

НЕКОЛИКА ПИТАЊА СОЦИОЛОГИЈИ РЕЛИГИЈЕ И СОЦИОЛОГУ РЕЛИГИЈЕ*

Апстракт: У тексту се анализирају неколико основних питања социологије религије: Шта проучава социологија религије? На шта социологија религије своди друштеност религије? Какво је социолошко разумевање језика религије? Је ли социологија религије интердисциплинарна наука? Мора ли социолог религије да буде религиозан? Доприноси ли социологија религије толеранцији, помирењу и култури мира? Има ли перспективу социолошко изучавање религије?

Кључне речи: социологија религије, социолог религије, друштеност религије, језик религије, перспектива социологије религије

Обраћам се првенствено социолозима религије. За оне који то нису, моје слово биће можда незанимљиво; али, разазнају ли о чему иде реч – неће проћердати време.

Три су задатка науке, урачунавајући социологију, а онда и социологију религије: схватање, објашњавање и претказивање.

Шта проучава социологија религије?

Тачно је: социологија религије требало би искључиво да истражује утицај друштва на религију и религије на друштво. Одатле и незамршено одређивање предмета социологије религије: *она се бави проучавањем односа друштва и религије,*

brkab@junis.ni.ac.rs

* Спремљено у оквиру пројекта *Култура мира, идентитети и међуетнички односи у Србији и на Балкану у процесу евроинтеграције* (149014Д), који се изводи на Филозофском факултету у Нишу, а финансира га Министарство науке и технолошког развоја РС. Текст је резиме трију јединица: Ђорђевић, 2007а, 2009а, 2009б.

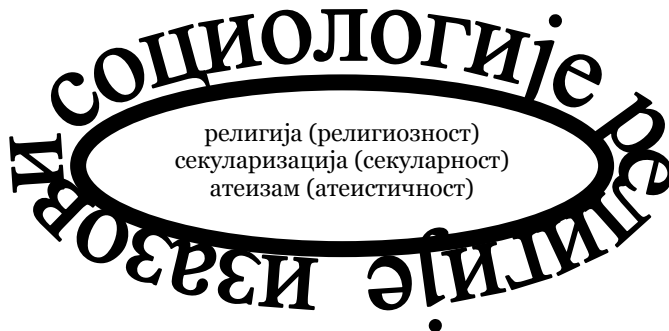
тј. последицама њиховог међусобног утицаја (интеракција).¹ Донекле аналитичније то исто вели Ђуро Шушњић (1998I:28), несумњиви ауторитет у стварима социологије религије: „Ако у току анализе појам *друштвене* структуре (држава, нација, класа, породица итд.), често стоји испред појма *религије* (црква, секта, култ, мистично искуство итд.), онда се то може разумети као *методолошко* начело или усмереност истраживача: он по правилу истражује религијски облик веровања, мишљења и понашања неке групе у зависности од њеног места и улоге у друштвеној структури. Онај ко истражује религију социолошким методом, тај ставља све друштвене категорије испред религијских, јер то захтева социолошки начин посматрања: методолошки детерминизам! Он пре свега настоји да упозна друштво (напр. начине интеграције, легитимизације, контроле итд.), а онда религију: зато се његова наука и зове социологија религије, а не религијска социологија! Тим поступком он не пориче самосталан развој било којој религијској традицији, једино тај развој настоји да сагледа у вези са развојем друштва у коме дата традиција чини саставни део његове културе.“

Згуснуто описујући кључна питања савремене социологије религије, тврдимо да оно што се налази у унутрашњости круга – религија (религиозност), секуларизација (секуларност), атеизам (атеистичност) – и јесте трајан изазов за социологију религије (схема 1).

¹ Детаљније у нашој књизи *Муке са светим – изазови социологије религије* (2007а).

Схема 1

Изазови социологије религије



Једновремено се социологу религије ставља у задатак да, ценећи предметни и методолошки рам социологије религије, што значи – бринући о личној (не)религиозности, (не)религиозности сопствене дисциплине, интердисциплинарности дисциплине, сложености друштва и религијско-црквеног комплекса, религији као друштвеном производу, трагању за критеријумима „праве“ религиозности и ограничености методе дате му дисциплине, а) *схвата*, б) *објашњава* и в) *претказује* појаве и дешавања у пољу међуодношења друштва и религије (друштво ↔ религија), тачније у области интеракција друштва и религијско-црквеног комплекса (друштво ↔ религијско-црквени комплекс).²

Социологија религије, примера ради, има да схвати религију као друштвени производ, поштујући чињеницу да се она не своди само на то, објасни религиозност становништва и оделитих група социјалним чиниоцима и друштвеним догађајима, те пружи пројекцију кретања у будућности. Такође, у другом примеру, социологија религије се првенствено не занима индивидуалним случајевима *преобраћања*, ма колико они били стилизовани и

² Консултовати мој есеј „О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије“ (2009)

парадигматични, већ је далеко више води интерес да утврди дали:

– овај феномен задобија масовно испољавање и зашто се усмерава и распростире у једну својеврсну групу по слојном положају, етничкој одређености, верском пореклу, култури и језику;

– у раширеном процесу проверавања кључну улогу играју социјално-економски, богословски, културни или политички фактори;

– бројна конверзија за последицу има бољитак групе, тј. еманципацију и интеграцију, напредовање на стратификационој лествици, јачање политичке моћи и раст угледа; и

– да ли промена вере, буде ли захватила целу групу, доводи до измене свеколиког идентитета?³

Она нам тако и у свим другим случајевима изучавања суодношења друштва и религије, држећи до специфичности прилаза и перспектива које захвата, а трудећи се да своје налазе поткрепи емпиријском евиденцијом и разликујући се од ниске наука усмерених на верску стварност – филозофије и теологије, антропологије и психологије, историје и политикологије – указује на „*друштвеност религије*“.

Далеко би нас одвела анализа низа теорија о настанку религије и о њеној суштини. – једном је биолошки условљена, други пут се схвата као антрополошка универзалија, трећом приликом предата нам је с „небеса“ и тако редом. Од врсте теорије зависи како ће се одредити њена улога, функције и, што је посебно важно, перспектива. Од тога зависи и како ћемо је третирати у односу на науку. (Примера ради, најновија жустра дебата неоатеиста и представника „интелигентног дизајна“ довела је до тога да се напушта до сада преовладавајуће мишљење о немешању науке и религије –

³ Видети моју студију „Протестантизација Рома Србије“ у гореспоменутој књизи (2007а:145-154).

распала се међу њима „уљудна конвенција“ о непреклапању домена.⁴⁾

Социолог, не баталећи ине теорије, превасходно треба да брине о оној која религију држи за друштвену чињеницу – за друштвени производ. Само тако је схвативши, он може да допринесе њеном потпунијем сазнавању, а да је не окрњи као појаву, као специфичан систем идеја, веровања и праксе, што Марко Кершеван (Ђорђевић, 2008а:51-52), знани словеначки социолог религије, прегнантно представља у једном програматском есеју: “Ако заиста третирамо религију као друштвени производ, дакле и као друштвену производњу, као један од начина људског присвајања свијета – онда ни религију не бисмо могли ни смјели искључити из опће динамике друштвених производа и производње. А та динамика значи и то да разлози постанка неке друштвене појаве – па макар и били искључиво алијенацијски – нису исто што и разлози и узроци даљег постајања; баш зато што је, према Магхи, и религија друштвени производ – а не само некакав спонтан рефлекс у главама људи – и она има, као и други друштвени производи, своју релативну самосталност; што значи да може у принципу попримити и нове и другачије карактеристике и функције, задовољавати и другачије потребе. На крају крајева, да може из самог начина задовољавања неких потреба и сама постати потребом односно произвести нове потребе.”

Социолог религије, избегавајући да теологизира религију, никако не сме да упадне у другу крајност – да је социологизира.

⁴ Та се одсудна расправа заташкава, забашурује и скрива од стране српских богослова, друштвених и фундаменталних научника. О томе видети моју скицу за разговор: Ђорђевић, 2008г.

На шта социологија религије своди друштвеност религије?

Важно је схватити да је за социологију религије битније да проучи утицај и последице међусобног односа друштва и религије „на групно испољавање људи – нпр. почев од брачног и породичног живота, преко осталих примарних и секундарних, парцијалних и глобалних група, све до друштва у целини – неголи на њихово испољавање понаособ“. Избегавали она тиме „судар са сакралним“, јер јој неки мислиоци спочитавају да, примерице у поређењу с богословским наукама или антропологијом, нема никаквих шанси да допре до суштине религије, до *светог*?⁵ Религију, као развијен симболички систем, нужно прати особен *религиозни доживљај* који се тумачи на различите начине. По правилу се религиозни доживљај своди на свето, *што је сусрет са радикално друкчијим поретком ствари који надлази људску моћ, изазива страх, али помаже и привлачи*. Стога је од Емила Диркема (Durkheim) (1982), преко Рудолфа Отоа (Otto) (1983) и Мирчеа Елијадеа (Eliade) (1980), до савремених феноменолога категорија светог незаобилазна саставница религије, оно што њу одвоја од других система идеја, веровања и праксе.

Социологија религије прихвата то да постоји низ тешкоћа, читаво „мука“, око светог, па и у изучавању његовог историјског и друштвеног испољавања. Зато социолог религије треба да брине о сложености друштва и религијско-црквеног комплекса онако како то укратко излаже Штефица Бахтијаревић (1986:73): “Једном ријечју, у истраживању

⁵ Пишући за зборник Муке са светим, Срђан Врцан ми је, ама баш у прву руку, у електронском писму од 10. јануара 2006, упутио кључну научну упитност поводом светог: “Је ли средишње питање планираног зборника питање могућој знанствености социологијског подухвата у сфери религије ако се религија дефинира уз помоћ светог или је то питање о предностима и манама узимања управо светог као дефиниторног обиљежја религије и религијског уопће и то изведеног и проматраног као антрополошке универзалије?” Мој одговор гласи: “Тачно је, централно питање будућег зборника јесте упитност ‘о могућој научности социолошког подухвата у сфери религије ако се религија дефинише уз помоћ светог.’” Поткован приказ етимолошког, еволуционистичког, социолошког и феноменолошког приступа светом даје Јаков Јукић (1997:21-67) у књизи интригантног назива – *Лице и маске светог*.

религије – од њеног дефинирања, разраде теоријско-хипотетских оквира, операционализације, одабира индикатора, до интерпретативних хипотеза – социолог мора водити рачуна *о сложености религијске ситуације* (а ту је, да додамо, и амбивалентност религијског феномена и амбивалентност секуларизационих процеса), *о сложености црквене ситуације* и *о сложености друштвене ситуације*.⁶

Религиолози, поготово социолози религије, истичу да и није основни задатак социологије религије да захвата „срж светог“, већ инсистирају на проучавању његовог оностраног послања. Премда социологија религије, попут религиологије уопште, није џамбасово „бројање зуба код коња“, већ је трновито и систематично научно напредовање ка истини религије.⁶ Јер:

– нема истине о истини религије (религијској истини) без истине о друштвеној улози религије,

– нема истине о друштвеној улози религије без истине о истини религије (религијској истини),

– истина о истини религије (религијској истини) не своди се без остатка на истину о друштвеној улози религије, и

– истина о друштвеној улози религије не своди се без остатка на истину о истини религије (религијској истини).

А то земаљско послање није шта друго до оно што се своди на „друштвеност“. Социолошки појмљена друштвеност религије отеловљена је у верској заједници (називали је ми технички религијским телом, групом, организацијом, институцијом..., мање је важно) – која по степену развоја може бити култ, секта, деноминација и црква.

Верска заједница – била „историјска“ црква, голема „традиционална“ деноминација, „ново“ деветнаестовековна

⁶ „Један од првих професионалних социолога на нашим просторима, пре око 30 година испричао ми је како су у то време, на састанку SISR теолози коментарисали, да је квантитативно истраживање религиозности налик на бројање зуба код коња (вероватно при одређивању старости коња, одн. код тражења индикатора о вредности коња), а све у контрасту са наводно неизречивом и недокучивом, разумски и емпиријски недостижном суштином религије (Флере, 2008б:114).“

секта или светски распрострањен култ – као један од учесника у интерактивном односу (други је *societas cām*: друштво ↔ религијско-црквени комплекс) и транспонујући онострано у онострано, производи друштвеност религије многоструким заступништвима и установама, ангажманима и прегалаштвима, помагалима и техникама. Она ће преко:

– *верника* (следбеника, рубних верника и приврженика);

– *сакралних објеката* (храмова, цркава, цамија, синагога, пагода, молитвених домова...);

– *јерарха* (свештеника, проповедника, оца...);

– *службеника лаика* (упошљених мирјана у администрацији и других саслужитеља);

– *образовних институција* (средњих и високих богословских школа; основних, средњих и високих школа под ингеренцијом, тј. у власништву религијских организација);

– *наставника и професора* (и осталог школског особља);

– *територијалних јединица* (епархија, парохија, унија, цемата...), боље – *распрострањености верске групе*;

– *издавачке делатности* (листови, новине, недељници, месечници, часописи, зборници, књиге...);

– *пропагандне активности* (реч и слика – плакат, календар...; звук – радио-дифузија, носачи звука; покретна слика – телевизија, видео, филм; електронска средства уопште, и интернет посебно);

– *мисионарења* (у домицилном простору и, одсудније, ван њега);

– *економске структуре* (укупна материјална база, не искључиво у новцу); и

– *квалитета и квантитета еха* (одјека или угледа у непосредном окружењу и широј јавности)...

креирати овакву или онакву – богату, сложену, моћну и перспективну или сиромашну, просту, немоћну и безперспективну – друштвеност религије што зависи од досега

и својстава, замашности и одлика потцртаних чинилаца.⁷ Међутим, у дијалектици односа друштва и религије уграђен је и *парадокс*: верска заједница, растући и усложњавајући се, више – спрам друштва – утиче на изграђивање богате, сложене, моћне и перспективне друштвености религије, а када је издела, онда више долази до изражаја глобално друштво чији се печат утискује и на верску заједницу и на друштвеност религије. Испада као да су мале верске заједнице у предности: јесте да не продукују богату, сложену, моћну и перспективну друштвеност религије, но лишене су прекомерног мешања ширег друштва. Трајно није тако, зато што икоје верско тело следи логику: сваки би култ да буде секта, а ова – преко деноминације – црква.

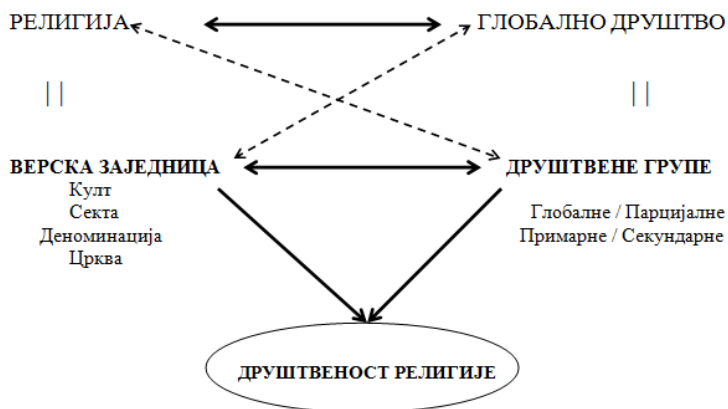
Какво је социолошко разумевање језика религије?

За социологију религије, речено је, религија као друштвена чињеница – друштвени производ који има своју релативну самосталност – остварује се кроз конкретну верску заједницу, а она у садејству са конкретним друштвом креира друштвеност религије (схема 2).

⁷ Они су уједно и параметри усложњавања религијских организација од култа до цркве. Подробно тумачење типова верског организовања дајем у књизи *Секте и култови* (1993).

Схема 2

Друштвеност религије



Друштвеност религије:

- „представља особену стварност која има своја сопствена обележја“ (тако Диркем вели за сваку друштвену групу и појаву),
- нешто је посебно спрам жеља, интереса и индивидуалних особина оних који је творе,
- има у њеној егзистенцији нечег објективно датог што се издиже изнад њих,
- јесте реалност коју није могуће егоистички моделовати...

Елем, ако верска заједница у дугом времену – од тренутка рађања, преко првобитног развоја, усложњавања и учвршћивања, до нивоа општеприхваћености у глобалном друштву – изистински предводи успостављање друштвености религије и уколико у њој, као оваплоћеној збиљи, људи живи своју религиозност као класични верници, онда се она, рачуна ли на „успех“ и „коректна“ ли је према верништву, њима треба да обраћа „социолошки разумљивим језиком“. Хоће се рећи да – иако је тешко двојити онострано и онострано послање религије – социолошко разумевање језика религије, барем по

ауторовом схватању, није ништа друго до његово „превођење“, усмеравање и самеравање (и) савременим, чак тренутно актуелним, горућим питањима васељене, конкретног друштва и људи са којима саобраћа.

Ако тога нема, одговорност пада на плећа сваког појединачног религијског организма (култ, секта, деноминација, црква) и тога би требало да буде свесно његово вођство, челници и одличници. Задатак је социологије религије и социолога религије да на то само укажу.

Је ли социологија религије интердисциплинарна наука?

Социологија религије *јесте* социологија религије, а не филозофија религије, психологија религије или богословска дисциплина. Она треба да буде *јединствена као наука*. Бити “јединствен” никако не значи бити састављен од “једног блока” и изгубити сваку врсту посебности приступа или *background*-а. “Уосталом, данас просто није могуће без интердисциплинарне сарадње на плодотворан начин ухватити се у ‘коштац’ са флуидним религијским феноменом.

Сва је прилика да издвојени ‘јуришници’, па били они врхунски – богослови, филозофи, социолози, антрополози, етнолози, психолози, политиколози, и тако редом, немају шансу у ‘судару’ са пребогатим системом идеја, веровања и праксе. Свако од њих и сви ми заједно нужно морамо усмеравати поглед иза уских, парцијалних оквира одговарајућих нам наука. Лишавајући се теоријске ускогрудости, професионалне надмености и бежећи од вештачки створене хијерархије међу разноликим дисциплинама, треба увек спремно да саслушамо ‘друге’ – дакако, уз критичку дистанцу. Богослов има пуно тога рећи филозофу, социологу, антропологу... али, како сам негде некоћ написао, зар социолог, а сада додајем – и остали стручњаци немају ама баш ништа вредног да пренесу теологу!? Имају и те како,

па се онда једино ради о томе да дође до ‘срећног сусрета’, до плодне комуникације на обострану добробит.”⁸

Овде тврдим да је социологија религије хтела не хтела упућена на те и друге науке и да може заостати у развоју ако одбија мултидисциплинарну и, пресудније од тога, интердисциплинарну кооперацију. Јер, префикс “*мулти*” подразумева више дисциплина које се паралелно могу бавити неким феноменом и предметом истраживања а да нужно не морају сарађивати, а *интердисциплинарност*, представљајући проже-тост и сарадњу међу наукама, има два значења: “1.) у непосреднијем смислу: повезивање различитих дисциплина у циљу комплетнијег изучавања неке појаве или предмета истраживања и 2.) новије, ‘постмодерно’ значење: *анти-дисциплинарност* или *пост-дисциплинарност* која подразумева превазиђеност традиционалне поделе наука на различите дисциплине (Vukomanović, 2004: 154-155).”⁹

Социологија религије стаје уз одредницу *интер* зато што жели да допринесе “комплетнијем изучавању” религије. Она никако не пристаје на њу ако би то довело до стања анти или постдисциплинарности; довољно је – чак, уз неколико других, и највише – развијена наука у оквиру посебних социологија.

Тачно, социологија религије јесте само једна од дисциплина која се бави религијом у оквиру религиологије, па се и социолог религије може именовати религиологом. Тако је, по дефиницији, *сваки социолог религије истовремено и религиолог*, али *сваки религиолог није у исто време и социолог религије* (јер може бити филозоф, психолог, антрополог, историчар, политиколог, етнолог... религије). Упоређења ради, то је разговетно јасно и у случају новоконституисане науке – *ромологије*. Људе који се још увек баве ромском културом у

⁸ Извадак из моје генералне адресе при оснивању *Југословенског удружења за научно истраживање религије* (ЈУНИР), изговорене 1994 (Ђорђевић и Тодоровић, 2003).

⁹ Фино оддвајајући мултидисциплинарност од интердисциплинарности, Милан Вукомановић (2004:154) наводи добар пример: “(одредница *мулти*- не подразумева нужно и префикс *интер*-, нпр. мултирелигијски дијалог је само први корак ка интеррелигијском дијалогу).”

оквиру социологије, антропологије, етнологије, етнолингвистике, историје... Рома означавамо *ромолозима* – научницима који се занимају науком о Ромима. Ромологија, налик културологији и религиологији, *јесте* интердисциплинарна наука. Пошто је интердисциплинарна, *јесте* и синтетизирајућа наука.

Социологија религије, као јединствена и самосвојна наука,¹⁰ тежи ка мултидисциплинарној и интердисциплинарној сарадњи, али нипошто не би смела да загуби свој идентитет у религиологији, *религиоведениу* (руски назив)¹¹, теорији религије или некаквој – општој науци о религији.

Мора ли социолог религије да буде религиозан?

Одмах спремно одговарам: никако, *социолог религије не мора бити религиозан*. А методолошку недоумицу, енергично наметнуту од стране феноменолога религије по којој само религиозни људи могу досегнути суштину религије и сувисло проговорити о њој, проглашавамо *квазиметодолошком упитношћу*.

И у неким другим научним областима јављају се захтеви налик феноменолошком. Примера ради, многи међу

¹⁰ Пример за углед социологије религије као јединствене и самосвојне науке, како је схватам, демонстрирао је Мирко Благојевић (2005) у монографији *Religija i crkva u transformacijama društva*. Образложење: “Следи похвала: по мом скромном суду, ако није и најбоља, Миркова монографија иде у ред најбољих књига објављених у Србији и Црној Гори од почетка деведесетих година до дана данашњег у области стриктно омеђене социологије религије. Да не буде неспоразума, кад кажем ‘омеђене социологије религије’, онда мислим на ону која не залази претерано у филозофију или психологију религије и не жели да буде општа теорија религије. Када се то деси, а десило се, онда ју ту неприкосновена Ђуре Шушњића двотомна студија *Религија*, коју је у једном приказу колега Вукомановић окарактерисао као катедралу знања. Миркова је књига изврстан спој емпиријског и теоријског, пример примене социолошке методе у стварима религије, што значи и балансираног критичког става према оба пола у односу друштво–религијско–црквени комплекс. Он није, да употребим мој омиљени израз у последње време, адвокат ни друштва нити религије, већ *јесте* заступник сопствене професије. Он не полази од симпатија, а камоли отвореног пристајања уз друштво или религију, како многи чине и постају заробљеници унапред задате тезе и вредносног става, завршавајући у голо навијање. Благојевић је аналитичан и систематичан, прецизан и искуствено утемељен, критичан и објективан, надаасве – правичан (Ђорђевић, 2005б:128).”

¹¹ Видети најпознатији покушај заснивања такве дисциплине: Угринович, 1985.

Ромима мисле да само они могу продрети до аутентичних наслага културе коју живе, а да су ту нероми потпуно немоћни и аутсајдери: “Сматрам да се испитивањем не може доћи до конкретних чињеница, само се доживљавањем и живљењем тог ромског живота може доћи до праве истине (Османи, 2003:43).” Тврдити тако нешто у најмању је руку методолошки некоректно, јер – призивамо типичну методолошку аргументацију¹² – како за проучавање абнормалности или фашизма није нужно да научник и сâм буде психички неуравнотежен или фашиста, тако и за истраживање културе Рома, Срба, Горанаца или Баскијаца није суштински услов да истраживач потиче из истог етноса. Штавише, претерано инсистирање Рома на овом детаљу слива се у став који ћу назвати методолошки национализам.

Тако и у стварима религије: једно је тражити од социолога религије да буде у својим анализама, колико год се дâ, објективан и вредносно непристрастан, а јесте сасвим друго елиминисати га због тога што није религиозан или је изван поједине религијске институције.¹³ Ћар би била да је “религијски музикалан” – штоно рече Макс Вебер, који сâм то није био – али се расправом о томе напушта методолошки терен.

Слично стоји и са дилемом: религијска (религиозна) и/или лаичка социологија религије. Подсетићу на расправу – о којој нас још пре три деценије известио на свој начин Срђан Врцан – поводом деобе социологије религије на тзв.:

- *лаичку социологију религије* и
- *религиозну социологију религије*; а потом религиозне на:

¹² “Насупрот томе ако су искуство и особни доживљај једина основа, онда онај који не може у свом искуству обновити и доживјети луђачку мржњу која је стимулирала Хитлера, не може ништа о њему рећи што би било научно релевантно. То значи да психијатар мора безувјетно и сам бити луд да би могао схватити стање својих пацијената – менталних болесника (Кувачић, 1989:31).”

¹³ Дакако, на трагу смо оног што Јаков Јукић (1991:23) красно саопштава: “Зато је социолог изложен унутрашњем особном процијепу: мора у исти мах бити непристран и дубоко суживљен с религиозношћу вјерника коју истражује. Ако религију мрзи или презире, неће од ње ништа схватити, ако је одвећ уважава, неће од истраживаног имати никакве користи.”

- католичку социологију религије
- протестантску социологију религије и
- православну социологију религије.

Та, у почетку јасна и оштра диференцијација – каткад доведена и до отвореног сукоба – на Западу је превазиђена и ретко избија на површну. (“То је разлика између религиозне социологије и социологије религије, која, дакако, није била само терминологијска разлика. Религиозна социологија у основи се формирала на подлози пасторалне социологије и претежно се развијала као црквена социологија. То је била социологија која је по својој природи била доиста религиозна, а предмет њезина истраживања није била само религија. На другом крају, социологија религије се барем у дјелима неких својих представника конципирала и практицирала као радикално лаичка знаност. Истина, та се подјела поступно барем у називу изгубила: религиозна социологија преузела је назив социологије религије /Врцан, 2001:297-298/.”)

М. Х. Мехидо (2004) на примеру историјске социологије часописа *Social Compass* – установљеног почетком 50-их година од институција Римокатоличке цркве – што је истовремено историјска социологија социологије религије, уверљиво демонстрира гореспоменућу црту развитка социологије религије, тј. четири пређене етапе на друму од религиозне до лаичке дисциплине:

- социографија католичанства (1953–1959)
- социологија католичанства (1960–1967)
- социологија религије (1968–1988) и
- социологија религије као проучавање постмодернистичких збивања (1989 – надаље).

Наравно, и данас постоји лаичка социологија религије, као што имамо католичку, протестантску или православну социологију религије.¹⁴

¹⁴ Упућујем на репрезентативан пример религиозне католичке, протестантске и православне социологије религије: Laloux, 1981; Wallisch-Prinz, 1977; Мандзаридис, 2004.

Но, иако је по одређењу свака социологија, па и она усмерена на религију, вредносно обојена, тешко ћете у резултатима једне, друге или треће од споменутих социологија религије приметити да се држи страна, тј. фаворизује еклезијална структура која се проучава. Да није написано у књизи или тексту одакле потиче аутор и где је запослен, не би се по методу, експликацији и закључку запазило да ли је он римокатолик, протестант или лаик, активни практикант у конкретној верској заједници, верник без припадања или атеиста.

То само значи да конфесионално порекло, не/религиозно стање, положај у религијској групи и занимање *не би требало да превагну* над објективношћу и критичким послањем социологије религије. У супротном, немамо посла с њом као науком. На пример, Жељко Мардешаћ, алијас Јаков Јукић, јесте – и тако га именујем – католички социолог религије, али да ли се у његовим сјајним и светски вредним публикацијама иоле среће накана да више вреднује Рим спрам Цариграда, Меке или Њујорка; он јесте религиозни социолог религије, но због тога не мање критичан, дакако када је потребно, према вери уопште, својој конфесији и цркви, икојој религијској појави. Због свега тога нити је лабавији верник нити минорнији научник.¹⁵ Баш напротив, као такав, без академског покрића а са грандиозним доприносом, овај хрватски социолог¹⁶ јесте оличење социологије религије за коју се залажем – социологије религије као јединствене науке.

Враћајући се у домаћи простор, запажам како ми још *нисмо освојили* западни ниво социологије религије. Намах се у књигама и текстовима може препознати огољен утицај религијско-конфесионалног порекла, не/религиозног стања,

¹⁵ Такође, то му није сметало 2004. године при избору за почасног доктора Свеучилишта у Сплиту. У част тога чина изашла је споменица под насловом *Дијалогом до мира*. Почаствован сам позивом да дам прилог *Мањинска вера, мањинска верска заједница и вера мањина: покушај разјашњења* (Ђорђевић, 2005а).

¹⁶ Др Јукић је у међувремену умро. Погледати моју књигу *Узорници и пријани – скице за портрет ЈУ социолога религије* (2008) о водећим социолозима религије негдашње нам земље.

положаја у религијској групи и професионалног статуса – каткад и отворено протежирање своје вере и верске заједнице, а већма фали заснован критички однос према предмету интересовања. Не претерујем тврдњом о томе да могу прецизно констатовати када иде реч о социологу религије католичког, протестантског или православног исходишта.

Доприноси ли социологија религије толеранцији, помирењу и култури мира?

Социологија религије као наука, без обзира на горе упућене замерке, квалитетно је теоријски обрадила и представила најопштије принципе верске трпељивости – тиме дала и допринос начелној расправи и култури толеранције.¹⁷ Но није много учинила на нижим нивоима општости. Узрок је једноставан: не поштујући све оно што је урађено у иностраној, светској социологији религије, није успела да одреди ни *основне појмове*.¹⁸ Да јесте, не би били оволики проблеми са доношењем *Закона о верским слободама*, нити толики неспоразуми око тумачења елементарних пописних података (када се не прави разлика између религиозне и конфесионалне идентификације).

И даље од тога – што је и погубније и по чему социологија религије није довољно допринела изграђивању верске трпељивости – нису никако *емпиријски истражене*, да их неутрално назовемо, мале верске заједнице протестантског исходишта, пре свега. А то доводи до грдних неспоразума на јавној сцени и у државним и црквеним структурама. (Зато нам главну реч у јавном простору воде полицијски инспектори, попут пуковника полиције господина Зорана Луковића, и неуки новинари у стварима религије, као што је Биљана Ђурђевић; они су *бестселер* писци, јесу најчешће на

¹⁷ Врхунац јесу књиге Ђуре Шушњића.

¹⁸ Нису строго појмовно омеђени следећи феномени: вероисповест и конфесионална припадност, конфесионални или моноконфесионални менталитет, вере мањина, мањинске вере и мањинске верске заједнице.

телевизијским екранима од националне до великих приватних телевизија, а не “скидају” се ни са локалних медија.) Што јест – јест, ту је кривица не само на социологији религије него делом припада и малим верским заједницама које су претерано затворене за једну врсту коректног социолошког истраживања са посматрањем. Оне не поимају да би таква монографска обрада сваке од њих *заиста била корисна* за одстрањивање гро недоумица, за елиминацију негативног одјека који кружи у народу а који се доста пута и намерно креира. Несхватљиво је да немамо сачињене искуствене студије о адвентистима, баптистима, методистима, пентекосталцима, Јеховиним сведоцима и иним малим верским заједницама. Има “писанија” о њима, али то су најопштији подаци – која им је земља матица, где и када су се јавиле, како су се прошириле, како доспеше на овдашњу територију, шта им је учење... – но изостаје строга социолошка анализа и изношење истине на видело, тј. о чему се ту заправо ради.¹⁹

Тек тада би нестало свакојаким прича и подметања. Тек онда на јавној сцени не би доминирали *антикултни* или *антисектарни покрети*, него би се створио баланс и постојали би и прокултни и просектарни; било би и једно поље, оно у средини, заузето од стране социолога религије и осталих религиолога који би у њему држали равнотежу између *pro et contra*. Тако би, као што сада не дела као професија, социологија религије доприносила верској толеранцији.

Социологија религије је изгубила професионалну битку и сноси кривицу за увођење веронауке у јавно школство, а не неког другог предмета који би био знатно савременији попут *религијске културе* – не религиозне културе. (Професор Есад Ћимић је још пре двадесетак година, у тексту објављеном у *Књижевним новинама*, тај однос, тј. диференцијацију између религијске и религиозне културе бриљантно извео.)²⁰

¹⁹ Видети “о чему се ту заправо ради” код адвентиста (Ђорђевић, 1987), назарена (Ђорђевић, 2002) и Еванђеоског удружења студената (Ђорђевић, 2006).

²⁰ Дотерану верзију чланка *Вјеронаука – pro et contra* видети у најновијој Ћимићевој (2005) књизи *Iskušenja zajedništva*.

Изостанком религијске културе социологија је религије као професија изгубила важно поље деловања и доприноса развијању верске трпељивости. А верска толеранција, морамо признати и око тога се сложити, трпи извођењем конфесионалне веронауке, јер – напосто – ова не гаји оно за шта се ми залажемо.²¹

Има ли перспективу социолошко изучавање религије?

Дилема је вештачка: социолошко изучавање религије има извесну перспективу. Само мањина друштвених научника оспорава социологију религије вођена уским интересима сопствене дисциплине. Одавно су је већ пригрлили и римокатолички и протестантски теолози, уверивши се у њену корисност за њихове еклезијалне структуре. Невољно је прихватају – зар је то изненађење – православни богослови, али и они немају куд. Вредело би реконструисати наше “муке” на путу афирмације социологије православља и далекосежну полемику са српским богословским писцима,²² но задовољимо се констатацијом која говори о томе да су најзад и у Српској православној цркви увидели значај социологије религије: “Судећи према искуствима суседне нам Грчке, социологија Хришћанства у оквирима Православља је, и те како, могућа, оправдана и може бити од велике користи мисији Цркве у ширем друштву (Крстић, 1998:102).” И даље: “Хришћанска, дакле, вера, као уосталом и религиозност уопште, има непосредне последице и утицаје на друштвени, економски, политички и културни живот човека, као и на глобално тумачење света. Са друге стране, различити фактори друштвеног, економског, политичког и културног живота утичу на формирање и манифестацију религиозне вере. Ово су теме које истражује Социологија Хришћанства (Крстић,

²¹ Образложеније у: Aleksov, 2004.

²² Што је почетно предузето у напису “Социологија православља и социјално учење СПЦ: услов Цркве за послешивање развоја српског друштва” (Ђорђевић, 2007b).

1998:104).” – *Социологија хришћанства* се од акемске 2006/7. године предаје на Богословском факултету СПЦ.

Било како било, одлучујући процеси у човечанству, преображај религијско-црквеног комплекса и “унутрашња” и “спољашња” критика приморала је социологе религије да, мењајући сржне теме проучавања, поближе представе будућност матичне науке. То је спомињани Мехидо, анализирајући промене *Social Compass*-а, језгровито учинио и истакао три трансформације социологије религије. Прва се тиче преласка са проблема друштвене диференцијације на проблем комуникације и сукоба појединих религијских традиција и различних начина живота у *мултикултурном друштву*. Томе бисмо додали да ће се врло брзо показати сва ограниченост мултикултурализма и да ми предлажемо “причу” о *интеркултуралној заједници*. Тада ће се јавити нова поља истраживања и социологија религије биће неминовно упућена на изучавање, примера ради, “религије и религиозности на граници”, “комбинативне религиозности” и “синкретичке религиозности”. Друга додирује свима знану појаву глобализације, па и глобализацију религијског феномена, коју је тачно описао Жељко Мардешић (Ј. Јукић), потцртавајући утицај комуникацијске глобализације на распрострањавање религија: “Јер незабиљежени раст и разраст евангеличког пентекостализма, исламистичког радикализма, кршћанског екуменизма, неохиндуистичког и необудистичког синкретизма диљем цијелог свијета тешко могу бити протумачени без помоћи медијске и комуникацијске глобализације која је религије ставила у повлаштени положај слободног уласка у сваки дом и собу, без обзира на вријеме и простор. Религија се дакле детериторијализирала у корист своје веће учинковитости и свеприсутности у свијету (Mardešić, 2004:4-5).” Трећа се односи на преокрет к феминистичком приступу социологији религије, бављењу невербалним и новодобским видовима религије, тј. напушта се “универзално схватање социолога као мушкарца, Европљанина, или северноамеричког хришћанина”.

In summa, и ту се слажем с Мехидом (Mejido, 2004:40) – уз корекцију с интеркултурализмом – да ће следећих 50 година социологију религије “сасвим сигурно обликовати ова три повезана фактора: мултикултурализам, глобализација и децентрализација теоријске продукције”.

Књижевност

- Acquaviva, Sabino i Enzo Pace 1996. *Sociologija religije*. Zagreb: Zavod za sociologiju.
- Aleksov, Bojan 2004. *Veronauka u Srbiji*. Niš: JUNIR, Sven.
- Asad, Talal 2008. *Formacije sekularnog*. Beograd: Beogradski krug.
- Бахтијаревић, Штефица 1986. “Напомене уз емпиријска истраживања религијске ситуације на нашем простору.” *Градина* 21(1-2):58-73.
- Blagojević, Mirko 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: IFDT, Filip Višnjić.
- Blasi, Anthony J. (ed.) 2007. *American Sociology of Religion*. Leiden, Boston: Brill.
- Berger, Piter L. (prir.) 2008. *Deseekularizacija sveta*. Novi Sad: Mediterran.
- Beckford, James A. and N. J. Demerath III (edited by) 2007a. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
- _____. 2007b. Introduction. In *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, pp. 1-16. London: SAGE Publications.
- Безњук, Димитриј 2004. *Увод у социологију религије*. Београд: ИПС.
- Бул, Малколм и Кит Локар 2008. „Врата која се окрећу – студија о адвентистичким обраћеницима и отпадницима.“ *Теме* 32(2):189-201 (Закључно поглавље књиге *Seeking A Sanctuary*. San Francisco: Harper & Row, 1989).

- Cvitković, Ivan 2004. *Sociologija religije*. Sarajevo: DES.
- Ćimić, Esad 2005. *Iskušanja zajedništva*. Sarajevo: Did.
- Davie, Grace 2002. *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- _____. 2004. „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective.” *Social Compass* 51(1):73-84.
- _____. 2007. *The Sociology of Religion*. London: SAGE Publications.
- Dirkem, Emil 1982. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dokins, Ričard 2007. *Zabluda o Bogu*. Smederevo: Heliks.
- _____. 2009. *Đavolov kapelan*. Smederevo: Heliks.
- Ђорђевић, Д. Б. 1987. „Зашто 'православци' прелазе у адвентисте?” *Марксистичке теме* 11(3-4): 141-149.
- _____. 2003. *Секте и култови*. Београд: „Жарко Албуљ“.
- _____. 2004. „О протестантизацији Рома Србије – уводна расправа.” *Religija i tolerancija* 1(1):103-112.
- _____. (прир. и уводну студију написао) 2007а. *Муке са светим: изазови социологије религије*. Ниш: НКЦ.
- _____. 2005а. Манјинска вера, манјинска верска заједница и вера манјина: покушај разјашњења. У *Dijalogom do mira*. Split: Franjevački institut za kulturu mira.
- _____. 2005б. Сјајан принос Врцановској школи социологије религије. *Теме* 29(3):427-429.
- _____. 2006. With Jesus to a Camp – at a Camp with Jesus. In *Protestantism on the Balkans: In the Past, Today and Future*, edited by T. Branković, D. B. Ђорђевић. Niš: Mašinski fakultet, YSSSR.
- _____. 2007б. Sociologija pravoslavlja i socijalno učenje SPC. У *Crkva i država*, uredili Ђ. Vukadinović i S. Antonić, str. 77-87. Beograd: ИС Nova srpska politička misao.
- _____. 2008а. *Узорници и пријани: скице за портрет ЈУ социолога религије*. Београд: Чигоја штампа.

- _____. (edited by) 2008b. *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: YSSSR.
- _____. (прир. и предговор написао) 2008 в. *Успон социологије религије у бившим ЈУ земљама*. Ниш: ЈУНИР.
- _____. 2008г. Наука, атеизам, религија и развој – скица за разговор. У *Изазови и донети савремене социологије друштвеног развоја*, прир. Митровић, Љ. и Г. Стојић, стр. 381-388. Ниш: Филозофски факултет, Департман за социологију и Центар за социолошка истраживања.
- _____. 2009а. О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије. У *Religija između istine i društvene uloge*, str. 99-115. Beograd: Dereta.
- _____. 2009б. „Социолошко разумевање језика религије: о чему иде реч?“ Реферат саопштен на научном скупу *Научно разумевање језика религије*, који је одржан априла месеца на Богословском факултету ХАЦ-а у Београду.
- Ђорђевић, Драгољуб Б. и Драган Тодоровић (прир.) 2003. *Религија и верски обичаји Рома*. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Ђорђевић, Снежана 2003. Хришћанска назаренска заједница. Ниш: ЈУНИР, Пунта.
- Eliade, Mircea. 1980. *Sveto i profano*. Vrnjačka Banja: Zamak kulture.
- Flere, Sergej 2005. *Religija, družba, posameznik*. Maribor: Pedagoška fakulteta.
- _____. 2008а. “Questioning the Need for a Special Methodology for Study of Eastern Orthodoxy.” *Social Compass* 55(1):84-100.
- _____. 2008б. Бројање зуба или напредак науке у истраживању верског живота. У *Успон социологије религије у бившим ЈУ земљама*, (прир. и предговор написао) Ђорђевић, Д. Б., стр. 114-116. Ниш: ЈУНИР.
- Гараджа, Виктор И. 1996. *Социологија религији*. Москва: Aspent press.
- Goše, Marsel 2006. *Raščaravanje sveta*. Beograd: Filip Višnjić.

- Hamilton, Majkl 2003. *Sociologija religije*. Beograd: CLIO.
- Hervieu-Léger, Danièle 2007. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Јаковљевић, Драган 2006. *Религије и вредности*. Подгорица, Београд: Ratio.
- Јовановић, Бојан 2008. Религијске истине и истине о религији. У *Апстрактима* са скупа Религија између истине и друштвене улоге (умножено). Београд: Филозофско друштво Србије.
- Jukić, Jakov 1991. *Budućnost religije*. Split: Matica hrvatska.
- _____. 1997. *Lice i maske svetoga: Ogledi iz društvene religijologije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Knoblauch, Hubert 2004. *Sociologija religije*. Zagreb: Demetra.
- Коковић, Драган 1996. *Социологија религије и образовање*. Сомбор: Учитељски факултет.
- Koprek, Ivan (ur.) 2005. *Religija i novac*. Zagreb: FTI DI.
- Крстић, З. (ђакон) 1998. Могућности и донети социологије православља. У *Календар СПЦ*, стр. 102-105. Београд: СС СПЦ.
- Куљић, Рајко, Ристић, Лазо и Зоран Аврамовић 2008. *Култура религија*. Источно Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Laloux, Joseph 1981. *Uvod u sociologiju religije*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Лукман, Томас 2005. “Религијска ситуација у Европи: позадина савремених преобраћења.” *Теме* 29(1-2):135-144.
- Мандзаридис, Георгије И. 2004. *Социологија хришћанства*. Београд. Хришћански културни центар.
- Mardešić, Željko 2004. “Desekularizacija svijeta u globalizaciji.” *Crkva u svijetu* 39(1):3-5.
- _____. 2007. *Rascjep u svetome*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Marinović Jerolimov, Dinka, Zrinščak, Siniša and Irena Borowik 2004. *Religion and patterns of social transformation*. Zagreb: Institute for Social Research.

- Mejido, Manuel J. 2004. „On the Genesis and Transformations of *Social Compass*.“ *Social Compass* 51(1):23-44.
- Османи, Ибрахим 2003. Роми, прилагођавање и притисак. У *Религија и верски обичаји Рома*, Ђорђевић, Д. Б. и Д. Тодоровић (прир.), стр. 43. Ниш: ЈУНИР, Свен.
- Oto, Rudolf. 1983. *Sveto*. Sarajevo: Svjetlost.
- Ratzinger, Joseph 2008. *Kršćanstvo i kriza kultura*. Split: Verbum.
- Roof, Wade Clark (ed.) 2007. Religious Pluralism and Civil Society. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 612.
- Skledar, Nikola 1986. *Um i religija*. Sarajevo / Zadar: Veselin Masleša / Narodni list.
- Šušnjić, Đuro 1988. *Religija*, tom I i II Beograd: Čigoja štampa.
- Tomašević, Luka 2007. *Crkva pred izazovom globalizacije: vrednovanje i kršćansko propitivanje*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Tržište duša 2006. *Limes plus* 2-3.
- Угринович, Дмитрий М. 1985. *Введение в религиоведение*. Москва: Мысль
- Уилсџн, Брајџн 2001. *Религијата в социологическа перспектива*. Велико Търново: Праксис.
- Vrcan, Srđan 2001. *Vjera u vrtlozima tranzicije*. Split: Dalmatinska akcija.
- Vukomanović, Milan. 2004. Studije religije na univerzitetima u Srbiji. U *Crkva, verske zajednice, mediji i demokratija*, D. B. Đorđević (ur.), str. 153-156. Novi Sad: Novosadska novinarska škola.
- Wallisch-Prinz, Bärbel 1977. *Religionssoziologie*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer.
- Забала, Сантяго (съста.) 2005. *Ричард Рорти / Джани Ватимо: Бъдещето на религијата*. Софија: КХ.
- Знеполски, Ивайло 2006. *Около Чарлз Тейлор. Религија и политика: безпокојствата на модерноста*. Софија: Дом на науките за човека и општеството.

Zrinščak, Siniša 2007. "Sociology of religion in Central and Eastern Europe. Rapid development, how much promising?" *ISA RC22 Newsletter 2.2007-December*, pp. 6-7.

_____. 2008. Пledoаје за социологију религије: скица за разговор. Предговор књизи Д. Б. Ђорђевића *Узорници и пријани: скице за портрет YU социолога религије*, стр. 9-14. Београд: Чигоја штампа.

Dragoljub B. Đorđević

A FEW QUESTIONS FOR THE SOCIOLOGY OF RELIGION AND ITS SOCIOLOGIST

Summary

A few main questions of the sociology of religion are analyzed in the paper: What is its field of research? How is it related to religious humanity? Does it understand the religious language and to what extent? Is Sociology of Religion an interdisciplinary science? Is it necessary for a sociologist of religion to be religious? Does it entice tolerance, reconciliation and peace? Does the sociological research of religion has its perspective?