

RELIGIJSKI PROCESI KAO UZAJAMNO MEĐUKULTURNO DELOVANJE: KONTURE SOCIOLOŠKOG DISKURSA

Apstrakt: Za „ciklične“ istorijske periode ispravna je interpretacija religijskih procesa u terminu uzajamnog dejstva dva suštinski različita ali sadržajno, strukturalno i funkcionalno komparativna tipa integrišućih kulturnih kompleksa koji u istorijskoj perspektivi jedan drugom konkurišu u uticaju na pojedinca i društvo. Takvi kompleksi su svetovna i religiozna kultura. Savremena sociokulturna situacija se može definisati kao asimetrija reprezentativnosti svetovne i religiozne kulture. Dominacija svetovne nad religioznom kulturom u savremenom sekularizovnom društvu manifestuje se u tri osnovne dimenzije: predmetnoj, regulativnoj i subjektivnoj. Svetovna kultura se masovno usvaja u procesu primarne socijalizacije. Religiozna kultura se pak, usvaja samosvesnim, voljnim izborom u mladem ili starijem uzrastu. Moguće je izdvojiti dva osnovna načina obraćanja savremenog („sekularizovanog“) čoveka religiji. Prvi način možemo nazvati „reverzivnim“ a drugi „konverzivnim“.

Ključne reči: religiozna renesansa, sekularizacija, svetovna kultura, religiozna kultura, uzajamnost kultura.

Kada sociolog govori o „religioznoj renesansi“, „religijskoj obnovi“ ili „religijskom buđenju“ on rizikuje da zapadne u zamku neizbežne ambivalentnosti pojma „religija“. Religijski fenomen nastaje u „svojevrsnoj napetosti“ između rasplamsalog duha ličnosti i socio-kulturne infrastrukture, čineći ga tako svojim samoga društva. Postojanje religije pretpostavlja dakle, izvestan balans između jednog i drugog. Stoga mi nećemo nazvati „religijom“ ni mističnu ekstazu osobenjaka ni osobite formalne elemente kulta ili konfesionalne retorike sa kojima njihovi nosioci gube svaki ozbiljan odnos prema religiji. Da bi čovek, koji je za sebe otkrio religioznu meru života, bio priznat kao takav, on treba da pokaže svoje „postupanje“ na prepoznatljiv način koji mu, sa velikom verovatnoćom, tako dozvoljava da bude svrstan u „verujućeg čoveka“. Isto tako čoveka koji se moli, posećuje crkvu, izvršava propisane tradicionalne kultne

radnje smatramo za verujućeg samo u uslovima neizostavne pretpostavke da on to čini zbog duboke i tajanstvene unutrašnje potrebe a ne radi prestiža, ekstravagancije ili proforme.

Međutim, ako je sociološka nauka donekle uspela sa kriterijumima religioznosti na socijalno-institucionalnom i kulturnom planu, verifikacija unutrašnjeg, duhovnog supstrata religioznosti neminovno je ograničena na korišćenje posrednih pokazateja i štaviše pretpostavki koje često nisu belodane. Sociologija (kao uostalom nauka uopšte) može sa sigurnošću da govori samo o onome što je u krajnjoj liniji dostupno iskustvenom merenju pomoću u nauci prihvaćenih istraživačkih metoda. Duhovna sfera, uzeta u svojoj neposrednosti, nije joj dostupna. O postojanju, pravcu i intezitetu duhovnih procesa naučna misao može da sudi samo indirektno, preko „tragova“ koje oni ostavljaju u nekoj, široko shvaćenoj, „materijalnoj“ sredini koju karakterišu objektivni odnosi i zakonomernosti.

Zbog toga sociološki pojmovi „religioznost“, „sekularizacija“ i drugi objektivno opisuju ne toliko specifično duhovni koliko socio-kulturni modus odgovarajućih fenomena i procesa. Strogo govoreći, sociološki diskurs „religiozne renesanse“ stavlja u zagrade pitanje o tome koliko se u odgovarajućim „spoljašnje“ opredmećenim procesima izražava specifično duhovna sfera kao sastavni deo skrivenog, unutrašnjeg sadržaja konkretne religije. Otuda, kako su zapazili sociolozi (Лопаткин, 2001: 14), problematičnost i spornost ovog pojma. Institucionalni rast, razvoj i učvršćivanje društveno-političkih pozicija religijskih struktura u savremenom društvu ima svoje autonomne pokretačke sile koje te procese čine relativno nazavisnim od njihovog skrivenog duhovnog sadržaja kao i indirektno zavisnima od duhovnih procesa u „globalnom društvu“.

U tom smislu vidimo dva izlaza iz tako stvorenog metodološkog ćorsokaka. Prvi se odnosi na metodološku reviziju koncepta „religijske obnove“ i sličnih pojmova ustanovljavanjem preciznih kriterijuma definisanja i granica ovakvih socioloških pojmova. Konture takve analize, skicirane u ključu demitologizacije pojma „religijske obnove“, prikazali smo u posebnom tekstu (Лебедев, 2007). Drugi izlaz se odnosi na mogućnost da se pođe putem alternativnog postavljanja pitanja uzdržavajući se od korišćenja u naučnom kontekstu sličnih brojnih i neizbežno ideologizovanih teorijskih meta-konstrukcija.

Varijanta alternativnog postavljanja pitanja u kontekstu „postmodernističke“ sociologije može biti prilaz savremenim religijskim procesima sa pozicija međukulturnog uzajamnog delovanja. Treba zapaziti da su pretpostavke ovakvog prilaza nastale u klasičnoj sociološkoj misli, pre svega u posebnoj sociološkoj disciplini – sociologiji kulture.

Postulat od koga polazimo je da su, određivši epohu moderne, sociokulturne transformacije u celini bile tesno povezane sa redukcijom „socijalnog sveta religije“ (Белл, 1996: 700). Ovi procesi, dobivši u društvenoj teoriji naziv „sekularizacija“, posebno su se manifestovali kao potiskivanje religijskog smila, simbola i prakse iz realnog prostora društvenog znanja i društvenih aktivnosti.

P. A. Sorokin je konceptualno i empirijski zasnovao misao prema kojoj je istorijsko potiskivanje religije iz sociokulturne matice civilizacije uslovljeno razvojem alternativne „čulne“ (svetovne) kulture i njenim učvršćenjem na vodećoj poziciji društvenog života. Prema Sorokinu, u makroistorijskoj perspektivi, ovo je povezano sa iscrpljivanjem stvaralačkih mogućnosti odgovarajuće ideacione (religijske) kulture, sa povećanjem kritične mase protivurečnosti unutar nje i smanjenjem sposobnosti za adekvatno odražavanje stvarnosti. U današnje vreme upravo je takva situacija sa „čulnom“ kulturom što objektivno stavlja na svetlo dana smenu njenih vrednosnih prioriteta religiozno orijentisanim prioritetima (Vidi: Сорoкин, 2000: 787).

Prema tome, za „ciklične“ istorijske periode ispravna je interpretacija religijskih procesa u terminu uzajamnog dejstva dva suštinski različita ali sadržajno, strukturalno i funkcionalno komparativna tipa integrišućih kulturnih kompleksa koji u istorijskoj perspektivi jedan drugom konkurišu u uticaju na pojedinca i društvo. Takvi kompleksi su svetovna i religiozna kultura.

Savremenom sociokulturnom situacijom, nastalom kao rezultat dugoročnog istorijskog trenda, mi smo se bavili u posebnom radu i definisali je kao *asimetriju reprezentativnosti* kulture svetovnog i religioznog tipa (Лебедев, 2005: 27–31). Polazeći od određenja reprezentativne kulture kao „aktivno prisutne ili pasivno priznate u društvu“ (Tenbruck, 1990: 29) suštinu ove pojave nalazimo u neravnomernom predstavljanju (reprezentativnosti) svetovnog i religioznog kulturnog smisla u „logosferi“ društva koji ljudima određuje sliku stvarnosti. Ako se pak ovo primeni na situaciju u Rusiji i nizu drugih

zemalja Istočne Evrope, onda stepen asimetrije reprezentativnosti svetovne i religiozne kulture može biti u društvenim razmerama ocenjen kao krajnji. „Socijalistička država pokušava – rezimira srpski sociolog religije M. Blagojević – i umnogome uspeva da religije i crkve na sve načine izbriše ne samo iz društvenog života kao realne kulturne i političke činjenice, nego pokušava da ih izbriše i iz života uopšte“ (Blagojević, 2005: 382–383). Zbog toga su tradicionalne religiozne kulture ovih zemalja bile otrgnute od realnih procesa duhovnog, intelektualnog i moralnog života društva a ovim procesima su upravljale i regulisale ih vrednosti i predstave svetovne kulture.

Dominacija svetovne nad religioznom kulturom u savremenom sekularizovnom društvu manifestuje se u tri osnovne dimenzije sa mogućnošću empirijske interpretacije.

Na prvom mestu to je „predmetna“ dimenzija. Savremeni sociokulturni tok se gotovo potpuno nalazi pod vlašću sekularnih određenja realnosti. Nasuprot tome, religijska opredeljenja su potisnuta na periferiju kao nešto arhaično, egzotično, nešto što nema neposredan odnos prema suštini većine aktuelnih pitanja.

Na drugom mestu je „regulativna“ dimenzija. Svetovna kultura neposredno formira i podržava normativni obrazac institucionalnih odnosa u društvu. Za razliku od svetovne kulture religiozne kulture su u najboljem slučaju indirektno, kroz „sekundarnu“ legitimaciju, povezane sa savremenim političkim, ekonomskim, kulturnim i drugim društvenim institucijama.

Na trećem mestu je „subjektivna“ dimenzija. Nosiocima svetovne kulture pripadaju još od detinjstva praktično svi članovi savremenog društva nazavisno od njihovog ličnog odnosa prema religiji. Naprotiv, nosiocima religiozne kulture pripada relativno mali broj „aktivnih vernika“ koji se u pravoslavoj tradiciji imenuju kao „ucrkovljeni vernici“.

Na taj način svetovna kultura može da se posmatra kao sociokulturna konstanta savremenosti. Ona je prisutna u svesti i životu čoveka i društva obrazujući primarni i sveobuhvatni sloj socijalnog saznanja. Savremeni čovek ne može da pobegne od svoje svetovnosti pošto mu je ona ušla u „krv“, ona je formirala i nastavlja da gradi čovekovu društvenost. Ovakvoj situaciji odgovara masovno usvajanje svetovne kulture „prirodnim putem“ u procesu primarne socijalizacije/inkulturacije ličnosti.

Za razliku od svetovne, religiozna kultura se po pravilu ne internalizuje od detinjstva kroz „prirodno“ usvajanje neke konfesionalne tradicije, nego se usvaja samosvesnim, voljnim izborom u mlađem ili starijem uzrastu. „Razvoj industrijskog društva doveo je do rušenja tradicionalnog načina života što je imalo za posledicu smanjenu sposobnost ukorenjivanja religiozne tradicije. Ako se tradicionalno rusko društvo (do revolucije 1917. godine i u prvom desetleću posle revolucije – primedba S. L.) odlikovalo zatvorenim ciklusom važenja religiozne tradicije, to je za sekularizovano i modernizovano društvo karakterističan ‘prekid’ tog ciklusa“ (Глаголев, 2004: 159). Zbog toga se religiozne kulture u savremenim društvima pojavljuju kao „sociokulturne promene“ čije uvođenje u aktuelne životne „preobrazbe“ zavise od konkretne pozicije ličnosti kao društvenog subjekta, od samosvesnog izbora sopstvene životne strategije na planu ovih ili onih poslednjih vrednosti i značenja.

U tom kontekstu se zadaci sociologije religije mogu odrediti kao: otkrivanje faktora sklonosti društvenog subjekta prema usvajanju ili neusvajanju određene religiozne kulture; rangiranje njihovih prioriteta i dinamike promena; otkrivanje konkretnih zakonitosti u sociokognitivnim dispozicijama svetovnih ličnosti u shvatanju različitih religioznih kultura; analiza sadržaja poruka religioznih kultura koje one šalju različitim kanalima komunikacije s tačke gledišta njihove aktuelnosti i dostupnosti različitim kategorijama svetovnog auditorijuma.

Sada prelazimo na klasičnu sociološku problematiku religioznih grupa i religioznog grupisanja. Kao što je poznato, savremeni religijski procesi imaju složen, nelinearan karakter. Uzimajući u obzir opštu dijalektiku duhovnog i kulturnog aspekta religioznog fenomena kao i „pukotinu“ između religioznih impulsa ličnosti i adekvatnih formi kulturnog izraza, nastalom pod dominantnim uticajem svetovne kulture, moguće je izdvojiti dva osnovna načina obraćanja religiji savremenog („sekularizovanog“) čoveka.

Prvi način možemo nazvati „reverzivnim“. On pretpostavlja povratak svetovne ličnosti religiji i otkrivanje religiozne mere života preko usvajanja izgubljenih „formalnih“, sazajno-obredno-organizacionih aspekata religioznih kulturnih tradicija. Takva varijanta obraćanja obično je tesno povezana sa vrednosnim prioritetima tradicije, istorijskim pamćenjem, pozitivnim prihvatanjem konfesije

i poverenjem u odgovarajuću religijsku instituciju i/ili u njene predstavnike.

Drugi način se obično označava kao „konverzivni“. On pretpostavlja svojevrсно „otkrivanje tople vode“ – tj. kada svetovna svest „stvaralački ponovo pronalazi“ religiju ali bez oslanjanja na bilo koju neokrnjenu klasičnu religiozno-kulturnu tradiciju, odnosno izgrađuje je upravo protiv takvih tradicija. Ova varijanta obraćanja religiji često je povezana sa određenim psihološkim karakteristikama čiji je značajan deo tipičan za mladog čoveka sa vrednosnim prioritetima stvaralačkog traganja, individualnosti i lične slobode. Ona se takođe, odnosi i na ljude psihološki sklonim religioznim doživljajima ali koji su vaspitani u svetovnim tradicijama. „Mnogi članovi Novih religioznih pokreta objašnjavaju svoje ponašanje svojim religioznim iskustvom koje im pomaže da osete da je u pokretu kome pripadaju moguće naći istinu“ (Баркер, 1997: 27).

Zajedničko za pomenuta dva načina obraćanja religiji jeste to što su oba orijentisana na stvaranje balansa između duhovnog i kulturnog načela u religioznoj sferi čovekovog života koje je sekularizacija narušila. Razlikuje ih raspored akcenata (prioriteta) u procesu povratka religiji.

U slučaju prvog načina obraćanja religiji pokušaj povratka duhovnim izvorima se ostvaruje kroz „već date“ simbole, koncepte i modele ponašanja koji su izgrađeni i nataloženi u kolektivnom pamćenju tradicionalnih konfesija. To naravno, ne znači da pripadnici religioznog preporoda takvim odnosom prema zaboravljenoj nacionalnoj, etničkoj i sličnoj tradiciji (revezivna religioznost) odbacuju ili snižavaju značaj duhovnog aspekta religije već znači da oni posmatraju kulturnu riznicu „klasične“ religije kao važan i neophodan činilac njihovog okretanja duhovnom blagu. Zato je ovde umesna metafora jedinstvenog „instrumenta“ neophodnog za dostizanje duhovnih ciljeva koji pokazuju religiozne ideale, mada je u stvarnosti ovim prilazom u objašnjenju religijskog preokreta veoma verovatna (i često faktička) zamena ciljeva za sredstvo.

U slučaju drugog načina obraćanja religiji takav pokušaj se ostvaruje putem više ili manje realnog odbacivnja „gotovih“ formi i kroz poriv religiozno-kulturne izgradnje počevši od „praznog duhovnog lista“. Ovde je na delu princip „jeretičkog imperativa“ P. L. Bergera (Береп, 1996: 363). Pripadnici religioznog preporoda

metodom takvog „socijalnog konstruisanja“ (konvezivna religioznost) gledaju u tradicijama religioznih kultura, kristalizovanih u bogosloviji, ritualu i načinu života, izvesnu prepreku za duhovni preporod religije a u najboljem slučaju ih posmatraju kao radni materijal za svoje eksperimente. Nama se, kao i u prvom slučaju, čini da to nije nepromenljivo odricanje kulturnog aspekta religije uopšte, već više akcentovani izraz njegove relativnosti i drugostepenosti u poređenju sa duhovnim aspektom.

Potrebno je primetiti da ovde apostrofirana direktna analogija reverzivnog i konverzivnog odnosa prema religiji sa tradicionalnom i netradicionalnom religioznošću nije ispravna. Tako pokušaj sekularizovane svesti da u tančine sledi neku religioznu tradiciju ne dovodi uvek do autentičnog obnavljanja ove tradicije, isto kao što i pokušaj „lovljenja duha“ religije pri kritičkom odnosu prema njenim ustaljenim formama uopšte obavezno ne povlači za sobom naivni sinkretizam i slepi religiozni formalizam u duhu *New Agea*. U savremenoj situaciji reverzivni i konverzivni principi obraćanja religiji ne pokazuju pretežno statički karakter, koji pretpostavlja čvrstu pripadnost određenom tipu religiozne doktrine i prakse, već dinamički, u čijoj osnovi leži način i stil individualnog religioznog ponašanja. Na taj način ovi principi pretpostavljaju mogućnost religiozne evolucije ličnosti koja prolazi kroz „niz“ faza a koje – posebno u slučaju konverzivnog puta – mogu da karakterišu potpuno različita veroučenja i prakse.

U prvoj varijanti čovek sa neizbežnošću proizvoljno razmešta akcente pri „raspakivanju semantičkog paketa“ izabrane religiozne tradicije za šta je obično potrebno vreme i rukovodstvo iskusnog nastavnika, da bi ovi akcenti, na kraju krajeva, doveli do autentične logike njegove sakralnosti. Bez pridržavanja ovih pravila veoma se lako odstupa od tradicije i kanona u ono što hrišćanska ortodoksija naziva jeres – tj. „slobodno“ (u smislu „voluntarističko“) religiozno stvaralaštvo. Zbog toga je čovek, izabравši reverzivni put, spreman kako za nesvesni tako i za svesni prelaz od prvotno izabrane tradicionalne religije u bilo koju netradicionalnu verziju.

U drugoj varijanti čovek je spreman za prispitvanje svog prvotnog hiperkritičkog ili lakomislenog odnosa prema formalnoj strani religiozne tradicije koja ga ne zadovoljava, prolazeći kroz iskustvo izvankonfesionalne religioznosti. Na taj način može da dođe do „preokretanja“ religiozne mere života prema zrelijem i

kompetentnijem nivou shvatanja i do postizanja takvog nivoa koji u mnogim slučajevima inicira preokretanje religioznih traganja za 180 stepeni. „Veoma se često, posle lutanja, Štajner-Gurdžiev dzen neofit vraća u pravoslavlje užurbano zbacujući sa sebe pozajmljenu odeću, sakrivajući se iza autoriteta i jasnosti domaće mudrosti. Teško je reći da li su važnije onda čiste i celomudrene forme Uspenskog sabora, Karamazovi Dostojevskoga ili krsno znamenje starice koja ispraća unuka u školu“ (Ровнер, 1994).

U tom smislu zadaci sociologije religije mogu biti: istraživanje dinamike vrednosnog odnosa prema svetovnoj kulturi u procesu evolucije religioznog izbora; komparativna analiza nivoa i osobenosti svetovne kulture kod nosilaca revezivnog i konverzivnog odnosa prema religiji; izučavanje uticaja svetovnog kulturnog kapitala ličnosti na dinamiku njenih religioznih traganja i motivacija za njihovu promenu.

Međutim, čak i u slučaju kada ličnost bira tradicionalnu religiju i postaje „tradicionalni vernik“, međukulturno uzajamno delovanje se ne završava nego samo prelazi u novu fazu. Prihvatanje postulata vere i čak odgovarajućeg načina života istovremeno ne znači i simetričnu inkulturaciju u konfesionalnu kulturu. „Prekinuti“ ciklus reprodukcije religioznosti je sa jedne strane posledica a sa druge strane uzrok pojave masovnog kulturnog miksa na „molekularnom“, tj. na ličnom i mikrogrupnom nivou. „Mehanizam reprodukcije religioznosti se čini ‘preokrenutim’ u situaciji gubitka institucija koje su obezbeđivale tradicionalno obnavljanje religioznosti od detinjstva i u ranim stadijumima socijalizacije, kao što su religiozna porodica i sistem religioznih škola“ (Панков, Подшивалкина, 1995: 100). Danas religija ne formira kod čoveka bazična znanja o svetu, socijalnim i međuličnim odnosima iz kojih bi organski proizašle „uopštavajuće“ predstave o smislu života. Ona ulazi u životni prostor ličnosti na nivou pomenutih predstava upravo u vreme kada svetovni vrednosni fundament (u koji ulazi i pogled na svet) društvenog saznanja nema veze sa religijom.

Istovremeno se može utvrditi da u čovekom saznanju prilikom mešanja reprezenata svetovne i religiozne kulture dejstvuje svojevrsni „ekstremni“ princip dominantnosti religije. Ukoliko su religiozni smislovi po definiciji povezani sa sferom svetog u njegovoj „najjačoj“ varijanti (vidi: Беккер, 1961) tj. sa nekim nadvred-

nostima koje legitimišu sve ostale aspekte života čoveka i društva, onda je njihov prioritet u životu čoveka zakonomeran. Otuda su akulturacija religioznih smislova, očuvanje i utvrđenje u okviru života, prožeti sa njihovom progresivnom dominacijom nad svim ostalim smislenim sadržajima. Bez ove dominacije oni gube svoje religiozno značenje, izvan kojeg kao po pravilu, gube i uzajamnu vezu, bivaju istisnuti ili „posvetovljeni“ – odnosno u potpunosti ih asimiluje svetovna kultura.

Prema tome, čak i kada prihvati religiozne obrasce saznanja i ponašanja kao opšte rukovodstvo za delanje, savremeni čovek ostaje svetovni čovek po svojoj sociokulturnoj osnovi. Njegovo prihvatanje religije ne zamenjuje automatski njegovu svetovnost već stavlja ličnost pred problemom sjedinjavanja, uzajamne adaptacije dva različita „habitusa“, formiranih smislovima religiozne i svetovne kulture. Zbog toga religijsko prebraćanje ljudi danas prolazi kroz više ili manje dramatičan sudar njihovih novousvojenih religioznih smislova sa ranije usvojenim svetovnim strukturama društvenog saznanja. Dokle god takav čovek živi predstoji mu zadatak rešavanja međusobnog odnosa vrednosne i logičke integracije svetovnog i religioznog sadržaja života.

Polazeći od gore navedenog, nastanak i učvršćenje religioznosti savremenog čoveka pretpostavlja ne prosto zamenu svetovnih sociokulturnih struktura u čovekovom saznanju nekim simetričnim religioznim strukturama, već učvršćivanje ovih poslednjih „na užtrb“ svetovnih i njihovo postepeno „klijanje“ na ovoj osnovi. U tom smilu religioznosti, kao socijalno značajnoj čovekovojoj osobini, odgovara *prioritet religioznog kulturnog reprezentata* nad svetovnim ili pak izražena tendencija prema takvom prioritetu. Kvantitativna prevlast svetovnog društvenog saznanja ovde se kompenzuje kvalitativnim prevladavanjem religioznih kognicija koji omogućavaju preosmišljavanje čitavog života ličnosti.

Na taj način u savremenom društvu religioznost čoveka predstavlja ne toliko sinonim za njegovu pripadnost religioznoj kulturi u protivstavu prema svetovnoj kulturi, koliko je to znak istovremenog pripadanja obema kulturama. Čovek koji je potpao pod sferu sile teže religiozne kulture nije voljan da samim tim prestane da bude nosilac svetovne kulture. On želi samo da izabere sociokognitivnu strategiju orijentisanu na određenu meru i kvalitet međusobnog

odnosa svetovne i religiozne kulture unutar njegovog životnog sveta. Pri tome je slaganje takvih strategija ograničeno ekstremnim principom „maksimalizma“ religiozne kulture koja ili potčinjava svetovnu kulturu sebi ili se, naprotiv, potpuno rastvara u njoj.

Ovde je problem u tome da se odgovori na pitanje u kojoj se meri i kojim delom aktuelna svetovna kultura uključuje u proces integracije sa akulturirajućom religioznom kulturom: naime, koji njeni bazični elementi uporedo sa religioznom kompleksom ulaze u čvrsto jezgro sintetičke reprezentativne kulture ličnosti a koji ostaju na njevoj periferiji. Od toga, sa jedne strane, neposredno zavisi da li će religioznost, koja se usađuje danas mladim ljudima (indirektno kroz sistem opšteg srednjeg obrazovanja) biti „socijalizovna“ i „okulturena“ u skladu sa prihvaćenim normama i predstavama u društvu, ili će pak ona, naprotiv, biti marginalizovana i suprotstavljena fundamentalnim smislovima i vrednostima svetovne kulture. Ot toga, sa druge strane, zavisi da li će svetovna kultura i svetovno društvo moći da koristi duhovni i kulturni potencijal religioznih tradicija za prevladavanje svoje krizne situacije i prihvatanje novih impulsa sociokulturnog razvitka.

U tom smislu konkretan zadatak sociologije religije može biti: istraživanje dinamike svetovnih kulturnih pretpostavki ličnosti (grupa) po meri inkulturacije u religioznu tradiciju; istraživanje uticaja svetovnog kulturnog kapitla na tip i karakter religiozne ličnosti; analiza dinamike svetovnih (mirskih) vrednosti i vrednosnih predstava u procesu religiozne inkulturacije; izučavanje izmena u strukturi društvenih veza i uzajamnog uticaja ličnosti i datog procesa.

Literatura

- Blagojević M. (2005), *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Filip Višnjić, Beograd.
- Tenbruck F. H. (1990), *Repräsentative Kultur – Sozialstruktur und Kultur*, Hrsg. von H. Haferkamp, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Баркер А. (1997), *Новые религиозные движения: Практическое введение*, СПб.: Изд-во РХГУ.
- Беккер Г. (1961) „Современная теория священного и светского и ее развитие“, u Г. Беккер и А. Босков: *Современная социологическая теория*, М.: Издательство иностранной литературы, с. 158–217.

- Белл Д. (1996), „От священного к светскому“, и *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии*, Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич.– М.: Аспект Пресс, С. 699–702.
- Бергер П. (1996), „Религиозный опыт и традиция“, и *Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии*, Сост. В.И. Гараджа, Е.Д. Руткевич. М., С. 339–364.
- Глаголев В. С. (2004), „Исторические и современные функции религиозной традиции в России“, и *Религия в изменяющейся России – Материалы Российской научно-практической конференции*, В 2 т. Т. 1.– Пермь: Изд-во ПГТУ.
- Лебедев С. Д. (2005), *Две культуры: религия в российском светском образовании на рубеже XX –XXI веков*, Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета.
- Лебедев С. Д. (2007), „Религиозный ренессанс как социальная реальность: к демифологизации понятия“, *Социологический журнал*, № 3. С. 24–36.
- Лопаткин Р. А. (2001), „Конфессиональное пространство России: глазами социолога“, *Религия и право*, № 4. С. 13–15.
- Панков А. А., Подшивалкина В. И. (1995), „Проблема воспроизводства религиозного сознания в посттоталитарном обществе“, *Социологические исследования*, № 11. С. 99–103.
- Ровнер А. (1994), „Ступенька к гнозису“, и *Антология гнозиса*, В 2 т. Т. 1. СПб, С. 13–18.
- Сорокин П. А. (2000), *Социальная и культурная динамика – Исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений*, СПб.: Изд-во РХГИ.

Sa ruskog jezika preveo Mirko Blagojević

Sergej Lebedev

RELIGIOUS PROCESSES AS INTERCULTURAL
INTERACTION: CONTOURS OF A SOCIOLOGICAL
DISCOURSE

Summary

During “cyclic” historical periods it would be correct to interpret religious processes in terms of interaction of two essentially different, but substantially, structurally and functionally comparative types of integrating cultural complexes that, in historical perspective, compete with each other on the effect on individuals and society in general. Such complexes represent secular and religious culture. Contemporary socio-cultural situation can be defined as an asymmetric representativeness of both secular and religious cultures. In a modern secular society, dominance of a secular culture over a religious one can be manifested in three basic dimensions: substantial, regulative and subjective ones. Secular culture is adopted during the primary socialization process. However, religious culture is still adopted through conscious, voluntary selection in younger or more mature age. It may be possible to determine two basic attitudes of the contemporary (“secularized”) man towards religion. The first attitude may be called “reversive” and the other one “conversive”.

Key words: religious renaissance, sekularization, secular culture, religious culture, cultural interaction.