

SAVREMENE RELIGIJSKE PROMENE U SRBIJI I PROCES INTEGRACIJE U EVROPU*

Apstakt: *U poslednjih petnaestak godina proces desekularizacije je u Srbiji nedvosmisleno empirijski verifikovan. Verifikovane su promene u religijskom kompleksu uopšte, a posebno kod tradicionalnih religijskih zajednica. Revitalizacija religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu jasno je dokazana u svim područjima religijskog života: u području konfesionalnog religijskog identifikovanja, zatim doktrinarnih religijskih verovanja i u području obredne religijske prakse. Takođe, u vremenu izuzetno burnih političkih i socijalnih promena na Balkanu, tradicionalni religijski kompleks, bilo pravoslavni, katolički ili islamski, počeo je da stupa u tesnu vezu sa političkim i državnim, javnim i obavezujućim, što je pre jedne ipo decenije bilo potpuno nezamislivo. Odatle, presudno pitanje: može li religija u tom vidu da doprinese integrativnim procesima koji dolaze iz okruženja, sa jedne strane kao strani imperativi, sa druge strane kao težnja pretežnog dela stanovništva ovih balkanskih postsocijalističkih država, ili će samo da šteti i presudno da ometa proces ulaska ovih društava u evropsku porodicu naroda? Ovaj projekat treba da odgovori na pitanje: da li tradicionalni kompleks religije, jezika i nacije u balkanskim uslovima predstavlja otežavajuću okolnost za integraciju balkanskih društava u Evropu ili ovaj tradicionalni kompleks neće biti tome smetnja, kao što pokazuju neka iskustva tradicionalnih islamskih društava u kojima religija nije faktor koji ometa njihovu ubzranu modernizaciju.*

Ključne reči: *integracija u Evropu, (de)sekularizacija, globalizacija, modernizacija, postsocijalistička društva, Srbija.*

1. Proces aktuelne desekularizacije

U složenom vremenu globalizacije i postmoderniteta, na početku trećeg milenijuma, sve više se oseća potreba za razmatranjem religije kao dinamičnog fenomena, o čijem kraju, objavljenom u duhu sekularizma i moderniteta, nema ni govora. Upravo su društvena, ekonomska i kulturna modernizacija, za koje se predpostavljalo

* Članak je rađen u okviru naučnoistraživačkog projekta Instituta za filozofiju i društvenu teoriju u Beogradu, pod nazivom *Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa u Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost*, koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (br. 149031).

da će uzrokovati smrt religije doveli do njenog povratka. Ljudima su potrebni novi izvori identiteta, novi oblici stabilne zajednice, i novi moralni propisi da im pruže osećanje smisla i svrhe, pokušava Hantington globalno da objasni sveopšti fenomen povratka svetog u svetskim razmerama. Novi religiozni pokreti, *La revanche de Dieu* (božja osveta), inače Kepelov termin, su antisekularni, ali ne i anti-moderni, jer ne odbacuju urbanizaciju, industrijalizaciju, razvoj, kapitalizam, nauku i tehnologiju; revivalizam religije je urbani fenomen, a odlikuje ga i veća religioznost mladih u odnosu na roditelje (Hantington, 1998:104-111). Iako su polovinom prošlog veka skoro svi predstavnici društvenih nauka zastupali tezu da će progresivno odvajanje religije od ostalih sfera javnog života nepovratno smanjiti uticaj religije na svakodnevni život ljudi i dovesti do opšte sekularizacije, *komparativni empirijski podaci* o religijskim situacijama u savremenim društvima su pokazali da religija ne samo da nije iščezla, već je opstala najčešće povlačeći se u svet privatnosti, a u pojedinim savremenim društvima, tradicionalnim i modernim, sve više se nameće kao jedan od glavnih kreatora javnog života (Jakelić, 2003:59-98). Desekularizacija je postala neizostavni pojam kad govorimo o religijskim promenama, kako savremenih industrijskih i postindustrijskih društava, tako i postsocijalističkih, društava u tranziciji. Teoriju sekularizacije ne treba odbaciti, već *revidirati* na način koji će uvažiti probleme koje stara teorija sekularizacije nosi, i istovremeno pomoći u sagledavanju modernih društava. Naime, tačno je da sekularizacija nastupa ubrzanim korakom, ali je takođe tačno da sveto ispoljava izuzetnu moć preživljavanja. Srednje rešenje nudi Hemond (Hammond). Ključ je, po ovom autoru, da prepoznamo sveto usred svetovnog (Hemond, 1994:142-149). Sekularizaciju, baš kao i suprotan proces, desekularizaciju, treba shvatiti kao *reverzibilne* pojave i procese (Vrcan, 1986; Blagojević, 2005). Sekularne ideje i vrednosti se zapravo usvajaju i egzistiraju uz religijske vrednosti, što ukazuje na svojevrsni *vrednosni relativizam*, tj. istovremenu zastupljenost vrednosnih orijentacija koje na teorijskom nivou mogu biti suprotne (Marinović-Jerolimov, 2002:122). Kad je u pitanju potpuno suprotan proces procesu sekularizacije – kontrasekularizacija – onda karakterizacija tog procesa kao ireverzibilnog ima više smisla jer je stvarno ponovno stvaranje staleškog društva sa srednjevekovnom ulogom vlastele i sveštenstva u društvu teško

danas pretpostaviti, ali je desekularizaciju kao proces i kao „srednji“ pojam moguće pretpostaviti pošto se uticaj crkve i religije na društvo može tokom istorije povećavati ili smanjivati. Stoga ovaj pojam nije ni blizu granice jedne zablude ili utopije, kako Mirko Đorđević (2005a) piše, već se može sociološki sasvim legitimno upotrebljavati i čak operacionalizovati preko indikatora koji mogu i kvalitativno i kvantitativno biti izraženi.

Tokom devedesetih došlo je u bivšim socijalističkim zemljama do vraćanja ljudi religiji, jer je krah socijalizma ostavio za sobom ideološki vakuum. U novim, evidentno povoljnijim uslovima za njihovo propovedanje, propagiranje i širenje, religije u Centralnoj i Istočnoj Evropi doživele su pravi preporod. Postkomunističke vlasti su, odmah nakon uvođenja političkog pluralizma, preduzele čitav niz zakonskih i drugih mera kojima je znatno olakšan rad religijskih organizacija u njihovim zemljama u odnosu na vreme socijalizma. Osim zakona o pravnom položaju religijskih zajednica, o slobodi savesti i religijskom organizovanju, osnovane su i obnovljene su mnoge obrazovne, kulturne, socijalne dobrotvorne ustanove. Religija je dobila važno mesto u elektronskim i drugim medijima, a učinjeni su – u zavisnosti od materijalnih mogućnosti pojedinih država – i naponi da se religijskim zajednicama nadoknadi šteta počinjena prilikom nacionalizacije njihove imovine. Crkve u postsocijalističkim društvima dobijaju sve veću ulogu u domenu religijskog obrazovanja, brige o moralu, socijalnom i dobrotvornom radu. Religija ima i značajnu socijalnu i socijalno-psihološku funkciju, delujući kao važan integrativni faktor u svesti svakog religioznog pojedinca (Vukomanović, 2001:82-104).

Desekularizacija je u bivšoj Jugoslaviji 70-ih godina prvo zahvatila katoličke, da bi se krajem 80-ih i početkom 90-ih ispoljila i na pravoslavno homogenim područjima, koja su kao najpodložnija sekularizaciji, kasnila čitavu deceniju u desekularizaciji. Ponovno buđenje svetog u srpskom pravoslavlju odvijalo se u znaku povratka veri predaka i reafirmaciji religije koja je bila praćena reagracijom oko tradicionalne religijske institucije (Vrcan, 2001). Spor nekih sociologa, da li značajnije izmene u religijskom životu postsocijalističkih društava, društava u tranziciji, predstavljaju rezultat povećanja broja vernika ili, pak, samo slobodnijeg ispoljavanja religijskih osećanja u njima, je pomalo izlišan (Vukomanović, 2001:83). U igri su obe

opcije: u uslovima opšte demokratizacije društvenog života, sigurno da ima tzv. staro-novih vernika i situacija da ranije latentni vernici sada slobodno manifestuju svoju religioznost, ali to ne isključuje realni rast religioznosti. Sociološki gledano, šanse za revitalizaciju religije umnožavaju se u onoj meri u kojoj svetovni odgovori promašuju. Najveći broj ljudi na ovim prostorima u protekloj deceniji je u svom svakodnevnom životu bio primoran da stekne iskustva generisana sveobuhvatnom, u nedogled produženom, društvenom, političkom i ekonomskom krizom, kao i krizom morala. Sve ovo je drastično pojačano dugogodišnjom izopštenošću iz sveta i ratom čija je kulminacija bilo bombardovanje SRJ od strane NATO snaga. Ne treba posebno dokazivati da je tokom devedesetih većina populacije doživela krajnje negativna iskustva, koja se kreću od osećaja egzistencijalne ugroženosti i bede, nesigurnosti i neizvesnosti, bezperspektivnosti, do straha od smrti u ratnoj psihozi (Milić, 1995). U takvim (ne)uslovima neminovno vaskrsavaju univerzalna pitanja čovekovog života i smrti, a samim tim i religije. Jerotić odgovarajući na pitanje o odnosu ljudi prema religiji u materijalno bogatim državama, koje po sto i više godina nisu ratovale, kaže da se ovaj odnos kreće od ateizma, preko potpune ravnodušnosti, do mlakog odnosa prema veri. ..., *Ukratko – bez nevolje nema bogomolje*“, zaključuje akademik (Jerotić, 1996:30). Potvrdu da je već početkom poslednje decenije XX veka, došlo i na pravoslavnim prostorima do velikog porasta broja ispitanika koji se izjašnjavaju kao religiozni imamo i u javno-mnjenjskim istraživanjima. Tako u Pantićevom istraživanju iz 1993. godine ima 42% religiozno izjašnjenih ispitanika, što je vidna razlika u odnosu na period 1975-1980. godine kada se religioznost kretala oko 25% (Blagojević; Đorđević, 1996). I naše empirijsko istraživanje pravoslavno homogene populacije u Braničevskom okrugu iz 1993. godine potvrđuje revitalizaciju religije i zadobijanje većeg kredibiliteta crkve (Blagojević, 1995). Omnibusno istraživanje promena u svakodnevnom životu u Srbiji s kraja 90-ih, pokazalo je da se izmerena visoka religioznost stanovništva na početku decenije krajem decenije nije bitno promenila, da nije pala već se stabilizovala na visokom nivou. Imajući na umu specifičnost uzorka, tj. da je u njemu sloj poljoprivrednika podzastupljen u odnosu na njihov broj u opštoj populaciji jer su istraživani modernizacijski centri i okolno seosko stanovništvo koje nije reprezentativno za opštu seosku populaciju u zemlji, podatak od gotovo

60% religioznih, od kojih 26,6% uverenih i 32,7% konformističkih vernika, uz petinu neopredeljenih i skoro petinu nereligioznih, nedvosmisleno govori o stabilnosti trenda desekularizacije. Religioznost više nije tipično seoska pojava, revitalizacija religije je vezana za grad, obrazovane i mlade generacije (Radisavljević-Ćiparizović, 2001). Među visoko obrazovanim je skoro 60% religioznih, kolika je izmerena religioznost na nivou uzorka, što je podatak nezamisliv pre dvadesetak godina.

Stabilizacija stanja religijskih desekularizujućih promena pokazuje se i preko skoro potpunog odsustva polnih razlika u religioznosti prema samooceni religioznosti. Starost kao obeležje takođe pokazuje ranije uočen trend koji pokazuje da je religioznost prvo pitanje naše mladosti i poslednje pitanje naše starosti. Mlade generacije iskazuju visoku religioznost (oko 60%), religioznije su od srednjih generacija, ali ne i od najstarije generacije koja je u konkretnom istraživanju iskazala religioznost od skoro 70%. Što se profesionalne strukture tiče, ovo istraživanje je pokazalo da samo jedan tanak sloj ljudi koji pripada socio-profesionalnim grupama nižih rukovodilaca i stručnjaka/umetnika, koje je ovo istraživanje svrstalo u istu kategoriju zanimanja, iskazuje (jedva) ispodpolovičnu religioznost, a da se u svim ostalim socio-profesionalnim grupama religioznost javlja kao većinska pojava: kod domaćica, poljoprivrednih radnika i poljoprivrednih vlasnika, izmerena religioznost se kretala od 70% do 81,5%, a od 50%-70% kod svih ostalih socio-profesionalnih grupa. Iznadpolovičnu religioznost iskazali su: radnici u uslugama, industrijski radnici, zanatlije, trgovci, studenti, službenici-tehničari, privatni preduzetnici i viši rukovodioci (Radisavljević-Ćiparizović, 2002: 226).

Analizu revitalizacije religijskog ponašanja, koja je sastavni deo crkvene religioznosti, izvršili smo na osnovu podele indikatora na indikatore tradicionalnog i aktuelnog karaktera, koja je uslovna, jer bez obnove tradicionalne nema ni revitalizacije aktuelne religioznosti. Aktuelni religijski obredi su usmereni više na suštinski religijsko u vršenju obrednih radnji. Tradicionalna revitalizacija religioznosti nije sporna, pa nas više interesuje da li je došlo do revitalizacije aktuelne religioznosti? Proces ateizacije i sekularizacije je najviše uticao upravo na erodiranje onih religioznih ponašanja koja spadaju u neposrednu dužnost vernika. Đorđevićovo istraživanje iz ranih osamdesetih

godina pokazuje da se ogromna većina ljudi udaljila od crkve i gotovo potpuno odbacila svoje verske dužnosti. Na primer samo je jedan građanin redovno obavljao ovu versku dužnost, a povremeno još 6,6% ispitivane populacije u niškom regionu. Nikada nije prisustvovalo nedeljnom bogoslužju čak 92,5% ispitanika. Da se radi o očiglednoj revitalizaciji ove verske dužnosti pokazuje komparacija Đorđevićevog istraživanja sa rezultatima istraživanja u devetoj deceniji prošlog veka (u %).

Tabela 1.

| | 1982. | 1993. | 1999. |
|-----------------------------------|-------|-------|-------|
| ide na liturgiju (svi inteziteti) | 6,83 | 26,3 | 48,1 |
| nikada ne ide na liturgiju | 92,5 | 72,5 | 42,7 |

Napomena: Podaci u svim istraživanjima dobijeni su samoocenjivanjem religioznosti. Istraživanja: 1982. god. religioznost stanovništva niškog regiona, (Đorđević, 1984); 1993. god. braničevski okrug, (Blagojević, 1995); 1999. god. modernizacijski centri sa okolinom, Srbija, (Radisavljević-Ćiparizović, 2002).

Da je početna revitalizacija utvrđena početkom 90-ih rezultirala kontinuitetom u revitalizaciji aktuelnog obrednog ponašanja, pokazuju rezultati sa kraja te decenije. Glavninu revitalizacije ovog obreda treba tražiti u intezitetu od nekoliko puta godišnje, jer je skok u ovom intezitetu sasvim očit: od 22,7% početkom 90-ih do 39,1% u 1999. godini. Rezultati oba istraživanja iz devedesetih pokazuju da se najmlađa generacija (uz najstariju i oduvek najreligiozniju generaciju), intezivnije počela vezivati za religiju i crkvu i to ne samo vezama tradicionalne prirode, nego i određenim obrednim ponašanjima sa naglašeno izraženom religijskom pozadinom. Rezultati sa kraja milenijuma pokazuju da je vreme drastičnih razlika između manuelnih i nemanuelnih zanimanja u praktikovanju ove crkvene norme prošlo (Radisavljević-Ćiparizović, 2002:225-226).

Izlazak SPC, i drugih verskih zajednica, iz svoje višedecenijске izolovanosti u području privatnosti, i postepeno uključivanje u javni/politički život, se vidno odrazio i na nivou svakodnevice. Daleko je veća medijska promocija crkve i njenih predstavnika, povećan je interes za upis studenata, oba pola, na Bogoslovski fakultet SPC (Kuburić,) dok crkvena literatura i izdavaštvo doživljavaju svoj preporod. Sve ovo može biti predmet posebnih istraživanja koja bi

upotpunila sliku revitalizacije religije u poslednjoj deceniji XX veka u Srbiji, koja nije crno-bela. Sigurno da ima i negativnih pojava, bolje reći zloupotrebe religije i crkve u dnevopolitičke i nacionalističke svrhe (Gredelj, 1999). „U postkomunističkim zemljama i društvima Crkvu potresa dodatno iskušenje: etnofiletizam i etnonacionalizam. Ovo redukovanje i svođenje pravoslavlja na lokalni i partikularni nivo, na deo folklora i tradicije, stvara kod ljudi iluziju o vernosti „veri Otaca“, a suštinski je potpuno necrkveno. Pravoslavlje ne sme biti uslovljeno ni državom, ni nacijom ni određenim tipom kulture“ (Bigović, 2000:313). Evidentna je i povezanost deprivatizacije religije i procesa desekularizacije. Najkonkretniji dokaz da je došlo do bitnih promena u odnosima između države i crkve su predlozi zakona koji bi konačno uredili ovu oblast, kao i uvođenje veronauke u škole (videti u: *Verska nastava...* 2002). Promenom društvenih okolnosti nesumljivo je povećan kredibilitet SPC, kao najuticajnije crkve na ovim prostorima, ali i njena odgovornost.

2. Desekularizovana religija u procesima modernizacije, integracije i globalizacije

Revitalizacija religije i crkve u Srbiji je dakle nesumnjiva pojava. Najopštije, ali i *osnovno pitanje projekta* u vezi praktičnih mogućnosti da proces revitalizacije religije doprinese modernizaciji savremene Srbije može se postaviti na sledeći način: koliko su postsocijalistička društva predisponirana za uspešnu transformaciju (modernizaciju) ukoliko u njima tradicionalističke vrednosti, među kojima i religijske, zauzimaju visoko mesto? Ista upitnost se može postaviti i direktnije sa stanovišta same religije, istorijski sa tradicijom toliko sraslom na našim prostorima da se, u međusobnim prožimanjima, pojmovno može sinonimno upotrebljavati. Koliko naime, religijska tradicija predstavlja smetnju, kočnicu u modernizacijskim tokovima što tako mukotrпно zaokupljaju tranzicijska, postsocijalistička društva? Odgovor na ovo pitanje je dvostruko važan. Sa jedne strane važan je za društveni kontekst tranzicije jer bez opšteg prihvatanja modernih vrednosti sigurno nema ni povoljnih i istinskih uspeha u nastavljanju započetog procesa nedovršene ili blokirane socijalističke modernizacije u savremenim tokovima mukotrpnog uključenja u Evrpske integracije današnjih postsocijalističkih

društava Zapadnog Balkana. Sa druge strane odgovor na pomenuto pitanje je značajan i za religije i religijske institucionalizovane organizacije u zemljama tranzicije zato što je za njih vrlo bitno jesu li ili nisu u vrednosnoj disonanci sa društvom u kome egzistiraju. Đorđević, situirajući religiju i crkvu u trnovit tranzicijski okvir hoda prema građanskom društvu, ne očekujući na tom neizbežnom putu neku fundamentalnu ponovnu sakralizaciju, smatra da će od same religije najviše zavisiti da li će ona u procesima postsocijalističke transformacije igrati ulogu kočničara ili njenog pospešivača (Đorđević, 1994:23). U tom smislu presudna mogu biti unutareklezijalna kretanja i nazoni o ulozu i aktivnosti crkava i konfesija u aktuelnom tranzicijskom procesu. Otuda važnost proučavanja uticaja duhovnih tvorevina i vrednosti na društveni sistem mada je i obrnuti uticaj evidentan – uticaj društvenog sistema na duhovne, religijske tvorevine. Naime, društvo u kome postoji prevlast individualizma snažno utiče i na preovlađujući tip religioznosti, pa će pre ili kasnije dovesti do individualističke religioznosti u njemu. Tradicionalno društvo koje razvija kolektivističke društvene vrednosti opet snažno utičući i na religijsku sferu, jača kolektivistički tip religioznosti kao što je bio sa pravoslavljem slučaj.

Međutim, u prelaznim društvima, posebno u onim koja do današnjeg dana jedva da su u predvorju Evrope, generalna vrednosna orijentacija prema demokratskim vrednostima, vrednostima civilnog društva, daleko je od opšte prihvaćenosti. Mnogi autori se slažu da je nakon raspada komunističkog vrednosnog sistema u društvima postsocijalizma nastupila anomija ili u boljem slučaju da u njima postoji kao glavni sukob vrednosti, sukob između tradicionalizma i modernizma (Pantić, 1998:232). Istina, taj sukob i u samim postsocijalističkim društvima nije nov, pošto je postojao i u socijalizmu. On je u početku socijalizma bio radikaln, a kasnije više prikriven, otvoreno neizražen sukob. To je bio sukob koji je tinjao između tradicije, najčešće predstavljene u liku religije kao legalne, ali stalno potiskivane i stigmatizovane opozicije, i socijalističkog režima sa modernim vrednostima koje je on podsticao i rezultatima koje je sa sobom donosio. Za pravoslavlje je tradicija od izuzetnog značaja. Vukomanović navodi reči Jovana Damaskina tog „Tomu Akvinskog istoričnog pravoslavlja“, vizantijskog enciklopedika, ikonofila i mislioca iz VIII veka, da hrišćanstvo ne menja *večne* međe koje su očevi postavili već

čuva *tradiciju* onako kakvu ju je i primilo (Vukomanović, 2001:69). Tradicija je stoga „predanje koje treba sačuvati u pamćenju“. Pravoslavlje i tradicija su toliko međusobno prožete, isprepletene, spojene pojave da se u mnogim elementima mogu i poistovetiti. Posle Oktobarske revolucije u Rusiji i završetka II svetskog rata u bivšoj Jugoslaviji dolazi do naglog i burnog raskida sa tradicijom i tradicionalnom sveću u kojima su religija i crkva imale središnje mesto. Bio je to radikalni raskid, u početku na javnoj, ideološkoj sceni, a kasnije i u sve širim oblastima društvenog i ličnog života ljudi, sa svim onim vrednostima i ponašanjima koja su čoveku do tada davala osećaj ukorenjenosti u tradicionalističko, agrarno rusko i srpsko društvo: sa patrijarhalnim moralom, seoskom opštinom, religijom i crkvom, nacionalnom identifikacijom i nacionalnom istorijom. Afirmisale su se nove, netradicionalne vrednosti, a stigmatizovale tradicionalne, posebno religijske, društveno problematizovane i sa stanovišta socijalnog sistema neprihvatljive vrednosti. Religija i crkva u toj prilično po njim nepovoljnoj društvenoj situaciji praktično kao proskribovane institucije ostaju čuvari i branioci onih tradicionalnih vrednosti protiv kojih je ateistička oficijelna kultura nezvanično objavila rat.

Posle dugog i frustrirajućeg potiskivanja, tradicija (religija) se početkom 90-ih na prostorima bivše Jugoslavije gotovo trijumfalno, na velika vrata vratila. Tada ulazi više u prećutni nego eksplicitni aranžman sa društvom i državom zajednički sa njom uposlena, a od većine, bar na početku pomenute decenije, masovno podržana u legitimaciji ciljeva odbrane ugroženih kultura i nacija sukobljenih strana u ratu, u legitimaciji napora da se stvore nacionalne države na razvalinama propale Druge Jugoslavije, a kad su države stvorene, u legitimaciji novonastalih sistema, kao i u svrhe integracije i homogenizacije nacionalnih i konfesionalnih pripadnosti zaraćenih strana u Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini i na Kosovu. U toj situaciji religija i tradicija se ne suprotstavljaju društvenom sistemu postsocijalističkog, još uvek autoritarnog i kolektivističkog društva niti se društveni sistem (režim) suprotstavlja njima. Nakon urušavanja komunizma, ako je i postojao, sukob tradicije i religije i postsocijalističke države, koja društvo treba da demokratizuje i ekonomski transformiše, na pomenutim prostorima do sredine 90-ih sasvim sigurno nije bio otvoren. Posle smirivanja ratnih strasti na pomenutim prostorima teško je sasvim sigurno reći hoće li dojučerašnji tolerantan odnos

međusobnog uvažavanja kompetencija ostati, a možda se čak i produbljivati u međusobnom podržavanju (za šta danas ima argumenata) ili će se pojaviti napetosti koje dolaze iz protivurečnih aspiracija: države i društva da u demokratizaciji i kulturnoj pluralizaciji zemlje ojačaju i reafirmisanu religiju ograniče na davanje božje milosti onima kojima je potrebna, a religije i crkve da izađu izvan svoje religijsko transcendentne kompetencije u sasvim realan, socijalni i politički prostor društva u kome egzistiraju, što se kao podrazumevajuće shvata i sasvim otvoreno iskazuje i u Srpskoj i u Ruskoj pravoslavnoj crkvi. Na taj način sukob opet može da eskalira te da postane jedna od važnijih karakteristika tranzicije.

Povratak religije i tradicije na javnu scenu, nakon za njih teškog vremena isključenosti u periodu komunističke vladavine, umnogome se razlikovao od povratka svetog na prostorima postmodernog Zapada odakle se jednim delom može objasniti suštinsko nerazumevanje konflikata, među njima i religijskih, na balkanskim prostorima od strane tog istog Zapada. Taj povratak nije poglavito doticao pojedinca i za njega karakterističnu individualnu religioznost, on se nije odnosio na spritualizaciju ličnog iskustva, niti na subjektivizaciju religije, niti na povratak religiji kao ličnoj odluci i izboru, niti na dezinstucionalizaciju religijskog nego je, kako piše Vrcan, imao sve karakteristike „retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije odluka te (je bio) u znaku povratka vjeri i svojevrsnog ukorjenjivanja“ (Vrcan, 1999:58). Po sadržaju se, svakako, ta novonastala situacija razlikuje od društvene situacije komunističkog sistema, ali ne i po formi. Sva komunistička (real-socijalistička) društva su, naime, podsticala kolektivističke vrednosti i sopstvenu tradiciju pa sama sadržinska promena tih kolektivnih obrazaca prema tradicionalističko-nacionalističkom sindromu ne pokazuje samo sa kakvom se lakoćom i brzinom transformacija mogla izvršiti (istog u manje-više isto) nego isto tako i da diskontinuitet između socijalističkog i postsocijalističkog društva nije tako očigledan kakvim se često želi prikazati. Tako se i na ovom primeru tranzicija pokazuje kao protivurečan proces, proces u kome se postsocijalistička društva stvarno nalaze između retradicionalizacije i imperativa modernizacije i integrisanja u savremenu Evropu.

Socijalistička mobilizatorska modernizacija uspela je u manjoj ili većoj meri nasilnim putem, slamajući otpor tradicionalnog,

agrarnog društva, između dva svetska rata tek započetoj modernizaciji na našim prostorima, da da kvalitativno nove doprinose u procesu industrijalizacije i urbanizacije zemlje, deagrarizacije, ekonomskog rasta, zaposlenosti, opismenjavanja stanovništva, mobilnosti radne snage. Tako je socijalistička nasilna modernizacija slamala otpor tradicionalističkog, predratnog društva sveg utopljenog u vekovne norme autoritarizma, patrijarhalnosti, sujeverja, religioznosti, iracionalizma. Mada neprijateljstvo socijalističke države prema religiji i crkvi sigurno nije izviralo samo iz praktične zauzetosti novog režima u prevladavanju tradicionalizma kao prve pretpostavke modernizacije zemlje, teško je u svemu tome zanemariti i činjenicu kako su religije na balkanskom prostoru više „bile religije sudbine, religije krivice i ispaštanja grehova, pasivnog konteplativnog molitvenog spasa, prizivanja i snivanja boljeg života, ali ne na zemlji već na nebu. To nisu bile religije delantne promene sveta, već religije bekstva od ovog sveta, kako naznačuje Maks Veber“ (Tomanović, 1997:222). Međutim, socijalistička parcijalna modernizacija nije donela sa sobom ono što je za dovršenu modernizaciju najznačajnije: formalnu diferencijaciju društvenih podsistema, njihovu specijalizaciju i relativnu autonomnost, kao i prevladavanje tradicionalističkih vrednosti i grupnog i pojedinačnog (kolektivističkog) načina života i identiteta (Novaković, 1997:324), jer iako je iz drugih razloga socijalistička država militantnom ateizacijom kulturno marginalizovala religijsku i crkvenu tradiciju na temeljima je te diskvalifikacije upravo gradila svoj sopstveni kolektivistički obrazac mišljenja i ponašanja gotovo ga izdižući na religijski plan (svetovna religija socijalizma). Tako je socijalistička modernizacija, potekla iz ruske revolucije a potom postajući uzor i drugim istočnoevropskim socijalističkim zemljama, po rečima Ralfa Darendorfa (Dahrendorf) zapravo bila modernizacija bez modernosti jer je nastojala da političkom voljom raskine sa tradicionalnim strukturama u odsustvu dva ključna faktora zapadne modernizacije: u odsustvu političke participacije i ekonomske lične inicijative (Darendorf, 1989). Sada, kada je taj socijalistički kolektivistički obrazac alternativno zamenio jedan drugi, ali isto tako kolektivistički, religijsko-nacionalni obrazac koji malo mari za pojedinca i poštovanje njegovih prava, pre svega pravo na različitost, neki autori u retradicionalizaciji i desekularizaciji vide prepreku efikasnoj tranziciji postsocijalističkih društava prema

modernom društvu. Tako Mira Bogdanović smatra da će srpska tradicija predstavljati najveći kamen spoticanja na putu u modernost. Ona navodi Rišemajera (Rüschemeyer) koji smatra da se pravoj modernizaciji suprotstavlja niz faktora od kojih je najvažniji onaj što se javlja u religijskim orijentacijama i centralnom vrednosnom sistemu, sistemu koji je u stanju da se dugo opire promenama (Bogdanović, 1997:382-383). Štaviše, modernizacija, paradoksalno, može, u vidu reakcije ljudi i društvenih grupa na promene da pojača predmoderne sastojke mišljenja i društvenog ponašanja što onda dodatno otežava uspeh procesa modernizacije postsocijalističkih društava. Stoga se ispravno naglašava kako različiti modusi globalne socijalne integracije imaju različitu specifičnu težinu u procesu modernizacije zato što integracija obezbeđuje stabilnost društva i akcionu sposobnost za postizanje određenih ciljeva. Mira Bogdanović navodi okvir Ofeove (Offe) konceptualne analize globalnih socijalnih integratora od čijeg izbora (?) zavise „karijere zemalja Istočne Evrope i verovatnoća krajnjeg povoljnog ishoda“. To su sledeći integratori: ekonomski (koji su zasnovani na međusobnoj vezi činilaca procesa proizvodnje i na očekivanjima prosperiteta i sigurnosti), zatim politički integratori (naglašavanje i poštovanje ustavnih i pravnih normi kao i postojanje jakih, makar i represivnih, političkih institucija koje će uspešno rešavati konflikte) i nacionalno-kulturni integratori (kao što su religija, jezik, istorija, tradicija). Za domaću situaciju krajem 80-ih i početkom 90-ih lako se može pokazati kako ni ekonomski, a još manje politički integratori, nisu mogli biti delatni za socio-politički okvir bivše Jugoslavije, pa je ostao još samo nacionalno-kulturni, koji je na žalost svojom delotvornošću doprineo retrogradnim dešavanjima u drami raspada zemlje i stvaranja novih država. *Zadatak* ovog rada jeste da analizira kulturno-nacionalni, a u okviru njega pre svega religijsko-crkveni potencijal za manje-više postignutu političku saglasnost domaćeg javnog mnjenja o potrebi integrisanja u evropske tokove.

Navedeni primeri shvatanja tradicije i religije kao ograničavajućih faktora u postsocijalističkoj integraciji u Evropu nisu usamljeni u domaćoj sociologiji. Imajući na umu etničke sukobe u prvoj polovini 90-ih godina prošlog veka na teritoriji bivše Jugoslavije, niški sociolog Ljubiša Mitrović (Mitrović, 1995:47-50) blokadu reformskih procesa i procesa modernizacije u balkanskim postsocijalističkim

društvima takođe, dovodi u blisku vezu i sa negativnim konotacijama tradicionalizma i religije na društveni kontekst postsocijalističke tranzicije. Ta konotacija potiče od afirmacije tradicionalističkog (ne i tradicionalnog) i religijskog nakon urušavanja komunističkog sistema vrednosti i nastanka krize identiteta kada etničke grupe na prostoru bivše federacije traže oslonac u svojim partikularnim sistemima vrednosti, u svojim religijskim tradicijama i u etnocentrističkim stvaranjima, time se vraćajući na tip solidarnosti svojih članova koje je Dirkem nazvao mehaničkom solidarnošću. Ona nije kao organska solidarnost zasnovana na podeli rada i interesnim orijentacijama društvenih grupa već na religiji, tradicionalizmu, nacionalnim i šovinističkim ideologijama „krvi i tla“, etnocentrizmu. Radi se, dakle, o predmodernim oblicima društvene integracije i obnovi istorijske mitologije i mitomanije. U stvari u domaćoj društvenoj nauci dominantno je objašnjenje rasta nacionalizma (pa i religije povezane sa njim) upravo preko krize identiteta koja izrazito nastupa sa urušavanjem komunističkog sistema i sa sve slabijim održavanjem u svesti ljudi opšteprihvaćenog sistema vrednosti i u tom smislu shvatanja nacionalizma kao substituta propalaj jedinstvenoj ideologiji koja je obezbeđivala funkcionalno vrednosno jedinstvo u jednoj mnogonacionalnoj i multikonfesionalnoj zajednici kakva je bila bivša Jugoslavija. Pomenuti parcijalni religijsko-nacionalni kompleksi, unutar sebe obeleženi prihvaćenošću zajedničkog, prepoznatljivog sistema vrednosti, javljaju se kao snažan društveni totalni integrator na prostoru bivše Jugoslavije, sa ispunjavanjem niza različitih funkcija od političko-orijentacijskih, preko pomenutih legitimacijskih i mobilizatorskih do aksijalnih i zaštitno-kompenzatorskih, time potvrđujući kako svoju političku tako i kulturno-ideološku dominaciju. Zato Mitrović smatra da se negativno dejstvo religije u postsocijalističkim društvima ispoljava više na Balkanu i u Rusiji u odnosu na Evropske postsocijalističke zemlje i to na nekoliko načina: najpre reafirmacija religije obnavlja tradicionalističke, antimodernizacijske obrasce, tj. vodi retradicionalizaciji; zatim religija vodi etnocentrizmu; onda postsocijalističko društvo religija okreće prema prošlosti umesto prema sadašnjosti i budućnosti; blokira društvo u prihvatanju procesa modernizacije i racionalizacije i obnavlja proces autoritarizma i egalitarizma umesto da podstiče društvo na demokratizaciju i napredak. Međutim, autor ne sagledava jednostrano religiju u aktuelnim proces-

sima postsocijalističke transformacije. Religija i religioznost imaju i pozitivan uticaj na društvo: autonomnim ispoljavanjem religioznosti proširuju se kako „pravo svesti“ kao deo opštih ljudskih prava i sloboda tako i ostvarivanje nekoliko bitnih funkcija religije kao što su na primer psihološko–emocionalna, etička i antropološka funkcija; religija utiče na očuvanje i jačanje nacionalnog identiteta; jača kulturnu i društvenu integraciju zajednice time sprečavajući socijalnu anomiju; religija profilise nacionalni partikularitet, identitet i samobitnost u uslovima postmoderne globalizacije i tzv. savremenih neokolonijalnih strategija najjačih (ili najjače) zemalja sveta. Ovaj rad treba da pokaže na potrebu učuvanja te funkcije religijsko–crkvenog kompleksa u procesima sveukupnog približavanja naše zemlje Evropskoj Uniji.

Literatura

- Beyer, P. (1998) „The City and Beyond as Dialogue: Negotiating religious Authenticity in Global Society“, *Social Compass*, Vol. 45, No 1.
- Bigović, R. (2000) *Crkva i društvo*, Beograd, Hilendarski fond pri Bogoslovskom fakultetu SPC.
- Blagojević, M. (1995) *Približavanje pravoslavlju*, Niš, JUNIR; Gradina.
- Blagojević, M. (2005) Religija i crkva u transformacijama društva, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, I. P. „Filip Višnjić“, Beograd.
- Blagojević, M.; Đorđević, D. (1999) „Religioznost stanovništva Jugoslavije“, *Teme*, br. 1-2.
- Bogdanović, M. (1997) „Vek i po tranzicije u Srbiji: bilansi i izgledi“ u *Pro-mene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell.
- Darendorf, R. (1989) „Čudan kraj socijalizma“, *Književne novine*, l. X.
- Đorđević, D. (1994) „Sveto i svetovno – sekularizacija kao sociološki problem“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Đorđević M. (2005a) „Iskušenja klerikalizacije“, *Republika*, br. 352-353, 1-31 mart.
- Đorđević M. (2005) „Sekularizam i klerikalizam“, *Republika*, br. 370-371, 1-31 decembar.
- Davie, G. (2004) „New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective“, *Social Compass*, Vol. 51, No. 1.
- Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.

- Davie, G. (2002) *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton, Longman and Tood.
- Gredelj, S. (1999) „Klerikalizam, etnofiletizam, anti-ekumenizam i (ne)tolerancija“, *Sociologija*, br. 2.
- Halman, L. (2002) *The European Values Study: A third Wave*, Tilburg: EVS; WORC; Tilburg University.
- Hantington, S. (1998) *Sukob civilizacija*, Podgorica, CID.
- Hemond, E. F. (1994) „Kako razmišljati o svetom u svetovno doba“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Jakelić, S. (2003) „Sekularizacija: teorijski i povijesni aspekti“ u: *Religijski dijalog : drama razumevanja*, Beograd, BOŠ.
- Jerotić, V. (1996) *Staro i novo u hrišćanstvu*, Beograd, Iskoni.
- Kuburić, Z. (1996) *Vera i sloboda: verske zajednice u Jugoslaviji*, Niš, JUNIR,
- Verska nastava i građansko vaspitanje u školama u Srbiji* (2003) Beograd, Institut za pedagoška istraživanja
- Mann, M. (2001) „Globaloization and September 11“, *New Left Review*, No. 12.
- Mander, Dž.; Goldsmit, E. (2003) *Globalizacija*, Clio, Beograd.
- Marinović-Jerolimov, D. (2002) „Religioznost, nereligioznost i neke vrijednosti mladih“ u: *Mladi uoči trećeg milenija*, Zagreb, Institut za društvena istraživanja.
- Mitrović, Lj. (1995) „Postsocijalistička društva – između retradicionalizacije i modernizacije“, u *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.
- Novaković, N. (1997) „Radništvo i modernizacija u postsocijalističkom društvu (primer Jugoslavije)“, u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.
- Pantić, D. (1998) „Vrednosti i procesi socijalne integracije i dezintegracije“, u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, Univerzitet u Beogradu, IDN; РАН, Институт социално-политических исследований.
- Radisavljević-Ćiparizović, D. (2001) „Vežanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih“, u *Vere manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Radisavljević-Ćiparizović, D. (2002) „Religija i svakodnevni život: vežanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih“ u *Srbija na kraju milenijuma*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

- Religija u vrtlozima globalizacije* (2005) Junir, Sven, Niš.
- Religion and Globalization* (2005), ASSSR Annual – Year XII, Yugoslav Society from the Sceintific Study of Religion, Niš.
- Religija u multikulturnom društvu* (2005) Filozofski Fakultet u Novom Sadu i Sociološko društvo Srbije, Novi Sad, Beograd.
- Религия и глобализация на просторах Евразии* (2005) Московский центр Карнеги, Москва.
- Ristić, I. (2005) „Religija kao faktor političke kulture i ekonomskog razvoja“, *Filozofija i društvo*, br. 3 (28).
- Robrtson, R. (1994) „Religion and the Global Field“, *Social Compass*, Vol 41. No. 1.
- Stiglitz, J. (2000) *Globalization and its discontents*. Great Britain: Allen Lane The Penguin Press.
- Tomanović, V. (1997) „Modernizacija i demokratizacija u (post)socijalističkim društvima“, u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN; Centar za sociološka istraživanja.
- Vrcan, S. (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Vrcan, S. (1999) „Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu)“, *Revija za sociologiju*, br. 1-2.
- Vrcan, S. (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
- Vukomanović, M. (2001) *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Beograd, Čigoja štampa.
- Zašto se u crkvi šapuće?* (2005) Fabrika knjiga, Beograd.
- Zrinscak, S. (2004) *Why, At All, Do We Need Religion? Religion and Morality in Post-Communist Europe* (a paper was presented at the annual meetind of the Association for the Sociology of Religion), San Francisco, California, August, 2004., Adobe Reader (zrinscak.pdf).

Mirko Blagojević

CURRENT RELIGIOUS CHANGES IN SERBIA
AND INTEGRATION IN EUROPE

Summary

In the last decade and a half the process of desecularization has been undoubtedly verified in Serbia. Not only that the changes have been verified in the religious complex in general, but in traditional religious groups in particular as well. The revival of religiousness and people's attachment to religion and church have been clearly proved in all aspects of religious life: in the areas of religious identification, doctrinaire religious beliefs and ritual religious practices. It should also be noted that in times of extremely turbulent political and social changes in the Balkans, all traditional religious complexes, orthodox, catholic and muslim, began forming close ties with political and state, public and binding domains, which was absolutely unthinkable of a decade and a half ago. Which leads us to the crucial question: can religion make a contribution to the process of integration coming from the surrounding countries as the imperative of foreign powers on one hand, and as the striving of the majority of population in all the postsocialist countries in the Balkans on the other hand, or will it only cause damage and interfere with the process of integration of those societies into the European commonwealth of nations? This article discusses different opinions that view the traditional complexes of religion, language and nation as disruptive factors of modernization of the Balkan countries, as well as completely opposite opinions based on the experiences of traditional islamic societies in which religion is not a factor that hinders their rapid modernization.

Key words: integration in Europe, (de)secularization, globalization, modernization, postsocialist societies, Serbia.