

TM	Г. XXIX	Бр. 1-2	Стр. 15 - 39	Ниш	јануар - јун	2005.
----	---------	---------	--------------	-----	--------------	-------

UDK 2-784

Оригинални научни рад
Примљено: 11.06.2003.

Мирко Благојевић
Институт за филозофију и
друштвену теорију
Београд

САВРЕМЕНЕ РЕЛИГИЈСКЕ ПРОМЕНЕ: СЕКУЛАРИЗАЦИОНА ПАРАДИГМА И ДЕСЕКУЛАРИЗАЦИЈА*

Резиме

Овај текст се састоји од три целине: у првој се расправља о различитим одређењима појма секуларизације и о основним карактеристикама овог процеса; у другој целини се расправља о различитим моделима и аргументима којима се оспорава појам и процес секуларизације у савременом свету а у трећем делу овог текста се наводе подаци који показују сасвим одређене религијске промене у правцу повратка светог, ревитализације индивидуалне и конвенционалне религиозности и везаности за религију и цркву.

Кључне речи: секуларизација, десекуларизација, ревитализација религије, повратак светог

"У овом тренутку на Западу још увек постоје, безмало у траговима, остаци религије, али би се могло рећи да западне културе живе од капитала посуђеног од властитие религијске прошлости."

(Брајан Вилсон)

"Еволуционарна будућност религије је њено гашење. Веровање у натприродна бића и силе које утичу на природу не поштујући природне законе, еродираће и постаће интересантне само као историјско памћење... Овај процес је неизбежан."

(Рој Валис)

blagomir@ptt.yu

* Рад у оквиру пројекта "Друштвено-развојне могућности Србије/Југославије у европским и светским процесима" у Институту за филозофију и друштвену теорију који финансира Министарство за науку, технологију и развој Републике Србије.

"Нико није баш сасвим сигуран како ће постмодерна ера да изгледа, али једна ствар изгледа јасна. Пре него ли доба бујне секуларизације и опадања религије, то ће више да буде ера религиозног препорода и повратка светог. Нико данас не говори много о дугој ноћи религије или њеном нултом утицају на политику."

(Харви Кокс)

Две претпоставке о религијском феномену су мање–више неспорне. Прва се односи на општост религије и светог као специфичне културне творевине и појаве људског духовног (идејног) света и људског искуства, а друга се односи на бројна размимоилажења, спорења и доста честе оштре полемике када је у питању прихватљиво одређење, тј. дефинисање тог специфичног људског искуства. Постојање таквих размимоилажења и полемика ништа мање није присутно и када су у питању мишљења социолога и других религиолога о постојању и прихватљивој дефиницији појма и процеса секуларизације. Један од разлога томе свакако лежи у већ поменутих спорењима по питању природе религије и религијског искуства уопште. У том смислу Мајкл Хил (М. Hill), савремени британски социолог – који чак сматра да религија није само један од главних предмета социолошке теорије, него да је управо то главни предмет социологије – прецизира: "Да ли ћемо моћи да идентификујемо или не процес секуларизације, то зависи од тога како одређујемо ову појаву, и још више од нашег одређења религије." Тиме је овај аутор довео идентификовање процеса секуларизације у најтешњу везу са скупом полазних претпоставки (различитих) теорија, показујући да опште слагање о појму и процесу секуларизације више зависи од усвојене дефиниције религије унутар конкретних теоријских приступа овом феномену него од очигледности и доказне снаге многобројних искуствених показатеља. Тако се доводи у питање и становиште по коме се могу идентификовати објективни, дакле неутрални (од било које теорије) искуствени докази као валидни аргументи, тј. нужни и довољни услови процеса секуларизације. Ако већ од самих почетака XIX па до краја XX века никако не можемо безупитно да ставимо појам секуларизације у контекст неког вида идеолошке неутралности – било у његовој теолошкој било у научној употреби – његово почетно значење, насупротив томе, управо подразумева такав контекст.

Етимолошки посматрано, данашњи термин "секуларизација" води порекло од латинског *saeculum*, са значењем генерације, периода, духа одређеног периода или пак распона времена од једног века. Иако се даљи развој значења овог појма не веже за неко идеолошко становиште, извесна двосмисленост у значењу је сасвим присутна. Тако је до времена редакције *Vulgate* латинско *saeculum* имало своје неутрално али и негативно значење: прво као немериво у великом

распону времена, а друго као значење "овог света" који је под моћи сатане. У средњем веку је дошло до веће неутралности значења "световног" на пример у терминима "световно свештенство" или "световна војска" тако да ова значења нису означавала непријатељство према религији (Шајнер, 1994: 45–46). Термин "секуларизација" у значењу које није истоветно данашњем његовом значењу, али је доста блиско, појавио се тек након преговора за мир у Вестфалији (Westphalia) 1646–1648. године. У првој половини XVIII века (1734. године) бележи се прва употреба наведеног термина и то од стране хановерског дворског саветника Јохана Готфрида фон Мајерна (Johann Gottfried von Maier) који је у свом делу посвећеном опису садржаја преговора у Минстеру (Münster) навео да је у њима француски представник Лонгвил (Longueville) почео да употребљава ту нову реч у једном сасвим неутралном значењу: као поближе означавање правног чина развлашћивања црквеног земљишта, имовине и самостана, те њихов прелазак из црквеног у државно власништво и контролу.¹ Таква ситуација, настала као резултат преговора између црквених и државних власти, Римокатоличка црква (РКЦ) је посматрала као неублажено зло јер нису сви односи у XVII веку између еклезијастичких и државних структура били засновани на непријатељству, тако да је и у самој цркви секуларизација посматрана изван идеолошког оквира: у смислу неутралах и дескриптивних конотација. Међутим, у XVIII веку појавило се схватање по коме је требало заправо да сва црквена својина пређе у власништво државе што се као практично остварење прилично проширило у току и након Француске револуције. Тако тек после 1803. године појам секуларизације добија други смисао и рекли бисмо један идеолошки призив: секуларизација означава сада насилно одузимање црквених поседа, грабљење и пљачкање од стране младе и ратоборне грађанске класе. У том смислу, прецизно говорећи, појам секуларизације има два значења. Једно већ поменуто, као насилно и незаконито присвајање црквених права и имовине, и друго, за социологију врло значајно, и шире по свом смислу и последицама, а то је значење политичког ослобађања од црквеног турсорства и контроле. У XIX веку појам секуларизације све више губи своју правно–политичку конотацију а добија културолошку – секуларизација се посматра као ослобађање културе и школства од утицаја религије и цркве и то значење ће се сада све ви-

¹ Историјски преглед настанка појма и концепта секуларизације ослања се по правилу на два важна доприноса из немачке социологије. Први допринос је дело Мартина Шталмана (Stallmann, 1960) а други допринос је дело Хермана Лубеа (Luebbe, 1965). Наш историјски преглед овог појма према: Јukić, 1997:179 и даље. Такође и већ наведени Шајнер. Шире о секуларизацији на нашем језику у врло корисном прегледном тексту у: Ђорђевић, 1994:7–28.

ше приближавати данашњем значењу појма секуларизације, нарочито са проширивањем некада искључиво религијских компетенција на световне институције у захтевима за остварењем лаичке државе. Пре и после пионирских покушаја формирања нове дисциплине – социологије, у делима филозофа и социјалних филозофа, као што су Сен-Симон (С. Н. Saint-Simon), Огист Конт (А. Comte), Карл Маркс (К. Marx) и Георг Вилхем Фридрих Хегел (G. W. F. Hegel), нигде се истина изричито не помиње појам секуларизације али га сасвим сигурно они претпостављају, и то у значењу једног епохалног друштвеног процеса. Већ аутори класичне немачке социологије крајем XIX и почетком XX века, као што су Фердинанд Тенис (F. Tönnies), Макс Вебер (M. Weber) и Ернест Трелч (E. Troelsch) овом процесу поклањају више пажње, сада не у његовом правно-политичком, већ у друштвено-културолошком значењу, иако Вебер на пример употребљава термин *Entzauberung* у значењу (раз)одчаравања света да означи неке битне стране оног историјског процеса који ми данас именујемо термином секуларизација. Истине ради, Трелч управо употребљава термин *Säkularisation* и узима овај процес за основни предмет свог истраживања. Важно је још истаћи да се овај појам у немачкој класичној науци (социологији) о религији употребљава као описни и аналитички израз док у теологији има и идеолошко значење – против тог процеса се треба борити. Према томе, готово сви аутори значајни за формативни период социологије, Маркс, Конт, Диркем (E. Durkheim) и Вебер, више или мање експлицитно уочавају епохални догађај битних промена не само тзв. религијске ситуације свог времена, која се може сажети у тврдњи о пропадању религијског погледа на свет и религије уопште у социјалној еволуцији човечанства, него и најширих промена које су оцртавале суштинске оквире наступајућег процеса модернизације капиталистичког друштва.

Међутим, тек после II светског рата и појам и процес секуларизације добијају, слободно се може рећи, право првенства у социологији религије и епохалност готово планетарних размера. Његова поновна актуелизација, као и докази у виду емпиријске евиденције, парадоксално нису дела социологије него теологије, и то протестантске за његово теоријско ситуирање и католичке за његово емпиријско верификовање. Протестантска теологија (на пример Фридрих Гогартен /F. Gogarten/, Дитрих Бонхефер /D. Bonhoeffer/), не само што је секуларизацији после класичне немачке и пионира социологије повратила "дужну" пажњу, него је и коренито другачије од претходне теологије прилазила том процесу: секуларизација је природна и законита, дакле, позитивна последица хришћанске вере у којој је бог људима дао свет на управљање и одговорност. Позитивна теолошка конотација овог појма представљена је у идеји да је секуларизација са појавом хришћанства заправо процес ослобађања људског рода од

заблуда и обмана митског мишљења; хришћанство је много боље од сваког атеизма посветовнило културу паганске религиозности. Тако секуларизација и хришћанство нису опречне појаве него узајамне у том смислу да секуларизација и постоји захваљујући хришћанству, те да је еминентно хришћанска појава.

У 60–им годинама прошлог века социологија религије је сва у знаку овог епохалног процеса. Теоријски и истраживачки напор дисциплине усмерен је на доказивање и разнолико препознавање овог процеса. У друштвеној стварности теорији секуларизације иду на руку догађања у којима етаблиране религије све више губе свој утицај и моћ у друштву. Као таква, ситуација остаје све негде до средине 70–тих година када наступа криза световности и изванредан заокрет према ревитализацији религије. У друштвеној стварности религија и црква (и то претежно као конзервативне) јачају свој друштвени утицај па је извесна преелaborација теорије секуларизације нужна, мада и током 60–их и почетком 70–их она није била јединствена: исказивала се једна врло видљива подела у тадашњој социологији религије (чије последице остају релевантне све до данас) кад је у питању теоријски концепт секуларизације. Једна група теоретичара и истраживача оцртавала је доминантан тренд религијских промена (са почецима још у просветитељству) у савременом друштву као процес опадања друштвеног значаја и утицаја религије – и тај процес именовала као процес секуларизације, а друга група теоретичара и истраживача је доказивала како се ради о једној научној фикцији, миту и идеолошком појму. Та прича о полемикама секулариста и антисекулариста, која је почела да бива актуелна још од 60–их година прошлог века, истина данас мање громогласна него некада, обично се најсистематичније може рекапитулисати апострофирањем неколико фундаменталних доприноса (али и проблема) теорије/а секуларизације: а) одређење појма (дефинисање) секуларизације; б) узроци и последице секуларизације; в) емпиријска овера секуларизације (проблем стварног догађања тог процеса и оспоравања); г) перспективе секуларизације и савремена десекуларизација. У овом раду пажњу усмеравамо на први и последњи проблем теорије или теорија секуларизације.

Различите дефиниције секуларизације

Одређење секуларизације, чак и после више од четрдесет година од како је трајно закупила теоријску и истраживачку пажњу савремене социологије религије, није јединствено, не постоји високи степен сагласности и претерано је надати се да ће у ближој будућности то бити случај. Разлози за то свакако су бројни, од оних општих до сасвим специфичних. Најпре, појам секуларизације улази у фонд

оних општих појмова људског сазнања као што су религија, култура, расизам, отуђење, код чијег одређења нема опште сагласности, а ни могућности тако чврстих подела и класификација као код неких других појмова. Затим, секуларизација је историјски, дакле, дуг, противуречан, сложен и многозначан процес, који пролази кроз различите фазе па ни религије ни религијске организације у тим менама не остају исте и немају исти положај у односу на друштво и појединце у њему. Емпиријска евиденција, не само страна него и домаћа, врло прегнатно показује такве њене променљиве изражајне форме. Вишезначности одређења секуларизације доприноси и већ навођено теоријско нејединство савремене социологије па самим тим и савремене социологије религије. Но, ту се ради још и о једној општијој ствари. Теоријске поделе које постоје у социологији религије, па и код предмета секуларизације, делом су и резултат неког врло широког (више филозофског) општег плана схватања човека, људске ситуације, темеља постојања друштва, историје и историјске епохе, а што онда има врло важне импликације и на схватање појма и процеса секуларизације (Vrcan, 2001: 268). Различита идеолошка полазишта појединих социолога, теолога и других религиолога, као и чињеница да се ради о процесу епохалних размера, који је освојио свет и у неким својим последицама постао идеологија, такође улазе у оквир отежавајућих околности за једнозначније схватање секуларизације. Пролазећи кроз полемички жар супротстављених табора, појам секуларизације је садржавао стара и добијао нова значења па је према мишљењу Шајнера (Shiner) бременит наговештајима и импликацијама те многобројним контрадикторним садржајима (Шајнер, 1994:45–54). Такође, има аутора који овај појам недоследно примењују, тј. употребљавају га у више значења а да то посебно не истакну. Зато Шајнер сматра, прилично оштро, да би требало употребљавати више неутралне појмове као што су "транспозиција" или "диференцијација" а да би се појма секуларизације требало у потпуности одрећи. И сам свестан колико је тешко одрећи се једног широко прихваћеног појма, он предлаже "спас" прво, у децидном и доследном означавању и придржавању значења појма секуларизације, и друго, да тај појам постане појам са врло широким обимом који може да прихвати одређене аспекте религиозне промене. И Томас Лукман (Т. Luckmann) такође има доста резерве према коришћењу појма секуларизације пошто по његовом мишљењу тај појам није достигао услове за коректну научну комуникацију. Он се још увек употребљава као нека врста интелектуалне скраћенице коју би коректно било употребљавати тек кад се претходно разјасне и ограниче њене импликације што у случају појма секуларизације као услов још није испуњено. Дапаче, сам појам је, захваљујући претходницима – филозофима, социолозима, теолозима – саставни део митологије савремених друштава рође-

ној из потребе једне епохе да саму себе разуме у одређењу јединственог места у историји. Представе о секуларизацији су и мање и више од концепта или теорија јер, и поред емпиријских доказа, секуларизација је и даље митолошко објашњење појаве модерног света тако различитог од претходног. "Секуларизацијске теорије су историјско приповедање које садржи мноштво фиктивних елемената" (Лукман, 1994а: 81; 1994б: 88). Слично, подједнако искључиво је мишљење Питера Гласнера (P. Glasner) по коме секуларизација заправо није ништа друго до обична фикција и мит. Гласнер сматра да конвенционална употреба појма секуларизације почива на претпоставкама каошту су: претпоставка да је постојало раздобље заиста религиозног човека и/или друштва; затим да се утицај религије униформно дистрибуира кроз друштво и да религија може да буде идентификована са институционалним формама религијског организовања у савременом друштву или кроз историју (Zrinščak, 1999: 42).

Имајући на уму овакву карактеризацију сагласности око појма секуларизације, могло би се помислити како се заправо ради о једној прилично некохерентној теорији, што онда омогућава неким ауторима (као што је нпр. Џефри Хаден – J. Hadden) да напишу како је секуларизациона теорија "пре мешавина лабаво повезаних идеја него ли систематична теорија". Да би оповргао овакво схватање секуларизационе парадигме, швајцарски социолог Оливер Ченан (O. Tschanen) је уложио напор да покаже, својом систематизацијом наведене теорије, како на парадигматском нивоу систематизације спорења и разлике што се јављају на теоријском нивоу ишчезавају, а то онда ствара далеко јаснију слику о концепту секуларизације (Ченан, 1994: 29–44). У том смислу он подвргава анализи, на теоријској и парадигматској линији, радове, додуше не свих, али свакако репрезентативног узорка истакнутих аутора Лукмана, Бергера (P. Berger), Вилсона (B. Wilson), Мартина (D. Martin), Фена (R. Fenn), Парсонса (T. Parsons) и Беле (R. Bellah) у чијим делима секуларизација представља основни појам њихових социолошких истраживања.

Позитивно одређење секуларизације као процеса који није непознат и у прединдустријским, предмодерним друштвима,² али који

² Мери Даглас (M. Douglas) упозорава како је противстав секуларног и религијског погрешно поистовећивати с противставом модерног и традиционалног. Некритичка идеја о "златном добу" вере претпоставља да је примитиван човек природно дубоко религиозан, што је, сматра Дагласова, потпуна бесмислица и нема јој места у научном истраживању религије. У науци нема довољно ваљаних доказа да су у прошлости широке народне масе достигле висок ниво спиритуалности, те да су њихови емотивни и интелектуални животи нужно били под доминантним утицајем религије (Douglas, 1986: 56). У једном делу савремених оспоравања секуларизације црпи се слична аргументација да би се довела у питање секуларизација као реалан социо–историјски процес. Међутим, прилич-

у њима свакако није доминантан као у модерним друштвима, сажето можемо одредити у три битне последице по религију и религиозност (Vrcan, 1986: 26–34): а) секуларизација је процес укупног слабљења друштвеног значења, значаја и важности религије; б) секуларизација је процес опадања и ерозије повезаности људи са религијом и црквом; в) секуларизација је процес видљивих религијских промена, како спољашњих, тако и промена у самој религији, тј. религијске организације прилагођавају своје понашање условима секуларизованог друштва.

Британски социолог религије, свакако један од најпознатијих аутора заговорника секуларистичке парадигме у савременој социологији религије, Вилсон, секуларизацију види као историјски процес опадања друштвене важности религије и утицаја религијских идеја у свакодневном животу људи, или још прецизније, секуларизација је за њега процес којим религијске установе, пракса и религијска свест губе свој друштвени значај (Wilson, 1966: 14). Важност тако дефинисаног историјског процеса секуларизације за овог аутора састоји се у чињеници да модерно друштво, за разлику од предмодерног, престaje да из извесних религиозних претпоставки црпе оне вредности које су услов социјалне организације и интеграције. Напротив, оно што социјалну кохезију модерних друштава чини и одржава јесте сложена међусобна повезаност елемената самог институционализованог система, у економији на пример, или у аутономној делатности правосуђа, а не нека "натприродна објава", па тако "секуларно друштво ни на какав директан начин не зависи од опстанка религијске мисли, праксе и институција". У таквом друштву религија постаје ствар приватног избора, што наравно значи да секуларизовано друштво мало мари за религију али не значи да оно може функционисати потпуно без ње, јер и сада оно баштини вредности, склоности и оријентације из своје религијске прошлости (Wilson, 1966). Брус (S. Bruce) и Валис (R. Wallos), амерички социолози религије, у одређењу секуларизације полазе од Вилсоновог схватања овог процеса као ишчезавања друштвеног значаја религије, значаја који је по њима јасно

но је симплификовано мишљење да се секуларизација као процес може идентификовати тек онда кад се супротстави неком златном добу непроблематичне вере. И у добу институционалне доминације религије (рецимо Средњи век) неки елементи секуларног и секуларизације нису били непознате појаве, као што и модерно секуларно друштво познаје појаву религије и религиозности. У њему, иако секуларно није нешто потпуно ново, постоји снажна, али не и праволинијска, тенденција јачања продорности секуларизације (Vrcan, 1986: 27). Слично пише и Антонио Грумели (A. Grumelli): "У стварности се секуларно и сакрално сједињују у један друштвени тип и само превага једне или друге компоненте дозвољава да се друштво квалификује у једном или другом смислу" (Грумели, 1997: 43).

мултидимензионални појам те секуларизација значи: "а) слабљење значаја који има религија на делатност нерелигиозних улога и институција као што су држава и економија, б) слабљење утицаја религиозних установа на друштво и в) опадање обима ангажовања људи у религиозној пракси, излагањем религиозних веровања и управљања другим аспектима људског живота који су испуњени таквим веровањима" (Валис и Брус, 1994: 56).

Када се, међутим, процес секуларизације посматра не као што је до сада изложено са стране религије него са стране друштва, онда он представља процес ослобађања друштва од доминације религијских институција и симбола (Бергер; Грумели), односно различита поља друштвено важних активности – економских, политичких, технолошких, културних – организују се с обзиром на аутономна правила, која често произилазе из односа економске или политичке снаге друштвених актера, па је јако смањен утицај религијских норми и вредности на поменуте сегменте друштвеног живота. Тако религија и црква губе онај значај који су некада имале у улози легитимације,³ контроле и регулације друштвеног система, зато што се политика и власт у грађанском друштву легитимишу и контролишу битно оностраним садржајима, парламентарним изборима, поштовањем процедура и правосудним подсистемом, што не значи да се религијски садржаји не могу користити у изборној утакмици за постизање "ретких ресурса" као што су власт, моћ и материјално богатство. Исто тако, модерно, индустријско друштво, исходиште релевантних мотивација или смисла и вредности живота људи далеко мање подупире са религијским вредностима, мотивацијама и понашањима. Огромна већина људи, већина друштвених група, мотивације и вредности свакодневног живота види много приземније, ближе сопственом друштвеном искуству, у послу, породици, пријатељима, путовању и уживању, а не у врховним верским вредностима, као што је рецимо спасење у хришћанској религији. Тако религија и црква постају све мање друштвено активне и све се више од друштва удаљавају на тај начин често стварајући темељну противуречност друштвеној стварности, при чему је црква само једна, специјализована институција поред других у друштву. "Укратко, у наше се вријеме оправдање друштвене моћи, јавне власти, државних потхвата не тражи у ононостраности, него у некој врсти 'самолегитимирања'. Школа социјализира, а не Црква; хедонистичка култура и средства приопћавања испуњавају

³ "Док су владооци некад посезали за религијом као средством легитимације – напосе кад су државе биле тек нешто више од социјалних агломерације под вођством моћних појединаца – модерна државна власт је или само–оправдавајућа или се, пак, легитимизира, макар реторичким позивањем на народну вољу" (Вилсон, 1984: 88).

психичке несмирениости у човјеку, а не колективне катарзе у великим обредним свечаностима (Јukić, 1997: 274). И Лукман, за кога се не би могло рећи да је присталица секуларизационе парадигме, сматра да се секуларизација управо може дефинисати преко повећане аутономије институционализованих друштвених подсистема. "Термин 'секуларизација' треба да означава само процес који је довео до повећане аутономије различитих сегмената социјалне структуре, до аутономије у односу на стандарде који су пореклом из религијског космоса" (Лукман, 1994а: 83). Овакво ограничено значење секуларизације, за овог аутора, би смањило конфузију око овог појма, али би зато са друге стране смањило и много од његове митолошке моћи ("златно доба" религије, друштво без религије, секуларизација која захвата и друштвену структуру и индивидуу, универзално схватање односа између религије и друштва на основу њиховог једнократног и краткотрајног структурног аранжмана током читавог Средњег века).

Секуларизација се још може одредити и као процес слабљења, опадања или ерозије у повезаности људи са религијом и црквом, било на нивоу доктринарних религијских веровања, са тзв. дисолуцијом религијских веровања и смањењем броја самодекларисаних верника, било на нивоу упражњавања прописане религијске обредне праксе. У савременим друштвима, нарочито од средине 60-их година прошлог века, дошло је до отклона људи од религија и религијских организација што може на социолошкој равни анализе да потврди заиста богата искуствена евиденција. Секуларизација се даље, испољава и као процес који доводи до промена у самој религији и религијским организацијама и представља одговор на губитак неких претходних друштвених функција религије као и све видније напуштање религије и цркве. Друга важна карактеристика реаговања религијских институција на "секуларно време" тиче се прилагођавања религијских организација на новонастале прилике лаицизованог и у једном специфичном (конфесионалном) контексту дехристијанизованог друштва, као што је пример са протестантизмом или са *поданашињем* у католичанству произашлом из порука II Ватиканског концила (1962–1965). То значи да религијске организације не остају пасивни и неми посматрачи кардиналних социјалних и културних промена у савременом друштву, него активно одговарају на те изазове, пре свега редефинишући своје аспирације и мењајући свој однос према многим световним аспектима суштински секуларизованог понашања великог броја, сада потенцијалних верника.

Што се домаће социологије религије тиче, секуларизацији, горљивом проблему савремене социологије религије, највише пажње, како у искуственим истраживањима тако и у преиспитивању теоријских контроверзи, поклонио је Драгољуб Б. Ђорђевић, који самог себе сврстава у "секуларисте" (Ђорђевић 1984; 1994). Он усваја

дефиницију секуларизације Енрика Рускониа (E. Rusconi) по којој секуларизација "означава целину промена у вредностима, у симболичком универзуму, у експресивним и оперативним инструментима – у колективној свести и колективном понашању, који се подударају са структуралним променама које су настале са појавом и развојем капиталистичког друштва". У искуственом преиспитивању секуларизационе тезе (емпиријско истраживање процеса секуларизације у нишком региону 1982. године), Ђорђевић се ослања и на схватање секуларизације у заједничком раду Бранка Бошњака и Штефице Бахтијаревић које је подесно за операционализацију а широко је схваћено у распону од трошења религијског активитета и ослобађања световних структура религијског понашања до промене система вредности, норми и религијске свести те јачања конформизма религијске праксе (Вошњак, Бахтијаревић, 1970: 4). Ђорђевић, за разлику од аутора који отворене негирају појам и процес секуларизације, или су према њему бар скептични, секуларизацију схвата као објективан социо–историјски процес и као такав он је трајни и централни интерес проучавања критичке социологије и социологије религије, а не нешто периферно и небитно. У савременом свету, сматра аутор, дефинитивно доба светог наслеђује ера световног: "историјски је то фатум религије, њена блиска прошлост, актуелна реалност и вероватна будућност" (Ђорђевић, 1994: 9;11;17).

Хрватски лаички (католички) социолог религије, Јаков Јукић,⁴ име које свакако спада у ред плодних и познатих писаца далеко ван простора бивше Југославије, такође убраја питање секуларизације у непрескочив оквир друштвене науке која хоће данас озбиљно и одговорно да расправља о светом. Иако се од не малог броја аутора теорији секуларизације стављају бројне, често и аргументоване примедбе, секуларизација је за Јукића сасвим одређен друштвени процес и историјска чињеница која стоји у средишту савремене (западне) цивилизације и коју на најодлучнији начин обележава и представља. Секуларизација је стварност развијених земаља а земље Трећег света и посткомунизма "великом брзином улазе једино у тај обзор световности". Он полази од чињенице да древне културе и њихове религије деле ствари на свете и световне, те да се у њима посвећују и поштују света места, свето време, свети људи и свете заједнице. Исказивала се нека општа тежња за све већом сакрализацијом личности, ствари и догађаја. "Обрнути пак процес који свете ствари, особе и догађаје

⁴ "Као и све моје досадашње објављене текстове и написане знанствене радове, тако и ову књигу не потписујем правим именом Жељко Мардешкић него псеудонимом Јаков Јукић, јер сам баш потоњи почео рабити прије више од тридесет година у прошлом поретку, ставивши на лице једину маску што је с поносом и радошћу носим" (Јукић, 1997: 11).

ставља у позадину, а у први план истиче свјетовне ствари, особе и догађаје, зове се секуларизацијом" (Jukić, 1997: 179; 402). Други, исто тако познати социолог религије, Врцан, своје схватање појма и процеса секуларизације заснива на сопственом теоријском схватању религије и религиозности, као и на схватању савремене структуралне кризне ситуације модерних и социјалистичких друштава на њиховом историјском заласку. Заправо, може се рећи да је оптика посматрања (де)секуларизације преко структуралне кризе савремених друштава онај најшири, али и основни план свих Врцанових разматрања позиције религије у свету до средине 80-их година прошлог века. Избегавајући одређења секуларизације која иду на искључиву супротност другим одређењима истог појма, он секуларизацију схвата као изразито сложен, многодимензионалан, противуречан и, што је по нашем мишљењу најважније, нелинеаран, дакле реверзибилан феномен са разгранатим и често противуречним последицама. Секуларизација не треба да се схвати у ограниченим оквирима искључивости "или-или", већ у далеко ширим оквирима "и – и" – па је онда то процес који се врло широко одређује, као процес слабљења религије, узмака религиозности, сужавања специфичних функција религије, промена самог садржаја религије, један аспект процеса ширења аутодетерминације, самопотврђивања и умности. Исто тако, кад одређење секуларизације као код Врцана укључи широку палету последица, секуларизација је онда и изразита приватизација и субјективизација религије, али и могућност појављивања религијских субституата, функционалних алтернатива у било ком тзв. "световном" облику. Отклон од могућих априоризама аутор изражава у ставу да се секуларизација не може посматрати само по некој својој последици зато што онда постоји могућност редукције сложеног друштвеног живота. Ту Врцан добро показује мане једностраних прилаза секуларизацији. Чак и тамо где је Врцану стало да истакне једну важну последицу секуларизације, што се тако недвосмислено потенцирана и у "најзрелијој грађанској мисли" – процес повећања аутодетерминације, стваралаштва и самопотврђивања човека – он јасно увиђа да тај процес не значи аутоматски отклањање сваке могућности појаве демагогије и манипулације људима, као што се ни у религији ни у традицији унапред не сме отписати свака могућност да се човек потврди као стваралачко биће (Vrcan, 1986: 55–57).

Даље навођење дефиниција секуларизације, из данас већ готово непрегледног мора радова социолога и религиолога о многобројним садржајима из најразличитијих аспеката секуларизације, наравно да је могуће, али се таквим таксативним набрајањем не може много добити. Стога се оријентишемо на извесна сажимања која у социологији религије постоје а тичу се идентификовања одређених типова схватања секуларизације, који као и све друге типологије по-

лазе од стварних дефиниција секуларизације, али у њима траже оне елементе који су заједнички тим дефиницијама а одбацују мање значајне са становишта критеријума типологије. У том смислу ће корисно послужити Шајнерова типологија која диференцира шест типова одређења секуларизације, притом полазећи сасвим јасно од става да је секуларизација мултидимензионалан феномен (Шајнер, 1994: 46–53). Према Шајнеровој типологији секуларизација је: а) процес нестајања религије; б) конформизам у односу на "овај свет"; в) дистанцирање друштва од религије; г) транспозиција религијских веровања и институција; д) десакрализација света; њ) кретање од "светог" према "секуларном" друштву.

Сажимање Шајнерових типова секуларизације у домаћој социологији религије ингениозно је учинио Миливоје Пејчић с обзиром на крајњи исход позиције религије у друштву (Пејчић, 1994: 168 – 169). Он пише да се шест наведених типова схватања секуларизације може свести по наведеном критеријуму на два: дефиниције секуларизације као нестајање религије,⁵ десакрализације света и кретање од "светог" према "секуларном" могу се посматрати као један тип одређења секуларизације којим се обухвата процес поступног или коначног нестајања религије из друштвеног живота. Остали Шајнерови типови такође се могу свести на један тип којим се сугерише да процес секуларизације позиционира религију у крајњем случају у ситуацију преживљавања или извесног прилагођавања савременом друштву, што има врло важну практичну импликацију по саму религију, у смислу да њен опстанак у њему није угрожен. Пејчић добро примећује да је схватање секуларизације као нестајање религије више прогностичке него чињеничне природе и у светлу до сада прикупљених доказа и укупне искуствене евиденције нема довољно аргумената за предвиђање нестанка религије из друштвеног живота, мада теоријски таква могућност увек остаје отворена. (Пејчић, 1994: 178).

⁵ Секуларизациона теза се никако не испуљује у овој констатацији. Многи секуларисти не мисле да је то искључиви сценарио будућности религије, иако је виде у приличној дефанзиви: "Није наше да доказујемо да ће религија ишчезнути. Религија је еластична и вероватно ће преживети као приватно веровање и пракса, на маргинама друштва или у његовим пукотинама. Она чак може и ојачати у временима социјалних промена, кад може обављати неке нове послове. Тамо где преживи као распрострањена пракса, тежиће да умањи оно што је специфично религиозно (то јест натприродно у њој). Она ће наставити да налази небеса у приватном субјективитету индивидуа и фамилија" (Валис и Брус, 1994: 64).

Различита оспоравања процеса секуларизације

Социологија религије је у 60-им и 70-им годинама створила прилично обимну искуствену евиденцију о процесу секуларизације, користећи све већи број индикатора и развијајући у исто време одговарајуће методе у истраживању, тј. у квантификовању религиозности, односно црквености становништва на одређеном религијском и професионалном подручју. Али је самим тим у самој социологији, нарочито оној религијолошкој усмереној, сазрела 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 другачије теоријско преомишљавање. Истина, ни сва таква *оспоравања* процеса секуларизације нису без идеолошких натруха и метанаучних претпоставки, према сама, секуларистичкој тези приписују иста својства. Све то показује комплексност проблема секуларизације и недовршеност како самог концепта тако и одређених оспоравања. Иде се толико далеко да се концепт секуларизације оспорава без обзира на ма како широко засновану емпиријску (искуствену) евиденцију која би указивала на повлачење религије из колективног и индивидуалног човековог живота или на губљење значаја и значења религије за јавну сферу људског организованог живота. Овде се можемо задовољити само набрајањем неколико основних начина, модела оспоравања концепта и процеса секуларизације у савременом друштву.

Најпре ту је модел оспоравања секуларизације преко схватања религије као нужног, универзалног, неуклоњивога састојка људског живота. Никакви квантитативни, нити било какви други подаци не могу довести у питање религију јер свако је религиозан таман толико колико сваки човек говори неки језик (Јингер – Yinger). Отуда у најближој вези са овим начином оспоравања секуларизације стоји модел довођења у питање секуларизационе парадигме схватањем, на антрополошкој линији, 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 генетски, из његовог биолошког бића (Лукман). То у крајњем случају значи да родитељи деци преносе урођену диспозицију за религиозност што елементарне чињенице из човековог живота демантују. Заснованије, и у скаду са искуственом евиденцијом, пре би се могло тврдити да родитељи на своје потомство преносе само диспозицију за усвајање одређених вредности, да мисле, верују, осећају, уче итд. Кад се тако поставе ствари, онда се не може занемарити утицај процеса социјализације на религиозност у савременом свету (што добро знају све цркве, одакле и захтев за увођење професионалне веронауке у јавне школе који је био актуалан управо код нас) тј. не може се занемарити укупан друштвени

простор у коме се појединац креће, али и његове психилошке карактеристике, искуство које у животу стиче утичу на његову религиозност.

У блиској вези са оваквим начином оспоравања секуларизације налази се и схватање три кључне и неуклоњиве трансисторијске константе људског живота: трансисторијска константа људске природе која тражи задовољење истинске и јединствене религијске потребе, затим трансисторијска константа људске ситуације уопште, тј. извесних граничних питања човекове егзистенције и егзистенцијалних проблема,⁶ ма како се ти проблеми конкретно предочавали и на који начин човек са њима излазио на крај, али увек 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 или постављањем свог средишта, свог темеља у релативноме изазива своју сопствену пропаст (Vrcan, 1997: 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. 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 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 конвенцио-

⁶ Даниел Бел (D. Bell), 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, последних 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 кодефикацију тих одговора, одређену обредну форму која обезбеђује емоционалну повезаност људи у оквирима институционализоване организације као облика људског заједништва у коме се опет обезбеђује континуитет и трајност поменутих обреда (Bell, 1986: 14–15).

налне, 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 непрепознатљивим доменима, ван јавног и политичког јер "постоји обиље светог, само га ми не препознајемо јер није завијено у верску одору" (Хемонд – F. E. Hammond).

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 сасвим очигледно крајем 80-их, а за нека посебно 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 надопуњена 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 још једног појма, појма *десекуларизације*, неизоставно важног у нашој причи о религијским променама, како савремених индустријских и постиндустријских друштава, тако и постсоцијалистичких, друштава и транзицији.

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 реafirмацији, 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 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 процеса секуларизације 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 секулари-

ста, 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 десекуларизације светог према повратку и обнови светог, 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*).

Повратак светог – десекуларизација

Појам повратка светог, који је у социологији религије помало спектакуларно инаугурирао Бел у свом меморијалном предавању посвећеном Хобхаусу (*Hobhaouase*) 1977. године, у наредном периоду почиње широко да се употребљава у расправама о доминантним тенденцијама у религијским ситуацијама многих друштава током осме деценије прошлог века. Повратак светог Бел сагледава у контексту рационалистичког теоријског концепта. Многи социолози до половине XIX века по Беловом мишљењу (Bell, 1986: 8) религији нису давали неке превелике шансе да преживи, а граница њеног нестајања оцртавана је негде до почетка XXI века. Међу социолозима Бел посебно постулира Вилсоново дело те у критици његове секуларистичке парадигме кристалише своју теоријску позицију. Свакако, две његове теоријске претпоставке ће имати значајне импликације на схватање положаја религије и светог у друштву. Прву смо већ поменули а односи се на схватање културе и религије као одговора на вечна питања људске егзистенције. Религија је "конститутивни аспект људског искуства зато што представља одговор на егзистенцијалне угрожености (*predicaments*) који су *rikorsi* људске културе". Друга је она о фундаменталном теоријском прилазу људском друштву: он критикује холистички приступ који друштво посматра као неку врсту органске целине – као у функционалистичком или марксистичком кључу – приступима који су за њега потпуно бескорисни. Бел схвата људска друштва као радикално дисјунктивна. Савремено друштво тако чине три (супротстављене) целине: техно–економска, целина друштвеног поретка (политика) и (аутономна) целина културе. Раздвајајући тако друштво на три независне целине, Бел приступа одређењу секуларизације наизглед на нов начин: досадашњем појму

секуларизације се ставља примедба да је несретно изабран појам јер брка два (различита) феномена, друштвени и културни као и два савсим различита, узајамно неконгруентна процеса промене у њима, институционалне и културне. Тако је секуларизација "опадање институционалног ауторитета над сферама јавног живота, повлачење у приватни свијет гдје религије имају власт само над својим следбеницима а не над било којом другом секцијом друштвеног поретка или друштва" (Bell, 1986: 13). Споменули смо да је ово Белово одређење секуларизације наизглед ново пошто се заиста мало разликује од свих оних одређења секуларизације које наглашавају приватистички карактер савремене религиозности. Оно што је новина у Беловом схватању читаве проблематике (и што је било подложно критикама),⁷ јесте раздвајање јединственог процеса секуларизације на два процеса: процес секуларизације, пре свега под деловањем рационализације друштвеног живота, збива се у техно–економској и сфери друштвеног поретка, али се не збива у сфери културе. У сфери културе се збива разтрежњење или профанација. Док је у техно–економској и политичкој структури појмовни пар сакрално и секуларно, за Бела у култури тај појмовни пар је сакрално и профано. До профанације у култури доводе три међусобно испреплетене промене: јачање неспутаног ега, прелазак од религије на експресивне уметности (поезију, књижевност, музику и сликарство) и сазревање свести о нихилизму. Профанација води према профаној модерности која се суочава са антиинституционализмом, моралном опуштеношћу, неспутаним ужицима итд., што све заједно "ствара неиздрживе напетости" па отуда за Бела нема сумње да ће доћи до повратка светог и до настајања нових религијских модалитета. То се тим пре може очекивати ако се узме у обзир Белова шема културних промена по моделу културног клатна: кад један облик културе исцрпи своје могућности, долази до заокрета који се по њему управо дешава средином 70–их, па се културно клатно њише према оживљавању интереса према религији и светом. Тај заокрет по аутору, а сада видимо да је то било прилично пророчански, води према враћању прошлости, трагању за традицијом и континуитетом, води ускрснућу сећања (овај сценарио као да је писан за филм религијских промена на Балкану). За Запад аутор предвиђа три облика надлазеће религије: морализујуће религије, искупљујуће религије и митолошке и мистичне религије (начина мишљења).

⁷ На овом месту нећемо улазити у критички осврт на Белов текст. То је на првом месту учинио "прозвани" Вилсон две године касније, као и Дагласова. Уз текст Хрвоја Батинића читаву расправу се нашла и на нашем језику у часопису *Лица* (бр. 7-10) из 1986. године. Можемо тој расправи придодати и Ђорђевићев текст у коме се он недвосмислено ставља на Вилсонову страну (Ђорђевић, 1994: 19-21).

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 области људске свести. 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 надахнује 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, а највише 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.

Истине ради, има аутора који набројане узроке религијског обрта посматрају из једног другог угла, који онда даје могућност да се не буде тако једнозначан у непроблематичности наведеног обрта, или да се бар буде више прецизан. Тако Јукић наводећи узроке који доводе у питање епохални процес секуларизације, константује како је хришћански конзервативизам 80-их поражен на изборима у САД, а што се тиче јачања исламског фундаментализма и посткомунистичког религијског ревивализма, у њима заправо истинска секуларизација није ни почела па религија игра само политичку улогу коју је и пре тога играла (Јукић, 1997: 408). Међутим, много је више аутора који у наведеним друштвеним догађајима од средине 70-их виде религију која, приређујући свој повратак, озбиљно доводи секуларистичку тезу у питање, или је културно–географски сажима и ограничава на Европу или чак само Западну Европу како је својевремено у

домаћој социологији истакао Ђорђевић на примеру једног од "правоверних" заговорника секуларистичке парадигме Бергера и Мартина (Ђорђевић, 1995: 15-16). Бергер укратко образлаже неке битне тезе секуларистичке парадигме међу њима и ону о нужној последици модернизације – опадању значаја религије како у смислу друштвених институција тако и у смислу индивидуалне свести. Али та теорија никада није била емпиријски потврђена и њена оспоравања крајем 70-их постајући жестока ставила су њене заговорнике у незгодну ситуацију да теорију коригују извесним културно–географским ограничењем, тако да је она "била као што и данас јесте, тачна за један део света, Европу, неколико издвојених територија и малоброје, европски образоване интелектуалце широм света. Остатак човечанства је исто онако дубоко религиозан као и раније, вероватно чак и више него што је то био почетком века" (Бергер, 2001: 23-24). Разлоге промашаја социолога да објективно представе религијску ситуацију у свету аутор види не само у идеолошким уверењима социолога већ и у њиховој ускогрудости: социолози не познају добро "остатак света" пошто заиста живе у секуларизованим срединама далеко од веровања и религијске праксе.

Мартин признаје снажан ток секуларизације у Западној Европи у светлу неких специфичних околности као што је сукоб цркве и просветитељства, кидање органске заједнице (урбанизација) и појава мегалополиса. Међутим, чак и у тим околностима неке националне заједнице или подзаједнице које трпе туђу и спољашњу власт (Пољска, Ирска, Баскија, Фландрија, Словачка, Хрватска (?) и Бретања, потом миграционе муслиманске заједнице у савременој Европи) налазе свој извор и идентитет у историјској вери па је њихова религиозност приметно виталнија него било где другде. Константујући како Европа није центар света и истражујући религијску ситуацију у Северној и Латинској Америци и исламском Блиском Истоку као и Северној Африци, Мартин показује како је у тим областима религијска динамика унеколико различита од европског искуства и европског обрасца религијских промена те долази на идеју о потреби фундаменталног сужавања важења секуларистичке парадигме на Европу, где "је социолошки модел секуларизације креиран и можда зато ту и припада" (Мартин, 1994: 123-128).

Емпиријска евиденција о религијској ситуацији од краја 70-их до 90-их година прошлог века у Европи и у свету даје аргументе за амбивалентне закључке уз потребу прецизирања локалних специфичности од земље до земље. На основу те евиденције могуће је извући закључке који упућују на процес секуларизације: на пример у помнутим деценијама је уочено да се број религиозних смањује и да опада традиционална побожност у Европи; да се јављају нови облици нетрадиционалних веровања, нарочито код младих; да се велики

број самодекларисаних верника не моли или да се врло мало моли; да се веровање све више индивидуализује; да црквена ангажованост опада, нарочито код младих уз констатацију великих подручних разлика; да постоји недостатак и старење свештенства у неким земљама Западне и Источне Европе; да већина европских младих одобрава развод брака и еутаназiju, да број практичних верника опада итд. (Керкофс, 1994: 198-203). Међутим, неки подаци из истих истраживања⁸ такође показују да је религијска ситуација у Европи ипак далеко од таквих секуларизујућих учинака који би сугерисали закључак о њеној суштинској невиталности. У односу на седамдесете године могу се уочити извесни десекуларизујући елементи и у секуларизованој Европи. У њој се скоро 77% испитаника конфесионално изјашњава, а у Пољској на пример таквих је 97%. Исто тако велики број испитаника изражава жељу да учествује у неким неизоставно важним обредима традиционалне религије као што су крштење, венчање и црквена сахрана. На нивоу Европе такав однос према поменутиим обредима изражава премоћна двотрећинска већина испитаника. Што се вера у бога тиче и личне религијске самодекларације на европском континенту следећа табела јасно показује да је у наведеним доменима религија витална појава.

Табела 1. Вера у бога и религијска самодекларација у неким европским земљама 1990. (у%)

Индикатор рел./ земља	Европа	Пољска	Шпанија	Белгија	Шведска
Вера у бога	70,5	94,6	80,7	63,0	45,2
Рел. самоидентификација	61,0	90,0	63,0	61,0	31,0

Извор: Табела конструисана сажимањем две табеле из Керкофс, 1994: 199.

И на светском нивоу религија се може, према неким показатељима, окарактерисати у терминима присутности, непроблематичности и жилавости, чак и на начин да америчка религијска ситуација сада постаје правило а европска секуларна култура изузетак. Тако на пример велечасни Ендрју Грили (Е. Greeley) извештавајући о резултатима једног светског истраживања религије из 1991. године константује да је вера у бога већинска појава у низу земаља: највише људи у бога верује у САД и Ирској, 9 од 10 испитаника, у Италији и Аустрији 8 од 10 испитаника верује у бога, у Израелу, Великој Британији и Новом Зеланду више од 2/3 испитаника. Редовно похађање

⁸ Ради се о истраживањима које је обрадила европска установа *European Value System Study Group* (EVSSG) и спровела у сарадњи са универзитетима и специјализованим институтима у два наврата, 1981. и 1990–1992. године. Овим другим истраживањем поред земаља Западне Европе обухваћене су и неке земље Источне Европе.

црквених обреда (2-3 пута месечно) је већинска појава у Ирској и Пољској, а половична у САД и Италији. Свакодневна молитва је код испитаника заступљена у Ирској у 57% случајева, у Америци у 44%, у Мађарској 27% итд. (Греелеу, 1996).

Како видимо, до сада поменути искуствена евиденција пружа могућност за неједнозначне закључке о савременој религијској ситуацији развијених европских друштава, од директних секуларизујућих до очигледних десекуларизујућих исхода. Недоумица је мања кад су у питању постсоцијалистичке земље, као што су и земље проишле из распада бивше Југославије и бившег Совјетског Савеза, где је повратак или приближавање религији очигледно, тим пре пошто се ради о земљама које су пре петнаест-двадесет година стартовале са позиција врло ниских скорова религиозности, било у домену веровања било у домену јако еродираних религиозних понашања. Можда је зато у схватању савремене религијске ситуације плоднији експликативни приступ којим се два опречна процеса, процес секуларизације и процес десекуларизације, посветовљење и сакрализација, не посматрају као искључујући процеси. Отуда није толико важно да ли се у савременим религијским променама ради о буђењу религиозног или повратку светог, или о повратку и буђењу и једног и другог, колико је важно схватање религије, религиозности и светог као стално присутних појава, појава које мењају облик, улогу и положај у динамичном, савременом свету. Тако и Јукић (Јukić, 1997: 410-411) пристаје уз становиште да поменути процеси паралелно, заједно постоје и развијају се а не искључују се и да баш секуларизација рађа религију: једном, као посебан тип постмодерне, индивидуалне, приватне религије (исто тако и Кокс, 1994: 129), која је са секуларизацијом компатибилна, штавише, и једна и друга су издаци савремене цивилизације у којој дакле, постоје широка подручја световности али и "нове" религиозности; други пут ескалација секуларизације и световности која је била "почела празнити свет од значења и сврхе, стварајући духовну пустош, у којој је сваки дубљи смисао почео замирати" (Јukić, 1997: 214), изазивала је реакцију у виду потребе задовољавања религиозне глади људи,⁹ не само у широком распону искустава

⁹ Та чудна појава религиозне глади у времену световне zasiћености озбиљно према Јукићу доводи у питање закључак о секуларизацији као догађају епохалних, светских размера и озбиљно слаби официјелну теорију о апсолутности тог светског процеса. Понесен религијском ситуацијом 80-их, као и почетком 90-их на подручју бивше Југославије, аутор као да ограничива или чак поништава сопствено раније изражено становиште о секуларизацији као светском процесу. Ипак, увид у сложено дело овог социолога (феноменолога) религије сводочи да се он чешће о секуларизацији изражавао као о светском процесу негу што ју је радикално доводио у питање.

повезаних са тзв. новом религиозношћу, у исто време предхришћанском и постсветовном, еклектичном и синкретичком творевином давно већ заборављених архаичних религија, магија и далекоисточних духовних творевина, већ искустава повезаних и са традиционалним религијама, међу њима и хришћанством. Друго је питање наравно, колико су традиционалне религије и цркве биле спремне да делотворно одговоре на неочекивани талас исказиване потребе за религиозношћу у времену световности, као и на захтеве који су се тицали преузимања јавних улога у социјалном систему, било у виду надањивања политичког револта било у виду легитимације националних захтева, пре свега на Балкану. Ради се дакле, о процесу који реполитизује и деприватизује традиционалне религијске садржаје па Хозе Казанова (H. Casanova) на том трагу средином 90-их тврди како више не стоји схватање секуларизације ни као приватизације религије ни као опадање религијских веровања и праксе већ само као диференцијације, пошто је издвајање секуларног подручја од религијских институција и религијских норми и даље општи структурални тренд а на теоријском нивоу плодан експликативни концепт савремених религијских промена.

У сажетку досадашњег разматрања о савременим религијским променама посматраних и у контексту општедруштвених, епохалних промена које су западна друштва водила ка модернизацији, могу се извући неки најопштији закључци који, иако су различита друштва давала различите одговоре, међу њима и религијске, на друштвене и егзистенцијалне упите свог времена, ипак оцртавају извесна заједничка својства. Поменуте промене се могу посматрати најпре као одговори или реаговања, који се могу сврстати са становишта формалне организованости на два међусобно различита подручја: то су реакције чије су последице у контексту кризе модернитета и секуларне културе јачање институционализованих, традиционалних религијских израза. Али то су промене и као јачање, чак бујање не само религијских него и парарелигијских, у принципу озваничених покрета као и алтернативних религијских институција са једне стране, и са оне потпуно супротне стране, јачање невидљиве, неинституционализоване религиозности, схваћене не само као јачање "субјективне", личне, институционално неиспосредоване хришћанске религиозности него и као јачање невидљиве, али нехришћанске религиозности у шаренилу мноштва дифузних религијских израза и покрета обједињених у термину *New Age* религије (Јелена Ђорђевић, 2001: 55-56).¹⁰ Јачање

¹⁰ Иако је Драгољуб Ђорђевић још од средине 80-их упозоравао на потребу да се и код нас социолошки тематизацију неинституционализовани облици религиозности, наведени чланак Јелене Ђорђевић је први у нашој социологији религије који на дискуризиван начин прилази наведеној савременој проблематици.

религиозности у овим облицима у савременом, плуралистичком и индивидуалистичком друштву ауторка објашњава човековом тежњом за заједништвом и припадношћу групи која се сада не може више задовољити на нивоу глобалног друштва, јер нема целовите слике света нити обавезних надсвођујућих вредности, већ само на локалном нивоу у тзв. парцијалним групама међу које свакако спадају официјелне и неофицијелне религијске групе. Другу врсту одговора ауторка види у јачању религијског фундаментализма у земљама трећег света, а посебно у посткомунистичким земљама, као реакције на процес глобализације, тј. специфичније речено на процес модернизације по западном обрасцу. Сажето речено, ради се заправо о трострукој реакцији: "на процес хомогенизације културе, глобализације и политичког усмеравања из једног центра моћи" (Ј. Ђорђевић, 2000: 266). Одатле традиционално укоренење религије као што је на пример православље у посткомунистичким земљама (у Русији и Србији на пример), у невидљивим религијама виде велику опасност која прети да хомогенизује културу на светском нивоу поништавајући тако, својим екуменизмом (универсализмом), подупртим при томе још капиталом и глобалном медијском промоцијом, национално–конфесионални идентитет и сваку диверсификацију уопште.

Литература

- Bell, Daniel (1986) "Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije", *Lica*, br. 7-10.
- Бергер, Питер (2001) "Социологија: повлачење позива", у Ђорђевић, Б. Д. *Социологија forever*, Ниш, Пунта.
- Вошњак, Бранко; Вахтјаревић, Штеfica (1970) *Porodica, crkva i religija*, Zagreb, IDIS.
- Ченан, Оливер (1994) "Секуларизациона парадигма: систематизација", у *Повратак светог?* Ниш, Градина.
- Douglas, Mary (1986) "Posljedice modernizacije po religijske promjene", *Lica*, br. 7-10.
- Ђорђевић, Б. Драгољуб (1984) *Бег од цркве*, Књажевац, Нота.
- Ђорђевић, Б. Драгољуб (1994) "Свето и световно – секуларизација као социолошки проблем", у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Ђорђевић, Б. Драгољуб (1995) "Секуларизација, религија и развој југословенског друштва", у *Религија и развој*, ЈУНИР годишњак II, Ниш, ЈУНИР.
- Ђорђевић, Јелена (2000) "Култура као чинилац транзиције и модернизације", *Теме*, бр. 3-4.
- Ђорђевић, Јелена (2001) "Невидљива религија – нужна промена, мода или јерес", у *Вера мањина и мањинске вере*, ЈУНИР годишњак VIII, Ниш, ЈУНИР и ЗОГРАФ.
- Greeley, Andrew (1996) *Religion as Poetry*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- Грумели, Антонио (1997) "Социолошки аспект – друштвени значај хришћанства и секуларизације у процесу културне атеизације", у *Искушења атеизма*, Ниш, Градина; ЈУНИР.
- Jukić, Jakov (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost.

- Керкхофс, Јан (1994) "Како је побожна Европа?" у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Luebke, Herman (1965) *Sekularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg, Karl Arber.
- Лукман, Томас (1994а) "Секуларизација – модеран мит" у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Лукман, Томас (1994б) "Секуларизација – наслеђе из раних дана социологије" у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Мартин, Дејвид (1994) "Питање секуларизације: перспектива и ретроспектива", у *Повратак светог?* Ниш, Градина.
- Пејчић, Миливоје (1994) "Наука и секуларизација" у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Stallmann, M. (1960) *Was ist Sekularisierung?*, Tübingen, J. C. Mohr.
- Шажнер, Лари (1994) "Појам секуларизације у емпиријском истраживању", у *Повратак светог?*, Ниш, Градина.
- Валис, Рој; Брус, Стив (1994) "Секуларизација: трендови, подаци и теорија", у *Повратак светог?* Ниш, Градина.
- Вилсон, Брајан (1984) "Култура и религија: Исток и Запад", *Култура*, бр.65–66.
- Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Врцан, Срђан (1997) "Атеизам у сувременим приликама", у *Искушења атеизма*, Ниш, Градина; ЈУНИР.
- Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
- Wilson, Bryan (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, C. A. Watts.
- Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije – hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Pravni fakultet u Zagrebu.

Mirko Blagojević, Beograd

CURRENT RELIGIOUS CHANGES: SECULARIZATIONAL PARADIGM AND DESECULARIZATION

Summary

This article is divided into three sections: the first discusses different definitions of secularization and basic characteristics of the process; the second one discusses different models and arguments that challenge the definition and process of secularization in the modern world and the third one presents data which reveal specific religious changes in terms of return of the holy, revival of individual and conventional religiousness, and attachment to religion and church.

Key Words: Secularization, Desecularization, Revival of Religion, Return of the Holy