

Nataša Jovanović Ajzenhamer

*Odeljenje za sociologiju,
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*
natasajovanovic@f.bg.ac.rs

Skidanje balasta religije sa religioznosti: Zimelov teorijski i epistemološki doprinos savremenoj religiološkoj misli

Apstrakt: Zimelova hipoteza o analitičkoj, ali i supstancijalnoj razlici između procesa religioznosti i religije kao zaokruženog etičkog i prakseološkog sistema, poslužila nam je kao epistemološki osnov za istraživanje transformacije religioznosti u savremenom društvu. Prateći Kantovu logiku razlikovanja između *a priori* i *a posteriori* znanja, Zimel diferencira formu od sadržaja u različitim sferama društvenog, pa i u polju religijskog. Ovaj nemački sociološki klasik religioznost definiše kao formu koja može, ali ne mora hipostazirati u zaokruženi i visoko institucionalizovani kolektivistički uslovljen religijski sistem. Skidajući balast religije sa religioznosti, Zimel je dao važan saznavni podsticaj za istraživanje različitih alternativnih religijskih koncepata koji, neretko, imaju labavu strukturu organizacije (ili je nemaju uopšte) i koji su najčešće fokusirani na individualnu duhovnost. Dijalektički odnos između religije i religioznosti omogućava da se različiti oblici duhovnosti adekvatnije istraže, kao i da se ukaže na to na koji način paralelno opstaju i neretko i konvergiraju različiti tradicionalni i alternativni religijski sistemi, naročito u zapadnohrišćanskom kontekstu koji je i samom Zimelu bio u fokusu. Dakle, u ovom radu ukazuje se na najvažnije teorijske i epistemološke doprinose proučavanju religija i religioznosti koje je sociolozima, ali i filozofima i antropolozima ostavio jedan od najprominentnijih evropskih mislilaca na prelasku iz devetnaestog u dvadeseti vek.

Ključne reči: Georg Zimel, klasične sociološke teorije, religioznost, religija, epistemologija, alternativne forme religioznosti, *cyber* religioznost

Uvod

Elizabet Godštajn (Elizabeth Goodstein) u više navrata ističe jedan *paradox* u vezi sa nasleđem Georga Zimela (Georg Simmel). Iako analiza njegovog stvaralaštva često dobija renesansu u različitim kontekstima, Zimelovo ime ipak uvek nekako “isklizne” kada se nabrajaju “očevi osnivači” discipline i kada se apostrofiraju najveća imena društvene nauke u drugoj polovini XIX i s početka XX veka. Ova autorka primećuje da radovi o Zimelu najčešće počinju opisima

njegove tragične profesorske sudbine i neuspesima u akademskoj sferi koji su posledica narastajućeg antisemitizma u Nemačkoj toga doba (Rogers 1999, 57), iako postoji mnogo drugih razloga zbog kojih bi Zimelove ideje trebalo da budu (detaljnije) proučavane. Reč je o inovativnom i inspirativnom autoru koji se bavio temama poput roda, mode i blaziranošću stanovnika u metropolama mnogo pre nego što su se u ta istraživanja upustili neki drugi. Ne treba zanemariti ni veliko interesovanje koje su Zimelovi tekstovi i predavanja budili ne samo kod kolega, već i kod šire publike. Godštajn smatra da je Zimel oformio potpuno novi stil mišljenja (i pisanja) koji tek treba da bude temeljno izučavan (Goodstein 2002, 209–210; 2017, 8–9). Takođe, ovaj nemački klasik se neretko prvenstveno navodi u svojstvu jednog od nastavljača Kantove (Immanuel Kant) misli, pa ipak ne treba zaboraviti da je i u tom pogledu Zimel bio originalan i da je redigovao (i sociologiji približio) neke od Kantovih hipoteza i zaključaka. Da bismo bolje razumeli Zimelovu religiozološku teoriju, koja zauzima centralno mesto u ovom radu, najpre se moramo ukratko osvrnuti na neke opšte teorijske ideje od kojih Zimel polazi u gotovo svim istraživanjima, pa i u onom o religiji.

Iako Zimel svakako pripada neokantovskom krugu mislilaca, odgovor na njegovo ključno pitanje – “Kako je društvo moguće?”, koje jeste pandan Kantovom osnovnom pitanju “Kako je priroda moguća?”, iziskuje argumentaciju drugačiju od one koju Kant daje u *Kritici čistog uma* (v. Kant 1970). Mada Zimel sledi Kanta kada kaže da se ukupnost društvenog iskustva ne može temeljiti u njemu samom, već isključivo u svesti onih koji ga tvore, Zimel u svojoj daljoj elaboraciji odstupa od Kantovog argumenta da je celokupno saznanje moguće na nivou subjekta, tj. na nivou kapaciteta uma onoga koji saznaje, i zastupa tezu prema kojoj je takvo razumevanje subjekta nemoguće na nivou čitavog društva. Zimel zaključuje da priroda i društvo ne leže na istoj ravni analize jer subjekt koji spoznaje društvo (za razliku od funkcionisanja logike spoznaje prirode) zatiče jedinstvo koje su empirijski subjekti već konstituisali. Logična posledica ovakve Zimelove filozofske artikulacije argumenta je pretpostavka da su svi društveni subjekti ujedno i objekti međusobnog opažanja koji tek zajedno stvaraju društvo.¹ Iz navedenog proizilazi da Zimel zauzima sociološku poziciju prema kojoj temelj društva nisu pojedinci, niti društvo postoji kao nekakav zaseban entitet u totalu, već se društvo konstituiše kroz mnoštvo *interakcija* (Prodanović 2009, 369–370; Habermas 1998, 189–190; Marotta 2012, 683).

Na ovom mestu treba podvući dve važne napomene. Prva je da Zimela svakako “smeštamo” u nemački filozofski kontekst koji oponira francuskom i britanskom pozitivizmu jer striktno razdvaja prirodne od društvenih (odnosno duhovnih) nauka. Za razliku od drugih klasičnih mislica, pre svega za razliku

¹ “Tako sfera društva u odnosu na spoznajući duh dobija neku vrstu objektivnosti, koju u odnosu na subjekt koji spoznaje prirodu, priroda ne može zahtevati” (Habermas 1998, 190).

od Marksa (Karl Marx) i Vebera (Max Weber), Zimel nije nastojao da premosti razlike između pozitivističko-empirijskih tendencija i istorističkih zahteva, već je čvrsto verovao da su prirodne i društvene nauke metodološki inkompatibilne. Razlike su, prema Zimelovom mišljenju, nepomirljive upravo jer ishode iz razlika u mogućnostima same spoznaje prirode, odnosno društva (Habermas 1998, 191). Zimel je, dakle, svakako bliži poziciji koju su zastupali predstavnici Badenske škole (Rikert [Heinrich Rickert] i Vindelband [Wilhelm Windelband]) i koju je zagovarao i Vilhelm Diltaj (Wilhelm Dilthey), uz uvažavanje daljih razmimoilaženja u metodoškim programima pomenutih autora (Korać 1990, 210). Drugim rečima, Zimelovu teoriju treba posmatrati u okvirima klasične nemačke podele na *Naturwissenschaften* (prirodne nauke) i *Geisteswissenschaften* (društvene nauke).

Druga napomena tiče se strukture Zimelovog shvatanja društva i podele na društvenu formu i sadržaj. On je, naime, smatrao da “društvo ne postoji kao neka nezavisna stvarnost *sui generis*, već da egzistira u onom međuprostoru između delatnika koji ga čine” (Prodanović 2009, 370). Društvo je proizvod društvenih interakcija a sociologija, prema Zimelovom mišljenju, treba da se bavi obrascima interakcije među pojedincima koji leže u osnovi većih društvenih formacija i koji se pojavljuju u različitim istorijskim etapama i u različitim kulturnim uređenjima. “Jer, ‘društvo’ upravo i znači bezbroj povezanosti i uzajamnih zavisnosti, odnosa ravnoteže i prevage koji nastaju među individuumima. Očigledno je da razumevanje ovih odnosa možemo postići samo apstrahovanjem od velikog broja istorijskih slučajeva, što znači izostavljanjem razmatranja razlika u materijalnom sadržaju ovih odnosa, čineći same forme ovih relacija – sa svim njihovim modifikacijama, ukrštanjima i usložnjavanjima – isključivim objektom naših proučavanja” (Zimel 2008, 136). Takav pristup se danas klasifikuje kao mikrosociološki (Kozar 2008, 43–45).

Kada je reč o Zimelovom shvatanju uloge sociologije u panteonu društvenih nauka, važno je podvući već pomenutu razliku između forme i sadržaja. Razumevanje ove dihotomije je neohodno ne samo jer se radi o kvintesenciji Zimelove teorije u celosti, već i zato što je sociologiji “dodelio” isključivo bavljenje formama. Sociologija ne sme da uđe u domen drugih nauka (istorije, historiografije, psihologije, ekonomije, itd) koje imaju legitimitet da se bave sadržajima. U osnovi binarne podele na formu i sadržaj nalazi se Kantova logika razlikovanja *a priori* i *a posteriori* znanja, međutim, Zimel tu logiku dalje razrađuje i “prilagođava” potrebama sociologije (ali i drugim društvenim disciplinama). Sociolog treba da apstrahuje konkretan sadržaj i da proučava ponavljajuće strukture koje oformljavaju te sadržaje. Sociolozi se, prema tome, ne bave osobenostima konkretnih događaja, već njihovim zajedničkim imeniteljima i jednoobraznostima. “Sociolog ne povećava saznavanje o šta su radili kraljevi Džon, Luj ili Henri, već osvetljava načine na koji je svaki od njih u svom ponašanju bio određen

institucijom kraljevstva. *Sociologa zanima Kralj Džon a ne kralj Džon*” (Kozer 2008, 47). Zimelovim rečima, razdvajanje forme od sadržaja polazi od prakse prema kojoj “mi istu materiju možemo obraditi tako da ona dobije najrazličitije forme i, shodno tome, ista se forma može utisnuti u najrazličitiji materijal” (Zimel 2008, 185).

Zimel se formama ne bavi samo kao epistemološkim fenomenom, dakle nije reč samo o mogućnostima spoznavanja objekata, već se radi i o procesu oblikovanju materijala (sadržaja) u objekat (Silver and Brocic 2019, 116).² Nemački klasik smatra da se znanje o formama dobija induktivnim putem, sakupljajući i sistematizujući različite manifestacije formi tako da se pronađu zajednički elementi koji čine esenciju formi. Sve različitosti na koje istraživač nailazi su ekonomski, etički, politički i drugi sadržaji koji su neponovljivi i koji, kao takvi, izmiču sociologiji (Zimel 2008, 117).

Luis Kozer (Lewis A. Coser) smatra da forma kao terminološka odluka nije bila najsrećnije rešenje jer sa sobom nosi veliki filozofski balast. Ovaj autor smatra da je Zimel upotrebio nazive poput “socijalne strukture” ili “oblika”, bilo bi manje otpora i njegova teorija bila bi aktuelnija i više primenjivana. On čak smatra da “baš kao što se Veberovi idealni tipovi mogu koristiti kao sredstvo merenja odstupanja tipova od konkretnih pojava, Zimelovi oblici – poput na primer, tipična kombinacija bliskosti i udaljenosti koji obeležava odnos ‘stranca’ sa okolinom – mogu da posluže za merenje stepena ‘stranosti’ sadržane u određenim istorijskim okolnostima, na primer geto Jevreja ili drugih parija” (Kozer 2008, 49).³ Zimelu se, takođe, može prigovoriti i to što je predmet sociološkog istraživanja poprilično redukovao i suzio. Zbog toga se formalizam neretko smatra prevaziđenim u sociologiji i to je jedan deo odgovora na pitanje koje Elizabet Godštajn postavlja u više svojih radova (Zašto je Zimel zaboravljeni klasik?). Naravno, to ne znači da je njegova teorija u potpunosti prevaziđena – u nastavku rada posvetićemo se upravo onim delovima njegovog nasleđa za koje smatramo da je veoma aktuelno i značajno. Nećemo ulaziti ni u semantičku debatu u vezi

² Rekonstruisati šta Zimel podrazumeva pod formama nije lak poduhvat, pre svega jer on sam ne daje jednoznačnu definiciju pojma. Neki autori su napravili listu od čak devet različitih definicija sociološke forme, pa ipak sigurno je da je reč o neokantovskoj interpretaciji koja dozvoljava posmatraču da reprezentuje svet kao jedan od mogućih oblika istorijskog znanja. Takođe, forme se kao pojam najbolje mogu razumeti u odnosu sa sadržajem (Silver and Brocic 2019, 116).

³ Iako postoje sličnosti između Veberovih idealnih tipova i Zimelovih formi, treba napomenuti da su idealni tipovi daleko složenija i šira teorijsko-metodološka konstrukcija. Iako i oni nastaju induktivnim putem, u daljoj razradi Veber znatno usložnjava opseg ovog, pre svega, metodološkog oruđa koje služi kao osnov uporednog metoda u sociologiji i koji iziskuje i razvijenu sociološku imaginaciju (v. Weber 1989, 65).

sa time da li su forme bile najbolje pojmovno rešenje, ili se trebalo opredeliti za neki drugi, modernoj sociologiji bliži konceptualni aparat. Istraživanje u ovom radu nastavićemo prateći argumente Elizabet Godštajn i Luisa Kozera o tome da primena formi kao analitičkog sredstva u sociologiji ne mora, i ne treba, da bude rezervisana samo za klasično sociološko nasleđe i za akademske kurikuleme centrirane oko istorije ideja. Na primeru Zimelove (socio)religiološke teorije pokazaćemo koje su dobiti uočavanja i razumevanja razlike između procesa religioznosti (kao forme) i religije (kao sadržaja), naročito iz ugla savremenih studija iz oblasti sociologije, ali i antropologije i filozofije religije.

Zimelova teorija o religiji i religioznosti ne spada među njegova glavna i najuticajnija dela kao što su ona posvećena filozofiji novca, grada ili stranca, ali reč je o idejama koje ipak inspirišu savremene autore, naročito u poslednjih nekoliko decenija, otkada su zabeležene promene u ispoljavanju religioznosti, prevashodno u Zapadnoj Evropi. Drugim rečima, predmet ovog rada – rekonstrukcija doprinosa Zimelove religioološke teorije savremenim izučavanjima promene duhovnosti pojedinaca od sve labavijih veza sa tradicionalnim verskim institucijama i zajednicama ka visokoindividualiziranim oblicima eklektične religioznosti – iako nedovoljno istraživan u domaćoj akademskoj zajednici, u savremenoj sociologiji religije zauzima značajno mesto.

Zaokret od ontologije ka epistemologiji: teorijsko razgraničenje religioznosti od religije u Zimelovoj sociologiji

Distinkcija između religije i religioznosti je ključ za razumevanje celokupne Zimelove religioološke teorije, ali je istovremeno i važan doprinos savremenoj sociološkoj i antropološkoj misli o transformaciji religioznosti od kolektivne i institucionalne ka individualnoj. Pomenuta razlika koju Zimel pravi je, kao što smo rekli, još jedan od derivata logike neokantovske filozofije⁴ i nalazi se u okvirima klasične formalističke dihotomne podele na formu i sadržaj, ali je, s obzirom na specifičnost prirode religijskog iskustva, verovanja, prakse i socijalnih i institucionalnih oblika omeđavanja ovog inherentno transcendentnog polja, iznesena u jednom sasvim novom ruhu. Zimel, dakle, umnogome sledi

⁴ Inspirisan nemačkim neokantovskim istorizmom, Zimel ipak pravi manji zaokret u odnosu na Kantovo poimanje apriornih kategorija tako što ne samo svaku vrstu znanja o individualnom i društvenom životu, već i znanje koje se koristi u svakodnevici, kao i sam život, kristališe u ograničenom opsegu *a priori* forme (Laermans 2006, 482). Nećemo dalje ulaziti u ovu razliku, ali bitno je napomenuti da Zimelova podela na formu i sadržaj ima znatno širi opseg i nešto poroznije granice u odnosu na Kantove definicije ovih kategorija.

Kantova teorijska uputstva pa u svojim religiološkim istraživanjima napušta ontologiju i okreće se epistemologiji, a fokus od transcendentnog pomera ka transcendentnom (Vandenbergh 2010, 7).

Dijalektika između forme i sadržaja, koja definiše i prožima Zimelovu teoriju u celosti, heurističku primenu dobila je i u religiolškoj teoriji, pa tako on religioznost (proces religioznosti) definiše kao formu (odnosno kao religiju u širem smislu) dok je religija sadžaj (ili religija u užem smislu). U skladu sa poprilično kompozitnom prirodom celokupnog stvaralaštva, Zimel će u različitim studijama ponekad odustajati od ove distinkcije, tačnije, zamagljuje razlike između religije u širem i u užem smislu, pa ipak, ona ostaje *alfa i omega* njegove religiolške misli (Laermans 2006, 481). Iscrtavanje razlike između procesualnog i promenljivog s jedne strane, i zaokruženog i statičnog s druge strane, važno je sa stanovišta proširivanja definicija religije, ali može poslužiti kao aplikabilni konceptualni ram za razvijanje savremenih (empirijskih) istraživanja o konvergentnom opstanku klasične (tradicionalne) religije i alternativnih formi religioznosti, o čemu će biti više reči u nastavku rada.

Da bismo objasnili suštinu razlike između religije i religioznosti poslužićemo se jednom, kako je sam Zimel naziva, banalno samorazumljivom analogijom. Radi se o metafori koja jeste umnogome paradigmatična za čitavu njegovu formalističku sociologiju (a naročito za sociologiju religije). Nemački klasik nas, naime, podseća na to da predmet ljubavi, odnosno ono što je voljeno, nije ništa drugo do kreacija tj. proizvod imaginacije onoga koji voli. Drugim rečima: "Kvaliteti od kojih se sastoji predstava voljene osobe proizvod su ljubavi, bez obzira na to da li su apstrahovani iz realnosti ili su u potpunosti produkt mašte" (Zimel 2008, 207). Istu logiku Zimel primenjuje i na religijski domen. Religija je, kao i umetničko delo ili objekat ljubavi, samo posledica, odnosno konačna tvorevina transformativnog procesa religioznosti a ne fenomen koji možemo posmatrati bez razumevanja i istraživanja performativne uzročnosti. *Ergo*, religija je konačna eksternalizacija procesa religioznosti koji može imati različita (ne samo religijska) strukturalna ishodišta (Laermans 2006, 484).

Zimel smatra da sve što poznajemo kao religijsko taj predznak dobija tek kroz proces religioznosti. Religijski koncepti se prema logičkoj strukturi i sadržini ne razlikuju od istovetnih pojmova u drugim sferama, odnosno ne postoji pojam, praksa ili verovanje u okviru duhovnog konteksta koji ne postoje i van njega. Proces religioznosti oblikuje pomenute fenomene tako da dobiju epitet onostranog, ali oni svakako mogu imati (i imaju) i drugačiji vrednosni predznak u nekim drugim domenima. Tako funkcije poput ljubavi, verovanja, čežnje i posvećenosti u različitim sferama povezuju aktere i na taj način konstituišu složenu mrežu društvenosti koja je, kao što smo već rekli, fundamentalni koncept Zimelovog (mikrosociološkog) shvatanja društva. Koristeći se, opet, Kantovom terminologijom, Zimel ljubav, verovanje i čežnju definiše kao apriorne forme

koje iz mnoštva individualnih podsticaja rezultiraju različitim socijalno-psihološkim sadržajima i koje formiraju društvo. Međutim, ljubav kao forma može biti ispunjena različitim sadržajima pa tako ona može biti roditeljska, partnerska ili pak božanska. Dakle, o kakvoj ljubavi je reč zavisice od supstancijalnog “ispunjenja” forme koja je strukturalno ista ma u kojoj sferi da se nalazi (Zimel 2008, 215). Slična situacija je i sa duhovnim poljem. Religioznost, kao inherentno procesualna i dinamična, u oblikovanju religije koristi sadržaje iz drugih sfera ljudskog života i iz drugih (više profanih) aksioloških sistema i “boji” ih i opredmećuje religijskom konotacijom koja će svoj klimaks imati u vidu koherentnog i zaokruženog religijskog sistema. Jednom oformljen, religijski sistem nalazi se u domenu aposterionog, odnosno supstancijalnog i kao takvog ga treba proučavati, smatra Zimel.

Zimel insistira na tome da sve što spada u domen religijskog možemo naći i u drugim sferama a religijski naboj je taj koji daje drugačiji ugao gledanja na već postojeću, i dobro poznatu pojmovnu građu. Takođe, religijski svet koegzistira paralelno sa drugim svetovima poput umetničkog, ili kako ga Zimel naziva, stvarnog sveta, koji je zapravo naša empirijska realnost (Zimel 2008, 187). Postavljajući teorijsku platformu na ovako definisanoj epistemološkoj arhitektوني, Zimel omogućava sociološko razumevanje različitih formi koje menjaju značenje u skladu sa konotacijskim predznakom koji im se pridaje i koji, samim tim, otvara poprilično široku lepezu interpretativnih varijacija na nivou samog pojedinca. To je, naročito sa stanovišta (mirko)sociološkog pristupa, od suštinskog značaja za razumevanje pluraliteta značenja koje im akteri pridaju.

Zimel koristi komparativni metod da bi objasnio svoju hipotezu o istovetnosti pojmova koji primenu imaju u religijskim i u nereligijskim vrednosnim sistemima. On svoj metod naziva primenom analogija (Zimel 2008, 208), ali je zapravo reč o teorijskoj komparaciji tj. poređenju pojmova koji treba da pokaže da u religijskom narativnom i prakseološkom panteonu ne postoje inovacije već samo drugačiji emotivni predznak i hermeneutičko tumačenje. Upravo zbog toga proces religioznosti može imati i drugačiji epilog od religijskog (naučni, ideološki, umetnički itd.) a religije se nalaze pred velikim izazovom kompeticije sa drugim vrednosnim sistemima.

Ideju da je priroda odnosa pojedinca prema Bogu ista kao i odnos deteta prema ocu, ili građanina prema državi, radnika prema svojoj klasi ili vojnika prema armiji, Zimel je započeo u “Doprinosima sociologiji religije” (Simmel 1905), a elaborirao ju je u “Religiji” (Zimel 2008), ne odustajući od gorepomenutog eksplanatornog obrasca po kome se religijsko osećanje distancira od nereligijskog samo prema sadržaju tog osećanja, ali ne i prema formi, odnosno vrsti (Motak 2012, 111–112). Naravno, nisu sve socijalne forme jednako predodređene da budu obojene transcendentnim. One forme koje imaju snažniji potencijal za religijsku interpretaciju Zimel naziva “religijskim poluproizvodima” (Zimel

2008, 202), pa ipak te forme (poput greha, dužnosti, oprosta, kazne, spasenja itd.) mogu, ali ne moraju imati religijski epilog u sadržinskom smislu. Običaj darivanja Zimel smatra adekvatnom ilustracijom za ovu značenjsku dualnost. On smatra da u procesu poklanjanja leži “duševna vrednost koja prevazilazi supstancijalnu vrednost dara” (Zimel 2008, 203) što ovaj čin preododređuje za transponovanje u sferu religijskih obreda. Davanje poklona je, kako Zimel tvrdi, u svim kontekstima važan sociološki događaj koji je nabijen različitim osećanjima i iracionalnom konotacijom što ga čini idealnim za dobijanje religijskog zamaha. Prakse darivanja statua različitih božanstava i prinošenje žrtava (naročito u staroj Indiji) samo su logičan završetak procesa u kome donošenje poklona kao religijski poluproizvod postaje duhovni proizvod u celosti što, opet podsećamo, ne znači da svako poklanjanje nekog predmeta mora dobiti religijsku konotaciju (Zimel 2008, 203). Tvrdnjom da “ovo religijsko strujanje potapa sadržaje koje je život već uredio na intelektualan, praktički ili umetnički način uzdižući ih novom formom u transcendentno” (Zimel 2008, 190), Zimel utire put u, sociološkom kontekstu, veoma važnoj razlici između individualne duhovnosti i socijalno strukturirane religije.

Zimel nije originalan u zaključku da su različiti divinizovani entiteti rezultat preuveličavanja empirijsko-psiholoških činjenica koje su u neposrednoj vezi sa shvatanjem kauzaliteta u prirodi, pa ipak razlika koju pravi između slobodnoplutajuće religioznosti i socijalno ukotvljene i institucionalizovane religije više je nego relevantna i plauzibilna za sociološko istraživanje (Laermans 2006, 484). Ne treba posebno naglašavati sličnost sa Dirkevim (Emile Durkheim) tumačenjem Boga kao onozemaljskog reprezentata društva (v. Dirke 1982) sa tim što Zimel, u skladu sa svojom nominalističkom pozicijom, naglašava značaj individualiteta i ličnog odnosa prema božanskoj sili,⁵ više nego što ga zanima sakralno kao reprezent društva u totalitetu, pa ipak, krajnje ishodište je donekle slično Dirkevom jer nemački klasik zaključuje da “s tom mirnoćom ili ekstatičkom utopljenošću svesti o tome da smo, kao članovi jedne apsolutne celine, prožeti njenom silom i bezuslovno uzneseni njenim smislom” (Zimel 2008, 225).

Mnogi autori Zimelovo i Dirkevo viđenje religije svrstavaju u gotovo identičnu (funkcionalističku) teorijsku poziciju (Frisby 1981, 96; Motak 2012, Laermans 2006, 480; Vandenberghe 2010, 6), ali mi smatramo da sa ovakvim zaključkom treba biti oprezan. Iako je nesumnjivo da Zimel, slično Dirkevu, uočava istovetnost između straha od priode i straha od Boga, odnosno i jedan

⁵ Čak i kada “skreće” ka funkcionalističkom objašnjenju religije, Zimel insistira na nominalističkom pristupu. “To je religijska vera koja ovde nastupa kao odnos između čoveka i čoveka. Verovanje u boga je baš ovako, od strane subjekta izvan njega samog upravljeno stanje koje je oslobođeno empirijskog predmeta i njegove relativne mere, ono samo proizvodi svoj objekat uzdižući ga do apsolutnog” (Zimel 2008, 210).

i drugi autor podvlače sociološku važnost personifikacije društvenih faktora i jedinstva u božanskoj slici,⁶ ne treba zaboraviti da Zimel eksplicitno tvrdi da je to samo *jedna od* varijabli u religiološko-teorijskoj jednačini koja je daleko složenija od funkcionalističkog objašnjenja. Zimel ide korak dalje od francuskog sociologa jer smatra da mehanizam razvoja i opstanka religijskog sveta i empirijske realnosti nisu nužno logički različiti, niti su striktno odvojeni. *Ergo*, ne hipertrofira se empirijsko u religijsko, već samo religijsko koje postoji u empirijskom postaje očigledno (Zimel 2008, 191).

Dužnost prema zajednici odgovara intenzitetu osećanja dužnosti pojedinca prema Bogu, ali to je, kako Zimel tvrdi, samo objektivizirajuća razrada osećanja koji postoji kao dispozicija za religijski, ali i čisto društveni odnos (Zimel 2008, 204). Dakle, Zimelovo objašnjenje procesa religioznosti i formiranja religijske sadržine sadrži elemente Dirkemove teorije, ali je znatno šira od nje jer uključuje i pojmove i logiku koji prethode ovaploćenju u sadržinsko – bilo ono religijsko ili racionalno-empirijsko ishodište. Zimelovu definiciju religije⁷ i objašnjenje dinamike procesa religioznosti teško bismo svrstali u funkcionalistički pristup,⁸ pre bismo mogli reći da se radi o politetičkoj definiciji jer on nabroja šta sve religija jeste a ne samo koju funkciju u društvu ima (Hamilton 2001, 18–23). No, ako ostavimo načas po strani debatu o supstancijalnim svojstvima i društvene funkcije koju ima koncept božanstva, i zadržimo se još malo na razlici između religioznosti i religije, moći ćemo još detaljnije da rekonstruišemo Zimelov doprinos savremenim sociološkim i antropološkim studijama religije.

Religioznost je logički i socio-psihološki proces koji više interesuje filozofe nego sociologe i antropologe, pa ipak, za poslednje dve navedene discipline je važno da uoče različite varijetete tog procesa, kao i sličnosti sa drugim procesima koji oblikuju razne društvene sadržaje na kraju lanca strukturacije. Posebno treba još jednom podvući Zimelovu ekstrapolaciju mogućnosti skretanja sa puta konačnog otelotvorenja religioznosti u religiju. Religioznost je proces kojim se hipostaziraju specifična osećanja, misli i prakse u konkretan religijski sistem,

⁶ “Bog je, takoreći, ime socijalnog jedinstva”, napominje Zimel i time naglašava funkcionalističku poziciju u svojoj definiciji (Zimel 2008, 217). Pa ipak, kao što smo rekli, njegova definicija ne zaustavlja se na toj konstataciji.

⁷ Zimel na više mesta daje smernice o tome šta je zapravo religija, ali se ne opredeljuje samo za jednu definiciju. Evo primera jedne od tih definicija sa tim što treba imati na umu da bez određenja procesa religioznosti ova teorijska konstrukcija nije konačna. “Religija u njenom stadijumu dovršenosti, celokupni duševni kompleks koji se nadovezuje na transcendentno biće, pojavljuje se kao apsolutna, u jedinstvo zatvorena forma osećanja i impulsa, ona ista koja stvara socijalni život i razvija ga korak po korak” (Zimel 2008, 196).

⁸ Pojedini autori smatraju da je pripisivanje epiteta “funkcionalistički” Zimelovoj teoriji jedna od najvećih, ali i najčešćih grešaka koje se prave (Marotta 2012, 678).

međutim svet bogova i vernika ne mora biti jedino ishodište ovog procesa. Ono se može okončati i nekim drugim, sličnim supstancijalnim vrhuncem kao što je umetnost a može dobiti i potpuno sekularni, i na racionalističkim postulati- ma utemeljeni, klimaks poput naučnih ili ideoloških sistema vrednosti i prakse (Motak 2012, 114). Mogućnost da religioznost kao apriorna kategorija ne dobije svoj ekskluzivno religijski odraz u aposteriornom sadržaju je vrlo važna socio- loška i antropološka napomena koja će biti višestruko utilitarna kada u nastavku rada budemo razmatrali transformaciju duhovnosti u kasnoj modernosti, odno- sno kada budemo govorili o tzv. alternativnim formama religioznosti ili novim religijskim pokretima. Naravno, važi i *vice versa* proces – Zimel smatra da će pojedini pojmovi i principi koji su “tradicionalno” vezivani za laički domen uvek moći da potpadnu pod uticaj procesa religioznosti i da dobiju sakralno značenje. Pojedini autori su (Weinstein and Weinstein 1995, 137), poprilično hi- perbolično, Zimelov teorijski podvig nazvali herojskim, smatrajući da je on re- ligioznost, kao psihološku i logičku formu, konačno oslobodio balasta religije. Neki drugi smatraju da je Zimel, sledeći koncepciju negativne teologije, uspeo da sačuva religiju a da nije morao da zaštititi Boga (Vandenberghe 2010, 19). U svakom slučaju, Zimel jeste omogućio nešto slobodnije kretanje kroz definicij- ske zastore fenomena religije i religioznosti što je za proučavanje promena u polju religijskog, na početku novog milenijuma, više nego sazajno utilitarno.

Treba imati na umu da Zimelov argument o tome da religioznost može dobiti drugačiji supstantivni završetak, koji nužno ne mora biti religija, ne treba poi- stovetiti s idejom o tome da neki drugi sistemi (kao što su ideologija ili nauka) mogu imati istu funkciju koja religija vrši u društvu. Taj argument ponavljan je u mnogim klasičnim antropološkim i sociološkim studijama, međutim, Zimelo- va logika je nešto drugačija i šira od pomenute. On ne govori samo o funkciji, već govori pre svega o logici i suštini pomenutih pojmova. Uostalom, kao što ćemo u nastavku rada videti, on je anticipirao opstanak religije (doduše sa nešto smanjenim intenzitetom uticaja na socijalni život pojedinca), uprkos tome što će u budućnosti postojati višestruki svetonazorni diverzitet i mogućnosti zamene religijskog nekim drugim aksiološkim sistemima.

Prelazak iz religioznosti u religiju može biti evolutivnog karaktera i, iako Zimel podvlači da u istoriji jeste najčešće prisutan klasičan, pravolinijski tele- ološki put prelaska iz religioznosti u stanje religijskog, to ne znači da paralelno sa već oformljenim religijama ne teče proces religioznosti koji može imati razna (već pomenuta umetnička ili ideološka) ishodišta, ali može oformiti i nove reli- gije. Dakle, više je reč o *vis-a-vis* fenomenima nego što se radi o jednosmernoj evolutivnoj liniji (Laermans 2006, 485). Ova napomena izuzetno je važna teo- rijska zabeleška koja ne samo da izdvaja Zimela iz grupe funkcionalista, već i doprinosi njegovom sociološko-teorijskom eklekticismu i pruža nam moguć- nost adabtibilnosti njegove misli na proučavanje savremenih fenomena poput

novih religijskih pokreta (Barker 2004) ili alternativnih religijskih koncepata (Sinani 2009).

S druge strane, veoma je važno podvući da i sama religija, iako je konstituisana kao zaseban društveni domen, nipošto nije statična i nepromenljiva. Otud, uostalom, i razlike među verskim etičkim i prakseološkim sistemima koji opstaju u globalnom kontekstu. Zimel analizira budizam, islam i druge svetske religije, ali njegova filozofija i sociologija religije se definitivno prvenstveno smeštene u zapadnohrišćanski kontekst. Za njega hrišćanstvo nije samo religija, već je posmatra i kao kulturni kompleks (Laermans 2006, 484). Zadržaćemo se nakratko na Zimelovom tumačenju hrišćanske dogme i interpretacijama njenog uticaja u modernim društvima kako bismo pokušali da razmrsimo teško “zapegljan” teorijski *čvor* u vezi sa pitanjem da li je Zimel predvideo iščezavanje hrišćanstva u budućnosti?

U svojoj čuvenoj studiji o filozofiji Šopenhauera (Arthur Schopenhauer) i Ničea (Friedrich Wilhelm Nietzsche) Zimel iznosi koncepciju posthrišćanske budućnosti u kojoj će živeti Zapadni svet (Simmel 1991). Nakon pada Rimskog carstva, u proliferaciji vrednosnih sistema, hrišćanska etika odnela je pobjedu nad konkurentskim aksiološkim konjunkturama i predominantno je oblikovala razvoj Zapadne misli i kulture, međutim, u skladu sa početnom hipotezom o tome da permanentno prisutnoj i dinamičnoj religioznosti mogu odgovarati i različiti nereligijski ishodi, Zimel smatra da će odgovor na mnogostruke izazove u modernom dobu zapravo biti marginalizovanje hrišćanske koncepcije verskih institucija, zajednice, prakse, mitologije i morala. Zimel smatra da je budućnost Evrope ne samo postreligijska, već da je u prvom redu posthrišćanska (McCole 2005, 15). Iako ne objašnjava eksplicitno na koji način će doći do smanjenja uticaja religijskog u modernom svetu, Zimel mapira probleme sa kojima se, kako je on naziva, religijska logika suočava, i zbog kojih je na veoma fragilnim nogama u svetu u kome postoji mnoštvo aksioloških sistema u kojima pojedinac može delati. Zimel smatra da je teškoća sa kojom se religijski etički sistem suočava u tome što on nastoji da dominira nad svim drugim sličnim sistema, što može dovesti do smanjenja njenog uticaja u društvu u trenutku u kome individue imaju sve veći izbor vrednosnih orijentacija. Religija nije uspjela da izgradi autonomni diskurs i vrednosni sistem već se, kao što smo rekli, koristi već postojećim pojmovnim aparatom kome daje transcendentno značenje. Zimelova hipoteza je da će religija sve manje imati šta da ponudi ljudima u svetu u kome raste broj izazova a samim tim i vrednosnih krugova u kojima pojedinac može da se kreće (Zimel 2008, 188).

Da bismo bolje razumeli zašto Zimel smatra da će religijski domen biti samo jedan od konkurentskih u savremenom svetu, treba objasniti njegovu teoriju o razdvajanju i umnožavanju društvenih krugova na prelasku iz predmoderna u moderna društva. Proces modernizacije za Zimela znači proliferaciju i

razdvajanje društvenih krugova. Posledica ovog procesa je otvaranje više mogućnosti za odabir pojedinca kom će društvenom krugu tj. krugovima pripadati. Dok je u predmodernim vremenima porodica bila gotovo jedini društveni krug koji je bio relevantan za aktera (a taj krug se nalazio *unutar* većih krugova poput roda, plemena ili nacije), moderno društvo omogućilo je da čovek može istovremeno pripadati u više različitih društvenih krugova, što znači da ga nijedan od njih vrednosno ne determiniše. Takođe, interakcija u različitim društvenim krugovima ne podrazumeva angažovanje celokupne ličnosti već samo jednog njenog dela. Usložnjavanje i razdvajanje društvenih krugova u modernim vremenima izoštravaju kritičku distancu prema različitim aksiološkim idealima, nude alternativne svetonazore i povećavaju opseg slobode pojedinaca, smatra Zimel. Naravno, mobilnost kroz različite društvene krugove sa sobom nosi i niz problema poput ontološke nesigurnosti, ali može poslužiti i kao sredstvo za jačanje integracije (v. Simmel 1955).⁹ Svakako, najvažnija posledica umnožavanja i razdvajanja društvenih krugova je povećanje samosvesti. “Kako pojedinac izmiče dominaciji malih krugova, koji zarobljavaju njegovu ličnost u granice svojih okvira, on zadobija osećaj slobode” (Kozler 2008, 60).

U ovakvoj (liberalnoj) konstelaciji i viziji društvene realnosti modernog sveta, religija je samo još jedan od ponuđenih društvenih krugova kome pojedinac može, ali i ne mora pripadati. Takođe, on pomenute krugove može menjati i može im pripadati bez da u potpunosti prihvata njihova “pravila igre”. Pojedinac u modernom svetu ne mora deliti isti religijski krug tj. religijska uverenja sa svojim srodnicima ili sa svojim susedima, i otuda su religijska interesovanja odvojena od drugih interesovanja i sve su individualnija (Kozler 2008, 60; Marotta 2012, 681). Za razliku od Maksa Vebera koji je u kohabitaciji prosvetiteljske i hrišćanske (protestantske) paradigme video kamen temeljac procesa raščaravanja sveta (Veber 2011, 76–77), Zimel smatra da je sama društvena dinamika prelaska iz predmoderna u moderna vremena (zasnovana, između ostalog, na podeli rada) otvorila put za sužavanje opsega uticaja religijskog. To ne znači da Zimel nije smatrao da u samom hrišćanstvu ne postoji klica buduće marginalizacije religije, pa ipak, dao je prednost društvenim nad dogmatskim faktorima kada je skicirao ideju o postepenom, mada nikada u potpunosti dovršenom, sklanjanju religije sa glavne pozornice društvenog života na Zapadu na početku XX veka.

Zimel je, takođe, uočio jedan od, kako ga on naziva “najvećih svetskoistorijskih obrta u sociologiji religije” (Zimel 2008, 242), a to je inherentnost monoteizma u hrišćanstva da od drugih religija stvara neprijatelje. On podseća na

⁹ Sukob između različitih društvenih krugova jača integraciju unutar krugova. To se najjasnije vidi u političkoj sferi, smatra Zimel, ali može se uočiti i u fabrici, crkvenoj zajednici ili čak i u razredu u školi (Zimel 2008, 121).

to da logika “Ko nije za mene, protiv mene je” nije postojala u politeističkim društvima. Kako Zimel tvrdi, onaj ko je verovao u Odina ili u Huicilopohtija nije nužno bio protiv Zeusa ili Baala jer je svaki bog pripadao samo svojim vernicima a svaka zajednica samo svome bogu. Hrišćanstvo propagira mir među svojim vernicima, ali se ta logika ne može u potpunosti primeniti i na pripadnike drugih veroispovesti, smatra Zimel. “Tek hrišćanski bog proširuje svoju sferu i na one koji veruju i one koji ne veruju u njega”¹⁰ (Zimel 2008, 243).¹¹ U principu sakralne ekskluzivnosti u hrišćanstvu (mogli bismo reći i uopšte u čitavoj striktnoj monoteističkoj tradiciji), nalazi se jedan od faktora inherentne krhkosti religijskog kruga koji u kompeticiji sa drugim društvenim krugovima (koji su daleko adaptibilniji na zahteve modernog života) može da izgubi trku. Takođe, hrišćanstvo je ustoličeno na principu jednakosti pred bogom što ne korenspondira sa raznolikošću individua u savremenom svetu. Stoga, kako Zimel tvrdi, hrišćanstvo ostaje puki shematizam (Zimel 2008, 235) mada ne gubi na značaju u potpunosti.¹²

¹⁰ Mada je Zimel kontradiktoran kada govori o principu sukoba u hrišćanstvu jer katkad insistira na tome da, s obzirom na to da hrišćanski vernici veruju u to da iznad svih stoji vrhovni božanski autoritet, nema potencijala za konfliktom sa drugim vernicima (Zimel 2008, 122), dok, sa druge strane, eksplicitno navodi da je upravo hrišćanstvo iznedrilo već pomenuti princip prema kome si ili sa njima ili protiv njih (Zimel 2008, 243). Ovo svakako nije jedinstven slučaj da Zimel bude nedosledan u svojim zaključcima, pa ipak, pošto kasnije detaljno elaborira značaj religije za društvene sukobe, mi ćemo se fokusirati na taj aspekt, uz naravno naglašavanje i nekih drugih tumačenja koje on daje.

¹¹ Ovakva religijska koncepcija otvara tolerantnost prema pluralizmu puteva ka bogu, ali ne i prema sadržaju božanstva. Partikularističke religije, sa druge strane, imale su daleko striktnije propise u vezi sa praksom dolaženja do božanstva dok je singularnost boga upitna (Zimel 2008, 243). Ovo o čemu Zimel govori Maks Veber izostrava kroz podelu na magiju i religiju, odnosno Veber upravo na primeru promene religijske prakse od konkretnog i ekstatičkog ka etičkom, rutinizirajućem i sveobuhvatnom, objašnjava proces racionalizacije u religijskoj sferi (v. Jovanović Ajzenhamer 2019, 175). Takođe, postoji još sličnosti između Veberove i Zimelove sociologije religije. Veberov čuveni paradoks o racionalizaciji religije i diverzifikaciji puteva spasenja i umnogome sledi istu logiku kao i Zimelovo insistiranje na konfliktu između vrednosnog i socijalnog poretka. Konvergencija zaključaka je, između ostalog, posledica neokantovskog uticaja na Veberovu sociologiju religije, naročito u ovom domenu (Habermas 1996, 411).

¹² Ili drugim rečima, “iako, dakle, sociološkim preformiranjem prožeta predstava boga vodi progresivno sve većem širenju obuhvatnosti njegovog bića, čim ovaj proces dostigne svoju krajnju tačku s apsolutnim bogom hrišćanstva sadržaj onog sociološkog karaktera od kojeg je izvorno zavisila ekskluzivnost boga, obrće se u svoju suprotnost” (Zimel 2008, 245).

Zbog hipoteze da će budućnost modernog sveta obeležiti smanjenje uticaja hrišćanske etike, Zimela autori svrstavaju među nastavljache Ničeove aporije posthrišćanskog društva i pesimistične dijagnoze modernog doba (Vandenberghe 2010, 17). No, treba biti oprezan sa takvim zaključcima iz (najmanje) dva razloga. Prvo, Zimel nije u potpunosti delio Ničeov pesimizam u vezi sa navodnom tragedijom inklinacije moderne (zapadne) kulture,¹³ a drugo, za sociologiju religije mnogo značajnije, stavio je važnu napomenu koja podrazumeva da to što će hrišćanstvo, prema njegovom mišljenju, prestati da bude dominantni vrednosni okvir u modernim društvima, ne znači da će u potpunosti iščeznuti sa pozornice aksioloških narativa i svakodnevnih rutine. Uostalom, Zimel svoje čitaoce upućuje da pogledaju niz istorijskih primera konvergencije između uzavrelog patriotizma i potenciranja klasične religijske tradicije pa će lako doći do zaključka da potreba za potpirivanjem religijskih strasti uz pomoć potenciranja mitskih simbola i osećaja (verskog) zajedništva neće nestati. Zimel smatra da konfliktni potencijal u društvu uvek postoji¹⁴ i da je on pogonsko gorivo za rasplamsavanje strasti koje proizilaze i iz konfesionalnih razlika (Zimel 2008, 198). Zimel nudi nijansiranu viziju prelaska socijalne distance u neprijateljstvo, odnosno detaljno opisuje na koji način stranci mogu postati neprijatelji a religijske razlike (kao i neke druge) mogu odigrati veoma važnu ulogu u toj tranziciji (Rogers, 1999, 64).

Dakle, ako pokušamo da razmrsimo pomenuti teorijski *čvor* u vezi sa Zimelovim shvatanjem budućnosti hrišćanstva, valja napomenuti da odgovor nikako nije jednoznačan. On jeste anticipirao smanjenje značaja kolektivno uslovljenih i visoko institucionalizovanih religija (pre svega misli na zapadni varijetet hrišćanske misli, crkve i zajednice), ali nije smatrao da će religija nestati. Religija (pre svega hrišćanstvo) biće samo jedan od društvenih krugova kojima pojedinac, manje ili više strasno, može pripadati, ali to ne znači da će hrišćanstvo prestati da bude važna uporišna tačka za razumevanje socijalnog i individualnog života u moderno doba. Takođe, postoje trenuci u kojima će religijska mitologi-

¹³ Zimel je prema budućnosti bio poprilično ambivalentan. Sa jedne strane, bio je dosledan progresivnoj liberalnoj viziji koju je delio sa francuskim i engleskim misliocima, ali je bio vezan i za ideju tragične propasti kulture (Kozler 2008, 63). Reč je o kompleksnom pitanju, kao i uostalom u slučaju Maksa Vebera, koje se svakako ne može redukovati na puku sledbenost Ničeovog pesimizma.

¹⁴ Zimel smatra da su konfliktni potencijal i osećaj neprijateljstva sastavni deo društva i pojedinaca. On o odnosu mira i konflikta govori kao o jambovskoj prirodi, pri čemu je rat teza a mir azra. On smatra i da se "u svakom stanju mira stvaraju uslovi budućeg konflikta i u svakom stanju konflikta dolazi do stvaranja uslova budućeg mira" (Zimel 2008, 100). Zimel svakako spada među teoretičare koji apostrofiraju konflikt kao imanenciju društvene realnosti i dinamike. Ta pozicija se može kritikovati uz pomoć različitih argumenata, ali kako to nije od suštinske važnosti za ovaj rad, zadržaćemo se samo na ovoj konstataciji.

ja i snaga solidarnosti uvek odigrati važnu ulogu. Konfliktne situacije su samo jedan od primera potpirivanja religijskih osećanja, ali to nisu jedini slučajevi revitalizacije hrišćanstva. Drugim rečima, Zimel je smatrao da će hrišćanstvo izgubiti preimućstvo i suprematiju u društvenoj dinamici na Zapadu i da u tom kontekstu možemo govoiti o posthrišćanskom svetu, ali nije obznanio potpuno odumiranje uloge crkve u pomenutim zajednicama.

S druge strane, Zimel je smatrao da će proces religioznosti u budućnosti svakako opstati i da će dobijati različite, pa i transcendentne epiloge koji ne spadaju nužno u domen konvencionalno etičko-religijskog. On je u svom istraživanju religije pošao od binarne opozitne podele na sveto i profano (ta dihotomija bila je i Dirkemova početna hipoteza), ali je otišao korak dalje jer je smatrao da perpetuirana religioznost neće nestati, već da će omogućiti razvoj različitih verskih sistema od kojih će neki biti izrazito individualizirani dok će drugi imati socijalni i kolektivni karakter. U nastavku rada govorićemo upravo o opstanku procesa religioznosti koji će različite sadržaje oblikovati tako da dobiju duhovni predznak, sve u skladu sa pojedinačnim interpretacijama aktera u kasnoj modernoj.

Smatramo da baš zbog toga što se njegova teorija religioznosti nalazi na trameđi između filozofije, psihologije i sociologije, njen eksplanatorni potencijal je veći (Laermans 2006, 481–482). Zimel je dao smernice za prekopotreban gotovo radikalno epistemološki plurazlizam kada je reč o proučavanju savremenih individualnih oblika duhovnosti i demontirao je poziciju prema kojoj je samo jedan (institucionalno definisan) verski etički sistem relevantan za sociološko izučavanje religioznosti (McCole 2005, 15). Iako je njegova religiološka teorija, kao što smo već rekli, bliža filozofiji religije (pa čak i psihologiji religije) nego sociologiji i antropologiji, i bez obzira na to što njegova misao nije razvijena i kompleksna kao što je npr. Veberova socioreligiološka teorija, ipak je Zimel ostavio važno nasleđe u ovoj oblasti, naročito kada je reč o proučavanju savremenih alternativnih oblika duhovnosti u zapadnom kulturnom kontekstu, kao i o istraživanju fenomena (de)sekularizacije (Laermans 2006, 486; Vandenberghe 2010, 13).

Zimelovo određenje forme religioznosti kao heuristički plodno teorijsko tlo za izučavanje savremene religioznosti i alternativnih religijskih konceptata

Pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka “sekularizacijska paradigma” bila je dominantna u religiologiji. Sociolozi su se intenzivno bavili proučavanjem kohabitacije između modernizacije i sekularizacije, kao i sveukupnim promenama koje su se desile u religijskoj slici (pre svega) Zapadne Evrope. Oslanjajući se na “očeve osnivače” discipline, sociološka akademska zajednica tih godina

detaljno je proučavala, pre svega, Marksove, Dirkemove i Veberove teorije, ali je u tom istraživačkom zamahu i Zimelova religilogija dospela u prvi plan. Upravo se Zimel navodio kao jedan od važnijih autora koji su anticipirali proces smanjenja uticaja religije na Zapadu (McCole 2005; Laermans 2006; Davie 2007). To je bio jedan od, kako ih je Godštajnova nazvala, renesansnih talasa zanimanja za Georga Zimela. Njegova ideja o tome da će hrišćanstvo biti samo jedan od društvenih krugova u okviru kojih pojedinac može da traga za sopstvom, i da će stoga uloga religije u društvenim praksama biti sve manja, bila je heuristički plodna za mnoga sociološka istraživanja nakon Drugog svetskog rata. No, samo nekoliko decenija kasnije hipoteza koja podrazumeva da će procesi modernizacije potisnuti duhovnost na margine društva (na institucionalnom i individualnom nivou) pokazala se upitnom a neki autori je čak smatraju u potpunosti pogrešnom. Bel (Daniel Bell) je još krajem sedamdesetih proglasio povratak svetog (Bell 1978), a jedan od najpoznatijih teoretičara i zagovornika teorije sekularizacije, Piter Berger (Peter Berger), priznao je da je pogrešio kada je svet proglasio sekularnim i zaključio je da je nakon sedamdesetih godina na delu proces desekularizacije tj. proces revitalizacije religioznosti (Berger 1999, 3). Logično, interesovanje za Zimela, koji je etiketiran kao preteča misli o sekularizaciji, opet postaje rezervisano za uske krugove, mada se u poslednjih nekoliko godina ponovo pomalja zanimanje za ovog klasika u kontekstu proučavanja alternativne individualizirane duhovnosti.

Paralelno sa zahuktalom globalizacijom menjao se i fokus religioloških istraživanja pa je postalo evidentno da, iako sekularizacija jeste uzela maha u jednom delu zapadnog sveta (tačnije u Zapadnoj Evropi), to nipošto ne važi za makro tj. globalnu perspektivu (Davie 2007; Martin 2005; Hamilton 2001). Berger se najviše bavio strategijama uz pomoć kojih su hrišćanstvo, judaizam, islam i druge visoko institucionalizovane religije sa velikim brojem vernika uspele da "prežive" globalizaciju i modernizaciju i ostanu značajan društveni faktor, a drugi autori su počeli da izučavaju diverzifikaciju modela religioznosti u savremenom svetu. Grejs Dejvi (Grace Davie) je među prvima sintenzirala empirijske podatke koji su pokazali da indikatori koji mere prakseološku i institucionalnu dimenziju pokazuju labavu vezu populacije sa crkvom, dok neki drugi elementi (poput pitanja morala ili emocionalne podrške) ostaju važan deo religiološke jednačine pojedinaca. Takođe, u zavisnosti od toga da li govorimo o katoličkim ili o luteranskim zemljama situacija je drugačija (ove druge je daleko više zahvatila sekularizacija na gotovo svim nivoima). Dejvi potvrđuje svoju ranije iznesenu hipotezu da je na delu "verovanje bez pripadanja" i da crkva zaista gubi uticaj u Zapadnoj i Severnoj Evropi (Davie 2005).¹⁵ Ona kasnije

¹⁵ Neka novija istraživanja zasnovana na podacima dobijenim iz Evropskog društvenog istraživanja (European Social Survey) pokazuju da će proces smanjivanja

piše o tome da religioznost, kao i mnoge druge sfere u eri potrošačkog društva i komodifikacije socijalne realnosti, postaje više pitanje izbora i stila života nego što se neguju čvrste veze sa tradicionalnom crkvom. Ona takođe apostrofira eklekticizam sakralnog u smislu dekonstrukcije i rekonponovanja različitih religijskih elemenata na nivou pojedinaca koji učitavaju značenja u skladu sa svojim preferencijama (Davie 2007, 56). Sa tom hipotezom slažu se i drugi autori koji ističu da je danas sve prisutnije kombinovanje različitih religijskih izvora, dogmi i praksi (Bainbridge 1997, 363–383), odnosno da se vernici ponašaju kao u nekakvom religijskom supermarketu u kome biraju između različitih duhovnih proizvoda (v. York 2001).

Naravno, religijska slika umnogome zavisi od istorijskih, (geo)političkih, religijskih, klasnih i drugih determinanti. Drugačije podatke dobijamo u bivšim socijalističkim zemljama (v. Blagojević 2015) u kojima postoji značajno čvršća veza između institucionalne religioznosti i vernika a globalna slika duhovnosti još je složenija ako u nju uključimo i zemlje Bliskog i Dalekog istoka itd. Šmuel Ajzenštat (Smuel Noah Eisenstadt) smatra da savremena proučavanja moraju uzeti u obzir postojanje “mnogostrukih modernosti” tj. on smatra da je neophodno napustiti etnocentričnu perspektivu prema kojoj postoji znak jednakosti između vesternizacije i modernizacije. Ovaj epistemološki i paradigmatički zaokret omogućio je istraživačima da bolje razumeju kako se proces modernizacije prilagođava različitim kulturnim kontekstima, smatra Ajzenštat (Eisenstadt 2000, 2–3). Kulturološka perspektiva koju pomenuti izraelski sociolog zastupa korisna je svakako i za religiozološka istraživanja, pa samim tim i za istraživanje (de)sekularizacije. Uvažavanje kulturnih različitosti i odstupanje od zapadno-centričnog modela shvatanja modernizacije je važna napomena kada se vode debate o transformaciji duhovnosti u savremenom svetu.

Uprkos postojanju gotovo bezobalne teorijske i iskustvene građe o (de)sekularizaciji, u akademskim krugovima se i dalje vode debate o tome na koji način i kojim intenzitetom ovi procesi prožimaju različite delove sveta, međutim, u savremenoj religiozologiji postalo je gotovo opšte mesto da je shvatanje i analiza opsega i dometa ovih pojmova u tesnoj vezi sa definicijom samih koncepata. Ako pođemo od supstantivnih definicija religije (npr. da je religija verovanje u natprirodno) onda se, s obzirom na to da danas manje ljudi veruje u natprirodno u odnosu na srednji vek, može govoriti o poodmaklom procesu sekularizacije. Funkcionalne definicije su isuviše inkluzivne pa u sebe ovaploćuju i mogućnost

značaja crkve u društvima Evrope biti sve prisutniji ako imamo na umu veoma nisku religioznost mladih (uzrasta od 16 do 29 godina). Ovaj podatak je značajan jer religioznost mladih opada u svim delovima Evrope, mada je taj proces opet najviše “pogodio” hrišćanstvo i Zapadnu Evropu (Bulivant 2018). Takođe, upravo su mladi populacija koja se socijalizuje u kontekstu nove religioznosti koju odlikuju već pomenuti eklekticizam i komodifikacija duhovnosti.

sekularizacije, dok su za kompleksnost savremenog globalnog religijskog pejzaža svakako najpogodnije politetičke definicije koje omogućavaju preciznije i validnije proučavanje hipersloženosti odnosa religije i globalizacije u različitim delovima sveta, u različitim nacionalnim, klasnim i sličnim kontekstima. Umesto šta religija *jeste* ili šta religija *čini*, trebalo bi postaviti pitanje *šta ona sve podrazumeva*, pa ćemo na taj način dobiti preko potrebnu teorijsku elastičnost koja će nam omogućiti nijansirano proučavanje transformacije religioznosti u savremenom svetu (Vukomanović 2019, 497–498).¹⁶ Naravno, definicija religije velikoj meri zavisi od ličnih osećanja i od kulture i zajednice kojoj pojedinac pripada. Dovoljno široka a opet precizna definicija religije trebalo bi trebalo bi da sadrži (barem) tri dimenzije: ličnu, kulturnu tj. društvenu i vrednosnu, odnosno metafizičku (Vukomanović 2008, 20) što nas opet podseća na Ajzenštatovu napomenu o neophodnosti posmatranja savremene religioznosti kroz prizmu postojanja paralelnih, mnogostrukih modernosti.

U prvom delu rada smo rekli da Zimelova definicija religije umnogome omogućava plauzibilnu teorijsku osnovu za izgradnju upravo takvog metodološkog oruđa za proučavanje višestrukih varijeteta religioznosti. Mada njegova religiološka teorija ima funkcionalističku notu jer aspotrofirira ne samo različite uloge koje religija može imati u životu pojedinaca i čitave zajednice, već insistira i na alternativnim proizvodima procesa religioznosti (u vidu ideologije, nauke ili umetnosti), u njoj ipak ima dovoljno elemenata koji proširuju takvo (relativno pojednostavljeno) viđenje stvari. Pre svega, Zimel insistira na opstanku zaokruženih religijskih sistema uprkos promenama koje donosi modernizacija, kao i na njihovoj nezamenljivosti u određenim situacijama (govorili smo već o ulozi religije u etničkim i drugim konfliktima). Takođe, njegovo tumačenje pluralnosti ishodišta procesa transponovanja univerzalističkih pojmova u religijski kontekst daje mogućnost da se odgovori na pitanje šta sve religija (danas) podrazumeva a ne šta ona u svojoj biti jeste, ili koje funkcije u društvu ispunjava. Zimelovo viđenje procesa religioznosti kao forme koja opstaje je poprilično važno teorijsko nasleđe za razumevanje religijskog pluralizma u savremenom kontekstu. Ideja da proces religioznosti dobija različite religijske emanacije koji su logički istovetni, ali se po sadržaju razlikuju, značajan je teorijski doprinos upravo u svetlu razumevanja diverzifikacije kulturnih modela modernizacije i religioznosti, pa samim tim i novog fenomena “religizacije modernosti” (Vukomanović 2019, 503). Dalje, Zimelov doprinos je naročito važan sa stanovišta

¹⁶ Vukomanović daje predlog politetičke definicije religije koja bi u sebi sadržala četiri elementa: religijski diskurs, religijska praksa, religijska zajednica i religijska institucija. Takođe, *differentia specifica* religije da centralno mesto zauzima onostrani, sveti entitet a ne nešto profano (Vukomanović 2019, 500). Na osnovu ove definicije možemo razlikovati religiju kao složen verski sistem koji obuhvata sve ove elemente od religioznosti koja je proces i koja se može proučavati i nominalistički.

komparativne religiolgije koja je imperativ u savremenim sociološkim i antropološkim istraživanjima. Iako se formalizam umnogome smatra prevaziđenim u društvenim naukama, Zimelova podela na formu i sadržaj u religiolškoj teoriji može biti korisna i aplikabilna za savremene studije religije koje koriste uporedni metod.

Ne treba zaboraviti ni to da, iako je anticipirao smanjenje značaja hrišćanske etike u Zapadnoj Evropi, Zimel nikada nije najavio nestanak religije a posebno nije pretpostavio iščezavanje religijske doktrine iz drugih delova sveta (koji njemu nisu ni bili primarni fokus istraživanja). Dakle, možemo reći da se Zimelova hipoteza o delimičnoj sekularizaciji, odnosno smanjenju uticaja hrišćanstva na društveni život Zapadne Evrope ispostavila umnogome validnom. No, nećemo se dalje zadržavati na problematici (de)sekularizacije u opštem smislu niti ćemo ulaziti u elaboraciju veoma složene problematike empirijskog istraživanja ovih procesa, nego ćemo se fokusirati na jedan drugi fenomen koji je u neposrednoj vezi sa transformacijom duhovnosti danas, ali i sa Zimelovim nasleđem. Reč je o tzv. *novim religijskim pokretima* (Barker 2004), odnosno o *alternativnim religijskim konceptima* (Sinani 2009) koje, u određenoj meri, možemo bolje razumeti ako imamo u vidu Zimelovu teorijsku distinkciju između forme religioznosti i sadržaja religija. Smatramo da je jedan od važnijih, vitalnijih i originalnijih doprinosa Zimelove teorije insistiranje na opstanku procesa religioznosti i u (kasnoj) modernosti. Taj proces oblikuje pojmove iz društvene zbilje na sakralan način i mimo dogmi velikih verskih sistema (poput judaizma, budizma, hrišćanstva, islama itd.) i nastavlja da transformiše sadržaje u transcedentnu formu koja dobija drugačiji, i više individualni pečat, u odnosu na prethodne istorijske trenutke.

U Sjedinjenim Američkim Državama 1790. godine bilo je zabeleženo 17 verskih grupacija, pred kraj milenijuma ih je bilo 2000, a 2008. godine ih je čak 2300. Procenjuje se da u Evropi ima preko 2000 novih religijskih pokreta a da ni Istok i Afrika nisu ostali imuni na porast broja vernika koji pripadaju različitim alternativnim religijskim formacijama (Sinani 2009, 164; Sinani, Kulenović i Stajić 2012, 512). Iako su denominacije, sekte i kultovi i ranije privlačili pažnju religijologa, od sedamdesetih godina prošlog veka raste interesovanje za nove oblike religioznosti koji se teško mogu klasifikovati na "tradicionalan način" (u skladu sa definicijama koje su nam ostavili Trelč [Ernst Troeltsch], Veber idr.). Očekivano, u "terminološkom instrumentarijumu" (Sinani 2009, 166) bilo je neusaglašenosti, nejasnoća, prepreka i kontradiktornosti, pa su autori davali različite nazive svom predmetu istraživanja.

Najčešće se za objašnjenje nove sinkretičke duhovnosti koristio (poprilično širok i eksplikativno nedovoljno utilitaran) krovni pojam *New Age* duhovnosti. Paralelno sa time što su Sajentologija, Hare Krišna, Jehovini svedoci, Teozofija, Spiritualizam i mnoge druge verske grupacije počele da privlače sve

veću pažnju javnosti, trgalo se za preciznijim teorijskim određenjem. Govorilo se o malim verskim pokretima, duhovnim pokretima, religijama u nastajanju, rubnim religijama, pseudo religijama, manjinskim religijama itd. (Sinani 2009, 166), sve dok Ajlin Barker (Eileen Barker) nije u svojoj decentnoj studiji predstavila koncept *novih religijskih pokreta* (Barker 2004). Termin je vrlo brzo usvojen kao vrednosno neutralan i dovoljno aproksimativan za analizu ovog novog fenomena. No, iako je definicija novih religijskih pokreta postala neizostavan teorijski okvir kada se analiziraju forme religijskog razmišljanja i praktikovanja van tradicionalnih religijskih sistema i zajednica, ona svakako nije lišena terminoloških i epistemoloških problema: najveća nedoumica je u vezi sa time koliko su novi religijski pokreti zaista novi, odnosno upitno je koju ćemo vremensku odrednicu uzeti za vododelnicu između “starih” i “novih” religija.¹⁷ Drugo, pod znakom je pitanja i da li su novi religijski pokreti nužno pokreti i da li to znači da različite vrste praktikovanja individualne duhovnosti izlaze izvan okvira definicije Ajlin Barker (Sinani 2009, 170–171)?

Upravo u kontekstu poslednje navedene primedbe, koja se tiče inherentno kolektivističke dimenzije novih religijskih pokreta, treba istaći značajan nov fenomen koji nam može poslužiti kao dobar primer Zimelove hipoteze opstanka religioznosti i mimo tradicionalne religije (i koji će nam poslužiti kao kritika opredeljenja za pokrete u definiciji Ajlin Barker). Reč je o *online* ili o *cyber* religioznosti koja je u značajnom porastu i koja može, ali ne mora imati kolektivistički prefiks. Ovaj primer pomoći će nam da objasnimo zašto smatramo da su *koncepti* (Sinani 2009) bolje teorijsko rešenje od *pokreta* i na koji način se to uklapa u Zimelovu anticipaciju rastuće individualizirane duhovnosti kao moguće rezultante postojanja višestrukih transcendentnih vrhunaca u XX i XXI veku.

Neki autori tvrde da je internet uticao na religijsku sferu isto koliko je otkriće štamparije (odnosno prevod Biblije na vernakulare) uticalo na Reformaciju (O’Leary 1996). Ostavljajući debatu u vezi s ispravnošću ovakvih istorijskih analogija po strani, notorna je činjenica da je internet značajno uticao na promenu religijskih praksi.¹⁸ No, iako je reč o relativno novom fenomenu, još uvek postoji teorijska i terminološka neusaglašenost u vezi sa time šta je *cyber* religioznost. Neki autori poput Kristofera Henlanda (Christopher Helland) prave razliku između *onlajn religija* koje podrazumevaju interakciju, razmenu sadržaja

¹⁷ Barkerova smatra su pedesete godine prošlog veka istorijska okosnica nastanka novih religijskih pokreta, ali u vezi sa time ne postoji konsenzus. Zbog toga je odrednica “novi” problematična i sa suviše poroznim temporalnim granicama.

¹⁸ Samo od 1990. do 2004. godine broj stranica posvećenih religiji povećao se sa 1,7 miliona na 51 milion. Oko 65 miliona stranica bave se crkvama a čak 83 miliona internet sajtova u sebi sadrži reč Bog. Samo u Sjedinjenim Američkim Državama je za tri godine (u periodu od 2001. do 2004. godine) broj ljudi koji koriste internet u verske svrhe porastao sa 28 miliona na 82 miliona (Banić Grubišić 2012, 100).

i veliku slobodu korisnika i *religija onlajn* koje se ograničavaju na prenošenje informacija, na upotrebu u komercijalne svrhe, često su deo aktivnosti institucionalnih religija, određenih crkava, sinagoga, džamija itd. Neki drugi teoretičari poput Anastazije Karaflogke (Anastasia Karaflogka) nude složeniju definicijsku odrednicu. Ova autorka razlikuje objektivni, subjektivni, lični i konfesionalni tip religijskog diskursa,¹⁹ ali razlikuje i “religije na” i “religije u” *cyber* prostoru. Prva kategorija odnosi se na slučaj u kome je internet oruđe za prenošenje religijskih informacija od strane crkava, verskih organizacija i pojedinaca, dok kada je reč o “religijama u” *cyber* prostoru misli se na “pravu” internet religioznost u smislu da je to novostvorena duhovna ekspresija koja je formulisana za internet i postoji isključivo na njemu (Banić Grubišić 2012, 106–107).

Za nas je posebno zanimljiva “religija u” *cyber* prostoru, odnosno *online religija* koja predstavlja novi fenomen religijskog eklekticizma na duhovnom tržištu. Uz pomoć “religijskog surfovanja” dolazi do proliferacije religijskih sadržaja, dostupnost materijala je sve veća a i upoznavanje sa drugim verskim tradicijama je takođe jedna od nuspojava upotrebe interneta u ove svrhe (Banić Grubišić 2012, 100). *Nexus* između fundamentalizma i upotrebe interneta je takođe jedan od važnijih fenomena u XXI veku. Iako na prvi mah može izgledati da se radi o paradoksu, upotreba novih tehnologija da bi se fundamentalističke ideje razmenjivale i širile je veoma prisutna i važna tema (Campbell 2005, 313).

No, ono što nas najviše zanima je religijski eklektizam koji, između ostalom, može biti podupret upotrebom *cyber* prostora. Internet zaista omogućava religijsku mozaičnost jer “religijski surferi” mogu, na primer, spajati prakse iz istočnjačkih religija sa zapadno-ezoterijskom tradicijom i popularnom psihologijom (York 2001) i na taj način oni prave sopstveni duhovni recept. Upravo ta sopstvena receptura, odnosno pridavanje religijskog značenja različitim pojmovima koji se mešaju i tumače u novom svetlu, jeste ono o čemu je Zimel govorio kada je naglašavao opstanak procesa religioznosti u savremenom svetu. Fenomeni koji nisu ranije imali religijsku konotaciju sada je mogu dobiti i, takođe, običaji, verovanja i mitovi iz različitih religijskih sistema apstrahuju se iz njih i “vezuju se” u neke nove, alternativne duhovne koncepte. Internet u tom procesu svakako igra veliku ulogu. Tu su, takođe, i različiti religijski vodiči, harizmatici i gurui koji mogu delati samo kroz internet sferu i oformljivati *online* religijsku zajednicu koja u *offline* zoni ni na koji način nije strukturisana (Campbell 2005, 312). Ovo su sve primeri Barkerovih novih religijskih pokreta sa tim što se upra-

¹⁹ Objektivni tip se odnosi na internet stranice univerziteta, akademskih institucija i periodike koji se bave religijom. Konfesionalni podrazumeva zvanične veb stranice različitih religijskih zajednica. Lični tip vezuje se za stranice i portale na kojima ljudi razmenjuju mišljenja i iskustva u vezi sa religijom a subjektivni tip diskursa podrazumeva onu vrstu stranica na kojoj se mogu voditi polemike i iznasti kritički stavovi prema različitim religijama (Banić Grubišić 2012, 107).

vo u kompleksnosti *cyber* religioznosti uočavaju nedostaci njene definicije tj. stavljanje naglaska na socijalnu dimenziju (na pokrete) je pod znakom pitanja.

Jedan od ponuđenih teorijskih obrazaca koji bi mogao da bude korektiv uvreženom konceptu Ajlin Barker je uvođenje *alternativnih religijskih koncepata* u eksplanatorni ram savremene religioznosti. Za nas je, kao što smo već rekli, u kontekstu analize Zimelove religiološke teorije, posebno značajno objašnjenje zašto bi bilo dobro “pokrete” zameniti “konceptima”. Koncept bi podrazumevao manje ili više razvijenu idejnu strukturu ili plan koji ne isključuje organizacionu strukturu, ali njeno postojanje nije neophodan uslov (Sinani 2009, 176–177). Ovako postavljena definicija omogućava nam da istražimo Zimelovu i argumentaciju i anticipaciju. S jedne strane, korišćenje definicije alternativnih religijskih koncepata omogućava nam da obuhvatimo sve one individualne forme duhovnosti koje podrazumevaju i gorenavedenu *cyber* religioznost koji je, može biti, jedan od primera osavremenjivanja Zimelove ideje o opstajanju procesa religioznosti mimo formiranja zaokruženih religijskih sistema, zajednica, organizacija itd. Takođe, porast ove vrste religioznosti ide u prilog Zimelovoj ekstrapolaciji o slabljenju tradicionalnih (i kolektivno uslovljenih) religija i jačanju diverzifikovanih oblika transcendencije. Dakle, alternativni koncepti religioznosti mogu odgovarati Zimelovom konceptu fluktuirajuće religioznosti koja može, a ne mora dobiti završnu formu kolektivno i institucionalno definisane religije. “S druge strane, veliki broj alternativnih religija ne poseduje isključivo članstvo, pa se njihovi sledbenici u isto vreme, ili pre svega, osećaju kao pripadnici drugih, ‘konvencionalnijih’ verskih organizacija ili, čak, više njih istovremeno. Brojne alternativne religije, takođe, predstavljaju samo etapu u potrazi za religijskom spoznajom za svoje poklonike, dok druge nude programe i kurseve kroz koje njihovi ‘klijenti’ prolaze i potom ne moraju da ostanu trajnije povezani, a treće insistiraju na tajnosti i komplikovanim nivoima napredovanja i uključenosti” (Sinani, Kulenović i Stajić 2012, 513).

Važno je naglasiti da alternativni koncepti religioznosti (a naročito jedan o njegovih savremenih oblika – *cyber* duhovnost) omogućuju analizu i one grupe ljudi koji se (samo)definišu kao pripadnici tradicionalnih religija, ali istovremeno tragaju za različitim spiritualnim sadržajima o kojima se informišu i koje praktikuju. Takva vrsta prakse najprisutnija je na Zapadu, ali to nipošto nije lokalizovan fenomen. Zbog toga što se lavirinti religijskog u savremenom svetu sve više komplikuju, potrebne su nam različite teorijske podrške za razumevanje novih procesa u tom domenu. Smatramo da je upravo Zimelova epistemološka pretpostavka o razdvajanju (individualno definisanog) procesa religioznosti od religija korisna polazna osnova za proučavanje izrazito kolažno definisanih religioznih identiteta u savremenom svetu.

U ovom radu iscrtili smo samo osnovne smernice za primenu Zimelove teorije na savremene fenomene. U narednom koraku trebalo bi različite pojed-

načne primere individualističkih i sinkretiziranih religijskih verovanja i praksi razmotriti koristeći teorijske koordinate koje smo analizirali u ovom tekstu. To svakako zahteva više prostora nego što nudi jedan rad ovog obima, ali smatramo da bi to bio važan naredni korak u kome bi se teorija primenila na konkretnim (empirijskim) studijama slučaja.

Zaključak

Na početku novog milenijuma svedočimo procesu koji je Ulrich Bek (Ulrich Beck) nazvao *Do it yourself religiosity*, odnosno religioznost postaje sfera po principu *Uradi sam* (Beck 2010, 49). *Ergo*, kada je reč o zapadnom kulturno-religijskom prostoru, smanjuje se broj ljudi koji pripadaju velikim svetskim religijama (mada to ne znači da *mainstream* religije gube na značaju u potpunosti) a povećava se broj onih koji se opredeljuju za različite, alternativne forme duhovnosti, od pripadanja nekom od novih verskih pokreta u *offline* svetu do religioznih surfersa na internetu. Ako se vratimo korak unazad, i istorijski i teorijski, videćemo da je Zimelova socioreligioška pretpostavka – da protok slobodne religioznosti neće nestati, čak i ako se uticaj religija smanji – danas veoma aktuelna. Takođe, njegova hipoteza o konvergenciji konflikata i religija čini se poprilično održivom u savremenom kontekstu.

Podsećamo na to da je Zimel zagovarao tezu o razdvajanju procesa religioznosti od već formiranih i zaokruženih religijskih sadržaja; ta pretpostavka može izgledati poprilično apstraktna i u neku ruku “veštačka” ako se ne pokaže na primerima iz empirijske realnosti. Izrazit pluralizam verskih opredeljenja, religijsko kolebanje i gibanje, menjanje duhovnih profila, sve veća individualiziranost religijskih opredeljenja, te permanentna potreba za transcendentnim sadržajima izvan velikih svetskih religijskih sistema, svedoče o tome da Zimelovo razdvajanje procesa religioznosti koji je izrazito ličan, i može imati različite sadržajne emanacije, veoma korisno istraživačko polazište za sociologe, ali i antropologe. Zimel je bio u pravu i kada je rekao da se čak i već oformljene religije mogu menjati i oblikovati u skladu sa potrebama i izazovima koje nosi novo doba (spomenuli smo upotrebu interneta u svrhe širenja fundamentalističkih ideja, ali to naravno nije jedini primer), međutim, njegova polazna pretpostavka o tome da religioznost opstaje i bez i mimo religija čini se izuzetno inspirativnom kada je reč o proučavanju alternativne religije i novih verskih pokreta i koncepata. Nekonzistentnost i nesistematičnost u izlaganju otežava rekonstrukciju Zimelove misli o religiji (naročito kada su hrišćanska dogma i njena budućnost u pitanju), ali osnovna idejna nit koja se “provlači” kroz sve tekstove na ovu temu čini se poprilično jasna i, u kontekstu savremenih mnogostrukih modernosti, nadasve višestruko saznajno korisna.

Literatura

- Bainbridge, William Sims. 1997. *The Sociology of Religious Movements*. New York and London: Routledge.
- Banić Grubišić, Ana. 2012. "Istraživanje religija na internetu". *Antropologija* 12(3): 99–113.
- Barker, Ajlin. 2004. *Novi religiozni pokreti: praktičan uvod*. Niš: Zograf.
- Beck, Ulrich. 2010. *A God of One's Own*. Cambridge: Polity Press.
- Bell, Daniel. 1978. "The Return of the Sacred: The Argument about the Future of Religion". *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 31(6): 29–55. DOI: 10.2307/3823029
- Berger, Peter. 1999. "The Desecularization of the World: A Global Overview". In *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, edited by Peter Berger, 1–18. Washington, D.C: The ethics and public policy center and Eerdmans publishing Co.
- Blagojević, Mirko. 2015. *Vitalnost religije u (de)dekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bullivant, Stephen. 2018. *Europe's Young Adults and Religion*. UK: Benedict XVI Centre for Religion and Society.
- Campbell, Heidi. 2005. "Making Space for Religion in Internet Studies". *The Information Society* 21(4): 309–315. DOI: 10.1080/01972240591007625
- Davie, Grace. 2005. *Religija u savremenoj Evropi – mutacija sjećanja*. Zagreb: Golden Marketing, Tehnička knjiga.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: SAGE Publications.
- Dirkem, Emil. 1982. *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Eisenstadt, S. N. 2000. "Multiple Modernities". *Daedalus* 129(1): 1–29.
- Frisby, David. 1981. *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Heinemann.
- Goodstein, Elisabeth. 2002. "Style as Substance: Georg Simmel's Phenomenology of Culture". *Cultural Critique* 52: 209–234. DOI: 10.1353/cul.2003.0010
- Godstein, Elisabeth. 2017. *Georg Simmel and the Disciplinary Imaginary*. Stanford: Stanford University Press.
- Jovanović Ajzenhamer, Nataša. 2019. "Veberovo shvatanje značaja ratničkog ethosa za nastanak i razvoj islama" Doktorska dis. Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.
- Kant, Imanuel. 1970. *Kritika čistog uma*. Beograd: Kultura.
- Korać, Veljko. 1990. *Istorija društvenih teorija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Kozer, Luis. 2008. "Značaj Zimelovog dela". U *Georg Zimmel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 43–64. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Habermas, Jürgen. 1996. "Georg Simmel on Philosophy and Culture: Postscript to a Collection of Essays". *Critical Inquiry* 22(3): 403–414.
- Habermas, Jürgen. 1998. "Objektivističke i subjektivističke postavke teorija društvenih nauka". U *Interpretativna sociologija*, priredila Ivana Spasić, 182–192. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Hamilton, Malcolm. 2001. *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*. London and New York: Routledge.
- Laermans, Rudi. 2006. "The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel". *Social Compass* 53(4): 479–489. <https://doi.org/10.1177%2F0037768606070413>
- Marotta, Vince. 2012. "Georg Simmel, the Stranger and the Sociology of Knowledge". *Journal of Intercultural Studies* 33:(6) 675–689. <https://doi.org/10.1080/07256868.2012.739136>
- Martin, David. 2005. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. UK: Taylor & Francis.
- McCole, John. 2005. "Georg Simmel and the Philosophy of Religion". *New German Critique* 94: 8–35.
- Motak, Dominika. 2012. "Georg's Simmel's Concept of Religion and Religiosity". *Studia Religiosa* 45(2): 109–115.
- O'Leary, Stephen. 1996. "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks". *Journal of the American Academy of Religion* 64(4): 781–808.
- Prodanović, Srđan. 2009. "Strukturacijski aspekt sociologije Georga Zimela". *Sociologija* 51(4): 365–384.
- Rogers, Everett. 1999. "Georg Simmel's Concept of the Stranger and Intercultural Communication Research". *Communication Theory* 9(1): 58–74. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.1999.tb00162.x>
- Silver, Daniel and Milos Brocic. 2019. "Three Concepts of Form in Simmel's Sociology". *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 94(2): 114–124. <https://doi.org/10.1080/00168890.2019.1585666>
- Simmel, Georg. 1905. "A Contribution to the Sociology of Religion". *American Journal of Sociology* 11(3): 359–376.
- Simmel, Georg. 1955. *Conflict and the Web of Group Affiliations*. New York: Free Press.
- Simmel, Georg. 1991. *Schopenhauer and Nietzsche*. Chicago, Springfield: University of Illinois Press.
- Sinani, Danijel. 2009. "Možda si ti ona prava? Nove religije i Alternativni religijski koncepti". *Etnoantropološki problemi* 4(1): 163–182.
- Sinani, Danijel, Nina Kulenović i Mladen Stajić. 2012. "Nove i alternativne religije u Srbiji – o proučavanju i proučavanjima". *Etnoantropološki problemi* 7(2): 511–538.
- Vandenberghe, Frederic. 2010. "Immanent transcendence in Georg Simmel's sociology of religion". *Journal of Classical Sociology* 10(1): 5–32. <https://doi.org/10.1177%2F1468795X09352559>
- Veber, Maks. 2011. *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator*. Beograd: Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan. 2019. "Islam pred izazovima mnogostruke modernosti". U *Savremenaislamska misao*, priredio Ivan Ejub Kostić, Beograd: Balakanski centar za Bliiski istok.
- Weber, Max. 1989. *Metodologija društvenih nauka*. Zagreb: Globus.
- Weinstein, Deana and Michael A. Weinstein. 1995. "The Liberation of Religiosity from Religion". In *Georg Simmel between Modernity and Postmodernity*, edited by Felicitas Dörr-Backes, 129–142. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- York, Michael. 2001. "New Age Commodification and Appropriation of Spirituality". *Journal of Contemporary Religion* 16(3): 361–372. <https://doi.org/10.1080/13537900120077177>
- Zimel, Georg. 2008. "O konfliktu". U *Georg Zimel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 99–101. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Zimel, Georg. 2008. "Superodirnacija i subordinacija kao predmet sociologije". U *Georg Zimel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 116–136. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Zimel, Georg. 2008. "Religija". U *Georg Zimel 1858–2008*, uredio Dušan Marinković, 184–251. Novi Sad: Mediterran Publishing.

Nataša Jovanović Ajzenhamer
Department of Sociology,
Faculty of Philosophy, University of Belgrade, Serbia

*Removing the Ballast of Religion from the Religiosity –
Simmel's Theoretical and Epistemological Contribution
to Contemporary Religiology*

Simmel's hypothesis on the analytical, but also the substantial difference between the process of religiosity and religion as a rounded ethical and practical system, served us as an epistemological basis for the study of the transformation of religiosity in contemporary society. Following Kant's logic of distinction between *a priori* and *a posteriori* knowledge, Simmel differentiates the form from content in various spheres of the social reality, even in the field of religious. This German sociological classic defines religiosity as a form that can, but does not have to be hypostasized in a highly specialized and highly institutionalized collectivist religious system. Removing the ballast of religion from religiosity, Simmel has given an important cognitive impulse to explore various alternative religious concepts that often have a loose organization of the structure (or not having one at all) and which are most often focused on individual spirituality. The dialectical relationship between religion and religiosity allows different forms of spirituality to be adequately investigated, as well as to point out the way in which they survive and often converge different traditional and alternative religious systems, especially in the Western Christian context, which was in Simmel's focus. Thus, this paper highlights the most important theoretical and epistemological contributions to the study of religions and religiosity that left it to sociologists, but also philosophers and anthropologists, one of the most prominent European thinkers in the transition from the nineteenth to the twentieth century. A special emphasis will be placed on the study of the (de)ecularization process, as well as on individual spirituality in the contemporary

world. The phenomena which is going to be specially considered is cyber spirituality, precisely in the context of the study of various types of spirituality that will converge in contemporary society, as Simmel anticipated.

Keywords: Georg Simmel, classical sociological theories, religiosity, religion, epistemology, alternative forms of religiosity, cyber religiosity

Enlever le fardeau de la religion à la religiosité: apport théorique et épistémologique de Simmel à la pensée religieuse moderne

Résumé: L'hypothèse de Simmel sur la différence analytique mais aussi substantielle entre le processus de religiosité et la religion comme un système éthique et praxéologique accompli, nous a servi de base épistémologique pour rechercher la transformation de la religiosité dans la société moderne. En suivant la logique de la distinction entre les connaissances *a priori* et *a posteriori* de Kant, Simmel différencie la forme du contenu dans les différentes sphères du social, mais aussi dans le champ du religieux. Ce classique de la sociologie allemande définit la religiosité comme une forme qui peut, mais non obligatoirement, hypostasier dans un système religieux accompli et hautement institutionnalisé, conditionné par la collectivité. En enlevant le fardeau de la religion à la religiosité, Simmel a donné une impulsion cognitive importante à l'étude de différents concepts religieux alternatifs ayant souvent une structure organisationnelle libre (ou ne l'ayant point) et étant généralement centrés sur la spiritualité individuelle. La relation dialectique entre la religion et la religiosité permet d'étudier de façon plus adéquate les différentes formes de spiritualité ainsi que d'indiquer la manière dont les différents systèmes religieux traditionnels et alternatifs persistent parallèlement et convergent souvent, surtout dans le contexte chrétien occidental qui était aussi au centre d'intérêt de Simmel. Donc, ce travail indique les apports théoriques et épistémologiques les plus importants à l'étude des religions et de la religiosité, laissés aux sociologues, mais aussi aux philosophes et anthropologues, par un des penseurs européens les plus éminents au tournant du 19^e au 20^e siècle.

Mots clés: Georg Simmel, théories sociologiques classiques, religiosité, religion, épistémologie, formes alternatives de la religiosité, cyber-religiosité

Primljeno / Received: 16. 7. 2019.

Prihvaćeno / Accepted for publication: 14. 9. 2019.