

---

**BRAJAN VILSON**

---

# **KULTURA I RELIGIJA: ISTOK I ZAPAD**

---

## *Uloga religije u modernim kulturama*

Savremena kultura svakodnevnog življenja — na Istoku, kao ni na Zapadu — nije više u znaku religije, mada je upravo ona nekad određivala osnovne obrise tih kultura. Otuda je razumljivo da se i u savremenim društvenim ustanovama još uvek naziru tragovi nekadašnjeg premoćnog uticaja religije: svojstva individualnog ponašanja i neke odlike međuljudskih odnosa svedoče o sačuvanim, premda ponekad krnjim, elementima religijske svesti a biva da pobude, ugrađene u samu strukturu ekonomskih, političkih i statusnih sistema, nenadano pokažu svoje stare religijske korene. Bez obzira na nerazlučivu vezanost religije i kulture u prošlosti, savremena razvijena društva su — već po tome što su razvijena — suštinski sekularna u svom delovanju<sup>1)</sup>. To znači da ona, na svim nivoima društvene aktivnosti, počivaju na sekularnim premisama: u sistemskoj organizaciji; ekonomskoj, političkoj i socijalnoj strukturi; u sferi vrednosti, otvoreno ili prikriveno zastupanih; u onome što ova društva očekuju da njihovi građani misle, kao i po ciljevima koje svojim građanima pripisuju.

Proces sekularizacije zapadnih zemalja je bogato dokumentovan<sup>2)</sup>. Čovekova sve slabija vezanost za natprirodno i sve beznačajnija uloga natprirodnog u organizaciji savremenog društva, posve jasno kazuju da su koncepcija transcendentnog poretka i obuzetost krajnjim vrednostima postale bezmalo irelevantne za moderni

<sup>1)</sup> Vidi Bryan R. Wilson, »Aspects of Secularization in the West«, *Japanese Journal of Religious Studies*, 3, 4, decembar 1976, str. 259—76; takođe, od istog autora, »The Return of the Sacred«, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 3, septembar 1979, str. 268—80.

<sup>2)</sup> David A. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Blackwell, 1978. i Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

život. Ne poslednji među uzrocima slabljenja religije bez sumnje je rastuća sposobnost moderne države da pod svoje okrilje, ako ne uvek i pod svoju direktnu kontrolu, stavlja sve šire oblasti ekonomskog i društvenog života. Organizacija modernog društva sve više se oslanja na pretpostavljenu čovekovu moć da menja i stvara — bar u određnoj meri — okolnosti, dakle, i društveni poredak, pravila delanja, okvire proizvodnje. Dok su vladavci nekad posezali za religijom kao sredstvom legitimizacije — napose kad su države bile tek nešto više od socijalnih aglomeracija pod vodstvom moćnih pojedinaca — moderna državna vlast je ili samo-opravdavajuća ili se, pak, legitimizira, makar retoričkim, pozivanjem na narodnu volju. Stoga je, vremenom, svako pozivanje na neku moć ponad socijalne ili političke bivalo sve izlišnije. Današnje države su u biti sekularne, čak i onda kad u svojim ustavima ili tradiciji sadrže po neku aluziju na vlastito, navodno religijsko, poreklo. Država nastaje naporedo s razvitkom društva uspešne i centralizovane koordinacije vlasti, kontrolisane distribucije potencijalne moći i odgovarajućeg sistema komunikacije. U meri u kojoj je to ostvareno, država je u stanju da funkcioniše bez transcendentne legitimizacije, koja joj je, u prvim stadijumima njenog razvoja često bila neophodna.

Razvitak države nije i jedini uzrok slabljenja religije u zapadnim kulturama. Razvoj nauke i filozofskih pravaca koji su ga pratili, postupno je oduzimao religiji ulogu tumača prirodnog sveta i društvenog poretka. Hrišćanska religija je izuzetno držala do logičke koherencije i neprotivrecnosti, a kada je nauka tome dodala i plodove svojih empirijskih istraživanja, hrišćanstvo se našlo na udaru — saglasno logici koju je samo zastupalo — naučnih otkrića. Bit logike koje se držalo hrišćanstvo, koja isključuje mogućnost istovremenog verovanja i u 'A' i u 'ne-A', onemogućila je svaku naprednost: prihvata se ili religijska dogma ili naučni dokaz. Vremenom su religijske vlasti uvidele da nisu u stanju da ograniče naučna istraživanja, niti da spreče objavljivanje njihovih rezultata, pa čak ni da ih relativno uspešno pobijaju. Religija se, u ovom sukobu, sve više diskreditovala. Što su astronomija, fizika i, najzad, biologija, bivale razvijenije na Zapadu, tim su se istine izricane u ime hrišćanske vere pokazivale teže održivim. Isprva su naučnici, filozofi, čak tehničari i umetnici, samo doveli u sumnju religijsko tumačenje kosmosa, sveta i života na zemlji, potom su postali prema njemu ravnodušni. Hrišćanski mit o stvaranju je bio odbačen i mogao je opstati tek kao alegorija — alegorija čiji je sadržaj često ostajao nejasan onima sviklim da veruju u bukvalnu istinitost Božje reči i Crkvene objave.

Razvoj države i nauke samo su dva među mnogim procesima što su doveli do tuđenja kulture od njenih religijskih korena. Pri tom su, i nauka i država, nikle iz istih tih korena i, u osnovi, mnogo duguju hrišćanstvu koje je — i to bi se moglo pokazati — na svoj način samo podsticalo sekularističke tendencije. Upravo time što je neprekidno nastojala da ukroti natprirodno — uklanjanjem svih drugih religijskih ideja i simbola ili njihovim apsorbovanjem (stavljajući ih tako pod svoju kontrolu) — Crkva je smanjivala obujam, raznolikost i sveprisutnost natprirodnog u svakodnevicu. Tamo gde je bila najambicioznija, težila je da lokalnu magiju zameni opštijim etičkim sadržajima, a gde to nije bila u stanju, preobražavala je partikularističke magijske orijentacije uključujući ih u hrišćansku shemu, te je tako ova imanentistička religioznost dobijala transcendentne implikacije jednog apstraktnijeg, univerzalističkog *Weltanschauung*-a. Nekoliko odlika hrišćanstva nukalo je Crkvu da disciplinuje magijsko: ekskluzivizam nasleđen od Judaizma, intelektualizam hrišćanstva i njegova obuzetost logikom što je bilo nasleđe Grka, kao i dogmatske formulacije koje je izricala Crkva oglašavajući ih poslednjim istinama čije se važenje proteže na sva vremena i na sve prostore.

#### *Kulturni okviri religije na Zapadu*

Za razliku od orijentalnih religija, Judaizam, Hrišćanstvo i Islam, vide sebe kao jedinu pravu religiju, a ovo polaganje prava na monopol na istinu svojstveno je i svim glavnim strujama unutar Hrišćanstva. Dočim na Istoku postoji velika tolerancija prema različitim religijskim idejama i praksama i raznorodnim filozofskim školama, čak tolika da bi se gotovo moglo reći kako se na Orijentu smatra upravo poželjnom brojnost religija, na Zapadu je prevagu odnela isključivost. Politeizam kakav se sreće u Hindu tradiciji zahteva, razume se, toleranciju i njegovi pripadnici ulaze u religijske sukobe tek kad se suoče s manje tolerantnim monoteističkim vernicima, najčešće Muslimanima. Gotama Buda nije zabranjivao druga božanstva premda je ukazivao na drugačiji, uzvišeniji put i većina Teravada budista se, u svojoj svakodnevnoj religijskoj praksi, klanja raznim božanstvima i nastoji da umilostivi duhove uprkos tome što njihova religija preporučuje posve druge aktivnosti. Simbioza Taoizma, Budizma i Konfučijanstva u Kini, odnosno Šintoizma i Budizma u Japanu predstavlja društvenu realnost bez obzira na sve mene u odnosu vlasti prema svakoj od ovih vera. Jevreji i hrišćani su, na protiv, učeni da anatemišu druga božanstva i da njihovo obožavanje smatraju pogrešnim, čak

demonskim. Bog Jevreja bio je, naravno, u prvo vreme tek plemenski bog, ali je vremenom postao univerzalni duh; prvobitno smatran nadmoćnim u odnosu na ostala plemenska božanstva, najzad je proglašen jedinim pravim bogom. Ovu orijentaciju su nasledili hrišćani (a donekle i muslimani) i ona je, bez sumnje, snažno uticala na zapadnu kulturu.

Ekskluzivnost i zahtev da religijske dogme budu logički neprotivrečno izložene doveli su u Hrišćanstvu do formiranja jednog izuzetno intelektualnog sistema teologije. Logička koherencija je postala osnovna preokupacija teologa koji su energiju trošili pokazujući da se svo znanje može svesti u okvire ortodoksne doktrine. Tako je hrišćanima postala izuzetno važna precizna formulacija njihovih svetih učenja. Neslaganja oko sporednih pitanja i nejasnih metafizičkih propozicija bez ikakvih empirijskih dokaza, vodila su žestokim sukobima i šizmama u kojima su se zavađene strane uzajamno anatemisale. No, i pored toga, hrišćanska doktrina ostaje spoj različitih i teško pomirljivih elemenata i premisa, kao i dve eshatološke sheme tako nepotpuno izložene u svetim knjigama da je, vremenom, iz svake od njih nastala posebna tradicija egzegeze. Imajući u vidu sve ove prepreke, stvaranje koherentne doktrine — iz spleta alegorija, mitova, parabola, moralnih zabrana, ponekad nejasnih istorijskih zapisa relativno beznačajnih grupa nomadskih plemena, opisa njihovih rituala i izreka mnogobrojnih proroka, a svi oni su tek nagoveštaj činova, reči i značaja poslednjeg među njima koji je bio proglašen sinom Božjim — predstavlja zaista izuzetno intelektualno dostignuće. Ovaj poduhvat bio je olakšan time što su nepoznati pisci, da bi u nekom trenutku poduprli određeno teološko stanovište, dodavali svetim tekstovima netačne i antidatirane podatke, koji su često opstajali i zadugo nakon je dokazano da su posredi falsifikati. Intelektualno zdanje hrišćanskog učenja bilo je toliko složeno, a ravnoteža između njega i njegovih biblijskih temelja tako tanana, da se Crkva — posebno Rimška — gotovo besramno opirala uklanjanju čak i onog što je očito bilo lažno. Bez obzira na to, dugi proces sistematizacije intelektualnih osnova hrišćanske vere predstavlja istinski poduhvat ništa manji od primene ovog skupa znanja na fizički i društveni svet. Vekovima je nastojanje da taj skup znanja postane osnov za tumačenje svih prirodnih pojava i celokupnog društvenog iskustva — istorijskog, savremenog i budućeg — bilo u središtu napora hrišćanske filozofije.

Moglo bi se reći da je ovaj intelektualni poduhvat dao poseban i jedinstven pečat zapad-

noj kulturi, a posebno ranom razvoju nauke, da bi, na kraju, urodio formulisanjem jednog posebno strogog filozofskog pristupa istraživanju i tumačenju prirode. Ove preokupacije intelektualnih slojeva nisu imale šireg odjeka, ali je sve centralizovanija kontrola crkvene organizacije i liturgijske prakse, monopol Crkve pri postavljanju sveštenika i njeno postupno ovladavanje ekonomskim izvorima, najzad dovelo do uspostavljanja određenog stepena zajedništva u inače različitim kulturama zapadnih naroda. Malo po malo su magija, proricanje, obraćanje mudrim ljudima (i ženama) ustupali mesto hrišćanskim obredima kao delotvornijem načinu spasenja. Crkva je, formalno, poučavala da obredi nisu dovoljni, da su za hrišćansko spasenje nužni htenje i posvećenost, verovanje i vera. Ovaj nalog je vremenom (a naročito posle Reformacije) postajao sve šire prihvaćen. U međuvremenu je samo Hrišćanstvo postalo rasadnik novih popularnih predstava o natprirodnom, a Crkva zadugo jedva da je išta činila da bi razbila sve te neznalačke, vulgarne i kvaži-magijske predstave o svojoj moći. Naprotiv, ona se sa svom isključivošću obarala na svako laičko tumačenje hrišćanskog učenja koje bi moglo ugroziti Crkvu i njen monopol na istinu. Jedna za drugom su se rađale jeresi: nekad iz različitih tumačenja doktrine, a nekad iz spoja s drugim, stranim sistemima mišljenja (kao pod uticajem manihejskog dualizma u nekim delovima trinaestovekovne Evrope). Čekanje ponovnog dolaska hrišćanskog Spasitelja postalo je omiljena narodna legenda pozne srednjovekovne Evrope; ona je izazivala erupcije ushićenja, talase otpadništva i pravih pobuna kako protiv Crkve, tako i protiv vladara. Tako je ekskluzivističko polaganje prava na monopol na istinu vodilo ne samo nastojanju da se unište svi drugi sistemi religijske ideologije, već i svrstavanju u 'jeres' svakog učenja izvedenog iz hrišćanske doktrine čiji se naglasak nije poklapao s onim što ga je Crkva proklamovala.

Ekskluzivistička orijentacija Hrišćanstva je, bez sumnje, nastala i delovala u interesu svešteničkog esnafa. Tokom prvog milenija hrišćanske istorije, duhovnici su umnogome uvećali svoju moć, stekli status sveštenika i potpunu kontrolu nad dokrinom. Da su, kojim čudom, laici izgubili veru u crkveni plan spasenja, ili da su prestali verovati u efikasnost onoga što čine duhovnici, sveštenstvo bi bilo izgubilo i ekonomsku potporu laika i svoju političku moć. Ta moć je pak zavisila od legitimnosti koju su svetovne vlasti davale njihovoj ulozi istinskih posrednika, bar koliko i od potvrde koja je poticala iz religijskog verovanja i prakse. Pošto je lokalna magijska praksa, i pored svih nastojanja Crkve, ipak uspevala da se održi,

stvorene su teorije o demonima i vešticama da bi se opravdalo energično gušenje i poslednjih ostataka narodne religije u XV, XVI i XVII veku<sup>1)</sup>. Organizovaniji laički pokreti koji su se često pozivali na tradiciju sekta (za šta se lako nalazio oslonac u hrišćanskim svetim knjigama), čiji su vođi obično osuđivali pokvarenost sveštenstva, proglašavani su za 'jeres', pošto su ugrožavali sveštenički monopol na hrišćansko učenje.

Intelektualna isključivost Hrišćanstva bila je ostvariva, pre svega, zahvaljujući bliskim vezama Crkve i svetovne vlasti. Čak i pre nastanka nacionalnih država, Rimski crkva je uspela da prigrabi ulogu onoga ko legitimše vlast kraljeva, nadzire javne poslove, daje legitimnost ratovima, pravnim činovima i čak prosuđuje o moralnosti ekonomskih aktivnosti. Tako je Hrišćanstvo počelo vršiti snažan uticaj u državnoj, političkoj, pravnoj, obrazovnoj ali i ekonomskoj sferi. Pošto je legitimnost kralja i države poticala od njega, za uzvrat se moglo koristiti prinudom svetovnog oružja radi očuvanja monopolističke kontrole koju je imalo nad religijskim aktivnostima.

Bez posebnog oblika unutrašnje hijerarhijske kontrole i jasne strukture autoriteta, Crkva ne bi bila u stanju da ostvari uticaj kakav je imala u zapadnom društvu, državi i kulturi. Njenu su organizaciju često potresale tvrdokorne pobune, neposlušni sveštenici, borbeni nadbiskupi i nesavesne pape, kao i mnogi slučajevi korupcije i zloupotreba, ali je struktura uspevala da odoli svim napadima i prigovorima. Crkvena administrativna struktura umnogome je bila nasleđena od Rimskog carstva čiji je znatan deo teritorija i vazala takođe zadržan, te je ova istorijska slučajnost duboko uticala na hrišćansku religiju. Istorija Hrišćanstva se zaista odveć često posmatra s političkog stanovišta baš kao da je organizacija Crkve isto što i istorija same religije. Tome je lako naći uzroke: zbivanja su beležili sveštenici — dugo vremena bezmalo jedini pismeni ljudi — te je politička uloga Crkve u središtu njihovih zapisa o borbama papa i kraljeva, Crkve i države, dok su specifično religijski aspekti Hrišćanstva — briga za spasenje, recimo — potisnuti u drugi plan. Otuda nam se nikako ne može dogoditi da, govoreći o uticaju Hrišćanstva na zapadnu kulturu, potcenimo važnost uloge koju je imala Crkva u oblikovanju kulturnih ustanova, upravo kao što nam se ne može dogoditi — zbog nedostatka podataka ako ne zbog čega drugog — da precenimo, barem u razdoblju pre Reformacije, uticaj hrišćanskog verovanja i

---

<sup>1)</sup> Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1971.

prakse na društvenu svest. Kad procenjujemo stvarni uticaj Crkve na formiranje kulturnih ustanova moramo imati na umu pomenutu neravnotežu a pogotovu stvari kao što su: pismenost sveštenstva, koherentnost njegovih interesa i efikasnost delovanja autoriteta Crkve i njene unutrašnje discipline. U feudalnom društvu u kojem su rdave komunikacije i slaba koordinacija stalno podsticale spontane centrifugalne tendencije, Crkva je uspela da ostvari znatan stepen centralizacije.

Sa svog relativno stabilnog položaja, Crkva je više no i jedan drugi činilac, išla na ruku visokoj, evropskoj kulturi. Kao pokrovitelj umetnosti i zanata — posebno slikarstva, arhitekture i, kasnije, muzike — Crkva je unela u ove umetnosti hrišćansku simboliku, podstičući ne samo izražavanje osećanja i vrednosti, već i dajući mu određenu disciplinu i pravilnost. Religija je, posredstvom umetnosti, nudila ljudima čitav repertoar emocionalnih izraza i vrednosnih procena koji je prodirao u sve sfere svesti, sve do nivoa svakodnevnog govora u kome su se uvrežili religijski simboli. Umetnička forma i struktura bile su podređene religijskim i liturgijskim svrhama i premda su se, na kraju, umetnosti oslobodile tutorstva Hrišćanstva, počeci visoke kulture zapadnog društva bili su njime određeni. Narodna umetnost je i dalje postojala — neki njeni oblici (igra, na primer) ostali su van hrišćanskog konteksta pa tako i izvan neposredne crkvene kontrole, mada je Crkva nastojala da uspostavi moralni nadzor nad svim zabavnim i svečarskim aktivnostima. Univerzitetsko obrazovanje je bilo pod kontrolom Crkve: ona je bila tvorac zajedničkog jezika sporazumevanja i zadugo je imala monopol na njegovo korišćenje. Kao moralni regulator, Crkva je određivala čak i pravila lepog ponašanja: duhovnici su pisali knjige da bi poučili plemstvo umetnosti javnog — ali i privatnog — ponašanja<sup>4)</sup>. Iako su regionalne i lokalne kulture u Evropi opstale i još uvek postoje, rano zajedništvo evropske kulture bilo je delo Crkve; dolaskom industrijskog doba, u procesu oblikovanja evropskog društva nju su potisnule druge snage, ali je temelje zajedničke svesti — do Reformacije — bez sumnje postavilo Hrišćanstvo Rimske crkve.

*Ideološki uticaji: monoteizam i njegove alternative*

Pokazuje se da sve do sada pominjane odlike Hrišćanstva — njegova isključivost, obuzetost

<sup>4)</sup> Sire o uticaju knjiga o pravilima lepog ponašanja vidi Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilization*, tom 1, Basel, Haus zum Falken, 1939. (Engleski prevod Edmund Jephcott, *The Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 1978.)

specifično intelektualnim aspektima religije, njegova prisutnost u politici, kao i njegova unutrašnja organizacija — zapravo proističu iz jednog drugog elementa, onog po kojem se zapadne religije i razlikuju od istočnih — rečju, iz monoteizma. Ideju jednog boga, univerzalnog i sve-mogućeg, Hrišćanstvo je nasledilo od Judaizma, a s njom i isključivost. Jevrejski, a potom i hrišćanski, bog nije trpeo nikakve takmace, nije pristajao ni na kakvu podelu svog carstva. Dok su Jevreji vremenom religijsku isključivost stavili u službu održanja svoje etničke posebnosti, hrišćani su od početka težili obraćanju mnogih naroda. Bog im je bio isključiv, ali oni, za razliku od Jevreja, nisu bili jedan poseban narod. Upravo zato što su bili borbeni i težili da preobrate druge, njihove su pretenzije bile tim smelije. Njihova isključivost je bila izuzetak u svetu u kojem su ljudi rađe prihvatili mnogoboštvo i obraćanje ovom ili onom bogu, već prema potrebi, ali baš ta isključivost je donela hrišćanima naročit ugled i, kasnije, veliki društveni uticaj. Hrišćanstvo je, za pristalice, bilo neka vrsta nulte pozicije — reč je bila ili o neograničenom uticaju ili o potpunoj propasti. Kada je Hrišćanstvo postalo zvanična religija Rimskog carstva, proces gušenja drugih religija i gašenja njihovih svestilišta prešao je u domen politike: dobrobit Carstva bila je poistovećena s uspehom Hrišćanstva i njegove Crkve. Sa slabljenjem političke vlasti Carstva, Crkva je pokušala da se nametne kao jamac slabijim kneževskim vlastima, ali čak ni onde gde u tome nije uspevala, gde su je poricali ili ignorisali, retko ko je otvoreno dovodio u pitanje njen nadzor nad kulturnim i društvenim životom.

Monoteizam je opravdavao isključivost. Na njemu, kao osnovi, nikao je strogo formulisan moralni sistem koji je brisao sve lokalne posebnosti i razlike. Pošto postoji samo jedan bog, njegova volja je jedna te i njegov zakon mora biti nedvosmislen, dakle, intelektualno dosledan i neprotivrečan i ne može biti nikakvih lokalnih odstupanja od njega. Po logici monoteizma, vlast jednog boga je iznad vlasti svih zemaljskih bića pa i careva; stoga jedino njegova milost može potvrditi legitimnost vladarske titule. Bog je stajao iznad svih vladara čija je dužnost, po učenju Crkve, bila da delaju kao njegove sluge. Monoteizam je opravdavao hijerarhiju, lanac autoriteta unutar Crkve, koja je polagala pravo na to da bude univerzalna. Logika monoteizma je jačala upravo one strane Hrišćanstva koje su i omogućile njegov kasniji toliko premoćni uticaj na zapadno društvo. (Valjalo bi uzgred pomenuti i anti-monoteističku struju u Hrišćanstvu, kao i trud Crkve da s idejom jednog boga uskladi biblijske aluzije o bogu, božjem sinu i svetom duhu.



Doktrina svetog trojstva, kasnije veličanje majke božje u Rimskoj crkvi, kult svetaca, čak i različiti opisi anti-boga i anti-Hrista svedoče da monoteizam nije s lakoćom savladao privlačnost pluralizma, lokalizma, raznovrsnosti i dualizma).

Sva ona svojstva Hrišćanstva kojima u velikoj meri pripisujem njegov doprinos zapadnoj kulturi su u oštroj opreci s odlikama istočne religije. Hrišćanstvo je, pre svega, u veliki deo — onaj van zidova grčkih i rimskih gradova — Zapadne Evrope donelo civilizaciju, dok su Budizam većinom prihvatila već visoko civilizovana društva, pa se nova religija uklapala u starije verske i filozofske obrasce i nužno im se prilagođavala, što je posebno vidljivo u Kini.

Drugo, istočna religija nije isključiva i to ima brojne posledice. Budizam nije težio uklanjanju lokalnih božanstava i lokalne magije. Gotama Buda je tolerisao obožavanje lokalnih bogova i njihovo mesto u Teravada budizmu je veoma važno: oni se ponovo rađaju jer nisu dostigli onu meru oslobođenosti koja je neophodna za nirvanu. Sve velike religije vremenom postaju sinkretičke na lokalnom nivou, ali je Budizam tome bio podložniji od Hrišćanstva i niti joj je težio niti je ostvario nekakvu čelnu poziciju u sferi političkog uticaja. Dok je hrišćanska Crkva, gde bi se učvrstila, uspevala da izbegne svakom uticaju drugih religija, Budizam se menjao, prilagođavajući se lokalnim, nacionalnim i regionalnim uslovima, prodirao je u konfučijansku, potom u neo-konfučijansku misao u Kini, i sam treći njen uticaj.<sup>5)</sup> Kada je u XIX veku — u različitim delovima Azije i unutar budističkih tradicija tako udaljenih kakve su kineska i cejlonska — stvoren pokret za obnovu Budizma, obnovitelji su pribegli strategiji i nažnu organizacije svojstvenom njihovim hrišćanskim protivnicima — takav je bio slučaj Omladinskog budističkog udruženja i objavljivanja popularnih brošura<sup>6)</sup>.

<sup>5)</sup> Vidi, na primer, pregled Arthura F. Wrighta, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959.

<sup>6)</sup> Za Ceylon pogledati, K Malalgoda, *Buddhism in Sinhalese Society 1750—1900*, Berkley i Los Angeles, University of California Press, 1976.

U istočnim kulturama su, u dugim vremenskim razdobljima, naporedo opstojavale različite koncepcije nad-empirijskog; pri tom se ne radi samo o postojanju religijskog pluralizma tj. o različitim kosmologijama, teodicejama i sistemima verovanja koji svi imaju vlastiti institucionalni izraz i istovremeno postoje, već ni pojedinac nije imao osećaj da je nužno da se on sam definitivno opredeli za jedan od njih. Isti čovek, upućenik u tananu filozofiju i metafizičko tumačenje života, mogao je, istovremeno, biti privrženik nekog lokalnog božanstva, poklonik astrologije, verovanja u biljke ili vradžbine, čak u čini, možda svega toga u isti mah. Tome je mogao dodati i meditaciju i uverenje da je opsednutost duhovima valjani dokaz natprirodne moći. Uzmemo li da je uticaj religijskog viđenja realnosti na ljude bio podjednak na Istoku i na Zapadu, ovde je taj uticaj bio difuzniji i odvijao se manje organizovano. Hrišćanstvo je nastojalo da preuzme sve druge religijske uticaje i da među njima uspostavi sistematičan i skladan odnos. Uzrok njegovog prodora u opštu društvenu svest pre je ležao u nedostatku tolerancije nego u snazi njegovog sadržaja. Raznolikost religijskih formi koja prevladuje na Istoku predstavlja suprotnost jedinstvenom usmeravajućem uticaju Hrišćanstva na zapadnu sekularnu i političku svest i ustanove.

Imajući u vidu svu tananost i složenost apstraktnih postavki, kako o duhu tako i o materiji, svojstvenih Budinoj filozofiji, na jednoj, i hrišćansko znatno sirovije i konkretnije shvatanje stvaranja, na drugoj strani, moglo bi se činiti paradoksalnim moje isticanje intelektualizma kao jednog od najkarakterističnijih obeležja među onima što ih je Hrišćanstvo dalo zapadnim kulturama. Nije, međutim, reč o kvalitetu same konceptualne filozofske sheme kao takve, nego o udelu što ga čisto intelektualne formulacije imaju u osnovnom usmerenju date religijske tradicije. Hrišćanstvo je religija u kojoj verovanje — nekad kao znanje nekad kao vera — predstavlja samu bit onoga što se zahteva: Isus je tražio veru, a Crkva je nalagala intelektualnu privrženost određenim postavkama o Boga, Isusu, ljudskom i fizičkom univerzumu. U strogo propisanom obliku, verovanje je bilo kamen temeljac Hrišćanstva. Kada s tim uporedimo istočne religije — čak i one s pravim filozofskim sistemom, poput Budizma — uvidamo koliko su u njihovim okvirima značajni rituali i moralni nalozi. Ti elementi nisu, razume se, beznačajni ni u Hrišćanstvu, ali dok je Rimski crkva prvobitno bila veoma zaokupljena ritualima, Protestantizam je od samog početka uporno isticao da je osnovna čovekova obaveza da se pokorava Božjem zako-

nu. No, i pored toga je, kako za Katolicizam tako i za Protestantizam, najvažnije ostajalo čovekovo *uverenje* — njegova intelektualna privrženost skupu doktrinarnih postavki. Takva privrženost nije tražena samo od onih koje bismo mogli nazvati 'intelektualcima' ili teolozima, već od mnogo šireg kruga ljudi. Učeni su, naravno, težili smeštanju svih pojava — fizičkih, mentalnih i društvenih — u okvire božanske ekonomije koja je sledila iz hrišćanske filozofije, a takvi poduhvati su, sasvim prirodno, nadilazili običnog čoveka. On je, bez obzira na to, morao verovati u propisane odredbe vere i verovati u njih na propisan način.

U istočnim religijama, formulisanje unutrašnjeg koherentnog i sistematizovanog skupa intelektualnih postavki nije bilo u središtu napora ni učenih ljudi ni laika. U istočnim kulturama su prihvatljivi mnogi i različiti izvori mudrosti, nekad i u okvirima iste religijske tradicije. Razlike u naglasku su dopuštene, a čak se ni otvorene protivrečnosti (ako su rezultat primene strogo intelektualnih kriterijuma) ne smatraju nužno štetnim<sup>7)</sup>. Raznovrsnost religijskih stilova i postojanje mnoštva različitih izvora pobožnosti, smatraju se, zapravo, dokazom istinske religijske snage. Još na jednom nivou se može ukazati na intelektualne preokupacije Hrišćanstva u poređenju s većinom religijskih tradicija na Istoku: posredi je odnos između emocije — uvek moćne podloge svake religije — i intelekta.

Pokazuje se da je emocionalno usmerenje istočnih kultura indijskog podkontinenta mnogo snažnije, i u religijskoj i u umetničkoj sferi, no što je slučaj na Zapadu. Zapadna vrlina emotivne ravnodušnosti nije naročito vidljiva ni u autentično indijskim umetničkim vrstama, poput plesa i muzike, ni u religiji. Dok je zapadna religija nastojala da disciplinuje i propiše sve forme izražavanja emocija, odbacujući ples, erotiku, stimulanse kao i sva druga sredstva i postupke koji vode u ekstatička stanja, kao neprimerene religijskoj liturgiji, te stvari su opstale u nekim granama Hinduizma i u indijskoj narodnoj religiji. Koordinirana kontrola Rimske crkve nad zapadnom civilizacijom, te kasniji puritanizam osnovne struje Protestantizma, nametnuli su stroge zabrane svih ekstatičkih radnji ili činova koji bi mogli voditi ekstazi. I Budizam je težio regulisanju emotivnog izražavanja, ali je upravo toleranost budističke religije omogućila da, na ni-

<sup>7)</sup> Ovo je lako uočljivo u istoriji Zen Budizma u kome su protivrečnost i paradoks, daleko od svakog truda na njihovom razrešavanju, uzdignuti do naročite odlike religijskog mišljenja. O tome vidi, Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism*, London, Faber, 1963.

vou narodne kulture, opstanu takvi oblici emotivnog izražavanja koji su jedva zaogrnuti ruhom religije. Otuda, dok su na Zapadu aktivnosti poput plesa bile strogo sekularne, često uz nevoljki pristanak Crkve, u istočnim kulturama je Teravada budizam već dva veka prisutan u veoma širokoj oblasti religijskih aktivnosti. Tamo je elitni Budizam stvarao i oblikovao visoku kulturu, a ispod nje je opstojala narodna kultura koja je, premda oslonjena na neke budističke ideje, s njima spajala teme i prakse potekle iz narodne umetnosti, narodne religije i narodne kulture. Elita je uglavnom prezirala ovu kulturu držeći da ona čoveka odvlači od pravih ciljeva Budizma, vezujući ga za vrednosti posve nekorisne i nepodsticajne kada su posredi viša traganja. U svom čistom obliku, visoka kultura Teravada budizma postala je delom izolovana kultura koja je najrađe prihvatila i koristila slikarstvo i vajarstvo, iz uverenja da drugi mediji umetničkog izražavanja pre vode razbuktavanju strasti nego njihovom transcendiranju, što je ideal Teravada budizma. Na Zapadu su umetnosti — ili one forme izražavanja koje su smatrane umetničkim — većinom bile stavljene u službu Crkve i, samim tim, nadahnute hrišćanskim vrednostima. Narodna umetnost koja se održala — u pesmi, plesu, priči i raznim zanatima — sve više se udaljavala od lokalne (paganske) religije, da bi, najzad, u stvari bila sekularizovana (nekad uz osudu, ili bar pod nadzorom crkvenih vlasti). Na Istoku je tolerantnost prema lokalnim religijama dopuštala toj umetnosti uključivanje različitih religijskih elemenata — bilo paganskih bilo budističkih u izmenjenom obliku — čak i kad je duh tih religija bio sasvim protivan idealima duhovnosti kojih se držala elita.

#### *Kulturna transmisija: popularno i političko*

Velike religije ponekad uobličavaju kulturu na posve disparatan način na različitim socijalnim nivoima. Dobro razrađen skup religijskih učenja i praksi može uticati na društvenu svest određenih klasa u određenom trenutku, ne utičući pri tom ni na druge klase ni na državni aparat. Isto tako je moguće postojanje tipa religijske svesti lišenog svakog institucionalnog izraza: takav je, recimo, bio evangelizam krajem XVIII i početkom XX veka u Engleskoj, čija je teologija posve odgovarala novom individualizmu ekonomskog i društvenog života toga doba. No, religija isto tako može delovati prevashodno na formalnom, političkom nivou, i tek postupno prodirati u mase; takvi primeri lako se mogu naći u ovom ili onom razdoblju istorije svih velikih religija. Religija, takođe,

može uticati isključivo na samozvanu elitu koja se, pri tom, može smatrati nepozvanom bilo da sudeluje u državnim poslovima, bilo da se angažuje u preobraćanju masa; to je u nekim razdobljima njegove istorije bio slučaj s Budizmom.<sup>4)</sup>

Filozofska strogost sheme po kojoj je spasenje shvaćeno kao transcendiranje želje bila je, sama po sebi, privlačnija redu izabраниh nego masama i u tom smislu je Teravada budizam bio društveno prilagođen. Premda svi ljudi teže spasenju, Sangha mu teži ozbiljnije, svaki monah za sebe. Svetovnjaci su priznavali uzvišenost tog cilja i odavali su društveno priznanje onima koji su mu se posvetili, ali ma kolika bila prisutnost Budizma u laičkoj kulturi, njegov uticaj na svetovnjake, čiji je trud, razumljivo, skromniji od monaškog, nije bio izuzetno dubok. U zemljama, kakva je Tajland, gde mnogi mladi ljudi bar neko vreme provode kao monasi, većina ih, bez sumnje, u potonji sekularni život unosi nešto od uzvišenog religijskog etosa, ali napuštanje monaškog reda podrazumeva, u najmanju ruku, odbacivanje najstrožijih zahteva što ih moraju ispuniti oni pred kojima je spasenje. Stoga se sticanje zasluga, ma koliko da je laicima stalo do njega, zapravo odvija u kontekstu potrage za drugim formama religijskog ili religijsko-magijskog potvrđivanja (čemu ponekad pribegavaju i sami monasi<sup>5)</sup>). Potreba da se steknu zasluge postaje sredstvo uticanja na društveno ponašanje, te tim, i činilac društvene kontrole. Ideja o rdavim karmičkim posledicama prekršaja može danas predstavljati stanovito ograničenje u ponašanju (ukoliko i sama nije izgubila svaku moć kao što je slučaj s hrišćanskom predstavom o raju i paklu). Ovo ograničenje je, pri tom, još uvek u službi onih društvenih pritisaka koji nukaju ljude da teže dobrom glasu, održanju društvenog ugleda i očuvanju samopoštovanja.

Valjalo bi da stručnjaci posvete dužnu pažnju onim razlikama među narodnim kulturama budističkih zemalja čiji je uzrok drugačiji soteriološki naglasak Teravada od Mayhayana budizma. Sticanje zasluga i isticanje ličnog truda u Teravada kulturama posve drugačije deluju na društvenu kontrolu i internalizaciju etičkih normi od insistiranja religije na spasiteljskim

<sup>4)</sup> O tome uverljivo govore E. R. Sarachandra, »Traditional Values and the Modernization of Buddhist Society: The Case of Ceylon«, Robert N. Bellah (ur.) *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, The Free Press, 1965, str. 109–23.

<sup>5)</sup> O Budizmu na Šri Lanki vidi Richard Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*; o Tajlandu vidi Jane Bunag, *Buddhist Monk, Buddhist Layman*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973.

naporima bodisatve, koje čak možda podrazumeva i obavezu duhovno uzvišenijih da pomognu ostalima. Pravila društvenog ponašanja su često, u određenoj meri, specifična za svaku kulturu, a religijske sankcije su u prošlosti — ako ne i danas — igrale ne malu ulogu u stvaranju i očuvanju obrazaca ponašanja, jednako u istočnim kao i u zapadnim društvima. U tome su, razume se, sudelovali i drugi činioци — na Dalekom istoku, recimo, u razvoju sekularne konfučijanske etike koja je, bar za klasu učenih, bila skup strogih pravila društvenog ponašanja — ali je za celovito razumevanje odrednica kulture neophodno istražiti religijske osnove društvene kontrole i socijalizacije.

Formalni oblik socijalizacije je institucionalizovano obrazovanje a ono, kao socijalna institucija u službi čitavog društva, svoje korene — na Istoku kao i na Zapadu — ima u religiji. U lokalnim školama su predavali monasi i sveštenici, dok je univerzitet na Zapadu bio pod određujućim uticajem izrazito intelektualističke orijentacije hrišćanske religije, što je otvaralo put slobodnom istraživanju i, napokon, dovelo do oslobađanja različitih akademskih disciplina od pokroviteljstva i uticaja religije. Obuzetost logičkom koherencijom argumentacije i (u doba puritanizma) ovladavanjem fizičkim svetom, podsticali su stvaranje intelektualnih sistema koji su, najzad, raskinuli s formalizmom i dogmom. Ovaj proces vidan je i u sferi obrazovanja u kojoj su učenje napamet i moralne sadržaje postupno potiskivali istraživanje i tehnička znanja. Na Zapadu je opšte obrazovanje, s početka, podrazumevalo velik deo religijskih sadržaja, da bi vremenom postalo sekularno — premda, pri tom, nikako anti-religijsko ili sekularno po svojoj ideologiji. Suprotnost između školovanja u manastirskim školama zemalja Teravada budizma i školovanja u zapadnim zemljama u razdoblju do Drugog svet-skog rata, pokazuje koliko uticaji religije na kulturu u celini mogu biti različiti. U poratnom periodu, usled prodora zapadnog tipa obrazovanja, u čitavom svetu neprekidno slabi uticaj svih religija u sferi opšteg obrazovanja.

Religija može obeležiti jednu kulturu ne samo — ili ne prevashodno — stvaranjem ili kontrolisanjem svesti ljudi, nego i oblikovanjem instrumenata državne vlasti. Ovaj uticaj na državu i njene ustanove u istočnim religijama nije segao — čak ni s Asokom koji je pokušao političkim sredstvima pomoći stvar Budizma — do nivoa trajnog i institucionalizovanog uticaja Hrišćanstva. Okrenutost Budizma od sveta svakodnevice, sama po sebi, dovodi u pitanje mogućnost postojanja ikakve teorije politike Teravada budizma. Ako je nirvana čovekov cilj,

onda se religija koja zagovara taj cilj jedva može zanimati za probleme uređivanja zemaljskog društva. Idealni monah-pustinjak nije mario za relativnu vrednost ili ne-vrednost pojedine politike, strategije ili svetovnog cilja; sve i da su državni želeli njegov savet, teško da bi im bio i od kakve koristi<sup>10)</sup>. Do nedavno, dok ih na to nisu podstakli nacionalizam, anti-kolonijalizam, socijalni problemi i svetski sukob ideologija, monasi nisu govorili o budističkom učenju kao osnovi društvene i političke akcije. Iako doktrina, u čistom obliku, zabranjuje takvo angažovanje, na Cejlonu i u Tajlandu su monasi bili u posebnom odnosu s monarhijom, a njihovi redovi su, uprkos budističkom učenju, povremeno bili stvarna politička snaga. Sve se to, ipak, zbivalo bez složenih i formalnih veza crkve i države kakve su postojale na Zapadu. Slično i kad je reč o japanskom budizmu, posve lako možemo razlikovati spremnost monaha da služe političkoj vlasti i njihovu težnju da se domognu političkog uticaja, od neuporedivo formalnijih veza crkve i države svojstvenih Hrišćanstvu tokom većeg dela njegove istorije.

Potpuna neodeljenost religijskih i političkih ustanova u islamskoj kulturi; paralelizam crkve i države u hrišćanskim zemljama uz razvoj politički organizovane crkvene strukture te potpuna razdvojenost religije i države u Budizmu (bez obzira na neformalne veze i uticaje), predstavljaju tri različite vrste vezivanja. Jasno je da, gde god postoji koncentracija vlasti i uticaja u religijskoj sferi, lakše dolazi do združivanja (neki bi rekli dosluha) između onih koji poseduju duhovnu vlast i onih čija je vlast prolazna. Religija oduvek ima mogućnost da zastupa političke stvari, ako ne drugačije, ono bar sudelujući u održanju postojećeg poretka i navodeći ljude da — u onom što se smatra njihovim vlastitim dugoročnim interesima — pokažu strpljenje i samokontrolu. Vrhovna svetovna vlast je obično na legitimnost koju joj je davala religija gledala kao na sredstvo potvrde svojih pretenzija, čak i kada ta legitimizacija nije bila direktno institucionalizovana (kako je bila u slučaju Hrišćanstva). Neki poznavaoči su, recimo, govorili i o budističkoj legitimizaciji vladara, pozivajući se na ideju o *cakkavatti*, gospodaru sveta, u Teravada budizmu, koja je spojena s idealom bodhisattve<sup>11)</sup>.

<sup>10)</sup> To je, naravno, bio ideal; u praksi monasi u zemljama Teravada budizma nisu uvek bili izvan politike, pogotovu u stvarima koje su se ticale njihovih redova; isto važi i za japanske budističke kaludere u razdobljima kada je dvor bio podložan njihovim uticajima.

<sup>11)</sup> Ovu tezu iznosi S. J. Tambiah u knjizi *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

No, bez obzira na mišljenja stručnjaka o ovoj tezi teravadske političke nauke, čak i njeni zagovornici priznaju da je i dharma zakonitog vladara, obuhvaćena dharmom kao kosmičkim zakonom i istinom, zapravo put odricanja od sveta.

#### *Organizacioni uticaji*

Razume se da su učenja osnivača kako Budizma tako i Hrišćanstva, u strogo asketskom tumačenju, protivna svakom ovozemaljskom angažovanju, pogotovu na nivou svetovne moći, ali u praksi se religija uvek prilagođava političkoj vlasti. Kulturne posledice tog prilagođavanja su, bar delimično, posredovane merom u kojoj se teorijski koherentno i logički argumentovano obrazlaže ovo kompromisno odstupanje od apsolutnog autoriteta osnovnih religijskih postavki. Hrišćanstvo je, kao što smo videli, u ovom pogledu bilo uspešno: teorija o delovanju relativnog prirodnog zakona opravdavala je legitimitet što ga je Crkva davala kako političkoj vlasti tako i postojećoj ekonomskoj organizaciji društvenog poretka.<sup>14)</sup> Za održanje ovakvih teorija i argumenata neophodna je, pak, precizno uobličena organizaciona struktura, ali su nužni i disciplina unutar religijskog esnafa, jasna hijerarhija autoriteta te postojanje merodavnih ličnosti koje vrednuju primenu doktrine na tekuće socijalne i političke probleme. Hinduizam očito nikada nije ostvario ovakav stepen formalne organizovanosti, ostavši bez mehanizama koji bi od religijskih službenika stvorili samodisciplinovani esnaf, te se oslanjao na posrednije obrasce kontrole. Bramini su delovali na lokalnom nivou, i premda su vazda bili na usluzi laicima, sami ni na koji način nisu bili centralno organizovani. U Budizmu je među sanghama postojao određen organizacioni poredak, no oni nikada nisu bili isto što i parohijsko sveštenstvo. Ni monah-pojedinac, ni lokalna monaška zajednica nikada svetovnjake nisu smatrali nečim za šta bi bili odgovorni, ničim ni nalik na nešto što bi im bila 'dužnost', da upotrebimo reč tako čestu u Hrišćanstvu. Sanghe poseduju sopstvene disciplinske mehanizme, ali oni se, pre svega, tiču njihove unutrašnje organizacije i većma su u službi zajedništva no što predstavljaju neku formalizovanu strukturu uloga. Čak i posle reorganizacije u devetnaestovekovnom Tajlandu — kad je stvorena nacionalna hijerarhija s ko-

---

<sup>14)</sup> Katolički teolozi su stajali na stanovištu da bi pod prirodnim pravom postojale savršena pravda i jednakost, ali zbog čovekovog pada u postojećem svetu opstojava nepravda. U ovom periodu (dok ne bude iznova vaspostavljen Božji zakon) uloga je Crkve da opominje bogate i moćne da se ponašaju blago i milosrdno, a siromašne uveri da budu zadovoljni svojom sudbom jer, kada Bog opet bude sudio, pravedni će biti nagrađeni.



ordiniranim i niveliranim sistemom kontrole od oblasti, preko provincija i okruga pa do lokalnih zajednica — sanghe su ostale suštinski zaokupljene sopstvenom administracijom; nije, dakle, uspostavljeno ništa što bi ličilo na parohijski sistem.<sup>13)</sup> Ni u sistemu Tai, ma koliko on zavisio od države od koje je preuzeo i formu i ovlašćenja, sanghe nemaju nikakvu nezavisnu vlast van sfere vlastitih aktivnosti i ne mogu uticati na državnu zajednicu; pre bi se moglo reći da su sami pod uticajem organizacije reformisane države.

Budistička obnova krajem XIX veka uslovlila je nastanak čitavog niza novih struktura, jednako u zemljama Teravada kao i Mahayana budizma, a bilo je i pokušaja uspostavljanja čvršćih veza — neke vrste ekumenizma — među različitim granama Budizma.<sup>14)</sup> Imajući u vidu poznatu tolerantnost Budista, ovi pokušaji su imali izgleda na uspeh, ali su, zbog nepostojanja međunarodnog autoriteta i racionalne organizacije unutar svake od budističkih zemalja, propali. Novostvorene organizacije, kao što su YMBA (Budističko udruženje mladih) i grupe u raznim zemljama, koje su smatrale svojom misijom da se za stvar Budizma bore na sistematičniji način, svoj stil su preuzele sa Zapada i to najčešće onaj svojstven hrišćanskoj crkvi. Podela između pripadnika monaških redova i svetovnjaka sasvim je jasna, pogotovu u Teravada budizmu, a s obzirom na njegove filozofske osnove, jedva da bi drugačije i moglo biti; ipak je Budistička komisija na Cejlonu — po rečima Donalda E. Smita — stala 1954. godine na stanovište da »postoji neodložna potreba za stvaranjem koherentne budističke organizacije koja bi, na organizovan način, povezala monahe i svetovnjake. Ukratko, ono što nam treba je budistička crkva.«<sup>15)</sup>

Protivrečna svojstva zapadne i istočne religije su, u znatnoj meri, povezana odnosno proistekla iz razlike između monoteističke i široko određene panteističke orijentacije. Iz monoteizma slede isključivost i kontrola; on opravdava hijerarhiju i pruža pokriće za koordinaciju aktivnosti koje sve služe jednom, vrhovnom cilju za šta je postojeća monarhija često bila model. Panteizam se, naprotiv, prilagođava raznolikosti pojavnog, i iz njega se obično teže izvo-

<sup>13)</sup> O organizaciji Budizma na Tajlandu, vidi Kenneth E. Wells, *Thai Buddhism: Its Rites and Activities*, Bangkok, autorovo izdanje, 1960.

<sup>14)</sup> Vidi A. F. Wright, *nav. delo*, str. 110 ff; takođe, K. Malagoda, *nav. delo*.

<sup>15)</sup> Donald E. Smith, »The Sinhalese Buddhist Revolution«, str. 453—88, u Donald E. Smith, ur., *South Asian Politics and Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

de posebne kategorije prirodnog poretka. Konceptije vrhovne svrhe ili krajnjeg cilja — kakvo je jedinstvo s Bramom u Hinduizmu ili nirvana u Budizmu — ne funkcionišu na isti način kao koncepcija vrhovnog božanstva u monoteističkim sistemima. Sociološki gledano, te su koncepcije manje značajne od činjenice da su ti ciljevi prilagođeni politeističkim tendencijama lokalizma i na nivou svakodnevnog života. Takva blagonaklonost prema mnogobojstvu lako dovodi do sinkretizma, a taj je proces prisutan na različite načine u čitavoj istoriji Budizma i njegovog širenja kako na Sever tako i na Jug. Panteističkoj orijentaciji su prihvatljive posve raznorodne predstave religijske istine, ne isključujući ni one čija se protivrečnost smatra posebno štetnom: svaka od njih samo je odraz jednog od mnogih delimičnih uvida u vrhovnu realnost koja se posvuda manifestuje u prirodnom, a potencijalno i u socijalnom, svetu.

Ove tendencije jasno određuju i meru u kojoj je data preovlađujuća tradicija u stanju da oblikuje društvo i kulturu; kada se određena religijska tradicija prilagođava drugim tradicijama, kad toleriše razlike i protivrečnosti, tada je njen uticaj na kulturne pojave, nužno, neuporedivo slabiji. Ljubomorni bog Judaizma — potom i Hrišćanstva i Islama — davao je takva uputstva i naloge za svakodnevni život koji nisu ostavljali mogućnost ma kakvog kompromisa. Božja volja postala je recept za društveni poredak, a svako odstupanje smatralo se jerećkim ili čak đavolovim delom. Iz istočnih religija nije sledila ovakva društvena dinamika; naprotiv, pokazuje se da su pasivnost Budizma i neodređenost i tolerantnost Hinduizma, kao i nepostojanje trajnije težnje za obraćanjem drugih, u posve očitoj vezi s odsustvom nepopustljivosti koju je monoteizam podsticao u zapadnoj religiji.

Procenjajući odnos religije i kulture neizbežno se bavimo onim što se naziva praktičnom religijom, religijom koja se društveno manifestuje, religijom seljaka i gazda, odnosno danas, gradskih činovnika i industrijskih radnika.<sup>14)</sup> Kada za osnov analize uzmemo praktičnu religiju a ne uzvišene postavke svetih tekstova, uviđamo da i Hinduizam kao i Budizam, uza svu uzvišenost transcendentalnih postavki njihovih formalnih doktrina, u praksi dovode do jedne suštinski imanentističke religioznosti. U tom je pogledu vrlo uočljiv kontrast u odnosu na Hrišćanstvo koje je, neuporedivo uspešnije od orijentalnih religija, očuvalo svoju transcendentalnu perspektivu. To, naravno, ne znači da u

<sup>14)</sup> Izraz 'praktična religija' koristi Edmund R. Leach (ur.) u *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

istoriji Hrišćanstva nije bilo povremenih pojava imanentizma — od neuništivih kultova antičkih lokalnih božanstava (nekad ponovo rođenih kao sveci katoličke crkve) u srednjem veku, pa sve do savremenog oduševljenja za harizmatiku obnovu koja se očituje kao glosolalia.<sup>17)</sup> No, uglavnom je efikasnost crkvene organizacije i kontrole bila tolika da su svi dokazi delovanja božanskih i natprirodnih sila u svetu podvrgavani stalnoj i strogoj proverbi. Rimska crkva sve teže prihvata nove predloge za kanonizaciju i sve je skrupuloznija u naučnoj proverbi navodnih čuda; mogućnost imanentnog delovanja božanske sile se, doduše, ne poriče ali je Crkva sve skeptičnija. Iako se još uvek stoji na stanovištu da je Bog prijemčiv za ljudske želje i molitve, ne očekuje se očitovanje božanske moći u svetu: prirodno i natprirodno su jasno odeljeni. Svet je profan — i, po hrišćanskom shvatanju, ogrezao u grehu — a do božanstva, udaljenog od te profanosti, seže se jedino zahvaljujući njegovoj milosti.

Razlikovanje imanentne i transcendentalne koncepcije — uostalom i samo posuđeno iz hrišćanske teologije — omogućava nam da ukažemo na neke od razlika u osnovnom naglasku koje postoje između istočnih i zapadnih kultura, premda ovi termini, ni u kom slučaju ne označavaju nekakvu dihotomiju koja bi postojala između jedinstvene religije Istoka, na jednoj, odnosno religije Zapada, na drugoj strani, pošto, unutar svake od njih, oduvek postoji značajna raznovrsnost. Mada je transcendentalizam moćniji i prisutniji u Hrišćanstvu no u Budizmu, u pojmu nirvane Teravada budizma srećemo neosporno transcendentniju perspektivu nego u ma kojoj drugoj religiji. Možda se, baš zbog ove ekstremne transcendentnosti, u praksi izuzetno retko nalazi Teravada budizam u čistom obliku, obliku saglasnom s njegovim osnovnim kanonom. Kada jedan religijski sistem sadrži ideale odveć daleke od svakodnevnog iskustva običnih vernika, a njegova konceptualizacija nadilazi normalne sposobnosti razumevanja, za očekivati je da ljudi, boreći se s neposrednim problemima i tražeći sigurnost, iznađu druge puteve razrešenja. Transcendentalni karakter čiste forme Teravada budizma terao je ljude da se okreću drugim izvorima religijskog potvrđivanja; transcendentalne odlike Hrišćanstva su (u odsustvu alternativnih izvora duhovne pomoći, posebno Protestantizma) vodile sekularizaciji. Puritanski Bog bio je to-

<sup>17)</sup> Danas postoji veoma obimna literatura o pokretu harizmatike obnove; o preporodu unutar Katoličanstva vidi, na primer, Killian McDonnell, »The Catholic Charismatic Renewal: Reappraisal and Critique«, *Religion in Life*, leto 1975, str. 138–54; za opštiji pregled vidi, Richard Quebedeaux, *The New Charismatics*, New York, Doubleday, 1976.

liko daleko od svakidašnjice da je za običnog čoveka zapravo bio uklonjen iz života sveta te, za većinu ljudi, i iz njihove svesti.

#### *Reforma tradicije*

Unutar pojedinih kultura dolazi povremeno do dalekosežnih velikih reformacija, obnova ili ekspanzija religije, te novonastali oblici bitnije od prethodnih utiču na društveni razvoj. Upravo se to zbilo u Japanu s dolaskom i širenjem Budizma; sličan je bio i učinak Protestantske reformacije u Zapadnoj Evropi. Bilo bi nepromišljeno, čak i da sam u stanju, govoriti o mnogim i raznovrsnim posledicama učvršćivanja Budizma u Japanu, ali je verovatno tačno reći da je budistička orijentacija bila univerzalnija od usmerenja starije šintoističke tradicije. Ta orijentacija je, doduše, većinom a posebno u doba Tokagava šogunata, ostajala u okvirima nacionalnog, ali se i nacionalna perspektiva — možda po sebi lakše ostvariva no, u japanskom slučaju, tim teže prevladiva — može smatrati korakom ka univerzalizmu, kako se i dogodilo u zapadnim hrišćanskim zemljama. Japanski budizam odlikuje, pre svega, praktično usmerenje imanentističke vere, a ideja da svi ljudi mogu postići spasenje, na posredan način, znatno utiče na jačanje univerzalističkih tendencija. Ovaj univerzalni aspekt su različite škole različito shvatale, ali je, bez sumnje, primetan pomak ka opštijim idejama saosećanja i uzajamne pomoći, ka etičkom zalaganju na ovom svetu čime se jasno odstupa od kontemplacije i gašenja želja na putu ka nirvani, na čemu insistira čista doktrinarna forma Teravada budizma. Možda su, između ostalog, upravo iz te ovozemaljske orijentacije japanskog Budizma potekli pozitivni podsticaji za delanje na izgradnji ljudskog društva na ovome svetu.

I Protestantizam je u Evropi, isto tako, preusmerio čovekovu energiju ka ovozemaljskim stvarima. Umesto okrenutosti drugom svetu ka luđera srednjovekovnog Katoličanstva, Protestantizam i, pogotovu Puritanizam, upućuju čoveka da dela u svetu; psihološke pobude slede iz toga što je čovekov zadatak određen kao ovladavanje zemnim stvarima, a njegova obaveza kao rad u pozivu.<sup>18)</sup> Kalvinisti su stajali na stanovištu da čovek, iako sa sigurnošću ne

---

<sup>18)</sup> *Locus classicus* ove teze je Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (prev. na engleski Talcott Parsons), London, Allen & Unwin, 1930; vidi, takođe, od istog autora, *The Sociology of Religion* (prev. na engleski Ehrhart Fischoff), London, Methuen, 1963. Za naročito zanimljivu primenu Veberovih teza u kontekstu u kojem ranije nisu primenjivane, vidi Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

može računati na posmrtnu slavu od Boga izabranog, u to, svejedno, ne sme ni sumnjati. Veber je ovu tanku demarkacionu liniju koja odvaja čovekovu izvesnost u pogledu spasenja od sumnje u spas, smatrao ključnom kulturnom odrednicom zapadne psihologije. Kasnije su puritanci prećutno držali da čovekov uspeh u pozivu na ovom svetu nagoveštava bolje izgledje pojedinca na onom. Tako je uspostavljen psihološki mehanizam iz kojeg je nikla etika rada i koji je ljude usmerio ka delanju.

Asketska etika, po kojoj obični svetovnjak sa strogošću katoličkog srednjovekovnog kaluđera prihvata sopstvene društvene obaveze, nalagala je ukidanje duhovne podele rada svojstvene Katoličanstvu. Za kalviniste više nisu mogli postojati nikakvi posebni stručnjaci za religiju — svi su ljudi imali voditi jednako strog i posvećen religijski život, čineći u sekularnom svetu dela u slavu Gospoda, pri tom psihološki uvereni da takav uspeh nije nebitan za njihove izgledje na onom svetu. Moralni zakon više nije bio saldo rdavih činova i dobrih dela; usrdan hrišćanin imao je činiti dobro ne zato što očekuje nagradu za to, već jednostavno zato što je upravo takav zakon njegovog Boga koga čovek svojim ponašanjem ne može podmititi. On je, iznad svega, morao biti sopstveni sudija i polagati račune sopstvenoj savesti. Nikakav sveštenik ne može se založiti za njega i nikakvi obredi ne mogu uticati na njegov položaj. Transcendentni bog je unapred odredio čovekovu sudbinu i čovek ne može učiniti ništa da bi je izmenio. Uspostavljanje unutrašnjih merila moralnog ponašanja bilo je, razume se, činilac kulturne promene zapadnog društva. Obaveza pojedinca bila je da pomno motri na sopstveno ponašanje, da hodi ozbiljno, potpuno svestan da je Božje oruđe, moralno obavezno čitavom čovečanstvu. Ti novi oblici samokontrole bili su osnov potonjeg novog kapitalističkog radnog poretka. Njihovo uspostavljanje jednovremeno označava uvod u čovekovo svikavanje na ideju da mu se valja samo na sebe osloniti i da zaista tako mora biti jer Bog više nije delatan u svetu, a Crkva nema druge uloge do da poučava ljude Božjem zakonu i bude im duhovni vođ. Gotovo da bi se moglo reći da ljudi, u već napisanoj drami, prosto treba da igraju, pri tom, saglasno najboljem uputstvu do kojeg su u stanju da dođu, osvetljeni sopstvenom savešću.

Jedna od posledica Protestantizma, i još više Puritanizma, bio je snažan podsticaj što ga je novo verovanje dalo aktivnom delanju u svetu uopšte i nauci posebno. Bog je ljudima namenio gospodstvo nad svetom i oni su, delanjem u svom pozivu, imali veličati slavu Božju

odgonetajući čuda fizičkog sveta, baš kao što su u moralnom životu imali biti na nivou svetaca. Pošto je vladanje bilo ključ, Puritanizam je izuzetno povoljno delovao na napredak nauke<sup>19)</sup>. Nauka je, sa svoje strane, imala naročite posledice po čovekovu religijsku usmerenost: vremenom je postala jedan od osnovnih činilaca obesnaživanja hrišćanske religije. Puritanizam je, u razvitku kapitalizma, odigrao ulogu mehanizma koji oslobađa energiju za nove forme preduzetništva i podstiče ljude da teže uspehu. Isprva su ljudi želeli da svojim uspehom na ovom svetu potvrde vlastitu vrednost pred Bogom, ali je kapitalizam za samo nekoliko decenija stvorivši vlastito opravdanje, uspeh pretvorio u cilj po sebi, oslobođen svake primisli o vezi s božanskom voljom. Što je u Puritanizmu bio podstrek za akciju koju je Veber nazvao stvarno racionalnom jer ima dati, jednoznačno određeni cilj (slavu Božju) u kapitalizmu je postalo akcija formalno-racionalnog tipa, u čijim je okvirima svaki cilj tek sredstvo za ostvarenje nekog udaljenijeg cilja. Posredi je, nesumnjivo, bio proces religijom pokrenute transformacije kulture.

Puritanizam je, dakle, bio katalizator u procesu razvoja jedne nove ekonomske i naučne kulture na Zapadu. Kao što je Veber nastojao da pokaže, duh kapitalizma očitovao se već kod Bendžamina Franklina, premda je Amerika njegovog doba još uvek bila agrarno društvo, a on sam veoma daleko od puritanca. Neko bi, međutim, mogao ustvrditi da je, bez obzira na tadašnji stupanj ekonomskog razvoja, naučni duh bio jednako autonoman u Americi kao i drugde i da je jednako opravdano uzeti Franklina za primer. Oslobođeni nadzora religije, duh kapitalizma i duh nauke postali su deo etosa zapadnog društva: religijska reformacija kojoj su dugovali svoje postojanje, izgubila je nekadašnji značaj, ali je transformacija kulture zapadnog društva bila završena.

Puritanska reformacija uglavnom je uticala na trgovačke i buržoaske klase zapadnog društva. U nešto izmenjenoj formi i u drugim klasama, mnogi će se elementi istog tog duha javiti kao metodistička obnova u Engleskoj, prvoj od svih industrijskih država. Metodizam je bio snažan izraz etike rada nižih slojeva stanovništva. Njegovo jevanđelje ističe vrline koje, u sve bezličnijem kontekstu kapitalističkog društva, treba da stvore jednog čoveka posvećenog radu: radinost, savesnost, revnost, štedljivost, duhovnu ozbiljnost, uzdržljivost i tačnost. S obzirom

<sup>19)</sup> Knjiga Roberta Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill., The Free Press, II izdanje 1957, poglavlje XVIII, str. 574—606, na uverljiv način govori o odnosu između Puritanizma i nauke i donosi obiman popis odgovarajuće literature.

na šire slojeve nedovoljno obrazovanih klasa kojima se ovaj novi evangelistički oblik Hrišćanstva obraćao i metodistička doktrina se u mnogome razlikovala od kalvinističke teze o predestinaciji po kojoj je čovekova posmrtna sudba — spasenje ili prokletstvo — oduvek Božjom voljom odlučena. Dok se Kalvinizam držao psihologije elite, koja je spajala unutarcrkvenu demokratiju i aristokratski ideal od Boga izabranog, psihologija Metodizma bila je primerenija radnim masama. Metodizam je, kao crkvena zajednica (pod Veslijem i njegovim naslednicima), bio autokratski, ali je njegov stav u pogledu spasenja bio u toj meri demokratski, da bi se mogao smatrati gotovo opštim. Osnovna ideja Metodizma je da čovek slobodno bira spasenje. No, nije sve ni u tome da čovek može izabrati put spasa, on takođe — uči Metodizam još otvorenije, dodvoravajući se potencijalnim preobraćenicima — može biti *siguran* da je već spasen. Uza sve psihološke razlike između dva pokreta, oba su imala slično dejstvo na širenje etike rada: Metodizam je velikim delom odgovoran za rasprostranjenost strogih radnih navika među radnim stanovništvom širom anglo-saksonskog sveta.

Postupno slabljenje kriterijuma spasenja nije neobična pojava u istoriji religije. Premda tokom razvoja religije postoje duga razdoblja neprekidnog usavršavanja, usložnjavanja i institucionalizovanja obrednih postupaka, formalnih doktrina i socijalne organizacije i učvršćivanja monopola svešteničkih kasti, čest je primer pojave novih religijskih pokreta čiji je cilj ukidanje viška obreda, doktrina i organizacije da bi se šire otvorio put spasenja — odnosno, sociološki rečeno, da bi ljudi lakše dolazili do sigurnosti koju upravo traže u duhovnim izvoristima. Racionalniji postupci i strukture, kao i jednostavnije doktrine u tom procesu predstavljaju laicizirajuće tendencije: za širi krug ljudi se otvaraju izgledi na spasenje.<sup>20)</sup> Ovdje bi bilo uputno osvrnuti se na složenu i veoma razudenu istoriju japanskog Budizma. I tu se naravno sreću primeri različitih i uspešnih sekta koje su izgleda na spasenje širili dotle dok to

<sup>20)</sup> O dva ovde tek ovlaš pomenuta procesa postoji obimna literatura, ali je odnosu između snaga institucionalizacije i razvoja kulture, na jednoj, i ikonoboračkih i rušilačkih snaga, na drugoj strani, začudo posvećena mala pažnja. Neki nagoveštaji ove teme mogu se naći u T. F. O'Dea, »Five Dilemmas in the Institutionalization of Religion«, *Social Compass*, 7, 1, 1960, str. 61—7; B. R. Wilson, »American Religion: Its Impact on Britain«, u A. N. J. den Hollander (ur.) *Contagious Conflict: The Impact of American Dissent on European Life*, Leiden, E. J. Brill, 1973, str. 233—263; B. R. Wilson, »American Religious Sects in Europe«, u C. W. E. Bigsby (ur.) *Superculture: American Popular Culture and Europe*, London, Paul Elek, 1975, str. 107—22.

nije postalo univerzalna mogućnost.<sup>21)</sup> Time što je čovekovo spasenje, kao ponovno rađanje u Čistoj zemlji, vezala za veru u Amida Budu, Jodo sekta pomalo podseća na evangelističko Armenijanstvo, koje je postalo popularno onda kada je među protestantima počeo slabiti osnovni duh Reformacije, tvrdeći da svako može polagati pravo na spas i to na osnovu truda Spasiteljevog. Jodo sekta je otišla i korak dalje, opet u pravcu koji podseća na neke hrišćanske pokrete, objavljujući da su svi već spaseni, čak i ako toga nisu svesni. Sličan univerzalizam mogućeg spasenja svih, zastupali su i Univerzalisti, Mormoni i Hrišćanska nauka.

#### *Impulsi sekularizacije*

Kakvi god da su bili uticaji religijskih tradicija na istočne i zapadne kulture u prošlosti, izgleda da je čitavom modernom svetu svojstven proces slabljenja društvenog uticaja religije — proces koji sociolozi nazivaju sekularizacijom. U različitim istorijskim kontekstima istočnih i zapadnih kultura, bez sumnje su različiti specifični činoci delovali u istom pravcu, uslovljavajući gubitak društvenog značaja religije. Slabljenje zapadne religije pratila je pojava novih i moćnijih izvora uticaja na zapadnu kulturu, među kojima se posebno ističu dva već pominjana — uspon nauke i razvoj države. Moglo bi se, takođe, ustvrditi i da je priroda religijskih promena, sama po sebi, ne samo pogodovala tek rođenim sekularističkim tendencijama, već da je, u neku ruku, čak podsticala taj proces. Protestantizam je bio takva reforma Hrišćanstva koja je — svođenjem broja sila kojima se Katoličanstvo služilo — u znatnoj meri racionalizovala i religijske ideje, ali i svakodnevni život. Njegov energični transcendentizam uklonio je mnoge preostale imanentiističke elemente iz Rimske crkve. Tako su bili zabranjeni magijsko posredovanje, sveta mesta, mošti i svetinje; opozvano je magijsko tumačenje sakramenata, te je obrede valjalo smatrati većma podsećanjem no činovima intrinzične snage. Tokom prvih vekova hrišćanske istorije, rimski su sveštenici sve više zadobijali obeležja onih koji poseduju mistične moći, a njihova uloga sve više je poprimila svojstva sveštenstva. Reformatori su odbacili svešteni duh i mistična obeležja kojima se odlikovao stil i nastup rimskog duhovništva. Sveštenstvo i njegove funkcije bili su demistifikovani, svedeni na sveštenečki poziv. Protestanti su ukinuli ce-

<sup>21)</sup> U intelektualnim krugovima su ideje, kao ova o univerzalnom spasenju, veoma stare, ali izgleda da ih različiti popularni religijski pokreti nisu odatle preuzeli. Takve ideje nalazimo, recimo, kod prvih pristalica Zen budizma u Kini, mnogo vekova pre no što su ih artikulisali novi popularni pokreti.



libat sveštenika, koji je u Katoličkoj crkvi podvlačio posebni status sveštenstva i doprineo uspehu sveštenih lica da se okruže atmosferom svetosti. I u japanskom Budizmu nailazimo na primere ukidanja sveštenečkog celibata, kao na nesumnjivo važan korak u procesu demistifikacije. Istom procesu pripada i nekoliko vekova poznije uvođenje, uz sveštenečku, i laičke službe u Metodizmu. Obredi i sveštenstvo, tako oštro branjeni još krajem XIX veka kao autentične ustanove hrišćanske organizacije i nezamenljivi elementi bogoslužjenja, u ovom veku postaju sve manje značajni. Isticanje drugih strana sveštenečke funkcije vodilo je jednom profesionalnijem stilu, te su dušebrižnički nadzor, grupno vođstvo, crkvena uprava i neformalna udruženja u drugi plan potisnuli bogoslužjenje i liturzijske detalje. U svetlu tekućih teoloških reinterpretacija uloga sveštenika i odbacivanja, nakon 1962. godine, mnogih pretenzija što su ih ranije u Rimskoj crkvi imali sveštenstvo i liturgija, moglo bi se pokazati da su prethodni (u XIX i početkom XX veka) obredni i liturzijski prepородi, u Katoličkoj kao i u Anglikanskoj crkvi, zapravo bili tek prolazne, možda čak i neumesne, reakcije protiv snažnijih i dugoročnijih tokova u istoriji zapadne religije, prvobitno jasno iskazanih u Protestantizmu.<sup>2)</sup>

Laicizacija i, u određenoj meri, racionalizacija koje se zbivaju u Hrišćanstvu posve su u skladu sa sve značajnijim uticajem nauke i tehnologije u zapadnim kulturama uopšte, ali i sa načinom na koji se samo društvo sistematski reorganizuje. Pravac razvoja nije, naravno, ujednačen ali je gotovo sigurno da je u trećoj četvrtini XX veka došlo do dramatičnog zaokreta u politici Rimske crkve, od obrednih ka sve racionalnijim načelima delovanja. Instrumentalne vrednosti i njima odgovarajuća shvatanja, kao ono što preovladava u zapadnoj kulturi, počinju uticati i na religiju koja sada, umesto da uobličava sekularne vrednosti kako je svojevremeno činila, sve više biva njima oblikovana.

Tradicija Mahayana Budizma oduvek je bila potencijalno naklonjenija laicima od Teravada Budizma. Ona je uvek blagonaklonije gledala na praktične orijentacije neophodne za život sekularnog društva, a čak i ako je na lokalnom nivou trpela veliki uticaj narodne religije i magije, nije joj bio stran trud na stvaranju sekularne etike rada. Ideal stavljanja dobrobiti drugih iznad zadovoljavanja sopstvenih želja, predstavlja nalog koji u sebi sadrži jedno veoma strogo poimanje društvene i građanske odgovornosti, te nužno utiče na sekularni život. Ma-

<sup>2)</sup> Katolički komentatori su, bez oklevanja, skorašnje promene u vlastitoj crkvi nazvali 'protestantizacijom'.

hayana budizmu je, međutim, manjkala isključivost kojom bi se suprotstavio drugim religijskim i sekularnim vrednostima, ali i organizaciona struktura koja bi mu omogućila osudu drugačijih stavova i nametanje vlastitih etičkih nazora. On je, isto tako, bio bez ikakvog iole adekvatnog političkog izraza, odnosno formule, koja bi bila prihvatljiva za nacionalnu državu. U Mahayana budizmu postoji i jedan paradoks. Naime, doktrina karme — barem onakva kako je najčešće shvataju — omogućava ljudima da, pozivajući se na nju, opravdaju svoje moralne i materijalne greške. Odmah pada u oči paralela sa sociološki ekvivalentnom tehnikom bekstva od etičke odgovornosti kakvu predstavlja (u praksi, premda ne i po svojoj teološkoj nameni) ispovedanje greha u Rimskoj Crkvi. U oba se slučaja dobija oprostaj. No, čak i ovlašno poređenje činjenica o postojanju etike društvene i moralne odgovornosti, recimo u Japanu, s dokazima o njenom nepostojanju u rimokatoličkim zemljama, ukazuje na veoma upadljive kulturne kontraste. Da li tako visok standard građanske odgovornosti među Japancima (činjenica koja je jednog istaknutog britanskog ekonomistu navela da ih nazove 'najvećom nacijom na svetu'<sup>23</sup>) sledi iz Budizma ili je pak posledica ma kog drugog od brojnih religijskih uticaja na nacionalni karakter i kulturu?

Ne nedostaju nam razrađene teorije o uticaju Protestantizma na uspostavljanje etike i na njoj zasnovanog građanskog morala u zemljama Zapadne i Severne Evrope, ali japanski slučaj koji ima neke suštinski slične (uz mnoge posve drugačije) odlike, još uvek nije celovito sociološki analiziran.<sup>24</sup>) Pojava modernog masovnog Budizma u novim religijskim pokretima u Japanu očito je nova svesna, artikulisana i energična potvrda tih vrednosti i ovi su pokreti, sigurno, istinski čuvari stroge etike odgovornosti u modernom dobu. Koreni te etike su, međutim, po meni, sve pre nego jasni.

Kultura sekularnih društava našeg doba — društva organizovanih na sve racionalnijim principima, usmerenih ka planskim empirijskim ciljevima i legitimisanih pozivanjem na volju naroda a ne na neki transcendentni entitet ili stanje — još uvek može biti suštinski obeležena uticajem starih religijskih učenja i to kako u nazorima ljudi tako i u postojećim ustanovama. Mentalitet naroda drugih kultura za nas uvek ostaje misterija, čak i nakon smo ovladali njihovim jezikom. To, takode, važi i za ona društva čiji je velik deo nasleđa iden-

<sup>23</sup>) Po rečima E. H. Phelps Browna u tekstu »Sir Roy Harrod — A Memoir«, *Economic Journal*, 90, 375, mart 1980, str. 32, ovu rečenicu je izgovorio ser Roj Harod.

<sup>24</sup>) Potraga za azijskim kulturnim činiocem koji bi po svom uticaju i delovanju bio ekvivalent protestant-

tičan s našim, a postojeće razlike se pripisuju različitim religijskim istorijama. U Evropi se, recimo, odmah uočava razlika između katoličkih i protestantskih zemalja, čak i ako su posredi društva u kojima je današnja religija tek sen onog što je u njima nekada bila. To je, štaviše, slučaj i s protestantskim zemljama koje pripadaju različitim granama protestantizma — Škotskom i Engleskom, na primer — u kojima je kulturno nasleđe različitih religijskih perspektiva još uvek jasno vidljivo u mnogobrojnim kulturnim pojavama svakodnevnog života. Očito je da su izvori ovih savremenih razlika mnogi i različiti, ali jedna od važnih promenljivih, među mnogim koji se mogu identifikovati u svakoj iole značajnijoj religijskoj tradiciji, jeste tendencija koja je bila najjača u formativnim razdobljima sekularne istorije. Različite stavove hrišćanskih teologa prema sekularnoj kultura moguće je pratiti u određenim crkvenim vrhovima: u nekim se periodima smatralo da je religija apsolutno iznad sekularne kulture; u drugim, da joj je protivna; ponekad opet da je religija upravo najcelovitiji izraz sekularnog sveta.<sup>45</sup> Ipak je, i pored svih razlika unutar religije i njihovog uticaja na sekularnu kulturu, još uvek moguće ukazati, barem okvirno, na neke opšte karakteristike koje su *tout court* bitne u istoriji uticaja religije na sekularno društvo. Smatram da Hrišćanstvo poseduje takva opšta svojstva koja su trajno delovala na zapadnu kulturu i želeo bih najvažnija od njih uporediti sa stanjem u istočnim zemljama, kako ga ja vidim.

#### *Priroda društvene kontrole*

Možda je pojam greha najuočljivija preokupacija zajednička svim tradicionalnim varijantama Hrišćanstva. Hrišćanska teologija definiše čoveka kao, po rođenju, grešnog; pretpostavlja se da njegova grešnost, na neki način, genetski potiče od prvobitnog greha Adamovog, prvog čoveka koji je odrekao poslušnost Bogu. Prvobitni greh bila je seksualnost te se čovekova putena priroda — izvor svih specifično ljudskih mana — pripisuje tome što je čovek, na samom početku svoje egzistencije, podlegao iskušenju Đavola. Iz toga sledi da je hrišćanin vazda kriv. Kriv je zbog toga što je čovek.

skoj etici u Evropi, predmet je mnogih studija: Robert N. Bellah, »Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia«, *The Journal of Social Issues*, 19, 1963, str. 52—60; R. N. Bellah, *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, The Free Press, 1965; S. N. Eisenstadt (ur.) *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, New York, Basic Books, 1968, deo III, str. 243—383.

<sup>45</sup>) O različitim odnosima prema radu hrišćanskih teologa, vidi H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York, Harper, 1951.

Hrišćanstvo govori o grešnosti ljudske vrste i podvlači, posebno u katoličkoj varijanti, da čovek ne može izbeći grehu i da, stoga, mora biti kažnjen u životu nakon smrti sve dok ne namiri sve svoje grešne dugove. Moralna ekonomija hrišćanske teologije uči da je Isus Hrist kao spasitelj došao da iskupi ljude od krajnjih posledica greha — koje su nekad večne muke u paklu, a nekad prosto smrt. Hristova žrtva trebalo je da spase ljude snošenja svin posledica greha, da ih iskupi, premda po tradicionalnom katoličkom učenju, čovek nikako ne može u potpunosti izbeći kazni. Što čovek uopšte ima ikakvu nadu da će stići u raj nakon priznanja vlastitog greha, može zahvaliti jedino Hristovom posredovanju. Iza ove sheme je, nesumnjivo, starozavetna jevrejska predstava Boga kao strogog oca, uvek spremnog da kazni neposlušni narod, uvek žednog odmazde.

U procesu hristijanizacije evropske kulture, ovakav pojam greha lako je postao deo sistema društvene kontrole u kojem su bili spojeni briga Crkve za čovekovo moralno ponašanje i potreba sekularnih vlasti za podaničkom poslušnošću i bezbednim društvenim poretkom. Tako je Crkva postala čuvarom opšteg dobra, obezbeđujući zahtevima vladara i država koji su se ticali ispravnog ponašanja naroda odgovarajuću natprirodnu legitimnost. Šta je Crkva definisala kao greh, svetovna vlast je često sankcionisala kao zločin, te su pojedinci bili, na jednoj strani suočeni s javnom kaznom za takva dela, a na drugoj, s nužnošću da izađu na kraj s teretom usađenog im osećanja krivice. Ovaj proces internalizacije savesti znatno je ubrzala Reformacija i, posebno, Kalvinizam. Kako više nije bilo ispovedanja svešteniku, sam je čovek postao čuvar vlastite savesti, a regulacija je sve više, s činilaca društvene kontrole, prelazila u domen samokontrole pojedinca. Psihološki teret je bivao sve teži jer je Kalvinizam odbacio 'pojas za svasavanje' Katoličanstva. Katolička crkva je, naime, propovedala da čovek ne bi trebalo da greši ali se — imajući u vidu čovekovu slabost, pogrešivost i suštinski grešnu prirodu — prilagodila tome da čovek neizbežno greši: ustanova ispovesti predstavlja prilagodbu toj činjenici. Kalvinizam je, sa svoje strane, jednostavno tražio od ljudi da ne greše, ne priznajući nikakve olakšice zbog grešnosti ljudske prirode — kalvinisti ne smeju grešiti i moraju neprekidno preispitivati svoje ponašanje i svoje misli da bi iz njih uklonili svako grešno delo i svaku grešnu misao, kako bi njihov život bio poput života svetaca<sup>26</sup>).

<sup>26</sup>) Za najnoviji pokušaj šire primene Frojdove analize religije i kulture (koji doduše ne obuhvata dalekoistočne religije), vidi C. R. Badcock, *The Psychoanalysis of Culture*, Oxford, Blackwell, 1980.

Jedna od kulturnih posledica hrišćanskog insistiranja na grehu i osećanja krivnje što ga je ovo učenje potaklo, bila je i neuobičajena, neraskidiva veza religije i morala u zapadnim društvima, na privatnom kao i na javnom planu. Neispravno ponašanje je povlačilo ne samo onostrane rđave posledice već i neposredno kršenje religijskog zaveta. Posledica takvog čina bila je, uz to — barem kod socijalizovanog pojedinca kome je stalo do društvenog ugleda — i unutrašnja psihološka reakcija: čovek se bojavao jer se ogrešio o volju Božju. Ljudi su bili uznemireni i zabrinuti zbog svog ponašanja ne samo zbog nepoznatih posledica svakog čina u nekom neodređenom budućem vremenu, već i stoga što je svaki grešan čin — čin u svakodnevnom ekonomskim i društvenim odnosima, isto kao i svaki sakralni ili seksualni prekršaj — mogao biti znak da je čovekova duša već prokleta. Za hrišćane je ovozemaljski život bio jedna i jedina prilika da se vrši volja Božja i pokuša zadobiti blažen život u večnosti, a ne tek jedna od mnogih reinkarnacija čije bi se nedaće i neostvarene mogućnosti mogle pripisati rđavoj karmi nasleđenoj iz davne prošlosti, i za koje se čovek može utešiti sećajući se da mu predstoje i druge reinkarnacije u kojima će se možda većma približiti konačnom prosvetljenju.

Privatizacija odgovornosti u Puritanizmu i pietistički i evangelistički stil Protestantizma u XVIII i XIX veku, izuzetno su duboko uticali na kulturu nekih zapadnih zemalja. Zavisnost od unutrašnje kontrole učinila je da ljudi usvoje veoma stroge moralističke nazore koji su, i pored svog neformalnog delovanja, postali odrednica posebnog kulturnog stila, svojstvenog ne samo, kako se često smatra, srednjim klasama, već isto tako i širokim slojevima nižih klasa, onima koji su sebe ubrajali 'u poštovanja dostojne'. Javni činovi postali su predmetom moralne procene, a privatni moral javnih ličnosti predmet stalnog interesovanja u protestantskim zemljama. U razdoblju u kome je Protestantizam bio najjači, osnovna preokupacija postaje živeti život 'svetiji od svoga bližnjega' — neformalno čuvanje tuđe savesti postaje karakteristika zapadnih protestantskih društava, a moralna nepopustljivost karakterističan oblik zabrane. Moralna tolerantnost budističkog društva — i Teravada i Mahayana tradicije — u oštroj je suprotnosti s moralnom netolerancijom koja je često poprimala i političku formu, a zadugo je bila tipično obeležje protestantskih kultura, u kojima su javna reputacija i privatni, napose seksualni, moral bili tesno povezani. No, s istorijske tačke gledišta, i dalje ostaje otvoreno pitanje da li je, u procesu usvajanja strogih merila moralnog ponašanja, snažna psihološka sankcija oseća-

nja krivice zaista efikasnije sredstvo od manje rigoroznih koncepcija veze između akcije i odgovornosti u nekim drugim religijskim tradicijama.

Kako je moć religije na Zapadu slabila, a racionalne snage Puritanizma se oslobađale svojih religijskih korena, slabio je i osećaj moralne ispravnosti — doduše nešto sporije, zbog kulturnog zaostajanja. Sa slabljenjem religije, premda ne i kao njegova izričita i neposredna posledica, otpočinje proces napuštanja moralne strogosti: rađa se takozvani 'novi' ili 'permisivni moral'. Pre nekoliko godina je jedan filozof naslovio svoj niz predavanja pitanjem 'Šta je bio moral?', nagoveštavajući da smatra da je era morala okončana<sup>27)</sup>. Parola 'brini svoju brigu' predstavljala je još jedan znak iščezavanja društvenog moralnog koncensusa, prvo u nekad protestantskim, a potom i u još uvek nominalno katoličkim društvima. Religija i moral bili su tesno povezani te je slabljenje religije nužno dovelo do jednog stanja nesigurnosti u moralnim pitanjima, i odbacivanja ne samo ranijih moralističkih nazora nego i opravdane zainteresovanosti za ulogu morala u savremenoj kulturi. Zbog toga je socijalizacija dece u modernim društvima sve problematičniji poduhvat. Bez potpore religijskog mišljenja, moralno vođstvo nastavnika, pa i roditelja, gotovo je nemoguće. Koncesus je iščezao a s njim i javna podrška određenom moralnom kodeksu. Možda bi društva u kojima religija nije bila u toj meri neposredni tvorac normi moralnog ponašanja, mogla izbeći posledice o kojima upravo govorimo — sem ukoliko istočni narodi ne budu prosto oponašali moralno permisivno ponašanje kome smo danas svedoci na Zapadu.

Premda se sve mnogobrojne postojeće razlike među kulturama različitih društava ne mogu pripisati specifičnom uticaju religije, većina sociologa sklona je da religijskim idejama, praksi i stavovima prizna određujuću ulogu u procesu formiranja društava u prošlosti. Više pažnje je, razumljivo, bilo poklonjeno zapadnim društvima — kulturi u kojoj je nastala i sama sociologija — ali tek predstoje nepristrasna i objektivna ispitivanja uloge religijskih ideja, prakse i ustanova kao i njihovog uticaja na društvenu organizaciju i razvitak drugih društava. Ova bi istraživanja valjalo preduzeti pre no najsnažnija struja u ovoj oblasti — proces sekularizacije — razori posebna religijska obeležja različitih kultura. Religijsko nasleđe

<sup>27)</sup> Pomenuti filozof bio je Alasder Mekintajer, tada na Oksfordskom univerzitetu. Za filozofsku kritiku permisivnog morala, pogledaj C. H. i W. M. Whiteley, *The Permissive Morality*, London, Methuen, 1964; a za analizu moralne promene Christie Davies, *Permissive Britain*, London, Pitman, 1975.

se danas u mnogim društvima sve više odbacuje, religijski pogled na svet zamenile su objave nauke i tehnologije, te se i one strane socijalnog života koje je oblikovala religija radikalno menjaju. Ovaj proces po sebi ugrožava ono što ljudi podrazumevaju pod kulturom: konstelaciju artefakata, norme, vrednosti, stavove i kolektivne mentalne tvorevine kojima ljudi, u datom društvu, posreduju svoje odnose i uređuju svoje poslove. Delovanje nauke na vrednosti možda nije odveć snažno, ali je sve racionalniji svetski poredak takav da u njemu lako mogu nestati kulturne posebnosti ne samo pojedinih društvenih klasa, etničkih grupa, oblasti i starosnih grupa već, isto tako, i čitavih društava. Nisam sklon da poverujem da bi ikakvi ekonomski ili politički plodovi uopšte mogli da nam nadoknade gubitak kulturnog bogatstva i raznovrsnosti, i da nadomeste jedinstvene manifestacije ljudskog duha, budu li se stvari odvijale u tom pravcu.

U ovom trenutku na Zapadu još uvek postoje, bezmalo u tragovima, ostaci religije, ali bi se moglo reći da zapadne kulture žive od kapitala posuđenog od vlastite religijske prošlosti. Ni u kom slučaju nije jasno kakva to vrsta društva zapravo nastaje s iščezavanjem religijskih vrednosti. Posledice, ne samo po umetnost i visoku kulturu nego — a to je, možda važnije — i po društveni poredak, društvenu odgovornost i individualni integritet bi mogle biti takve da dovedu u opasnost i sami opstanak zapadne civilizacije. Ukazivati da bi do toga moglo doći nikako ne implicira da su posebne religijske vrednosti zapadnog društva bilo intrinzično, bilo specifično nužne za održanje civilizacijskog poretka. Ovde je pre reč o tome da se nagovesti da bi se, barem u zapadnom društvu, moglo dogoditi da funkcije što ih je nekad vršila — ili bar pomagala — religija ostanu neobavljene. Otuda i pitanje da li će život u budućnosti ikada moći da bude potpuno human bez delovanja nekog od tih činilaca.

(Prevela s engleskog VERA VUKELIĆ)