

# PROPRAVOSLAVNI KONSENZUS I RELIGIJSKE NEJEDNAKOSTI: PREMA ANALIZI RELIGIJSKE SITUACIJE U POSTSOVJETSKOJ RUSIJI<sup>1</sup>

**Mirko Blagojević**

Institut društvenih nauka, Beograd

**Sergej Lebedev**

Institut društvenih nauka i masovnih komunikacija, Belgorodski nacionalni univerzitet  
(Ruska Federacija)

e-mail: blagomil91@gmail.com, serg\_ka2001-dar@mail.ru

**Apstrakt:** *Prilog je posvećen teorijskoj analizi religijskog fenomena savremenog postsovjetskog ruskog društva i to na primeru tzv. pravoslavnog konsenzusa koji je postao aktuelan u toku 90-ih godina prošlog veka i ostao sve do kraja prve decenije novog veka. U kontekstu ključnih promena u društvima kasne moderne, verska struktura se usložnjavala a društvena refleksija zadobijala autonomnost. Sociolozi i drugi naučnici uvode koncept „refleksivnog odnosa prema religiji“ kojim se podrazumeva da pojedinac u kasnomodernom društvu osmišljava sumu društveno važnih manifestacija svega onoga što inače podrazumevaju i objedinjuju pojam „religija“ i njeni derivati. Ovakav odnos prema religiji nije u korelaciji sa verskom praksom, verskom pripadnošću i verskim iskustvom kao takvim - ima ga bilo koja osoba bez obzira na njenu umešanost u verski kontekst ili na sopstvenu religijsku identifikaciju. Epicentar verskih nejednakosti pojavljuje se u simboličkoj i komunikativnoj sferi, povezanoj sa religijom i njenim odnosom prema društvenim institucijama kao što su kultura, obrazovanje, ideologija, moral, porodica.*

**Ključne reči:** *pravoslavni konsenzus u postsovjetskoj Rusiji, religijske nejednakosti, religijska situacija, refleksivni odnos prema religiji, savremene društvene promene.*

**Abstract:** *This paper is dedicated to the theoretical analysis of the religious phenomenon of modern post-Soviet Russian society using the example of the so-called pro-Orthodox consensus. The pro-Orthodox consensus became relevant in the 1990s and endured until the end of the 2000s. In the context of major changes in late modern societies, the religious structure became increasingly complex while social reflexivity gained more autonomy. Sociologists and other scientists introduced the concept of the “reflexive attitude towards religion”. This concept means that in late modernity an individual conceives a sum of socially significant manifestations of everything implied and incorporated in the concept of “religion” and its derivatives. This attitude towards religion is not correlated with religious practices, religious belonging and religious experience as such. On the contrary, it is possessed by any person regardless of his/her inclusion in the religious context or his/her own religious identification. The result of such a religious structure is the fact that in the world of late modernity the epicentre of religious inequalities lies in the symbolic and communication sphere related to religion and its relationship with social institutions such as culture, education, ideology, morality, and family.*

**Keywords:** *pro-Orthodox consensus in post-Soviet Russia, religious inequalities, religious situation, reflexive approach to religion, modern social changes.*

---

<sup>1</sup> Rad je napisan u okviru Programa istraživanja Instituta društvenih nauka za 2022. godinu koji podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja.

## Uvod

Propravoslavni konsenzus je jedinstven fenomen društvene svesti i masovne psihologije koji je obeležio relativno dug period formiranja verske situacije u Rusiji posle raspada Sovjetskog Saveza – približno od kraja 90-ih godina prošlog veka do sredine ili kraja prve decenije novog veka. Pred našim očima se pojavljuje i imperativno unosi u društvenu stvarnost korektive u socijalne procese i odnose: paradoksalno „virtualan“ po svojoj formi a potpuno materijalan po svojim posledicama. Može se reći da je ovaj fenomen postao značajna komponenta društvenog kapitala najveće verske organizacije u Rusiji – Ruske pravoslavne crkve Moskovskog patrijarhata – što je opet značajno uticalo na razvoj religijske, društveno-političke i uopšte globalne situacije u ruskom društvu. Međutim, interesovanje sociologa za ovaj fenomen nije ograničeno samo na konkretne aspekte odnosa svetovnog mejnstrima sa jedne i dominantne veroispovesti u Rusiji sa druge strane. Naime, osnovano je pretpostaviti da se aktuelnost „pravoslavnog konsenzusa“ duguje ne toliko realnosti ovog konsezusa kao socijalne činjenice, koliko je zapravo pravoslavni konsezus privukao pažnju istraživača zbog specifičnosti svojih razmera i izvedenog socio-političkog značaja. Istina, trag konfesionalnog konsenzusa ne ostaje samo iza pravoslavlja već prati i bilo koju drugu religiju šireći se mnogo dalje od njegovog direktnog uticaja. S tim u vezi, čini se da njegovo razmatranje predstavlja pravu laboratoriju za proučavanje nove vrste odnosa prema religiji. Ovaj odnos prema religiji je odnos bez učešća, kao npr. u nekom verskom obredu, ali to ne znači da nije podjednako važan za donošenje životnih odluka od ličnog do društvenog nivoa na isti način kao i „klasično“ uključivanje ljudi u versku zajednicu i njihovo inkulturiranje u simbolički prostor religije i kulta. Fenomen savremenog odnosa ljudi prema religiji i crkvi posebno je relevantan u kontekstu problematičnog kompleksa socijalne nejednakosti u poslednjoj deceniji u savremenom društvu prepoznatog kao globalni trend zajedno sa pitanjima društvenih promena te ekoloških i informatičkih rizika. Sve to ukazuje da se u savremenim uslovima transformiše sam koncept „socijalne osnove“ značajnih društvenih institucija, kulturnih značenja i subjekata koji ih predstavljaju. Da bi imala širok uticaj u društvu, verskoj organizaciji više nije potreban znatan broj direktno uključenih i uposlenih ljudi kao crkvenih ili aktivnih vernika; njihov broj može biti relativno malen a da u pozadini postoji znatan broj ljudi koji čine respektabilnu „periferiju“ slojeva i grupa kao „simpatizera“, „odobravajućih“ a ponekad i samo „nesmetajućih“ građana. Istovremeno, ukoliko je ovakva „zamena“ stabilna, univerzalna i funkcionalna, utoliko se čini da predstavlja praktični, istraživački i teorijski problem za sociologiju i srodne socio-humanističke discipline.

## METODOLOGIJA

Glavna metodološka „uporišta“ u proučavanju ovog pitanja predstavljaju socio-loški pristupi sa stanovišta refleksije i socijalne nejednakosti. Refleksivni pristup nam omogućava da bolje razumemo šta se događa sa predmetom našeg istraživanja a pristup u kontekstu socijalne nejednakosti omogućava nam da konkretizujemo kako se predmet našeg istraživanja manifestuje u realnom društvenom životu sa svim praktičnim konsekvencama i posledicama. Refleksija kao fenomen je poslednjih decenija postala značajan oblik društvenog delovanja a njeno proučavanje zasebno područje društvenih istraživanja. Tradicionalne matrice donošenja odluka brzo devalviraju kako zbog učestalosti društvenih promena tako i zbog slabljenja uticaja institucija koje ih podržavaju (Giddens, 1990; Krupkin, 2010). U strukturi društvenog delovanja na svim nivoima subjektivnosti značajno se povećava specifična težina refleksivne komponente što sa druge strane povećava ukupnu pažnju na nju u različitim oblastima društvenog života. Refleksija, između ostalog, znači preusmeravanje pažnje prema posredujućim elementima odnosa prema predmetu koji se postepeno „reifikuju“ stičući tako samostalan a ponekad i centralni značaj te prelazeći iz kategorije sredstva u kategoriju cilja (Golitsyn, Petrov, 2005:89-90). Ova faza treba da uključi socijalnu evaluaciju religije odnosno konfesije.

Ako je refleksija u tradicionalnim i ranomodernim društvima prilično žestoko određivala pozicije pojedinca ili grupa u odnosima prema religiji, koja je sa druge strane bila determinisana tradicijom, to ona u situaciji kasne ili (post)moderne zadobija autonomnost i postaje vrlo promenljiva. Više nije retkost da vernici kritički procenjuju sopstvene verske institucije, organizacije kao i kulturno-antropološke osobine svojih savernika i hijerarhije. I obrnuto – simpatije i priznanje zasluga drugih verskih i kulturnih grupa, organizacija i tradicija. Međutim, još je važnije da u uslovima isprepletenosti ovih tradicija kao i objektivno i subjektivno „isključenje“ iz njih većine stanovništva sekularno razvijenih zemalja sveta, socijalna ocena upravo konkretne konfesije, njene kulturne matrice i društvene grupe koja je reprezentuje, postaje ključni momenat koji određuje izbor pogleda na svet i konfesionalnog samoopredeljenja pojedinca.

Rastuće nejednakosti – jedan su od ključnih trendova društvene dinamike savremenog sveta. Prirodno, manifestuju se i u religijskom polju. Takođe je revitalizovana religija aktivno utkana u politiku i naravno, obrnuto – politika postaje jedan od važnih faktora unutar religijskog života i između različitih religija. Simbolički aspekti svesti se materijalizuju u institucionalnim i kvaziinstitucionalnim oblicima društvenih interakcija. Religije i konfesije se aktivno takmiče na tržištu duhovnih ideja i prakse. Sve ovo aktuelizuje pitanje sveobuhvatnog ali istovremeno i složenog merenja njihovog stvarnog ili potencijalnog društvenog uticaja, realnog stanja i određenih promena.

Istraživanju verske nejednakosti doprinosi plodotvorni koncept „kulturnog“, „socijalnog“ i „simboličkog“ kapitala (Bourdieu, 2002:60). U kasnomodernom društvu u kome su direktni izvori moći bilo koje konfesije obično ograničeni (takvi izuzeci kao

što je slučaj sa rimokatoličanstvom samo potvrđuju pravilo) indirektni uticaji verskih institucija aktuelizuju se po principu „meke moći“ (Mchedlova, 2012:21). U tom smislu, Burdijeova ideja o međusobnoj konverziji različitih vrsta kapitala jeste od posebnog značaja. Budući da uglavnom govorimo o snazi društvenih stavova (odobranje, podrška – neodobranje i protivljenje religiji i konfesiji) fokus naše pažnje upravo je usmeren na simbolički aspekt kapitala formiranog u religijskom polju društvene interakcije, dakle, prema onom što je povezano sa „imenom“, ugledom i reputacijom konfesije u određenoj društvenom prostoru.

### **PROPRAVOSLAVNI KONSENZUS U RUSIJI**

Aktivnost ljudi i njihovih organizacija u principu se može svesti na tri glavna modaliteta koji pokrivaju svu njihovu raznolikost: predmetni modalitet (izgradnja i transformacija „spoljašnje“ stvarnosti); komunikativni (razmena informacija sa drugim subjektima) i reflektivni (samosvest). Bitno svojstvo društva kasne Moderne jeste povećanje udela obima komunikacije. Posledično, dakle i povećanje obima i specifične težine refleksije pa otuda i termin „refleksivna Moderna“. Opšta osobina savremenog razvoja jeste razgradnja tradicija dok je u prošlosti postojala ravnoteža između refleksije i tradicije (Beck, Giddens and Lash, 1994:144). Proces aktivacije refleksije vidan je na svim nivoima društvenog subjektiviteta – od pojedinca do države i drugih makro-socijalnih organizacija. Sama struktura najvažnijih institucionalnih „polja“, ekonomskog, političkog, građanskog a posebno kulturnog, se menja, postaje sve složenija. U svakom od njih, latentno a ponekad i eksplicitno ali potpuno nepovratno, javlja se masivan i autonoman standard značenja – vrednosti, ocena, emocija, očekivanja koji funkcioniše po sopstvenim pravilima sada indirektno povezanih sa objektivnom logikom ekonomije, politike ili socijalnosti. Naravno, ni religijska sfera nije izuzetak. Čini se da značajan deo stvarnosti današnje religijske situacije otpada na ono što ljudi znaju, misle o religiji ili recimo doživljavaju religiju kao neku vrstu „objektiviziranog“ odnosa sa kojim oni tokom svog života u ovom ili onom stepenu dolaze u kontakt. Odgovarajući tradicionalni kompleks ideja, sudova i osećanja, kao konstanta društvene svesti, dugo vremena nije bio ni praktični ni naučni problem. Podrazumevalo se da ovaj kompleks prosto logično sledi iz određene verske odnosno konfesionalne ili nereligiozne i nekonesionalne pozicije pojedinca odnosno grupe. Bilo je „prirodno“ da pravoslavac, katolik, musliman ili Jevrejin pozitivno ocenjuje svoju religiju, svoju konfesionalnu zajednicu, kulturnu tradiciju i da ima približno iste ideje, kao i njegovi savernici, o ulozi religije u životu i društva u celini. Jednako prirodnim se činilo da će pripadnici različitih konfesija međusobno procenjivati i tumačiti „tuđe“ svetinje, poglede na svet, zajednicu i tradiciju na znatno drugačiji način nego svoje kao što će neverujući i ateisti procenjivati i tumačiti sve te tradicije u pretežno skeptično-kritičkom i negativnom duhu.

Od 90-ih godina prošlog veka do danas u Rusiji, kao jedan od najjačih dokaza o revitalizaciji pravoslavlja uočavali su se iskustveni podaci o neproblematičnom propravoslavnom i proreligioznom konsenzusu. O afirmaciji pravoslavlja i pravoslavne religioznosti zaključivalo se uglavnom uzimajući u obzir podatke ispitivanja vezanosti za religiju i crkvu preko pravoslavne konfesionalne i lične proreligiozne identifikacije ispitanika. Prema ovoj vrsti podataka u istraživanjima, sve do nedavno, propravoslavni konsenzus nije dovođen u pitanje. Upravo takva konfesionalna identifikacija ili masovno osećanje ljudi označila je novu etapu u razvoju verske situacije u Rusiji, koja je u prethodnoj religijskoj etapi što je trajala više od šezdeset godina, iskusila isforsiranu, državno nametnutu, u principu preovlađujuću političku sekularizaciju (Blagojević, 2005). No sam pojam propravoslavnog konsenzusa je u rusku naučnu literaturu prilično kasno uveden u odnosu na početak 90-ih kada su podaci iz istraživanja već ukazivali na tendenciju promene raspoloženja građana Rusije prema pravoslavlju. Ovaj pojam su u rusku sociološku literaturu uveli početkom novog veka Dimitrij Furman i Kimo Kariainen i to na osnovu podataka iz svog longitudinalnog istraživanja religioznosti stanovništva Rusije. U kolektivnoj svesti stanovništva, pišu ovi autori „vlada sveopšte ubeđenje da je pravoslavlje viša vrednost, da je ono neodvojivo od ruske samosvesti i ruske kulture i da RPC MP treba pokloniti poverenje, da je treba štiti i to čak ograničavajući delatnost drugih religija“ (Kaariainen & Furman, 2007:47; Kaariainen & Furman, 2007a).

No pri tome, propravoslavni konsenzus ne treba sagledavati u kontekstu svedočanstava o ličnoj religioznosti stanovništva: između religijskih verovanja ljudi i njihovog adekvatnog religijskog ponašanja i propravoslavnog konsenzusa ne postoji direktna veza. Samo tako postaje jasno da propravoslavni konsenzus postoji na nivou opšteg slaganja o *simboličkoj* vrednosti pravoslavlja za kulturu, naciju i njeno jedinstvo, državu ali on ne obavezuje direktno ni na verovanje u Boga i druge dogmatske postavke pravoslavlja a još manje na pravoslavni način života.<sup>1</sup> Upravo zbog toga opšta saglasnost o pripadanju pravoslavlju ili drugim tradicionalnim religijama u Rusiji ima malu specifičnu težinu kao pokazatelj opšte religioznosti građana Rusije. Diskriminatorna moć ovog indikatora je mala pošto se i znatan broj ateista i neverujućih ispitanika u istraživanjima pozitivno konfesionalno izjašnjava, najčešće kao pravoslavni ispitanici koji imaju poverenje u RPC.

Međutim, za sociologiju je od simboličkog značenja i značaja propravoslavnog konsenzusa, koje imaju za pojedince u savremenom ruskom društvu, svakako važniji drugi njegov aspekt: naime aspekt i u isto vreme nivo razmatranja, koji se bazira na odnosu dve važne društvene institucije u Rusiji, države i RPC. Ovaj se odnos danas pre može definisati u terminu *konsolidacije* nego neprijateljstva, što je činjenica koja je za određenje savremene pojave propravoslavnog konsenzusa mnogo značajnija i sa ozbiljnijim implikacijama od nepodeljene saglasnosti stanovništva o svojoj pravoslavnoj

<sup>1</sup> Za mnoge vernike, kako piše Dubin, „vera najčešće ima ..moralno-psihološko značenje i ne nameće nikakve lične religiozne obaveze, nije kolektivna norma ponašanja i ne pretpostavlja ličnu odgovornost ili praktični imperativ ponašanja“ (Dubin, 2007).

identifikaciji. Sada se može govoriti i o uzajamnom interesu ove dve institucije ruskog društva. Ostavši bez komunističke ideologije propašću Sovjetskog Saveza, država postaje zainteresovana za religiju i crkvu kao veoma važne izvore legitimacije. Vlast se delom legitimira referencijom na crkvu i njenu pouzdanost proveravanu vekovima i aktuelnim socijalnim i kulturnim autoritetom, pa država svojski podržava crkvu i njenu strukturu kako na nivou centralne tako i na nivou vlasti regiona. Sa druge strane, samoj crkvi je takva podrška potrebna ne samo u materijalno-imovinskom smislu nego i u smislu stvaranja *socijalnog partnerstva* sa državnim vlašću (Lebedev, 2015). U tom socijalnom partnerstvu crkva ulaže svoju duhovnu, kulturnu i državotvornu istoriju i to u trenutku katastrofalne ekonomske situacije u zemlji 90-ih godina prošlog veka i savremene, svetske ekonomske krize ali i izraženog zaoštavanja globalne političke situacije u svetu sa mogućnošću ozbiljnih i po mnogima nesagledivih posledica te će konfesionalni momenat u Rusiji sigurno imati društvenu značajnost i nadalje i to vršeći bar tri važne funkcije: funkcije identifikacije, zatim nacionalno-konfesionalne homogenizacije i otpora i funkcije zaštite kulture i samobitnosti ruskog društva, odnosno Ruske civilizacije.

Uticao pravoslavni konsenzus na javno mnjenje u Rusiji može se specifikovati na sledeći način: a) kao poverenje društva u crkvu, tj. u RPC MP; b) kao preovladavanje pozitivnog imidža pravoslavlja i crkve i c) kao preovladavanje pozitivnih socijalnih očekivanja od religije i crkve u javnom mnjenju Rusije (Lebedev, 2015). U postsovjetskom ruskom društvu upravo crkva oličava društvenu instituciju sa jednim od najvećih poverenja građana. To poverenje potvrđuju sociološka istraživanja a nivo poverenja koje se poklanja crkvi može se uopštiti između 60 i 70% ispitanika. Pri tome, kako naglašava Dubin, ni medijski praćeni skandali oko RPC nisu bitno uticali na snižavanje rejtinga crkve kao duhovne i društvene institucije. Građani Rusije takvo poverenje još pridaju predsedniku države, armiji i Ruskoj akademiji nauka. To za ovog autora nije neko realno, ciljnoracionalno nego vrednosnорacionalno, tradicionalističko poverenje upravljeno prema imaginarnoj nađi o poželjnom rezultatu (Dubin, 2007:401). Zbog toga što se ne radi o realnom nego o imaginarnom poverenju, ono je do te mere apstraktno da ni stvarna, vrlo neprijatna i kompromitujuća događanja oko same crkve i njene hijerarhije ne utiču bitno na nivo poverenja građana u RPC.<sup>2</sup>

Pravoslavni konsenzus i uopšte mentalni sklop ljudi koji se vraćaju pravoslavlju može se posmatrati u kontekstu kasne Moderne: kao prelaz od kontrareligiozne svetovnosti prema tolerantnoj svetovnosti u odnosu na religiju, i to religiju kao etnonacionalnom simbolu, i u skladu sa informatičkim društvom, kao masmedijskom prizoru procesija i obreda pravoslavlja (Lebedev, 2010:87). Međutim, svakako je ovde po sredi još i nešto više od medijske promocije crkvenih obreda i božićnih činodestava uz obave-

<sup>2</sup> Doduše ima autora koji razliku između masovne konfesionalno-religiozne orijentacije ispitanika (od oko 80%) i poverenja koje ispitanici pridaju RPC kao društvenoj instituciji (od oko 60%) ili patrijarhu Kirilu kao njenoj glavi, tumače kao teškoću da se neproblematično može govoriti o pravoslavnom konsezzusu. "U društvenom životu to označava nemogućnost i neprihvatanje hegemonije RPC u društvu. Uzroke tome treba tražiti u prevladavanju nereligioznog svetonazora i ne tako čvste religioznosti Rusa" (Andreeva, L. A. and Andreeva, L. K. 2013:116-117).

zno ikonografsko prisustvo političke elite. Kao što primećuje Marina Mchedlova, propravoslavnom konsenzusu doprinose društvena nestabilnost, produžena moralna i socijalna kriza, nepostojanje kredibilnog i adekvatnog svetovnog odgovora na izazove krize, sećanje na patriotsku delatnost crkve i to u najtežim, prelomnim periodima ruske istorije, istupanje crkve u zaštiti prava bednih i siromašnih, kao i protivljenje socio-negativnim pojama kao što su odsustvo duhovnosti i cinizam ili socio-devijantnim pojavama korupcije i narkomanije (Mchedlova, 2002:16). Prema tome, religija i crkva u tim okolnostima imaju i neke druge funkcije od već pomenutih: na prvom mestu se radi o kompenzatorskoj funkciji religije tzv. gubitnika postsovjetske tranzicije koja daje utehu bednima i pomaže im da tu bedu prežive. Međutim, ta ista tranzicija je dovela do očitog pada moralnih vrednosti ljudi pa jedan broj njih izvesnu kompenzaciju nalazi u religiji koja treba svojim nazorima da nadomesti moralni pad. Naravno, jednoj prilično ograničenoj grupi ljudi pravoslavlje je pogled na svet koje im pomaže da shvate životnu situaciju kao rukovodstvo za akciju, kao putokaz za praktično ponašanje. Ipak, pri svemu tome ne treba izvesti pogrešan zaključak kako propravoslavni konsenzus u Rusiji masovno dubinski deluje na nazore i, što je važnije, praktično ponašanje većine. Dominantna kultura u Rusiji je svetovna kultura, ona se usvaja primarnom socijalizacijom, pa iako pravoslavlje u društvu ima simboličku vrednost, religiozna kultura se prihvata a zatim usvaja slobodnim izborom i uvek egzistira u kontekstu dominacije svetovne kulture.

Naravno, takva situacija je suočila ne samo rusko društvo nego i istraživače sa činjenicom koja svedoči o složenosti novonastale društvene i religiozne situacije. Sociološka istraživanja su pokazala da nereligiozni ispitanici pa čak i samoidentifikovani ateisti u potpunosti odobravaju stavove i delatnosti religioznih grupa i organizacija. Štaviše, takav stav nije deo perifernih, marginalnih društvenih grupa nego postaje masovan, gotovo mejnstrim sa doslednom manifestacijom na mikro, mezo i makro nivoima društvenog života (Uzlaner, 2020). Neki vodeći istraživači u Rusiji klasifikovali su ovu činjenicu kao paradoks. Na primer Žan Tošenko, analizirajući kontradikcije ruske religijske situacije na početku XXI veka, ističe sledeći kompleks kontradikcija: na prvom mestu je protivurečnost između svhatanja o ruskoj religijskoj renesansi sa jedne i sa druge strane slabe promene stvarnog nivoa religioznosti stanovništva, dalje, tu je i kontradikcija između spoljašnje demonstracije religioznosti i postojane sekularne kolektivne svesti stanovništva. Još jednu kontradikciju treba pomenuti: kontradikciju između različitih shvatanja i tumačenja „nivoa religioznosti“, objektivnog stanja i stepena religioznosti ruskog stanovništva (Toshchenko, 2008:356-361). Unutrašnju nekoherentnost verovanja i obrednog ponašanja u proučavanju propravoslavnog konsenzusa uvideli su još 90-ih godina prošlog veka pomenuti istraživači Furman i Kaariainen. Naime, protivurečnost su oni videli sa jedne strane u konsenzusu o pravoslavlju kao vrhovnoj vrednosti i njegovom značaju za kolektivni identitet a sa druge strane u sociološkim pokazateljima o daleko nižim nivoima dogmatskih verovanja, naročito niskog intenziteta relativno redovnog održavanja verske obredne prakse.



U ponešto drugačijem ključu Marina Mchedlova shvata novu rusku društveno-religijsku stvarnost zaključujući da „institucionalizovane ruske religijske organizacije u određenoj meri šire svoj uticaj na nereligiozni deo stanovništva” (Mchedlova, 2012:21). U njenom razmišljanju vidimo važan korak prema teorijskom prevazilaženju navedenih kontradikcija pozicioniranjem religijske situacije u Rusiji u drugačijoj logičkoj perspektivi. Zapravo, Mchedlova predlaže da se razdvoje dva plana procene religijske situacije: direktan plan – koji označava neposredna religijska verovanja i institucionalnu uključenost ljudi u odrgovarajuću versku organizaciju – i indirektan plan koji podrazumeva tzv. kulturni identitet – uticaj religije na ljude i društvene odnose. Ovo poslednje je posebno povezano sa političkim uticajem metodom „meke moći” (Nue, 2021).

Dakle, odnos pojedinca prema religiji, za koji se ranije činilo da se svodi na dilemu uključenosti ili neuključenosti u verski život određene verske grupe, sada se pokazuje složenijim i uključuje najmanje dva nivoa:

- odnos prema religiji „prvog reda“, ili direktan odnos kada pojedinac prihvata odnosno ne prihvata određen verski sistem. U tradicionalnom društvu, kako obrazlaže Čarls Tejlor, ovakav odnos prema religiji nosio je sa sobom ne toliko samosvestan karakter i kao po pravilu zasnovan je bio na prihvatanju vere očeva kao značajne, ako ne i najvažnije, komponente sopstvenog identiteta. U savremenom društvu ovakav odnos je problematičan i refleksivan: zasnovan je na ličnom *izboru* religijske ili nereligijske pozicije (Taylor, 2007) odnosno konfesionalne (ne)pripadnosti ili pak određenog stepena odbacivanja, neprihvatanja religije (ravnodušnost, agnosticizam, ateizam);

- drugi nivo možemo imenovati kao odnos prema religiji „drugog reda“ ili posredni odnos – ovde se radi o evaluaciji religije bez ličnog prihvatanja. Obuhvata tumačenje i „pripisivanje vrednosti“ niza značajnih društvenih markera i to onih koje osoba, u kontekstu svog svakodnevnog života, uobičajeno utvrđuje kao pripadnost verskoj sferi. Takvi markeri posebno uključuju društvene akcije verskih organizacija (grupa, vođa ili običnih vernika) kao što su dobrotvorne ili čak terorističke akcije, zatim u takve markere treba uključiti i verske simbole i (umetničke) artefakte te javne izjave „značajnih drugih“ od strane nekog referentnog pripadnika religije kao što je npr. glas verskog vođe ili velikodostojnika u vezi sa demografskim problemima, problemima socijalne pravde itd. Takođe, to mogu biti i (pozitivni) stavovi prema konfesiji od strane kritičkih krugova kulturne elite. Odnos prema religiji „drugog reda“ sustinski se razlikuje od odnosa prema religiji „prvog reda“ prvenstveno zbog svog sadržaja i funkcionalne usmerenosti. Po svojoj prirodi nije u vezi sa religijskom praksom, pripadnošću i neposrednim religijskim iskustvom. Radi se o sumi društveno značajnih manifestacija, onogo što je u čovekovoј glavi obično obeleženo i objedinjeno konceptom „religija“ i njenim derivatima. U određenom, apstraktnom smislu govorimo o onome što ne podrazumeva direktnu korelaciju sa izvornom verskom stvarnošću već sa određenom idejom, predstavama o religijskom društvenom fenomenu koji je na ovaj ili onaj način u svojim brojnim varijacijama povezan sa čovekom. Istovremeno, u značajnoj ili čak pretežnoj meri ovaj odnos je indirektno povezan sa aktivnostima medija (Grishaeva & Shumkova, 2020).



Naravno, takve predstave su vrlo retko organizovane u koherentan, dosledan sistem kao što su npr. bile verzije sovjetskog politizovanog ateističkog pogleda na svet (Smolkin, 2018). Ovde se radi pre o konglomeratu uobičajenih stereotepnih predrasuda različitog stepena, negativnih kao o „islamskim teroristima”, „asocijalnim sektašima” ili više pozitivnih kao o „malo čudnim budistima koji žive na spratu”. Štaviše, čak i jedna te ista religija se označava na potpuno različite načine: „Odobravam socijalnu pomoć Ruske pravoslavne crkve; ne odobravam političku propagandu i mutne ekonomske šeme” (iz intervjua, 2021).

Treba napomenuti da je, poslednjih decenija, tradicionalan, većinski tipičan neposredan, monolitan odnos prema religiji, svojstven vernicima različitih konfesija, primetno nagrižen. U društvenoj praksi ga karakteriše fluidna kontradiktornost kao eklektični konglomerat uverenja, vrednosti i prakse (Donati: 2013; Hervieu-Léger, 2006). Ova okolnost je povezana sa faktorom povećane virtuelizacije respektabilnih verskih zajednica kojom se rukovodi masa savremenih vernika. Zato se u analizi savremene religijske situacije mora u obzir uzeti zadobijanje važnosti indirektnog, spoljašnjeg odnosa ljudi prema religiji i crkvi s obzirom na povećanje broja pojedinaca koji nisu direktno uključeni u religiju i društveno relevantnog značaja „indirektno vrednosti“ religije (Rutkevich, 2020). Simbolički i kulturni kapital svetskih verskih tradicija aktivno koriste u svoje svrhe ne samo same verske organizacije i grupe koje ih predstavljaju nego i različiti politički akteri i komercijalisti kulture kao sredstvo za povećanje atraktivnosti svojih socijalnih projekata. Takođe, čini nam se da postoje osnovi za „snažnu“ hipotezu prema kojoj je indirektna vrednost religije na srednji ili duži period sposobna da određeni broj ljudi navede na direktno usvanje religije kao temelja svog životnog projekta.

## VERSE NEJEDNAKOSTI I RUSKO DRUŠTVO

Verska nejednakost se odnosi na različite društvene subjekte (organizacije, grupe i pojedince) koji se poistovećuju, na ovaj ili onaj način, sa religijama i konfesijama sa različitim sopstvenim opsegom i kvalitetom društvenog kapitala. U svakodnevnom životu ljudima se to jasno predočava te se ove nejednakosti fiksiraju u stereotipne etikete koje sa druge strane označavaju socijalnu mapu njihovog mikro, mezo i makrosocijalnog okruženja. U tom kontekstu treba razumeti tako raširene svakodnevne procene, stereotipije kao što su, na primer, „kohezija muslimana”, „finansijska sigurnost Jevreja”, „organizovanost katolika” ili „obrazovanost protestanata”. Ove procene se uvek referišu na neku određenu grupu koja „diktira” ocenu svih ili neke značajne religijsko-konfesionalne većine. Tako se, po definiciji, pretpostavlja da su predstavnici islamske ume, poznati posmatraču drugačijeg konfesionalnog opredeljenja, ujedinjeniji od njegovog konfesionalnog ili sekularnog okruženja (primarni socijalni kapital solidarnosti) a protestanti imaju viši nivo obrazovanja (kulturni kapital) itd. Naravno, beleže se i izuzeci ali se smatra da oni ne krše nego potvrđuju pravilo.

Ako sociološki generalizujemo, onda treba naglasiti da različite konfesionalne grupe u različitim društvima zaista karakterišu različiti nivoi kapitala kao rezultanta dugoročnog društveno-istorijskog toka. Priznate tradicionalne religije i konfesije koje predstavljaju najveće verske zajednice odlikuju se najvećim zalihama kapitala ne samo kvantitativno nego i kvalitativno. Na primer, čak ni decenije prisilne sistemske sekularizacije u socijalističkoj Rusiji (Sovjetskom Savezu) i Srbiji (socijalističkoj Jugoslaviji) nisu mogle u potpunosti da potkopaju nijednu vrstu kapitala akumuliranu vekovima u pravoslavnoj crkvi ovih zemalja iako su nanele značajnu štetu na svim poljima. Međutim, promene u političkoj sferi na prelazu iz 80-ih u 90-te godine prošlog veka omogućile su rehabilitaciju religije i crkve te im pružile ozbiljan kredit javnog poverenja što je na kraju krajeva dovelo do sinergijskog efekta povećanja simboličkog, socijalnog a delimično i kulturnog, političkog pa i ekonomskog uticaja Ruske i Srpske pravoslavne crkve. Najupečatljiviji izraz te rehabilitacije u Rusiji je bio pojava „pravoslavnog konsenzusa“ u poslednjih dvadesetak godina. Upravo je ta dokapitalizacija religije u tradicionalnoj, najvećoj i najuticajnijoj veroispovesti Rusije jedno vreme dobila pretenciozan naziv „religijski preporod“.

Istovremeno treba napomenuti da je posebno značajan faktor u ovom procesu transformacija strukture kapitala u postmodernom (postindustrijskom) tipu društva. Kao što je primetio ruski autor Ivanov, u postmodernom društvu pored institucionalne nejednakosti karakteristične za industrijska društva i zasnovane na jasnoj korelaciji statusa, prihoda, prestiža i načina života, koegzistiraju još dve vrste nejednakosti sa tendencijom povećanja svog uticaja. Radi se prvo o nejednakostima na *društvenim mrežama* koje su zasnovane na kulturnom identitetu i diskriminišu kako one koji su umreženi i imaju povlastice zbog svog članstva tako i one koji nisu na mreži; i drugo, radi se o *situacionim nejednakostima* koje su zasnovane na prostornoj i sociokulturnoj mobilnosti koja osigurava uključivanje u tokove i prateće prednosti vremena i mesta življenja (Ivanov, 2016:23).

Navedene vrste nejednakosti mogu se direktno povezati, pre svega, sa kulturnim i simboličkim vrstama kapitala. Ako govorimo o nejednakostima na društvenim mrežama onda govoreći o makrosocijalnoj dimenziji društvenih odnosa istovremeno govorimo o identifikaciji „prijatelj ili neprijatelj“ na osnovu najopštijih i opštepriznatih kulturnih i simboličkih markera. Ako kao primer uzmemo religiju u Rusiji, ovde spada ono što je bilo popularno krajem 90-ih godina prošlog veka pa do sredine prve decenije novog veka, a to je manifestno i simbolično pozivanje na pravoslavlje poput samoidentifikacija sa pravoslavljem i povremeno naglašavanje lojalnosti državno-crkvenim simbolima i društvenim inicijativama (Dubin, 2007:183).

Ako govorimo o situacionim nejednakostima onda nam se čini da se ovde radi o složenijem i slabije proučavanom fenomenu. Određuje se kao temeljno situacioni fenomen, zasnovan na principu „trends“ čiji tvorci neki predmet čine vrednim u percepciji ljudi pri čemu nejednakost nije toliko prostorna koliko je vremenska i deli ljude

na „dobitnike sada” i „dobitnike posle” (Ivanov, 2016:22-23). Ako je religijska sfera u pitanju onda govorimo o direktnom ili indirektnom „religijskom marketingu” – stvarnoj sposobnosti verske grupe da svoje simbole i religijske prakse učini privlačnim većini ili značajnoj manjini društva postavljajući obrasce ponašanja i načina života u njemu (Kargina, 2014:94-95).

U sekularizovanom društvu religije su objektivno prisiljene da svoju misiju prevode na jezik sekularnih vrednosti i ideja kako bi ih ljudi koji upravo čine taj sekularni mejnstrim lakše „čuli” i razumeli. Religije i konfesije koje mogu ubedljivo da pokažu ljudima da su u trendu savremenih pitanja od opšteg značaja imaju mnogo veće šanse za društveni uticaj i zauzimanje respektabilnog mesta u takvom društvenom mejnstrimu od onih koje to ne čine. Tako je u „mrežnom” tipu nejednakosti naglasak na simboličkom aspektu verskog kapitala dok se u tipu situacionih nejednakosti težište pomera prema kulturnom aspektu verskog kapitala.

U savremenom kasnomodernom (Giddens) ili posmodernom (Bauman) društvu se dakle povećava značaj i uticaj nematerijalnih aspekata i komponenti ljudskog kapitala. Što se verske sfere tiče, znači da se epicentar nejednakosti nalazi u simboličkom i komunikativnom verskom polju koje je povezano sa institucionalnim odnosima u kulturi, obrazovanju, ideologiji, moralu, porodici. Prema tome verski kapital više nije koncentrisan u krugovima aktivnih vernika već je rasut po neodređenoj širokoj masi simpatizera određenih religija i konfesija. U toj situaciji od suštinske je važnosti pravovremena, kvalitetna i adekvatna refleksija situacije koja omogućava „izračunavanje” i predviđanje novih mogućnosti i rizika verskog delovanja. Glavni subjekti koji koriste situaciju novih verskih nejednakosti često su spoljni akteri – oni umnožavaju svoj društveni ili politički kapital postavljajući se kao branioci ili protivnici određenih verskih inicijativa, grupa ili simbola pa se često govori o zloupotrebi religije u nereligijske svrhe. S tim u vezi, prednost određene religije/veroisповesti (u našem slučaju pravoslavnog hrišćanstva) i njegovih reprezentativnih verskih organizacija i grupa može da se razmatra u sledećim dimenzijama (uzimajući u obzir kratkoročnu, srednjeročnu i dugoročnu perspektivu):

- a) mogućnost direktne a uglavnom indirektne podrške šire javnosti društveno značajnim inicijativama koje je iznela/odobrila crkvena hijerarhija i to samo na osnovu toga što je „pravoslavna” jer „crkva neće ponuditi ništa loše”. Ovde se radi o direktnom pretvaranju simboličkog kapitala pravoslavlja u društveni kapital aktivnog odobravanja ili, barem, neodbijanja takvih inicijativa;
- b) mogućnost identifikacije sa konfesijom i verskom organizacijom koju predstavlja društveno prestižna grupa stanovništva sa značajnim kulturnim, društvenim pa i ekonomskim kapitalom;
- c) mogućnost formiranja atraktivnih i perspektivnih ideologema na osnovu konfesionalnih vrednosti i ideja, u krajnjoj liniji – zamišljanja „lika budućnosti” unošenjem elemenata kreativne „strukturacije” (Giddens) u različite sfere društvenih odnosa.

Strogo govoreći, u makrosocijalnom ključu, životnost religije/konfesije u modernom društvu određena je dostizanjem trećeg nivoa odnosno dimenzije – dugoročne perspektive uticaja na formiranje vrednosti, ideja i „lika budućnosti“. Upravo iz ovog obzora, prema našem mišljenju, treba procenjivati sadržaj, funkcije, socijalne efekte i izgleda za razvoj postsovjetskog pravoslavnog konsenzusa u Rusiji kao uostalom i u drugim pravoslavnim zemljama.

## ZAKLJUČAK

Problem verske nejednakosti aktuelizuje se poslednjih decenija širom sveta kao uostalom i stalni trend revitalizacije religije i povećane verske konkurencije. Sa tim u vezi jeste pojava rasta i autonomizacije društvene refleksije na temu religije koja unosi bitne korektive u strukturu i dinamiku religijske situacije a najvažnija je prevazilaženje uobičajene linearne skale stavova ljudi prema religiji i crkvi po principu uključenosti ili isključenosti. Refleksivan odnos prema religiji u svojim različitim manifestacijama danas je stalan, univerzalan i karakteriše kako stavove vernika tako i čitavog niza društvenih subjekata van religije. Karakterističan primer takvog refleksivnog ili posrednog odnosa prema religiji jeste i ruski pravoslavni konsenzus kao masovno pozitivno raspoloženje građana prema RPC, njenim simbolima i društvenim inicijativama u ruskom postsovjetskom društvu od kraja 90-ih godina prošlog veka. Na talasu pravoslavnog konsenzusa Ruska pravoslavna crkva Moskovskog patrijarhata je uspela značajno da ojača, unapredi svoj položaj u ruskom društvu uprkos visokom stepenu sekularizacije. Na toj osnovi se može govoriti o pozitivnom raspoloženju građana kao značajnoj komponenti verskog kapitala – pre svega simboličkog i kulturnog koji se pod povoljnim uslovima pretvaraju u druge oblike kao što su socijalni, ekonomski ili politički. Refleksija religijskog fenomena postaje nezavisan i značajan činilac verske nejednakosti i zahteva posebno i sistematsko istraživanje.

Kulturni i simbolički kapital religije, generisan refleksijom, usko je povezan sa novim i aktivnim utvrđivanjem oblika nejednakosti među kojima su nejednakosti stvarane na društvenim mrežama i situacione nejednakosti grupa i pojedinaca. Ako je prva nejednakost zasnovana na samoidentifikaciji sa određenom konfesijom to je druga povezana sa uspešnim uključenjem religije/verispovesti u aktuelne „trendove“ i samim tim pokriva mnogo šire krugove javnosti od kojih se traži aktivna ili pasivna podrška za određena pitanja koja su direktno ili indirektno vezana za datu religiju ili konfesiju. Rezultat takve situacije jeste da kao glavni subjekti stvaranja ili transformisanja religijske situacije na scenu stupaju razni „korisnici“ sposobni za kvalitetno strateško i taktičko održavanje verskog kapitala u promenljivoj društvenoj situaciji. Može se govoriti o tri dimenzije korišćenja kapitala koje odgovaraju kratkoročnim, srednjeročnim i dugoročnim zahtevima religije u društvu: javna podrška društvenim inicijativama verske grupe

(organizacije); identifikacija društveno prestižnih grupa sa odgovarajućom religijom, ve-roispovešću i formiranje održivih i društveno atraktivnih ideja zasnovanih na kulturnom kapitalu religije (slici budućnosti).

## LITERATURA

- Andreeva, L. A. i Andreeva L. K. 2013. "Obshchestvenno-politicheskaya rol RPC v vospriyatii studenchestva" ["The Socio-political role of the RPC in the Views of Students"]. *Sociologicheskiye issledovaniya* [Sociological Research], № 10. (In Russian).
- Beck, U. and Giddens, A. and Lash, S. 1994. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford University Press.
- Blagojević, M. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju i IP Filip Višnjić.
- Bourdieu, P. 2002. "Formy kapitala" ["Forms of capital"]. *Ekonomicheskaya sotsiologiya* [Economic sociology], 3, 5, 60–74. (In Russian).
- Donati, P. 2013. *Sociologia relazionale. Come cambia la societa*. Brescia: La Scuola [Relational Theory of Society: Social Life in terms of Critical Realism] (In Italian).
- Dubin, B. V. 2007. *Zhit' v Rossii na rubezhe stoletiy. Sotsiologicheskiye ocherki i razrabotki* [Living in Russia at the turn of the Century. Sociological Essays and Development]. Moscow: Progress - Tradition. (In Russian).
- Giddens, E. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Golitsyn, G. A. i Petrov, V. M. 2005. *Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika: dolgovremennyye tendentsii - informatsionnyy podkhod*. [Social and Cultural Dynamics: Long-Term Trends - Information Approach]. Moscow: KomKniga. (In Russian).
- Grishaeva, E. I, i Shumkova, V. A. 2020. "Teorii srednego urovnya v issledovanii religii i media: mediatizatsiya, mediatsiya i RSST" ["Middle-Range Theories in Religion and Media Research: Mediatization, Mediation, and RSST"]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* [State, Religion and Church in Russia and Worldwide]. 38, 2, 7-40. (In Russian).
- Hervieu-Léger, D. 2006. "In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity". *The Hedgehog Review*, 8 (1-2), 59-68.
- Ivanov, D. V. 2016. "Novyye konfiguratsii neravenstva i potokovyie struktury glem-kapitalizma" ["New Configurations of Inequality and Flow Structures of Glam-Capitalism"]. *Sotsiologicheskiye issledovaniya* [Sociological Studies], 6, 13-23. (In Russian).
- Kaariainen, K., i Furman, D. E. (Eds). 2007. *Novyye tserkvi, staryye veruyushchiye – staryye tserkvi, novyye veruyushchiye* [New Churches, Old Believers, Old Churches, New Believers]. Moscow, Saint Petersburg: Letniy sad. (In Russian).
- Kaariainen, K., i Furman, D. E. (2007a). "Religioznost' v Rossii na rubezhe XX - XXI stoletiy" ["Religiosity in Russia at the turn of XX - XXI centuries"]. *Obshchestvennyye nauki i sovremennost'* [Social Sciences and Contemporary World], 2, 78-95. (In Russian).
- Kargina, I. G. 2014. *Sotsiologicheskie refleksii sovremennogo religioznogo pliuralizma* [Sociological Reflections of the Contemporary Religious Pluralism]. Moscow: MGIMO–Universitet. (In Russian).

- Krupkin, P. L. 2010. *Rossiya i sovremennost': problemy sovmeshcheniya. Opyt ratsional'nogo osmysleniya* [Russia and the Present: Problems of Combination. The Experience of Rational Reflection]. Moscow: Flinta, Nauka. (In Russian).
- Lebedev, S. 2010. "Paradoksy religioznosti v mire pozdnego moderna". ["Paradoxes of Religiosity in the World of Late Modernism"]. *Sociologicheskie issledovaniya* [Sociological Research], № 12. (In Russian).
- Lebedev, S. 2015. "Propravoslavnyi konsensus v Rossii nachala XXI veka kak fenomen religioznoi situatsii osmysleniya" ["Pro-Orthodox Consensus in Russia at the Beginning of the 21st Century as a Phenomenon of the Religious Situation"]. *Nauchnyi rezul'tat. Sotsiologii i upravlenie* [Research Result. Sociology and management], 1, 14-21. (In Russian).
- Mchedlova, M. M. 2002. "Ob osobenostyakh mirovozreniya verujusih v postsovetskoy Rossi" ["On the characteristics of the View of the World of Believers in post-Soviet Russia"]. *Religiya i pravo* [Religion and law], № 1. (In Russian).
- Mchedlova, M. M. 2012. "Sovremennyye parametry vozvrashcheniya religii: rakursy problem" ["Modern Parameters of the Return of Religion: Perspectives of the Problem"]. *Vestnik Instituta sotsiologii* [Bulletin of the Institute of Sociology], 4, 10-24. (In Russian).
- Nye, J. S. 2021. "Soft Power: the Evolution of a Concept". *Journal of Political Power*, 14, 1, 196-208.
- Rutkevich, E. D. 2020. "Religiya, neveriye i dukhovnost' «nikakikh»: problemy opredeleniya i izucheniya". ["Religion, Disbelief and Spirituality of Persons without Religious Affiliation: Problems of Definition and Study"]. *Nauchnyy rezul'tat - Sotsiologiya i upravleniye*. [Scientific results - Sociology and Management], 6, 3, 29-48. (In Russian).
- Smolkin, V. A. 2018. *Sacred Space is never empty: A History of Soviet Atheism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. 2007. *A Secular Age*. Cambridge (Mass.), London: The Belknap Press of Harvard University Press. (Russ. ed.: Taylor Ch. (2017). *Sekuliarnyi vek*. Moscow: BBI).
- Toshchenko, Zh. T. 2008. *Paradoksal'nyy chelovek* [Paradoxical Man] (2nd. ed). Moscow: YU-NITI-DANA. (In Russian).
- Uzlaner, D. A. 2020. "Konets pravoslavnogo konsensusa: religiya kak novyy raskol rossiyskogo obshchestva" ["The End of the Pro-Orthodox Consensus: Religion as a New Cleavage in Russian Society"]. *Novoye literaturnoye obozreniye* [New Literary Observer], 3, 96-116. (In Russian).

Mirko Blagojević, Institute of Social Sciences, Belgrade  
Sergei Lebedev, Institute of Social Sciences and Mass Communications Belgorod  
State University, Belgorod (Russian Federation)

PRO-ORTHODOX CONSENSUS AND RELIGIOUS INEQUALITIES:  
TOWARDS THE ANALYSIS OF THE RELIGIOUS SITUATION  
IN POST-SOVIET RUSSIA

This paper is dedicated to the theoretical analysis of the religious phenomenon of modern post-Soviet Russian society using the example of the so-called pro-Orthodox consensus. The pro-Orthodox consensus became relevant in the 1990s and endured until the end of the 2000s. In the context of major changes in late modern societies, the religious structure became increasingly complex while social reflexivity gained more autonomy. Sociologists and other scientists introduced the concept of the “reflexive attitude towards religion”. This concept means that in late modernity an individual conceives a sum of socially significant manifestations of everything implied and incorporated in the concept of “religion” and its derivatives. This attitude towards religion is not correlated with religious practices, religious belonging and religious experience as such. On the contrary, it is possessed by any person regardless of his/her inclusion in the religious context or his/her own religious identification. The result of such a religious structure is the fact that in the world of late modernity the epicentre of religious inequalities lies in the symbolic and communication sphere related to religion and its relationship with social institutions such as culture, education, ideology, morality, and family.

The authors present the idea that those who “gain” most from the emerging religious inequalities are those who present themselves as supporters or opponents of certain religious initiatives, groups or symbols. Therefore, special significance lies in cultural and symbolic types of capital which are not concentrated in the circles of active believers now but spread widely among a broad mass of sympathizers of certain religious trends. The authors attempt to correlate the mentioned types of religious/denominational capital with new sorts of inequalities: inequalities on social networks and so-called situational (trend-related) inequalities. On the basis of this, the authors suggest the criteria for evaluating the vitality (sustainability) of modern religious feelings, including short-term (the general public’s support for certain religious initiatives), medium-term (self-identification with the denomination(s) of socially prestigious social groups) and long-term sustainability (shaping the image of future from the perspective of a particular religious position).