

Мирко Благојевић (Београд, Србија)  
**ОСПОРАВАЊА СЕКУЛАРИЗАЦИОНЕ ПАРАДИГМЕ И  
ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА САВРЕМЕНОГ СВЕТА И СРПСКОГ ДРУШТВА**<sup>12</sup>

Мирко Благоевич (Белград, Србија)  
**АНАЛИЗ ТЕОРИЈ СЕКУЛЯРИЗАЦИИ И ДЕСЕКУЛЯРИЗАЦИЈА В  
СОВРЕМЕННОМ МИРЕ И СЕРБСКОГО ОБЩЕСТВА**

В статье автор приводит несколько замечаний, касающихся сложившихся концепций секуляризации, которые разрабатывались мировой социологией религии в в 60-х и 70-х годах прошлого века. Затем автор обсуждает недостаточно обозначенную и систематизованную на сегодняшний день в современной социологии религии концепцию десекуляризации. Основываясь на анализе религиозных изменений, и в первую очередь в сербском обществе, автор показывает, как проявляется десекуляризация общества.

Светска социологија религије у 60-им и 70-им годинама прошлог века располагала је прилично обимном искуственом евиденцијом за доказивање актуелности процеса секуларизације, пре свега у Западним друштвима, користећи у својим истраживањима већи број индикатора религиозности и развијајући у исто време одговарајуће методе у истраживању, тј. у квантификавању религиозности односно повезаности људи са религијом и црквом на одређеном религијском и конфесионалном подручју. Али је самим тим у социологији, нарочито оној религиолошки усмереној, сазревала и свест о неким битним недостацима не само квантитативног изражавања процеса секуларизације, него и саме концептуализације секуларизационе парадигме, што се морало одразити и на њено теоријско преосмишљавање. Истина, ни сва *оспорувања* процеса секуларизације нису била без идеолошких натруха и метанаучних претпоставки, премда су сама, секуларистичкој тези приписивала иста својства. Све то показује комплексност и вишедимензионалност проблема секуларизације и недовршеност како самог концепта тако и одређених оспорувања секуларизационе парадигме у социологији религије.

Постоје неколико модела оспорувања процеса секуларизације: један од таквих је и модел оспорувања секуларизације преко схватања религије као нужног, универзалног, неуклоњивог састојка људског живота. Никакви квантитативни, нити било какви други подаци не могу довести у питање религију јер је свако толико религиозан колико сваки човек говори неки језик (Јингер). Отуда у најближој вези са овим начином оспорувања секуларизације стоји модел довођења у питање секуларизационе парадигме схватањем човека као *homo religiosus*, дакле као природно религиозног бића. Религиозност се не доводи у везу са социјалним човековим животом, она дакле није битно социјална појава него човеку религиозност долази из његовог биолошког бића (Лукман).

---

<sup>12</sup> Текст је рађен у оквиру пројекта која финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије у циклусу пројектног финансирања од 2011. до 2014. године под евиденционим бројем III 47010.

То у крајњем случају значи да родитељи деци преносе урођену диспозицију за религиозност<sup>13</sup>.

У блиској вези са оваквим начином оспоравања секуларизације јесте и схватање три кључне и неуклоњиве трансисторијске константе људског живота: већ наведена трансисторијска константа људске природе која тражи задовољење истинске и јединствене религијске потребе, затим трансисторијска константа људске ситуације уопште, тј. извесних граничних питања човекове егзистенције (смрти на првом месту) и егзистенцијалних проблема<sup>14</sup>, и без обзира како се ти проблеми конкретно предочавали поједницу или друштвеној групи, са њима човек увек излази на крај уз помоћ трансцендентног, и најзад трансисторијска константа постојања и функционисања самог људског друштва које свој основ, да би опстало, мора да тражи ван себе, ван политичког, заправо у предполитичком, у апсолутном и трансцендентном, пошто сталним критичким односом према себи, сталним преиспитивањем себе и друштва у коме живи или постављањем свог средишта, свог темеља у релативном, изазива своју сопствену пропаст [10, s, 68].

Секуларизација се оспорава и на равни проблема дефинисања појма религије. У зависности од тога у ком се значењу појам религије употребљава у искуственим истраживањима религије, зависиће и закључак о процесу секуларизације [6]. Ту је и модел оспоравања концепта секуларизације преко његове идеолошке усмерености и преко оних карактеризација које инсистирају на његовим фиктивним, митским значењима, привидној релевантности или у најбољем случају у значењу једне велике историјске приче (Лукман). Поменућемо још и модел оспоравања секуларизације преко ограничавања делокруга искуствене евиденције само на тзв. конвенционалну религиозност која је стварно подложна том процесу, али не и тзв. недоктринарна религија, невидљива, дифузна, неинституционализована религија која наводно уопште није захваћена процесом секуларизације. Одатле битна разлика коју секуларисти не праве, а треба је правити између религије и религијског, између конвенционалне, црквене религиозности и религиозности уопште (црквеност је само једна форма религиозности), између религије и световне религије. Секуларизација је само привид јер религиозност пребива у још јасно препознатљивим доменима, ван јавног и политичког јер «постоји обиље светог, само га ми не препознајемо јер није завијено у верску одору» (Хемонд).

---

<sup>13</sup> Пре би се могло тврдити да родитељи на своје потомство преносе само диспозицију за усвајање одређених вредности, да мисли, верује, осећа, учи итд. Кад се тако поставе ствари, онда се не може занемарити утицај процеса социјализације на религиозност, што добро знају све цркве кад организују конфесионалну веронауку у цркви или конфесионалну веронаучну поуку у јавним школама. Тешко је приликом разумевања феномена религиозности занемарити психу појединца, искуство живата са другим људима, историјски период, целину друштвеног простора итд.

<sup>14</sup> Даниел Бел, који је у другој половини 70-их лансирао идеју о «повратку светог» те тиме започео плодну расправу која је потом уследила, добар је пример схватања културе и религије као одговора на егзистенцијалну угроженост (predicament) људског живота. Према њему ни људска природа нити људска историја нису полазна тачка за разумевање културе. Култура је низ различитих, доследних или противуречних, тескобних одговора на суштинска питања човекове егзистенције (смрт, обавеза, љубав, трагедија...). Религија је у контексту наведеног схватања културе низ кохерентних одговора на суштинска егзистенцијална питања која подразумева кодификацију тих одговора, одређену обредну форму која обезбеђује емоционалну повезаност људи у оквирина институционализоване организације као облика људског заједништва у коме се опет обезбеђује континуитет и трајност поменутих обреда [1, s, 14-15].

Можда је са најочигледнијом доказном снагом модел оспоравања секуларизације изравно на терену искуствене евиденције, дакле доказима које употребљава сама секуларистичка парадигма и који од средине 70-их, а посебно од 80-их, те за посткомунистичка друштва од краја 80-их и током 90-их, све видљивије показују у разним доменима религијског и друштвеног живота ревитализацију религије, и то не само «повратком светог» и различитим видовима тзв. постмодерне религиозности, већ и у њеним традиционалним, институционализованим и чак конзервативним облицима. Та врста аргументације недопуњена је и квалитативном анализом савремене социјалне и духовне ситуације модерних, посветовљених друштава у којима се налази онај најшири оквир за духовна кретања која иду у супротном смеру од утврђене доминантности секуларистичког процеса. Тако смо дошли до појма *десекуларизације*, неизоставно важног у анализи религијских промена, како савремених постиндустријских, тако и постсоцијалистичких, «транзитних» друштава.

Истина, неће сви аутори употребљавати појам десекуларизације да би означили један процес религијских промена који је на духовну сцену многих друштава ступио у другој половини 70-их година. Но, и кад се говори о ревитализацији конвенционалне религије или њеној реафирмацији, кад се исто тако говори о повратку или буђењу светог, кад се говори о новим религијским покретима и култовима или појави харизматичног хришћанства, па онда повратку мистици и појави езотеричне и окултне религиозности итд., заправо се мисли на исти ток процеса који сада доводи у питање пре тога мање-више прихваћену теорију секуларизације као доминантном тренду религијских промена са важењем за тадашња модерна, индустријска друштва. У 80-им годинама прошлог века се и даље наравно пише о секуларизацији и концепту секуларизације, али сада из једног посебног тематског аспекта, аспекта упитности о његовој ваљаности и хеуристичкој плодности, али исто тако и са аспекта упитности о аргументованој ослоњености на фактицитет, понајвише у светлу чињеница које су се односиле на друштвену и религијску ситуацију у светским размерама почетком осме деценије прошлог века. На фону таквих друштвених и религијских превирања и у самој социологији религије настаје обрт, покушај промене владајуће парадигме (не без одговора у «одбрани» парадигме од стране доследних секулариста, Вилсона на пример) која се појмовно могла изразити као кретање од секуларизације друштва према десекуларизацији, чак и религијској реконквисти (*reconquista*). Религија, дакле, поново осваја сопствено подручје религијског, али и јавног и друштвеног, подручја која су се у прошлим вековима полако губила надирањем световног устројства друштва и световног менталитета, поготову у сфери моралних (религијских) вредности. Тај обрт је виђен и у терминима застоја секуларизације или пак кризе, наравно сада не више као кризе религије него кризе секуларности, као и у терминима заокрета од десакрализације светога према повратку и обнови светога, нарочито од како се 80-их година социологија религије више почела занимати за секте и савремене култове као и за религијске групе које су се најчешће именовале као нови религијски/религиозни покрети или као групе које припадају религијама младих (*Neue Jugendreligionen*).

Детерминистички оквир поменутог заокрета је сложен од сплета неколико значајних друштвених промена око којих се социолози прилично слажу као догађајима који су парадигматично потврдили промену како положаја саме религије и религијских институција у друштву тако и духовног штимунга у култури. Са једне стране на делу је задобијање политичког значаја религијских традиција, а са друге стране поменуте традиције, најављујући свој повратак, деприватизују усвојена, синкретичка веровања и понашања, што су битни елементи процеса десекуларизације религијског живота. Ради се о догађајима који су показали да религија није изгубила, тј. да је опет повратила потенцијале да надахњује велике, колективне напоре људи за променама које се тичу саме суштине њиховог политичког и религијског живота. Конкретно, то су следећи догађаји: 1. јачање фундаментализма у исламским земљама крајем 70-их година, најпре у лику иранске исламске револуције а потом и у низу исламских политичких покрета у другим земљама, затим 2. промене религијске ситуације и у низу западних земаља, као што је на пример успон хришћанског конзервативизма у САД или јачање радикалног хришћанства у Латинској Америци, као и промена стратегије католичанства у Европи од прилагођавања модерном свету према реевангелизацији тог истог света, посебно са подстицајима који су требали да дођу од католичанства на Истоку, понајвише од пољског католичанства као најделотворнијег узора. У том смислу као следећи важан детерминистички оквир религијског обрта свакако је 3. активна или барем подржавајућа улога религије и цркве у рушењу комунистичког поретка у Средњој и Источној Европи крајем 80-их и на том темељу религијска ситуација која се може описати терминима радикалне деатеизације ових друштава у процесу повратка или приближавања широких слојева становништва деценијама потискиваној и стигматизованој религији и цркви. У комунистичким земљама дакле, религија почиње да преузима све више јавну улогу, најпре у Пољској у којој је опозиционо удружење радника *Солидарност* са Лехом Валенсом на челу исказивало свој политички бунт према комунистичком тоталитаризму преко традиционалне религијске иконографије, потом у ДР Немачкој, па у СССР-у где традиционално православље почиње да се буди након више од пола века прогона и потпуне скрајнутости од социјалистичког друштва. И најзад на просторима бивше социјалистичке Југославије и садашње Србије, у 80-им, а поготово у 90-им годинама током рата, силно, без обзира на конфесије, расте јавна, прецизније политичка (зло)употреба религије, али и смиривање у религијској стабилизацији током прве деценије новог века након идентитетских лутања кроз читав тај кризни период за који ни данас не бисмо могли рећи да је само далека успомена.

Крајем прошлог и почетком новог века, са проблемима и неједнозначностима религијских промена у правцу десекуларизације суочавају се аутори на сличан начин као што су се аутори током 50-их до 70-их година прошлог века суочавали око концепта и процеса секуларизације. Парадокс је можда и тај да се у неким случајевима ради о ауторима који су у међувремену „срушили“ своја властита теоријска полазишта. Парадигматичан је пример Питера Бергера, некада једног од озбиљних заговорника теорије секуларизације [2], који крајем прошлог века у свом, сада чувеном и често цитираном тексту [3; 5], пише о процесу десекуларизације многих друштава и чак читавог света па је

претпоставка о томе да данас живимо у секуларизованом свету погрешна. „Данашњи свет, уз неке изузетке ... је жестоко религиозан као што је одувек и био, а у неким подручјима је чак и више него раније. Ово значи да је читава литература коју су стварали историчари и друштвени научници, који су прилично комотно објавили 'секуларизациону теорију', у суштини погрешна“ [5, s, 12]<sup>15</sup>. А највише је погрешна просветитељска претпоставка да модернизација директно води до опадања религије и религиозности, иако ова претпоставка може бити тачна за нека, нпр. за Западна друштва па отуда и извесна географско-цивилизацијска сажимања секуларизационе пардигме која чини Дејвид Мартин [9, s, 123–128; 4, s, 23–24]. Међутим, јасно је да однос између модерности и религије није једноставан и једностран ни у поменутиим Западним друштвима а да о друштвима која не припадају овог групи друштава и не говоримо. При свему томе, посебно су важне друштвене групе и појединци који се не прилагођавају савременом секуларизованом свету него се боре и против су секуларизације или секуларизма, да занемаримо оне појединце и друштвене групе које нису активне у том супротстављању али не могу да поднесу стање релативности друштвених вредности, индивидуалности, неизвесности и несигурности у савременом секуларизованом свету. Конзервативне, ортодоксне и традиционалне верске организације и покрети, не само у хришћанству него и у другим светским религијама – пише Бергер, који су на међународној религијској сцени активни у одбацивању или борби против секуларизационих учинака свуда су у порасту за разлику од оних покрета и организација које су уложиле силну енергију током много деценија у прилагођавању савременом свету. Све је ово важно управо због тога што се савремени процес десекуларизације понајпре дефинише и разуме у изразу *контрасекуларизације* и треба да значи друштвени процес супротан процесу секуларизације [7; 8]. То са друге стране говори о комплексности религијске и глобалне друштвене ситуације: у многим савременим друштвима сапостоје секуларизационе и контрасекуларизационе тенденције, актери и снаге па је њихово проучавање као међусобно неискључујућих процеса, и даље важан задатак савремене социологије религије.

Према томе, ако се десекуларизација савременог света тумачи увек као нека реакција на прошлу или актуелну секуларизацију или атеизацију, то онда значи да десекуларизација није свака религијска експанзија и сваки пораст религиозности или повезаности појединца и друштвених група са религијом и црквом, него је десекуларизација специјалан случај раста религије и проширење њеног друштвеног утицаја у контексту одговора на прошле или актуелне секуларизационе тенденције. Ту Бергер испољава у свом тексту о десекуларизацији света непрецизност пошто у навођењу примера бројних манифестација десекуларизације у свету наводи и оне примере животности, преживљавања и адаптације религије на услове савременог света који се не могу тумачити као реакција на процес или тенденције секуларизације. Ову непрецизност Карпов је јасно истакао у свом тексту успешног пионирског систематског покушаја концептуализације појма и процеса десекуларизације као

---

<sup>15</sup> „Дозволите да поновим оно што сам већ рекао. Данашњи свет је масовно религиозан и јесте *све друго осим* секуларизованог света какав је предсказан (било радосно или малодушно) од стране великог броја аналитичара модерног доба“ [5, s. 20].

контрасекуларизације, вишедимензионалне религијске трансформације која обухвата друштво у целини [8, s, 114–164]. Амерички пораст религијске припадности у периоду од XVIII века, када је био низак (17%), до XX века, када је прилично висок (62%), тешко се може назвати десекуларизацијом пошто првобитно низак постатак припадности религијама није био повезан са некаквом секуларизацијом земље, али руски пораст православља и других религија (нпр. ислама и потестантизма) у савременој Русији се управо директно може довести у везу са реакцијом на претходни процес принудне атеизације и секуларизације совјетског друштва. Конфузији доприноси одуство концептуализације десекуларизације и једнозначне употребе овог појма у, пожељним, компаративним истраживањима десекуларизације широм света. Овако, у употреби је мноштво термина који некад означавају супротне тенденције од секуларизационих (секуларистичких) а некада нису повезане са одговором на секуларизацију друштва: процват, препород, ренесанса религије, обнова, ревитализација религије, фундаментализам, пораст религије, верски покрети – неки су од таквих термина.

Схватање религијских промена у контексту реакције на атеизацију и секуларизацију друштва примерено је процесу религијских промена у српском друштву од краја 80-их година прошлог века до данас. Истина, тај период није јединствен и у њему се могу идентификовати одређене фазе, нпр. почетна бурна фаза нагле десекуларизације кад су се такве религијске промене везивале, са једне стране, за претходну доминацију атеизма у култури и процесе деконструкције друштвених вредности, а са друге стране за етнорелигијску мобилизацију, хомогенизацију и протекцију нација и култура у конфликтима на знатној територији социјалистичке Југославије (1991–1995); и мање бурна фаза стабилне религијске, конфесионалне идентификације и друштвене видљивости религија и цркава (1996–2013). Такође, у објашњењу специфичности настанка тих десекуларизујућих промена, на само у постјугословенском српском, него и у осталим постјугословенским друштвима, никако не треба занемарити опште, амбијенталне, друштвене и политичке услове распада социјалистичке југословенске заједнице и стварања независних националних држава на темељима тог расцепа, као и сукобе у којима су биле уплетене три конфесионалне заједнице. Првенствено не својом заслугом до средине 90-их година, религије, конфесије и цркве ових заједница добијају такве друштвене улоге које су само час пре тога у претходном друштвеном систему биле незамисливе. Наравно, не негира се у овом смислу унутрашња, самостална религијска логика десекуларизационих тенденција, него се само указује на видљиве и делотворне активисте и актере контрасекуларизације друштва након распада социјалистичког друштвеног система. Турбулентне друштвене околности ратних конфликта у Хрватској и Босни и Херцеговини, сукоб са НАТО алијанском током 1999. године на Косову и Метохији и бомбардовање Србије, политичка превирања почетком новог века, тешка економска криза, проблем незапослености и одлива мозгова из Србије, тежак материјални положај великог броја људи, посрнула економија јесу околности у којима живи становништво у Србији. У таквом окружењу, истраживања јавног мњења показују да људи највеће поверење од свих институција имају у религијске

организације, односно у Спрску православну цркву. Омладина, на пример, у последњих двадесет година живи у описаним околностима али те околности више не делују дестимулативно, неафимативно и стигматизујуће према религији и религијским организацијама. Савремена омладина не живи више у окружењу форсиране атеистичке културе и почетком 90-их година била је социјална група која се, поред најстаријег становништва у земљи, чешће од других генерацијских и социјалних група изјашњавала у прилог конфесионалне и религијске припадности или веровања у Бога. Тај податак је симптоматичан за наведене десекуларизационе тенденције у то време, пошто су управо млади у периоду социјализма, уз радно активно становништво, били један од најатеизованијих делова социјалистичког друштва.

Литература:

1. Bell, Daniel (1986) «Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije», *Lica*, br. 7–10.
2. Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York.
3. Berger, Peter (1999) *The Desecularization of the World: A Global Overview, The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
4. Berger, Peter (2001) «Sociologija: povlačenje poziva», у Ђорђевић, В. Д. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
5. Berger Peter L. (2008) *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Mediteran Publishing, Novi Sad.
6. Blagojević, Mirko (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić, Beograd.
7. Karpov, Vjaceslav (2010) „Desekularization: A Conceptual Framework“, *Journal of Church and State*, Vol. 52, No. 2., P. 232–270.
8. Карпов, Вячеслав (2012) „Концептуальные основы теории десекуляризации“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 2., С. 114–164.
9. Martin, Dejvid (1994) «Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva», у *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
10. Vrcan, Srđan (1997) «Ateizam u suvremenim prilikama», у *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR.

И.Н. Грабовская (Киев, Украина),

Т.Н. Талько (Днепропетровск, Украина)

**ПРОБЛЕМЫ РЕЛИГИОЗНОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В  
КОНТЕКСТЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЭТНОНАЦИОНАЛЬНОЙ  
ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ УКРАИНЦЕВ**

Актуальность постановки проблемы вытекает из того факта, что формирование этнонациональной идентичности украинцев становится одним из факторов защиты национальной культуры и ее исторических рубежей. К тому же стержневым направлением развития постклассической культуры в целом является решение проблем личностной самореализации, что, в свою очередь, невозможно без формирования представлений об аутентичном Я как каждого отдельного индивида, так и нации в целом. Современные исследователи подчеркивают, что обретение индивидом своего аутентичного Я делает человека