди поменути нпр. Еразма Ротердамског, Марсилија Фичина и Ђованија Бокача. Географска открића која су уследила у 16. веку, заједно са бројним освајачким, колонизацијским и мисионарским покретима који су их пратили, омогућили су нове перспективе у области истраживања религије измицањем из строго европског контекста. На тај начин, добијамо прве описе религије Северне и Јужне Америке,⁴ као и оне великих азијских култура, попут Индије, Кине⁵ и Јапана.

Од друге половине већ спомињаног 17. века јављају се прва дела која у самом наслову садрже синтагму „историја религије“.⁶ Од друге половине 19. века израз историја религије све чешће се користи и као назив конкретне академске дисциплине.⁷ При томе, он се по значењу преклапао са науком о религији (Religionswissenschaft)⁸ у немачком говорном подручју, док се у енглеском говорном подручју израз историја религије (history of religion(s)) преклапа са изразом упоредна религија (Com-

³ Еухемеризам је теорија по којој су богови заправо били истакнути појединци међу људима, који су накнадно стекли „надљудско“, божанско поштовање.

⁴ Значајна дела потичу од мисионара припадника францисканског (Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, након 1529, и *Historia de los Indios de la Nueva España* из 1541) и доминиканског (Diego Durán, *Historia de las Indias de la Nueva España*, настало између 1570-1581) реда.

⁵ Веома значајан допринос стицању знања о религији у Кини дао је такође језуитски мисионар Матео Ричи (1552-1610).

⁶ Такви су нпр: Nicolas Jovet, *Histoire des religions de tous les royaumes du monde*, Paris, 1676-1680; William Turner, *History of all Religions*, London, 1695; Gebhard Theodor Meier, *Historia religionum, Christianae, Judaicae, Gentilis et Muhammedanae*, Helmstedt, 1697; Thomas Hyde, *Historia religionis veterum Persarum*, Oxford, 1700.

⁷ Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 тома, Freiburg, 1887-1889.

⁸ Cornelius Petrus Tiele, *Einleitung in die Religionswissenschaft*, 2 тома, Gotha, 1899-1901.

parative religion),⁹ а јавља је такође и наука о религији (Science of Religion).¹⁰ Надаље, још једна сродна синтагма која ће, као што ћемо видети у даљем току рада, показати значајном јесте и *феноменологија религије*.

Догађаји који су у првој половини 19. века највише подстакли развој историје религије као дисциплине укључују примену историјско-критичког метода у односу на философске и теолошке списе, те опште, романтичарско, одушевљење оријенталним језицима и литературом, као и општи развој лингвистике као науке. Значајно проширење видика омогућило је и дешифровање египатских хијероглифа као и месопотамског клинастог писма. Као последица тога јавља се велики број дела посвећен религијама Истока, а овде ћемо споменути само веома значајну едисију коју је покренуо Ф. Макс Милер (F. Max Müller), *Свешћене књиге Истока* (Sacred Books of the East), у којој је од 1879. године изашло 50 томова.

Прва катедра за општу историју религије основана је 1873. године у оквиру Универзитета у Генфу. Потом је уследило отварање катедара у холандским Лајдену и Амстердаму, 1877. 1879. основан је у Лиону први музеј, Гиме (Guimet), историје религије, као и прва катедра на тлу Француске у оквиру Collège de France. 1880. основан је и први стручни часопис, *Revue de l'histoire des religions*. На енглеском говорном подручју прве катедре основане су у САД, на Харварду 1891. и у Чикагу 1892. У енглеској прва катедра основана је у Манчестеру, тек 1904. Прве катедре у Немачкој отворене су у Берлину 1910. и Лајпцигу 1912. Прве међународне конференције са овом тематиком одржане су у Паризу (1900), Базелу (1904) и Оксфорду (1908).¹¹

У XX веку израз историја религије задржава своју научну релевантност. Један од показатеља ове чињенице јесте и то да се израз јавља у бројним стручним часописима.¹² Актуелност бављења овом облашћу огледа се и у оснивању *Међународне асоцијације за историју религија* (International Association for the History of Religion – IANR) 1950. године. Велику важност за развој историје религије има и откриће бројних нових извора, при чему се по значају издвајају библиотеке из Курмана и Наг Хамадија.

Специфичност развоја историје религије у XX веку укључује и чињеницу да (посебно у неким културама, попут немачке) долази до сужавања поља компетенција до којих ова дисциплина досеже. Она се више често не користи као синоним за науку о религији, религиологију, већ представља само један од њених делова, поред осталих попут психологије, социологије, етнологије или географије религије. С обзиром на овакво, „уже“ разумевање дисциплине, мењају се и ставови везани за методе које јој пристају. На тај начин, историја религије почиње да се посматра као (искључиво) историјска дисциплина. Међутим, проблематика „ужег“

⁹ Louis H. Jordan, *Comparative Religion*, Edinburgh, 1905.

¹⁰ F. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, London, 1873.

¹¹ Саопштења са ових конференција објављена су у следећим зборницима: *Actes du premier Congrès international d'histoire des religions*, Paris 1901-1902; *Verhandlungen des II. internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel*, Basel, 1905; *Transactions of the Third International Congress for the History of Religion*, Oxford, 1908.

¹² Списак часописа видети код: В. Maier, *op. cit.*, 581.

и „ширег“ схватања дисциплине прилично је комплексна и укључује бројне релевантне аргумените *pro et contra*, те јој ваља посветити нешто више пажње.

2. „Шире“ и(ли) „уже“ схватање историје религије?

У најкраћем, могли бисмо рећи да је „шири“ приступ историји религије онај који је доживљава као *системајску* дисциплину која се труди да понуди што свеобухватније разумевање религијских феномена. Са друге стране, као што рекосмо, „уже“ схватање заговара редукцију „апетита“ и свођење историје религије на пуку историјску дисциплину. Тежња за овом редукцијом мотивисана је жељом за што већом научношћу и објективношћу, која је по себи, свакако, добродошла и оправдана. Да ли је, међутим, управо овакав сужени приступ најадекватнији начин за достизање жељене објективности – много је комплексније питање.¹³ Читава проблематика постаје доста јаснија већ самом анализом појма религије. Шта је тачно религија? Да ли је (и како) уопште можемо прецизно дефинисати? Већ на први поглед јасно је да је врло тешко очекивати некакву дефиницију разумне дужине и комплексности, која би у себи адекватно садржавала макар најважније аспекте *свих* постојећих религија. Представници ужег приступа с правом су негодовали због чињенице да се у истраживању религије углавном подразумевао некакав априорни концепт (нпр. религије), који је по њиховом суду углавном евроцентричан, односно, могли бисмо рећи и – јудео-хришћанско-центричан, у односу на који би се онда просуђивало да ли разни други феномени широм света јесу или нису религијски. Овакав приступ је мањкав због тога што постоји опасност од насилног учитавања одређених феномена карактеристичних за једну конкретну традицију неким другим традицијама у којима дотични феномен можда заправо не постоји, као и због тога што, тражећи „оно религијско“ једне традиције у другим традицијама, можемо превидети односно искључити као ирелевантне одређене феномене стране европском, тј. јудеохришћанском контексту, који, међутим, ипак јесу круцијални део религије неких других култура. С обзиром на то, представници ужег приступа заговарају метод по коме би били искључени априорни теоријски концепти који унапред ограничавају опсег нашег истраживања и насупрот томе заговарају идеју историје религије као „емпиријске и дескриптивне“¹⁴ дисциплине. Оваква дисциплина би, дакле, требало да своје темеље има не у априорним концептима, већ апостериорним, емпиријским (историјским) налазима, а себи такође не би требало да задаје преамбициозне задатке некаквих (мета)објашњења религијских феномена, већ да се задржи на пукој дескрипцији.

Упркос оправданој тежњи да се избегне учитавање, као и претерана редукција испитиваних феномена, потпуно искључивање априорних аспеката из научног истраживања не само да је немогуће (о чему ће такође бити речи), већ је и не-

¹³ У овом раду, нпр, оставићемо по страни нимало ирелевантно питање у којој мери се уопште може говорити о објективном када је реч о религији као умногоме субјективном феномену који притом укључује бројне вредносне судове.

¹⁴ Manfred Hutter, „Religionsgeschichte“, у: Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (прир.), *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, Band 7, 2004, 318-321, 318.

пожељно. Опште је познато да је било какво иоле ефикасно научно посматрање уопште и могуће управо захваљујући априорним теоријским (хипо)тезама, које ово посматрање усмеравају. У супротном би свако посматрање било бесконачно, пошто је број „феномена“ у свету бесконачан, а без теоријских претпоставки ми не бисмо имали појма који су од њих конкретно релевантни за наше истраживање. И заиста, нпр. малопре цитарни Манфред Хутер, који одређује историју религије као емпиријску и дескриптивну дисциплину, тврди да се она бави испитивањем: учења, радњи, изградњом и формама заједнице, индивидуалним изразима вере и колективним начинима понашања.¹⁵ Могли би смо, чини ми се, легитимно поставити питање: одакле знамо да су баш (само) ти аспекти релевантни за истраживање религије? Очито је да ова „листа“ феномена релевантних за истраживање произлази из извесног разумевања религије. Очито је, мислим, такође и то да до овог разумевања није могуће доћи „емпиријски и дескриптивно“. Излаз из оваквог проблема историчар религије „уже“ оријентације могао би евентуално пронаћи рекавши да идеја о томе који су феномени релевантни за истраживање заиста проистиче из одређеног разумевања религије, али да није његов задатак као историчара религије да се тим разумевањем бави. Ово решење, иако прилично лагодно за таквог историчара религије, било би, по мом мишљењу, ипак веома „јефтино“, јер комплексан проблем од којег смо кренули – шта је уопште религија, и како то најадекватније утврдити – оно уопште не дотиче, већ га само пребацује неком другом да га решава, а себи задржава неке, иако не једноставне, оно ипак лакше задатке.

Релевантна за питање о адекватном приступу и опсегу историје религије јесте и чињеница да се на енглеском говорном подручју, упркос томе што се могу срести идентичне критике¹⁶ које се тичу „ненаучног“, необјективног наметања априорних, неисторијски формираних концепата, историја религије ипак не доживљава баш толико уско, већ је и даље практично синоним са „упоредном религијом“, односно, да поред емпиријски заснованог истраживања и дескрипције, као свој важан аспект види и употребу компаративног метода. Бурис¹⁷ нуди интересантно „културолошко“ објашњење овог феномена. По његовом мишљењу, у немачком говорном подручју појам и истраживање религије блиско су повезани са појмом културе (Kultur), који означава једно органско схватање друштвене организације која своје корене види на конкретном географском простору. У том смислу, немачко разумевање религије није изворно компаративно, већ извире из иденти-

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Види нпр: Ugo Bianchi, “History of Religions”, у: *Encyclopedia of Religion*, vol. 6, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven Conn, Waterville Maine, London, Munich, 2005, 4060–4068, 4060–4061. Управо због постојања оваквих критика јавља се и критика против упоредне религије (види нпр. Ninian Smart, “Comparative-historical Method [First Edition]”, у: *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven Conn, Waterville Maine, London, Munich, 2005, 1868–1871, 1869) јер се увиђа опасност да се поређење врши с обзиром на већ унапред утврђену идеју о томе шта и каква религија треба да буде, у односу на коју (идеју) се онда друге религије и феномени проглашавају „нижим“, недостатним, итд. Зато чак постоји предлог да се уместо израза упоредна религија користи интер-културна религија (cross-cultural religion, *ibidem*).

¹⁷ John P. Burris, “Comparative-historical Method [Further Considerations]”, у: *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven Conn, Waterville Maine, London, Munich, 2005, 1871–1873, 1872.

фиковања (које расте, тј. јача током времена) са културом у оквиру заједнице једне конкретне средине. Тамо где се религије и пореде – то се чини не како бисмо тек појмили шта религија јесте, већ како бисмо оснажили схватање које смо већ стекли на некомпаративни начин. Са друге стране, у Британији је појам религије био уско везан са појмом цивилизације, који је, према Бурису шири и „више компаративан“ вид социјалне организације. Односно, по његовом мишљењу – нормативни појам цивилизације могућ је само уз помоћ поређења, ако утврдимо шта није цивилизовано. У таквом контексту, и појам религије се формира не у оквиру једне културе, већ само у оквиру (и уз помоћ) интеркултуралног поређења. Међутим, и мимо културолошких оквира могу се тражити аргументи због чега компаративни метод мора бити не само део већ „у срцу“ историјско-религијских истраживања. Тако Бурис, чини се оправдано, тврди да би разумевање религијских феномена било немогуће без реферисања на неке општије категорије уз помоћ којих би дати феномени били схваћени.¹⁸ Због тога би се за религију могло рећи исто што је и Гете рекао¹⁹ о језицима: „Онај који зна један – не зна ниједан.“²⁰

Из реченог, међутим, никако не следи да чисто историјско истраживање у оквирима историје религије није потребно. Напротив, оно је чак неопходно, јер нам обезбеђује чињенице које представљају „материјал“ за поређење.²¹ Стога бисмо, мислим, могли рећи да је „чисто историјски“ приступ историји религије добродошао и користан, али свакако не самодовољан.

С обзиром на комплексност стварности коју представља, Уго Бианки²² износи интересантан предлог да појам религије не доживљавамо униформно, већ аналогно. По њему, то значи да треба имати у виду да нису сви феномени које проучавамо под плаштом религије „религијски“ на исти начин. Трагати просто за некаквим универзалним концептом религије, који би се могао применити на најшири могући спектар појава, у најбољем случају могло би довести до некаквог врло суженог појма религије, попут „најмањег заједничког садржаоца“, чији би практичан значај био никакав. Сличног мишљења је и Ниниан Сمارт, који сматра да би некаква широка дефиниција религије попут нпр. „одношења према трансцендентном бићу или стању (нпр. Богу или нирвани)“ адекватно укључила „велике“ религијске традиције, али је питање да ли би пристајала неким другим (попут стоицизма и појединих религија малих афричких заједница), док би у потпуности искључила симболичке и „религијски делујуће“ аспекте секуларних идеологија и начина живљења. Зато је његов предлог, прагматички мотивисан, тај да би најбоље било почети од „религијског језгра“, а онда у анали-

¹⁸ *Ibidem*, 1871.

¹⁹ Истине ради, изворна Гетеова мисао забележена у збирци *Maximen und Reflexionen* коју су после Гетеове смрти издали Ј. П. Екерман и Ф. В. Ример гласи: „Онај ко не зна стране језике, не зна ни свој сопствени.“ (Wer fremde Sprachen nicht kennt, weiß nicht von seiner eigenen).

²⁰ Мисао припада Фридриху Максиму Милеру (F. Max Müller, *Lectures on the Science of Religion*, New York, 1872, 11). Наведено према: William E. Paden, „Comparative Religion“, *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven Conn, Waterville Maine, London, Munich, 2005, 1877-1881, 1878.

²¹ Упореди: N. Smart, *op. cit.*, 1868.

²² U. Bianchi, *op. cit.*, 4062.

зу укључити и оне светоназоре и симболичке елементе који се показују сличним по аналогији са религијским својствима поменутог језгра.²³ Овакав отворенији, аналошки, приступ појму религије резултирао би у стварању комплексне, мулти-димензионалне мапе религија која би била читљива „у свим правцима“. Прецизније, у зависности од начина приступа, тј. постављеног питања, будизам би се нпр. могао показати сасвим периферним посматран из „теистичког“ кључа, док би заузимао једно од централних места ако бисмо му приступили из угла анализе институције монаштва.²⁴

Поменимо још неколико интересантних карактеристика значајних за компаративни приступ религији. На први поглед, природна реакција када у различитим традицијама уочимо два слична феномена јесте та да претпоставимо да оне имају некакав заједнички корен, што се неретко испостави као тачно. Међутим, из теоријског (а могли бисмо, мислим додати: и конкретно из теолошког) угла најинтересантнији (а и најизазовнији) случајеви су они у којима упркос високом степену независности између две традиције ипак у њима срећемо врло сличне феномене.²⁵ Надаље, када говоримо о поређењу, не мора се радити само о поређењу сродних феномена унутар различитих традиција. Могуће је исто тако пратити „у времену“ развој једног феномена у једној традицији. Такође, можемо трагати за објашњењем односа одређених феномена унутар саме религије (нпр. испитивати начин на који учење одређене религије утиче на богослужење, односно ритуале),²⁶ а одређење феномене морамо објашњавати и ванрелигијски.²⁷

Још један израз значајан за разумевање задатака и опсега историје религије јесте феноменолошки приступ, односно феноменологија религије. Као ни други појмови са којима смо се сусретали – ни овај се не користи једнозначно. У најширем смислу, феноменологија религија означава просто (било какво) бављење религијским феноменима. Понекад се користи да означи компаративни приступ изучавању религије, при чему истраживачи сабирају религијске феномене како би утврдили њихове главне карактеристике и класификовали их по одређеним (типовима). Уопште у науци, израз феноменолошки најчешће се користи да означи дескриптивни, насупрот експланаторном приступу науке. Коначно, израз феноменологија религије користи се често и као назив једне од под-дисциплина односно приступа унутар религиологије, чији су представници најчешће под мањим или већим утицајем философске феноменологије, конкретније – трансценденталне феноменологије Едмунда Хусерла. Управо овај последњепоменути приступ нам је најрелевантнији у контексту овога рада, те ћемо му посвети-

²³ N. Smart, *op. cit.*, 1869. Смарт нажалост не експлицира шта би то конкретно било „религијско“ у поменутом нерелигијским светоназорима. Такође, он као да не обраћа пажњу на то да одсуство свесног односа према трансцендентном не искључује аутоматски постојање овог односа у имплицитном виду, или макар тежњу ка њему.

²⁴ U. Bianchi, *op. cit.*, 4063.

²⁵ Упореди: N. Smart, *op. cit.*, 1869.

²⁶ Смарт наводи пример развоја апофатичке теологије као последице мистичког искуства. *ibidem*, 1870.

²⁷ Овде Смарт нуди пример објашњења „осипања“ литургијске године развојем индустријског друштва, које намеће другачији ритам живота и практично је индиферентно према религијским празницима. *Ibidem*.

ти нешто више пажње. У складу са Хусерловом философијом²⁸ феноменолошки приступ подразумева окретање „самим стварима“, односно, окретање од филозофских теорија и концепата ка директној интуицији и опису феномена, онаквим какви се појављују у непосредном искуству. Како би овај опис био исправан, неопходно је, дакле, уздржавање од суда, односно „стављање у заграде“ некритички усвојеног „природног става“.²⁹ Такође, за успех феноменолошког метода у овом смислу неопходно је на уму имати и интенционалност, односно, чињеницу да субјекат увек „смера“ ка неком објекту. Према томе, за исправно разумевање и опис и интерпретацију одређеног феномена неопходно је водити рачуна о интенционалним структурама свести, заједно са њеним намераваним објектима и њиховим значењем. Коначан резултат оваквог приступа/метода, међутим, јесте могућност увида у суштину датог феномена (интуиција есенције/суштине, тј. *Wesensschau*). Тако, без могућности да се даље задржавамо на веома комплексној теми феноменологије религије, чини ми се да бисмо могли закључити да и она подразумева умеренији, тј. не сасвим „узак“ приступ разумевању религије. Она поштује сва достигнућа чисто историјског приступа и користи све његове предности,³⁰ али се ту не задржава, него претендује и на разумевање феномена који испитује. Наравно, иако се феноменолози у принципу слажу да треба тежити сазнању есенцијалних структура религијских феномена, они се не слажу око тога у чему се та суштина огледа. За једне, она би требало да се односи на емпиријску, индуктивну генерализацију којом се изражава заједничко својство које имају различити феномени. Други сматрају да се ова суштина односи на одређивање типова религијских феномена, а трећи, у смислу најближем филозофској феноменологији, сматрају да се ова суштина односи на дубинске, скривене структуре које нису очигледне на нивоу непосредног искуства, већ се морају открити и протумачити уз помоћ феноменолошког метода.³¹

3. Идеолошка догма историје религије

Схваћена макар у најужем смислу, као пуко историјска дисциплина, историја религије, као ни било која друга историјска, штавише хуманистичка, дисциплина никако не може бити лишена одређеног степена субјективности и условљености која је „априорна“ у односу на само њено истраживање. Како су показали многи савре-

²⁸ Немамо, наравно, простора да макар укратко овде изложимо Хусерлову мисао. Врло добар кратак приказ, поготово у контексту релевантном за истраживање религије види у: Douglas Allen, „Phenomenology of Religion“, у: Lindsay Jones (прир.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, Thomson Gale, Detroit, New York, San Francisco, San Diego, New Haven Conn, Waterville Maine, London, Munich, 2005, 7086-7101, посебно 7087-7089.

²⁹ Овакав став звучи радикално емпиристички, што се свакако допада заговорницима „ужег“ схватања историје религије, али, како истиче Ален, не смемо губити из вида да овај хусерлијански емпиризам у себи садржи критику традиционалног емпиризма, који је управо садржан у већини историјско-религијских приступа. Упореди: D. Allen, *op. cit.*, 7097.

³⁰ Један од чувених феноменолога религије Герардус ван дер Лев тврди да феноменологија мора бити отворена за трајну корекцију од стране филологије и археологије, те да без таквог историјског коректива остаје чиста уметност или празна уобразиља. Упореди: Gerardus van der Leeuw, *Religion in Study and Manifestation: A Study in Phenomenology*, vol. 2, New York, 1963, 683-684. Наведено према: D. Allen, *op. cit.*, 7091.

³¹ *ibidem*, 7096.

мени истраживачи³² на пољу херменеутике, свако читање и разумевање условљено је унутрашњим светом (историјским, културним, али и ужим, „приватним“ животним контекстом) тумача. Наше разумевање зависи од мотивације са којом крећемо у тумачење и питања која постављамо. Оно је такође (пред)условљено извесним пред-знањем и пред-разумевањем које је неопходно како бисмо уште могли да остваримо адекватан однос спрам онога што тумачимо. Поменимо овде два упечатљива примера. Како исправно примећује Богољуб Шијаковић,³³ модерно схватање историје религије налази се под утицајем нововековне идеје о прогресу: као што имамо прогрес у друштву, у историји или природним наукама – требало би да постоји и развој идеје о Богу. Ова чињеница је примећена и као слабост окарактерисана и од стране самих историчара религије. Они признају да су под утицајем владајуће научне парадигме XX века – теорије еволуције, и у историји религије доминирале теорије које су покушале да објасне развој религије од најпростијих облика (анимизма) преко сложенијих до најсавршенијих. Примећено је, међутим, да је овај покушај управо један од примера „вештачког читавања“, те да идеја некаквог унилинеарног развоја религије не може бити поткрепљен, па ни усклађен са утврђеним историјским чињеницама.³⁴

Такође, интересантан пример тога у којој мери научна истраживања чак и најзначајнијих аутора могу бити под утицајем (неосвешћених?) идеолошких претпоставки пружа нам живот и дело великог Мирчеа Елијадеа. Како прилично уверљиво показује Милан Суботић, Елијадеово превредновање „архајске религиозности“ (могли бисмо, штавише, рећи – одушевљење истом) може се довести у везу са фашистичком идеологијом румунског Легионарског покрета, који је Елијаде подржавао.³⁵

4. Уместо закључка: *ишћанње ирисијуиа истјорији религије из уїла теолоїа*

На крају овог кратког текста чини ми се прикладним да се, с обзиром на све речено, запитамо какав би приступ историји религије био прикладан из позиције теолога. Посебно имајући у виду у претходном одељку истакнуту чињеницу да је свако читање/тумачење условљено *Sitz im Leben*-ом онога који тумачи, ваља се запитати које су то специфичности које обликују однос према историји религије једног теолога. Тако, можемо нпр. поставити (веома комплексно) питање о томе да ли је један неутралан приступ истраживању религије (чак и када би био могућ) заправо пожељан? Да ли је религија онакав тип реалности који преферира личну индиферентност ради што објективнијих резултата сазнања? Или се можда ипак ради о нечему што не може до краја бити схваћено без сопственог ангажмана, и то не

³² Међу теолозима, један од најзначајнијих доприноса по питању бољег разумевања принципа тумачења дао је Рудолф Бултман. Види нпр. његов текст: „Problem hermeneutike“, у: Karl Jaspers/Rudolf Bultmann, *Pitanje demitologiziranja*, Naklada Breza, Zagreb, 2004, 107-130.

³³ Богољуб Шијаковић, „Науке о религији и питање њихових идејних и методолошких претпоставки“ (2009), у ауторовој књизи *Оледање у конјекцију*, Службени гласник, Београд, 2011, 80-86, 81.

³⁴ Ugo Bianchi, *op. cit.*, 4065-6.

³⁵ Види: Milan Subotić, „Mirča Elijade: bekstvo od „terora istorije““, у: *Treći program*, бр. 151-152, 2011, 107-153.

само когнитивних способности већ целокупне личности? Чини ми се да теолошки (макар из хришћанске перспективе) одговор начелно мора нагињати овој другој опцији.³⁶ Међутим, ни (што је више могуће) неутрални, тј. „објективни“ приступ религијским феноменима уопште није бескористан. Резултати истраживања истраживача који, претпоставимо, без предрасуда, тј. без посебног афинитета ка било којој од њих приступа религијама „феноменолошки“ могу теологу бити од велике користи. Они нам могу помоћи да се приближимо одговорима на питања која су релевантна са чисто теолошке тачке гледишта. попут оног: како је могуће да се сродни религијски феномени, укључујући разумевање самога Бога, срећу у различитим срединама, чак и у народима за које сматрамо да нису доспели у контакт са Божијим откривењем? Да ли се ради о „демонској обмани“ чији је циљ да се замагле границе између праве и лажне вере, или можда постоји, као последица општеспасењске Божије воље, могућност стицања знања о Творцу и заједничарења са њим и мимо официјеног откривења датог у Цркви? Како бисмо добили што више корисног материјала за одговоре на сопствена питања, као теолози, мислим, морамо опирати за „шири“ приступ историји религије, у најмању руку онај који укључује и употребу компаративног метода. Да ли ћемо такву дисциплину звати историјом религије, компаративном религијом, феноменологијом религије или можда просто религиологијом – није од нарочитог значаја.

³⁶ Шијаковић поставља сликовито питање које адекватно осликава ову позицију: „Да се далтонисти непристрасно изјашњавају о бојама јер не учествују у доживљају боја?!“, *op. cit.*, 83.