

INSTITUT DRUŠTVENIH NAUKA
Centar za ekonomska istraživanja

GLOBALIZACIJA I KULTURA

BEOGRAD, 2015

Uređivački odbor:

dr **Veselin Vukotić**

dr **Danilo Šuković**

dr **Mirjana Rašević**

dr **Slobodan Maksimović**

dr **Vladimir Goati**

Izdaje:

Centar za ekonomska istraživanja Instituta društvenih nauka

Za izdavača:

dr **Goran Bašić**

Izdavanje ove knjige finansijski su pomogli:

Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja

Štampa:

Colorgrafx, Beograd

Tiraž:

300

ISBN:978-86-7093-157-2

VITALNOST RELIGIJE U GLOBALNOJ SAVREMENOSTI: DESEKULARIZACIJA

Apstrakt

Namera autora teksta jeste da pokaže da se nisu ostvarile prognoze nekih teoretičara, filozofa i sociologa teorije sekularizacije o neumitnom nestajanju ili marginalizaciji religije u procesu modernizacije društva. Religija je preživela a u nekim aspektima najavila svoj povratak u društvo i značaj ne samo za pojedinca nego i za kolektivne predstave i poduhvate.

ključne reči: sekularizacija, desekularizacija, vitalnost religije, modernizacija, Evropa, SAD, svet.

THE VITALITY OF RELIGION IN GLOBAL MODERNITY: THE PROCESS OF DESECULARIZATION

Abstract:

The author intends to show that the predictions of some theorists, philosophers and sociologists who advocate the secularization theory, assuming the inevitable disappearance or marginalization of religion in the process of modernization of society, did not come true. Instead, religion persists and has even announced its revival and its importance for both the individual and the collective ideas and actions.

Keywords: secularization, desecularization, the vitality of religion, modernization, Europe, the US, the world.

Manifestacije nekih elemenata desekularizacije društvenog života u svetu nalazimo još od 70-ih godina prošlog veka. Međutim, tek krajem prošlog i početkom novog veka stidljivo se postavlja pitanje konceptualizacije vitalnosti religije u okviru teorije desekularizacije pa se, istina retki autori, sa problemima i nejednoznačnostima religijskih promena u pravcu desekularizacije suočavaju na sličan način kao što su se autori tokom 50-ih do 70-ih godina prošlog veka suočavali sa konceptom i procesom sekularizacije. Paradoks je možda i taj da se u nekim slučajevima radi o autorima koji su u međuvremenu „srušili“ svoja vlastita teorijska polazišta. Paradigmatičan je primer Pitera Bergera, nekada jednog od ozbiljnih zagovornika teorije sekularizacije (Berger, 1969), koji krajem prošlog veka u svom, sada čuvenom i često citiranom tekstu (Berger, 1999; 2008), piše o procesu desekularizacije mnogih društava i čak čitavog sveta pa je pretpostavka o tome da danas živimo u sekularizovanom svetu pogrešna. „Današnji svet, uz neke izuzetke ... je žestoko religiozan kao što je oduvek i bio, a u nekim područjima je čak i više nego ranije. Ovo znači da je čitava literatura koju su stvarali istoričari i društveni naučnici, koji su prilično komotno objavili 'sekularizacionu teoriju', u suštini pogrešna“ (Berger, 2008:12).² A najviše je pogrešna prosvetiteljska pretpostavka da modernizacija direktno vodi do opadanja religije i religioznosti, iako ova pretpostavka može biti tačna za neka, npr. za Zapadna društva pa otuda i izvesna geografsko-ci-

¹ Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Institut društvenih nauka, Beograd

² „Dozvolite da ponovim ono što sam već rekao. Današnji svet je masovno religiozan i jeste *sve drugo osim* sekularizovanog sveta kakav je predskazan (bilo radosno ili malodušno) od strane velikog broja analitičara modernog doba“. „Ne postoji nijedan razlog da se misli da će svet u dvadeset prvom veku biti i za nijansu manje religiozan nego što je danas“ ((Berger, 2008:20; 23).

vilizacijska sažimanja sekularizacione paradigme koja čini Dejvid Martin (Martin, 1994:123-128; Berger, 2001:23-24). Međutim, jasno je da odnos između modernosti i religije nije jednostavan i jednostran ni u pomenutim Zapadnim društvima a da o društvima koja ne pripadaju ovog grupi društava i ne govorimo.³ Pri svemu tome, posebno su važne društvene grupe i pojedinci koji se ne prilagođavaju savremenom sekularizovanom svetu nego se bore i protiv su sekularizacije ili sekularizma, da ostavimo po strani one pojedince i društvene grupe koje nisu aktivne u tom suprotstavljaju ali ne mogu da podnesu stanje relativnosti društvenih vrednosti, individualnosti, nezvesnosti i nesigurnosti u savremenom sekularizovanom svetu. Konzervativne, ortodoksne i tradicionalne verske organizacije i pokreti, ne samo u hrišćanstvu nego i u drugim svetskim religijama - piše Berger, koji su na međunarodnoj religijskoj sceni aktivni u odbacivanju ili borbi protiv sekularizacionih učinaka svuda su u porastu za razliku od onih pokreta i organizacija koje su uložile silnu energiju tokom mnogo decenija u prilagođavanju savremenom svetu. Sve je ovo važno upravo zbog toga što se savremeni proces desekularizacije ponajpre definiše i razume u izrazu kontrasekularizacije koji treba da označi društveni proces suprotan procesu sekularizacije (Karpov, 2010; Карпов, 2013). To sa druge strane govori o kompleksnosti religijske i globalne društvene situacije: u mnogim savremenim društvima sapostoje sekularizacione i kontrasekularizacione tendencije, akteri i snage pa je njihovo proučavanje, kao međusobno neisključujućih procesa, i dalje važan zadatak savremene sociologije religije.

Međutim, iako je Bergerov tekst o desekularizaciji sveta odjeknuo sociološkim naučnim svetom, očekivani pomak prema konceptualizaciji ovog pojma i fenomena ni izdaleka nije dao rezultate u poređenju sa npr. već dostignutim nivoom konceptualizacije pojma sekularizacije. Još manje je podstakao ozbiljna i sistematska iskustvena istraživanja manifestacija desekularizacije u različitim kulturama i društvima. Na pitanje zašto je to tako Vjačeslav Karpov, jedan od prvih autora koji se latio posla da analitički odredi desekularizaciju sa unutrašnjim procesima, nivoima, akterima itd., pokušao je načelno da odgovori na sledeći način: sociološka intelektualna kultura je prilično inertna da bi uvidela kardinalne promene u svetskoj religioznoj areni; diskusije se i dalje vode uzimajući u obzir istoriju XVIII i IX veka koja pokazuje odstupanje religije iz javnog života. Ali iza kulisa intelektualnih rasprava o povlačenju religije u modernom svetu, na delu je stvarnost rasta hrišćanstva na Globalnom jugu, renesansa islama po čitavom svetu, revitalizacija religije u Rusiji i Kini. Interesantno je pri tome to da individualizacija, sveopšta racionalizacija društvenog života i društveno-ekonomski razvoj, tako karakteristični za evropsko iskustvo modernizacije i sekularizacije, ne važe za druge prostore sa istim takvim karakteristikama. Za najbolji primer se najčešće uzimaju Sjedinjene Države. U protestanskim zemljama Evrope proces sekularizacije je najizraženiji u odnosu na druge konfesionalne prostore Evrope ali se to nikako ne može reći za protestantske Sjedinjene Države sa vrlo brojnim i aktivnim crkvama i visokim stepenom religijskog verovanja. Ovdje kao da ne važi teza o modernizaciji i posledičnoj sekularizaciji društva. Sekularisti su odgovor nalazili u definisanju američke specifičnosti, odnosno različitosti. A ta različitost se sastojala u nekoliko važnih aspekata američke istorije i razvitka kulture na tom tlu: u Sjedinjenim Državama postoji tradicionalno važna uloga religijskih organizacija u socijalizaciji i uključivanju ljudi u društvo formiranjem grupne solidarnosti; u njima je postojao pluralizam karakterističan za celokupnu kulturu i na kraju religija je u Americi istorijski pratila modernizaciju. Drugi autori su tezu o sekularizaciji i modernizaciji društva tumačali u kontekstu evropske ekskluzivnosti procesa sekularizacije gde istoimena teorija dobro objašnjava društvene i religijske promene ali je zato prilično nedelotvorna za ostatak sveta.

Savremeni sociolozi religije su „nekritičkom recepcijom ideja klasika“ (Starkova formulacija) nepripremljeni za osmišljavanje i teorijsko objašnjenje ovih novih realnosti društvenog života.

³ O klasičnoj tezi u sociologiji religije u drugoj polovini prošlog veka o odnosu modernizacije i sekularizacije, poznata britanska autorka, Grejs Dejvi (Davie) piše: "Sekularizaciona teza se razvila unutar evropskog okvira i za određene faze evropskog religijskog razvoja postoji ubedljivo slaganje između argumenata i podataka. Razvojem evropskog ekonomskog i političkog života religija je gubila društveni značaj, religijske aspiracije su se prenele u privatnu sferu. Malo-pomalo, teze su prouzele dominaciju nad podacima. Njihovo 'slaganje' postalo je aksiomatsko, teoretski neophodno, pre nego empirijski zasnovano - u takvoj meri da se evropski religijski život smatrao prototipom globalne religioznosti: ono što Evropa uradi danas, svi ostali će uraditi sutra. Sekularizacija je bila sastavni deo modernizacije i, kako se svet modernizovao, automatski se i sekularizovao" (Dejvi, 2008:93).

Tome treba dodati i Bergerov stav o dominaciji sekularizma u akademskoj sredini koji svaki slučaj vitalnosti religije u savremenom svetu vidi i tumači kao fundamentalizam, što ozbiljno otežava objektivnu analizu revitalizacije religije (Карпов, 2012:116-117). Preovlađujuće mišljenje o fundamentalizmu kao retkoj i teško objašnjivoj pojavi u akademskoj zajednici Berger kritikuje opaskom da sam fenomen nije redak već da je nedostatan znanje o ovom fenomenu. "Taj teško razumljivi fenomen nisu iranske mule, već univerziteti profesori ..." (Berger, 2008:12). Zato je Karpov uložio napor da na temelju ovog „kulturnog kašnjenja“ u vezi reakcije na manifestacije desekularizacije u svetu, izgradi pojmovni aparat za analizu procesa desekularizacije oslanjajući se na savremene ali i klasične doprinose sociologiji religije.

Svakako, jedan od najznačajnijih autora od čijih osnovnih stavova polazi Karpov jeste Piter Berger. Iako ni sam Berger ne daje dovoljno razrađeno određenje desekularizacije, najvažniji njegov stav u definisanju savremenog toka desekularizacije jeste onaj o tome da se desekularizacija shvata kao kontrasekularizacija. Tačnije, kontrasekularizacija podrazumeva učinke sekularizacije i javlja se kao svojevrsna reakcija na njih. Ako se desekularizacija savremenog sveta tumači uvek kao neka reakcija na prošlu ili aktuelnu sekularizaciju ili ateizaciju, to onda znači da desekularizacija nije svaka religijska ekspanzija i svaki porast religioznosti ili povezanosti pojedinca i društvenih grupa sa religijom i crkvom, nego je desekularizacija specijalan slučaj rasta religije i proširenje njenog društvenog uticaja u kontekstu odgovora na prošle ili aktuelne sekularizacione tendencije. Tu Berger ispoljava u svom tekstu o desekularizaciji sveta nepreciznost pošto u navođenju primera brojnih manifestacija desekularizacije u svetu navodi i one primere životnosti, preživljavanja i adaptacije religije na uslove savremenog sveta koji se ne mogu tumačiti kao reakcija na proces ili tendencije sekularizacije. Ovu nepreciznost Karpov je jasno istakao u svom tekstu uspešnog pionirskog sistematskog pokušaja konceptualizacije pojma i procesa desekularizacije kao kontrasekularizacije, višedimenzionalne socijalno-religijske transformacije koja, kao i u slučaju sekularizacije, obuhvata društvo u celini (Карпов, 2012:114-164). Američki porast religijske pripadnosti u periodu od XVIII veka, kada je bio nizak (17%), do XX veka, kada je prilično visok (62%), teško se može nazvati desekularizacijom pošto prvobitno nizak postatak pripadnosti religijama nije bio povezan sa nekom sekularizacijom zemlje, ali ruski porast pravoslavlja i drugih religija (npr. islama i protestantizma) u savremenoj Rusiji se upravo direktno može dovesti u vezu sa reakcijom na prethodni proces prinudne ateizacije i sekularizacije sovjetskog društva. Konfuziji doprinosi odustvo konceptualizacije desekularizacije i jednoznačne upotrebe ovog pojma u, poželjnim, komparativnim istraživanjima desekularizacije širom sveta. Ovako, u upotrebi je mnoštvo termina koji nekad označavaju suprotne tendencije od sekularizacionih (sekularističkih) a nekada nisu povezane sa odgovorom na sekularizaciju društva: procvat, preporod, renesansa religije, obnova, revitalizacija religije, fundamentalizam, porast religije, verski pokreti – neki su od takvih termina. Međutim, i desekularizacija kao kontrasekularizacija i primeri vitalnosti i preživljavanja religije i svetog u savremenom društvu pokazuju granice sekularizacione teorije i sekularizacije kao procesa, ponajviše u onoj preskriptivnoj tezi o religijskom nepovratnom padu u takvom društvu.⁴

VITALNOST RELIGIJE U DOBU GLOBALIZACIJE

Kao što smo videli govor o sekularizaciji bio je koncentrisan oko dva paradigmatična slučaja: evropskog iskustva, u prvo vreme kao obrasca za sva društva koja će proći kroz taj proces a kasnije kao izuzetka od opšteg pravila o vitalnosti i prisutnosti religije u društvu za šta se često navodio primer Sjedinjenih Američkih Država. I zaista, filozofi su krajem XX veka govorili o religiji u savremenom društvu (Habermas, Tejlor, Rorti [Rorty], Vatimo [Vattimo] i drugi) imajući prvenstveno na umu ova dva primera pa su malo šta mogli da kažu o religijskoj situaciji u drugim društvima i ostatku sveta. Naime, veoma je teško uopštiti zaključke o procesima sekularizacije na evropskom

⁴ Habermas razmatra vitalnost religije u društvu preko tri preklapajuća fenomena: misionarskog širenja velikih svetskih religija (tri monoteističke religije a u okviru njih posebno decentralizovani islam i evanđelisti), hinduizama, budizama; fundamentalističkog zaoštavanja među njima i političkog instrumentalizovanja njihovih potencijala za nasilje (Habermas, 2008).

tlu zanemarujući sijaset primera u svetu koji pokazuju vitalnost religije i svetog. U prilog tome idu rezultati antropoloških i socioloških istraživanja savremenih oblika hodočašća, preporoda religije u Aziji i pentekostalizma i harizmatičkih pokreta u Južnoj Americi i Africi. I kad filozofi bace pogled izvan Evrope i Amerike oni isuviše pažnje poklanjaju fundamentalizmu uopšte a radikalnom islamu posebno iako ima mnogo primera koji pokazuju revivalizam i rast religioznosti u svetu a da sa njima nisu povezani (Turner, 2010). Otuda i glavna kritika koju Turner upućuje navedenim filozofima: oni u potpunosti ignorišu komparativne iskustvene podatke u antropološkim i sociološkim istraživanjima. Druga kritička primedba upućena filozofima tiče se indikatora vere. Filozofi su, po prirode svojih analiza, skloni da pažnju poklanjaju religijskim verovanjima a religijsku praksu zanemaruju u svojim diskusijama. Jasno je da formalna teologija u modernim društvima danas ne uživa autoritet ali kad se govori o ulozi religije u svakodnevnom životu, po mišljenju Brajana Turnera, u prvi plan dolazi verska obredna praksa koju treba otkrivati ne samo u problematičnom verskom institucionalizovanim obredima nego i u „postinstitucionalizovanoj duhovnosti“, određenim oblicima popularne religije, komercijalnoj religiji koja nije nespojiva sa savremenim demokratskim društvom, mega crkvama, molitvama na daljinu, teleevangelizmu, ispovedima ali i u oblicima savremenih kultova zdravlja, usavršavanja i ljudske dobrobiti. „Ako pogled bacimo iza evropskih granica, potpuno je očevidna činjenica svetskog oživljavanja religije koje se može opisati terminom fundamentalizma ili terminom pietizacije. Postoje dokazi o preporadu tradicionalnih religija u Aziji kao što su ‘opsednutost duhovima’ (spirit possession) u Vijetnamu, islama u Jugo-Istočnoj Aziji, šintoizam u Japanu i daosizma u Kini (Тернер, 2012:28). Na kraju, nije nevažno da li sekularizaciju kao proces posmatramo u političkim okvirima, ponajpre kao razdvajanje države i crkve ili u socijalnim okvirima kao praksu povezanu sa vrednostima i običajima svakodnevnog života ljudi.

Turner ističe nekoliko makro socijalnih faktora koji mogu pomoći u objašnjenju aktuelnosti religije u savremenom svetu. Na prvom mestu on ističe krah organizovanog komunizma i pad marksističko-ljenističke ideologije u Evropi a posebno u Poljskoj, Ukrajini i bivšoj socijalističkoj Jugoslaviji. Najznačajnija je bila veza između pravoslavne crkve i ruskog nacinalizma i patriotizma sa primerima iz Drugog svetskog rata i iz postsovjetskog doba. Ali i druge komunističke zemlje, od Vijetnama, Kube do Kambodže, razočaranjem ljudi u pomenutu ideologiju, doživljavaju povratak religije.

Drugi faktor tiče se globalizacije i rasta migracija u svetu te nastanjanja migranata na prostore rastućih ekonomija gde ih dotad nije bilo što je rezultiralo nicanjem dijaspornih opština koje se najčešće zasnivaju na religijsko-etničkoj osnovi. Imamo primere sa Turcima islamske veroispovesti u Nemačkoj, kineske budističke manjine po čitavom svetu itd. „Složena veza između religije i politike identiteta uspostavlja se po čitavom svetu – od hinduizma u Indiji do katolicizma u Poljskoj i šintoizma u Japanu i na taj način religija postoje deo unutrašnje strukture javne sfere društva“ (Тернер: 2012:31). Sa druge strane ovakva situacija rađa napetosti i konflikte koji ranije nisu postojali. Zanimljivi su podaci iz evropskog iskustva i statistike. Tako prema podacima Evropskog socijalnog istraživanja (The European Social Survey, ESS, Round 4, 2008-2009) u evropskim zemljama apsolutnu većinu vernika čine pripadnici hrišćanskih konfesija pa religijsko-konfesionalna karta pokazuje da Evropa ostaje hrišćanska. Ali su pomenuti savremeni migracioni procesi i sociokulturni trendovi doveli do slabljenja ranije homogenog kulturno-religijskog evropskog prostora. U tom prostoru se zapažaju različite nacionalne i religijske grupe ljudi koji sebe svrstavaju u druge religijske tradicije, pre svega u islam. Npr. u Francuskoj pripadnika islamske veroispovesti ima 8%, u Belgiji 6%, u Švedskoj 5%, Švajcarskoj 5% a u Velikoj Britaniji 4% (Kofanova; Mčedlova, 2012:23). Zanimljivo je i to da je udeo muslimana veći upravo u onim evropskim zemljama u kojima se utvrđeni najniži skorovi religioznosti kod domaćeg stanovništva. Muslimanske enklave u Evropi predstavljaju drugačiju, spoljašnju kulturno-religijsku veliku tradiciju koja se doživljava kao tuda. Odatle ozbiljan problem u nalaženju načina za mogućnost mirnog sapostojanja različitih religijskih tradicija ali i veliki izazov za državu koja treba da reguliše međusobne odnose ovih tradicija što tu državu, kao što piše Turner, izlaže opasnosti da napusti tradicionalno liberalni pristup odvojenosti države od religije. Npr. u Sjedinjenim Državama i Sin-

gapuru država počinje da reguliše islam sa ciljem da inkorporira u društvo „umerene muslimane“.

Kao treći faktor prisutnosti i javnosti religije u savremenom svetu, Tarner navodi pad postkolonijalnog sekularnog nacionalizma na Bliskom Istoku i Severnoj Africi i uspon duhovne revolucije (Iran) i različitih oblika radikalnog islama koji svoj koren imaju sa jedne strane u masovnom protestu protiv bankarskog sektora i korumpiranih i autoritarnih sekularnih struktura vlasti a sa druge strane u borbi za zaštitu kulturnog i religijskog identiteta protiv Zapadnog liberalnog i sekularnog uticaja.

Na sekularizaciju se, predlaže Tarner, može gledati i drugim očima i to u kontekstu savremenog pretvaranja religije u robu na tržištu religijskih ideja i praksi. To je novum liberalnog društva, pošto se ranije na religiju gledalo kao na sistem ideja i prakse zasnovanog na neizrecivoj prirodnoj religioznoj komunikaciji. Sada je religija izreciv izraz koji ima svoju robu na tržištu i stim u vezi potpuno je spojiv sa savremenim svetom. Pored onih momenata vidljivog delovanja religije u svetu, koje naglašava Habermes, a tiču se rasta misionarenja, rivalstva religija u svetu i pojave fundamentalizma, Tarner naglašava još nekoliko momenata koji dodatno osnažuju savremenu poziciju religije u svetu: globalizaciju pobožnosti, pretvaranje religije u robu i pojavu duhovnosti (spirituality), pre svega na Zapadu (Tarner, 2012.41). Tako prema Tarneru, globalizacija religije ima tri oblika: globalni revivalizam koji se tiče tradicionalnih oblika religije sa ortodoksnim verovanjima i praksom bilo u crkvama, džamijama, hramovima ili manastirima a u koje spada i tradicionalni fundamentalizam, pentekostalci i harizmatičke crkve; drugi oblik se odnosi na narodne i tradicionalne religije kojima su privrženi u principu neobrazovani i koji u njima traže utehu, isceljenje i različite vrste kompenzacija; i na kraju zapaža se širenje nove duhovnosti kao heterodoksnog, urbanih i komercijalizovanih oblika religioznosti koji je najšire s one strane tradicionalnih, institucionalizovanih crkava.

Na toj razlici predlažu se odvojene definicije religije i duhovnosti pošto globalizacija lične duhovnosti pretpostavlja subjektivna, personalizovana značenja terapijskih, zdravstvenih i aspekata ličnog usavršavanja, npr. putem meditacije a odnosi se na pojedine pripadnike srednje klase pod velikim uticajem zapadnih potrošačkih vrednosti. Zahvaljući internetu, filmu, televiziji i rok muzici, popularni, neformalni i u prvo vreme lokalni oblici novih religija brzo i lako se šire svetom. Neortodoksalnost ovakvih oblika religije jeste u tome što ne poseduju nikakvu teološku doktrinu, one su sinkretične i sa slabim ili nikakvim vezama sa javnim institucijama kao što su crkve i hramovi. Ovakve religije Tarner naziva religijama niske intenzivnosti. Radi se i mobilnim, niskom emocionalnim, upotrebljivim za određeno vreme posle kojeg ih slabo lojalni privrženci lako odbacuju prihvatajući nove. To su dakle deinstitutionalizovane, popularne, komercijalizovane, konzumerističke i u principu posthrišćanske religije u kojima žene sve više dominiraju.

Generalni zaključak na osnovu navedenih činjenica ide prema konstataciji o vitalnosti i postojanosti religije u savremenom društvu: svetske, istorijske religije rastu i iskazuju svoj društveni značaj, ponaviše povezan sa politikom identiteta u različitim delovima sveta a novi religiozni izrazi i nezavisne crkve, potekle iz Sjedinjenih Država, se sa druge strane umnožavaju i globalizuju. Jednim delom postajući roba na tržištu duhovnih proizvoda, u nekim delovima sveta religija je sve manje u sukobu sa sekularnim društvom pošto ulazi u obzor konzumerističke kulture savremenog kapitalizma.

DESEKULARIZACIONI REŽIMI

Karpov pod desekularizacionim režimom podrazumeva određeno normativno i ideološko-političko postupanje koje omogućava ostvarivanje, proširenje i podržavanje procesa desekularizacije. Da bi se uopšte desekularizacioni režim uspostavio, potrebno je da prethodno aktivisti i akteri desekularizacije postignu određeni stepen uticaja na društvo ili na jedan broj njegovih institucija. Prema tome ovaj društveni proces uključuje: 1) obim pretpostavljene desekularizacije – od manjeg broja desekularizovanih institucija društva ili kulture do potpune religiozne desekularizacije društva; 2) formalne i neformalne institucionalne mehanizme obezbeđivanja određenog stepena vlasti i autoriteta religijskih i svetovnih aktera kao i određeni stepen religijskih i građanskih slo-

boda za religiozne i svetovno orijentisane društvene grupe; 3) specifične forme uspostavljanja delovanja ovih mehanizama; 4) ideologije koje legitimišu navedene mehanizme (Карпов, 2012:142).

Mnogobrojni su primeri istorijskih slučajeva uspostavljanja desekularizacionih režima koji sa druge strane pokazuju njihovu tipsku raznovrsnost i civilizacijko-kulturno-političku uslovljenost: od poslerevolucionarne Francuske, preko postkomunističke Rusije, Rumunije, Bugarske, revolucionarnog Irana, epohe Talibana u Avganistanu do savremenih desekularizacionih režima u Indoneziji i Kini. Dakle, od onih režima koji pretenduju na totalnu desekularizaciju društva sa težnjom uspostavljanja totalne vlasti radi sveukupne kontrole društva, kao u slučaju Talibana, do desekularizacionih režima sa ograničenim uticajem na društvo, najčešće orijentisanim samo na neke njegove institucije bez zadiranja u privatnu sferu pojedinca i društvenih grupa, kao što je slučaj sa postkomunističkim društvima u Istočnoj Evropi. Od onih režima koji se legitimišu kao svetovni a kontrolisano razvijaju kontrasekularizacione tendencije (Kina) do onih čiju najvišu vlast zauzimaju religijske strukture (Iran posle 1979. godine). Od onih režima koji u principu dozvoljavaju pluralizam religijskog izraza pa i ateizam (Rusija do donošenja Zakona o religijskim organizacijama 1997. godine) preko režima koji forsiraju jednu konfesiju (Rusija posle 1997., Srbija posle 2006. godine) do onih monističkih režima koji priznaju samo jednu legitimnu veru (Iran posle 1979. godine). Od desekularizacionih liberalnih do desekularizacionih nasilnih, prinudnih režima koji normativno zahtevaju od svih članova društva da se ponašaju po uzusima religijske dogme i kulture. Od režima čiji cilj jeste religijska norma radi same religije do režima koji kontrasekularizacione tendencije, npr. tradicionalnih religija, podržavaju iz nekih drugih nereligijskih razloga: kao u Rusiji, radi moralnog preporoda, rešavanja demografskih problema, ili kao na konfliktnom prostoru bivše socijalističke Jugoslavije, radi homogenizacije nacionalno-religijskih skupina, religije kao resursa otpornosti ili odbrane ugrožene kulture.

Na osnovu ovih činjenica, Karpov definiše dva idealno-tipska desekularizaciona režima: prvi je monistički, ekskluzivistički, predstavljen tzv. nasilnom teokratijom koja se legitimiše političkom ideologijom zasnovanom na veri i stremi totalnom religijskom preobražaju globalnog društva (Talibani u Avganistanu). Drugi idealni tip predstavlja suprotan režim prvom, pluralistički, inkluzivni i liberalni, koji ostavlja značajan stepen vlasti sekularnim strukturama i koje radi opravdanja desekularizacionih poteza ne koriste religiozne nego sekularne ideologije (Ukrajina). Šta stoji u osnovi razlike ovih idealno-tipski definisanih desekularizacionih režima? Svakako veoma brojni i složeni faktori duhovne i socijalne naravi. Na prvom mestu se radi o karakteru konfesije koja se desekularizuje. Npr. islam tradicionalno ne pravi principijelnu odvojenost, podelu na religijsku i svetovnu vlast dok su bogoslovi u pravoslavnom duhovno-religijskom krugu razradili koncepciju simfonije državne i duhovne vlasti. Kontrasekularizacija povezana sa globalnom ekspanzijom pentekostalaca i evandeoskih crkava ide prema pluralističnijem scenariju sa odeljenošću crkava od države.

Na kraju rasprave o desekularizacionim režima Karpov određuje i tipove masovnih reakcija na ustanovljavanje i funkcionisanje desekularizacionih režima. U ovoj nameri autor polazi od mertonovske klasifikacije tipova stavova i ponašanja u kontekstu cilja i sredstava. Tako Karpov razlikuje: preobraćenje na „legitimnu“ veroispovest; inovaciono pronalaženje alternativa; ritualnu „pripadnost bez vere“; religioznu ravnodušnost i sekularistički bunt.

LITERATURA

- Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York.
- 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.
- Berger, Peter (2001) „Sociologija: povlačenje poziva“, u Đorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Berger Peter L. (2008) *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Mediteran

Publishing, Novi Sad.

- Dejvi, Grejs (2008) „Evopa: izuzetak koji dokazuje pravilo?“, u Piter L. Berger (priređio) Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika, Meditteran Publishing, Novi Sad.
- Jirgen Habermas (2008) „Dijalektika sekularizacije“, Nova srpska politička misao, Beograd, 29. april 2008., <http://www.nspm.rs/granice-multikulturalizma/dijalektika-sekularizacije.html>, posećeno 23. decembra 2009.
- Karпов, Vjaceslav (2010) „Desekularization: A Conceptual Framework“, Journal of Church and State, Vol. 52, No. 2., P. 232-270.
- Карпов, Вячеслав (2012) „Концептуальные основы теории десекуляризации“, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 2., С. 114-164.
- Kofanova Elena; Mchedlova Marina (2012) „Religioznost građana Rusije i Evorpe“, Filozofija i društvo, br. 1, str. 21-39.
- Martin, Dejvid (1994) „Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva“, u Povratak svetog? Niš, Gradina.
- Turner, B. S. (2010) Religion in a Post-secular Society, The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.
- Тернер, Брайан (2012) „Религия в постсекуларном обществе“, Государство, религия, церковь в России и за рубежом, № 2., С. 21-51.