

Богољуб Шијаковић

Православни богословски факултет, Београд

Науке о религији и питање њихових идејних и методолошких претпоставки

У склопу великог скупа „Српска теологија данас“ замислили смо да у посебној секцији разматрамо науке о религији, многоструко развијане у интелектуалној традицији, њихове методолошке претпоставке и уопште идејни амбијент и културални контекст у ком су настајале, да бисмо на тај начин до самосвијести довели често превиђана духовна исходишта у дисциплинама посвећеним проблемима религије, да се из угла својих струка, из свог мисаоног и животног искуства, окрењемо феноменима религиозности, да покушамо да их проучавамо не само мултидисциплинарно него и интердисциплинарно, наиме да унутар Секције за философију религије Српског философског друштва и у сарадњи са релевантним научним институцијама подстакнемо једно озбиљније изучавање феномена религије и религиозности. У име Катедре за философију Православног богословског факултета, која је један од организатора овог разговора, желим да вас најсрдачније поздравим и колегијално обавежем да наставимо да на овом пољу радимо заједно размјењујући искуства, уважавајући струке и изражавајући потребу за њиховим прожимањем.

Дозволите ми да се са неколико уводних ријечи осврнем на два битна комплекса питања: **различитост наука о религији и однос философије и теологије** као парадигматичан случај за проблеме о којима говоримо.

1.

Познато је, феномени религије одавно су предмет многих наука. **Историја религије** још од XVI вијека, као *historia religionis*, конституисала се као *историја развоја идеје о Богу*, и она је доминантно таква до XX вијека. Тако контекстуализована она наступа са одређеним претпоставкама које тек треба преиспитати. Она развој идеје о Богу доводи у везу са нововјековном идејом прогреса: по претпоставци, као што имамо прогрес у друштву или прогрес у историји или у природним наукама, слично томе би требало да постоји и прогрес у идеји о Богу. Онда се са становишта једне развијене идеје о Богу приступа изучавању нпр. раних облика религиозности и тада нам историја религије предочава један историјски развој идеје о Богу, а заправо је велико питање да ли ту уопште има историјског развоја. Наравно, друго је историја знања о религиозним феноменима или историја теологије или догмата, а друго је историја идеје о Богу. У XX вијеку, у доба религијског плурализма, када је развијен један диверзитет идеја о Богу, ова традиционална претпоставка историје религија доведена је у питање. Али, да ли треба довести у питање ову нову идеју диверзитета идеја о Богу? — то питање је отворено пред нама.

2.

Философија религије требало би да буде начелна и најобухватнија наука о религији и религиозним феноменима. Од самих почетака философије, или од проце-

са демитологизације у Грчкој већ код Хомера и Хесиода, почиње да се конституише једна философска рефлексија о идеји Бога и религиозним феноменима. Ксенофан, знамо, критикује антички политеизам и говори да постоји један Бог. Аристотел, који је одличан примјер за то да философски појам Бога треба разликовати од Бога религиозности, на чему је касније поентирао Паскал, конституише идеју Бога да би разријешо један философски проблем који са самом религиозношћу нема никакве везе, наиме проблем почетка кретања. Ако је све што се креће покренуто нечим што се такође креће, размишља Аристотел, да ли у том ланцу узрока и последица можемо ићи у бесконачност или долазимо до идеје Бога као првог покретача, и тако рјешавамо проблем кретања. Дакле, философија религије је на сцени од самих почетака философије. У новије доба философија религије као дисциплина добијала је и ту улогу да буде инструмент утемељења теологије. Да ли то философија може и треба да буде? Дакле, питање је: Да ли философија може да утемељи теологију?

Философија религије се у савременој философији практикује и као *анализа религиозних исказа*. Нарочито у аналитичкој философији ради се о томе да се испостави логички и епистемолошки статус религиозних исказа. Философија религије се посматра и као *анализа религиозних феномена*, нарочито у феноменологији религије. Имам у виду прије свега темељну књигу Г. ван дер Лева (1890–1950) *Феноменологија религије* (Gerardus van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, ²1956, ³1970, ⁴1977), која до данас остаје узорна, као и популарну и утицајну књигу Рудолфа Ота (1869–1937) *Свето* (R. Otto, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau 1917, München ⁵1963, ⁶1971, ⁴⁴1979, 1987) у којој се идеја светог и нуминозног развија као идеја о *mysterium tremendum et fascinans*; унеколико је парадоксално да је основна идеја ове гласовите књиге, која је своје упориште налазила у феноменологији религије, скренула у једно расплињавање феномена религиозности у осјећању, што је дакле психологизам, па се онда даље философска мисо о религији разводњава у једну психологију религије.

3.

Постоји и посебна **Religionswissenschaft** развијена у германском научном кругу као посебна наука о религији која не би била под доминаном теологије, а коју је утемељио Макс Милер (Friedrich Max Müller, 1823–1900) када је у Оксфорду 1868. постављен за првог професора новоосноване катедре за упоредну науку о религији (comparative religion) и која је дакле, по замисли, требало да буде нека објективистичка наука о религиозним феноменима (science of religion). Крајем XIX и почетком XX вијека Religionswissenschaft је као академска дисциплина успостављена на њемачким универзитетима, и то тако да се обично дијели на двије области – *историју религија* (Religionsgeschichte) и *систематску науку о религији* (systematische Religionswissenschaft) која садржи низ поддисциплина: феноменологију религије, психологију религије, социологију религије, етнологију религије, географију религије. Рефлекси оваквог научног настојања допиру до данас у такозваној **религиологији**, као уосталом и у свакој оној претензији да се управо са становишта неког независног небеског посматрача може и треба дефинитивно изјашњавати о религиозним феноменима. Међутим, да ли су ти феномени нама уопште доступни ако у њима не учествујемо на један унутрашњи начин? Да ли изван религиозности, дакле са неког наводно објективног становишта

та, можемо компетентно говорити о религиозним феноменима и какву науку о њима онда добијамо? Да се далтонисти непристрасно изјашњавају о бојама јер не учествују у доживљају боја?! Догађало се нпр. да образовани научници и професори развијају психологију религије као фундаменталну науку о религији из које онда треба да проистекне једна философија религије и да се потом фундаира једна теологија, при чему би наш религиозни доживљај, који може да буде ефемеран, постао самопостављена тачка ослонца.

Када је у питању научни (и философски) приступ религији данас, важно је упутити на Хабермасову новије изјашњење о томе да се исказима религиозног искуства мора признати евидентан *еписистемички сџајтс* и да их више не можемо називати „ирационалним“ исказима супротстављајући их научним и философским исказима као саморазумљиво „рационалним“ (Јирген Хабермас, Јозеф Рацингер, *Дијалектика секуларизације: О уму и религији*, Београд 2006). Данас је изузетно важно да истакнемо да научни искази не исцрпљују границе људског сазнања и да нам религиозни искази доносе оно искуство (истину, знање) које не можемо наћи у другој врсти исказа. Као што ћемо признати еписистемички статус умјетности, музици.

4.

Релативно касно, као израз XIX вијека, конституисана је као дисциплина **психологија религије**, мада њено фундаментално исходиште рекурра на древну и широко присутну идеју да су афекти, а ту се у првом реду имају на уму страх и нада, извор вјере у Бога. Увиди психологије религије су многоструко корисни, али: сводити феномен религиозности на било који психолошки феномен значи порећи било какву онтолошку основу вјере у Бога.

И **социологија религије** је релативно млада дисциплина, такође чедо XIX вијека, која је стала на ноге Конта (Auguste Comte, 1798–1857), Маркса (Karl Marx, 1818–1883), Диркема (Emile Durkheim, 1858–1917), Зимела (Georg Simmel, 1858–1918, аутор чувеног чланка „О социологији религије“, „Zur Soziologie der Religion“, *Neue Deutsche Rundschau (Freie Bühne)* 9 [Berlin 1898] 111–123). Данас је социологија религије изузетно развијена дисциплина, а код нас је у другој половини XX вијека и данас вјероватно најразвијенија и најприсутнија наука о феноменима религије, наравно и саморазумљиво — идеолошки најоптерећенија. Управо због ових оптерећења и због тога што код нас у области социологије религије институционално дјелује и ствара неупоредиво више колега него у области нпр. философије религије, ургентно је неопходно да заједнички преиспитујемо идеолошке и методолошке претпоставке не само домаће социологије религије.

На сцену све више ступа политикологија религије као самостална дисциплина, очекивано подстакнута аргументима идеолошко-политичке стварности. Какав је само нови импулс овој науци дала Хантингтонова књига *Сукоб цивилизација* (Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1997). Као што треба преиспитати Хантингтонове претпоставке, било би много важније преиспитивати претпоставке политикологије религије данас, јер радови који настају у оквиру ове дисциплине не ријетко изражавају политичке интересе великих сила и чак најављују њихову спољну политику, као што се догодило са Хантингтоновим идејама најприје објављеним у часопису *Foreign Affairs*, који је гласило америчке администрације (претходно је сличну улогу имао Фукујамин чланак о „крају историје“). Такве радове не треба дакле третирати као да су проистекли из чисте научничке радозналости и као да садрже једно непристрасно истра-

живачко искуство о ком ми треба да дебатујемо тако као да се налазимо у ванвременом простору геометрије, а не у геополитичком простору интереса.

5.

На све науке које за предмет изучавања имају религију, наиме на њихово утемељење и на међусобне додирне тачке, као и на њихове методолошке претпоставке, рефлектује се проблем **односа философије и теологије**.¹ Опет, однос философије и теологије као проблем дуге традиције, постављен већ у ранохришћанско доба, на један посебно важан и сажимајући начин присутан је у идеји **хришћанске философије**. Међутим, питање легитимитета хришћанске философије често је изнова отварано. У наше доба нарочито га је актуелизовао Хајдегер тврдећи да је израз хришћанска философија један оксиморон, дакле један парадоксалан израз, јер: теологија је много ближа биологији или физици него философији будући да је философија једина *онџолошка* наука док су све друге науке (па и теологија) *онџичке*, наиме баве се једном регијом бића. Ова Хајдегерова представа ослоњена је на схоластичко схватање метафизике и тзв. регионалних онтологија: Бог, космос и душа јесу за схоластичаре све што постоји, па се три регионалне онтологије понаособ баве овим трима регијама ентитета. Али оваква схоластичка регионализација постојећег представља повратак на грчку философију и Аристотела много више него на изворе хришћанства и Кападокијске оце који начин Божијег постојања схватају као личност у заједници а не као неки ентитет који је предмет онтичке науке. То су дакле препреке и претпоставке из историје идеја које треба савладати и преиспитати када тематизујемо питање хришћанске философије.

Хришћанска философија се разликује како од *философске теологије*, наиме теологије системски успостављене помоћу елемената философије и мишљења које не долази из вјере, тако и од тзв. *ириродне теологије* у смислу неке рационално утемељене и универзално важеће теологије независне од откривења и искуства вјере. Такође, хришћанску философију желио бих да разликујем од традиционално схваћене философије у хришћанском контексту, философије у којој хришћанска вјера може да нађе свој израз у културалном смислу, када оно што хришћани говоре о својој вјери називамо хришћанском философијом. Оваква употреба термина 'философија' је такорећи свеприсутна још од раног светоотачког доба и потпуно је легитимна, чак и код аскетских отаца, гдје представља једну врсту рехабилитације егзистенцијалног смисла хеленске практичке философије: оно што тврдите морате да потврђујете својим животом. Када се подвижништво назива философијом онда то уопште не значи да се ради о некој дифузној употреби термина 'философија', и тешко је повјеровати да они којима је грчки језик матерњи и који су добро познавали хеленску културу и философију нису знали шта значи ријеч 'философија'.

Хришћанска философија је вјерујуће мишљење, мишљење које настаје из искуства вјере, а то искуство је непорециво, оно је ствар мог елементарног самосазнања. Чињеница да постојим као хришћанин, дакле у одређеном духовном контексту вјере, довољна је да закључим да *као хришћанин* могу да мислим о различитим философским проблемима и да ту активност онда могу назвати *хришћанском философијом*. А већ чињеница да постојим као хришћанин може бити предмет мог (философског) мишљења. И то би био један 'декартовски' доказ из евиденције: не-

¹ Нешто више о томе, што упоредити уз наредне редове, писао сам у раду „Сусретање: вјера и знање, религија и философија“, у: Б. Шијаковић, *Опдегање у конџекстју: О цркви и држави, знању и вјери, иредању и иденџиџетију*, Београд: Службени гласник 2009, 197-205.

порециво је да мој духовни живот постоји и да има свој контекст у хришћанској вјери. Вјера надилази границе знања и отвара могућност једног другачијег знања и разумијевања стварности, егзистенцијалног знања, различитог од чињеничког, предметног, научног знања у ком се ум самоограничава на позитивистички ум. У научном знању човјек се поставља као власник истине, господар истине, али баш такав став чини да се од њега удаљава једна другачија и важнија истина, којом се не може овладати, којој треба да се отворимо, да је примимо, да би она овладала нама. Вјерујући философ не сукобљава ум и откривење, не противставља знање и вјеру, разум и чуствовање. Хришћанска философија започиње од истина вјере, у њима открива управо свјетлост разума и све потврђује у искуству вјере. Хришћански философ као свој егзистенцијални контекст има своју *вјеру*, своју *наду* и своју *љубав* која превазилази знање, проширује хоризонт ума и тиме отвара перспективе мишљења.