



Факултет педагошких наука
Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

Весна С. Трифуновић

ОБРАЗОВАЊЕ И „НОВА РЕАЛНОСТ“



Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

Едиција
МОНОГРАФИЈЕ

Весна С. Трифуновић

ОБРАЗОВАЊЕ И „НОВА РЕАЛНОСТ“



Јагодина
2024

Издавач

Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу
Милана Мијалковића 14, Јагодина

За издавача

Проф. др Виолета Јовановић

Уредник

Проф. др Јелена Старчевић

Рецензенти

Проф. др Данијела Здравковић
Доц. др Милена Јовановић Крањец
Доц. др Бојана Димитријевић

Дизајн корица

Проф. Слободан Штетић

Технички уредник

Владан Димитријевић

Лектура и коректура

Мср Марија Ђорђевић

Штампа

Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

Тираж

50

ISBN 978-86-7604-236-4

Реализацију овог истраживања финансирао је Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (бр. уговора 451-03-65/2024-03/ 200140).

Наставно-научно веће Факултета педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина, одобрило је објављивање ове монографије одлуком број 01-4228/1 од 15. 11. 2024. године.

© Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	4
ОБРАЗОВАЊЕ И „НОВА НОРМАЛНОСТ“	8
ОБРАЗОВАЊЕ И ДРУШТВО: УТИЦАЈ НЕОЛИБЕРАЛНЕ СТРАТЕГИЈЕ РАЗВОЈА НА ФОРМИРАЊЕ ОБРАЗОВНЕ ПОЛИТИКЕ У СРПСКОМ ДРУШТВУ	28
ОБРАЗОВАЊЕ, РЕЛИГИЈА И ИДЕНТИТЕТ	36
ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА МОДЕРНИХ ДРУШТАВА И ХРИШЋАНСКО ВАСПИТАЊЕ	45
ТАЈАНСТВА РЕЛИГИЈЕ И ОТКРИВЕЊЕ НАУКЕ: ПРИБЛИЖАВАЊЕ ИЛИ УДАЉАВАЊЕ ОД ИСТИНЕ	53
РЕЛИГИЈА И КУЛТУРА ДАНАС: ИЗМЕЂУ РАЗАРАЊА ХРИШЋАНСКЕ КУЛТУРЕ И РЕВИЗИЈЕ МОДЕРНЕ КУЛТУРЕ	61
ИЗАЗОВИ ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ: ХРИШЋАНСТВО И ИДЕОЛОГИЈА ЛИБЕРАЛНЕ МОДЕРНИЗАЦИЈЕ	75
ЕПИЛОГ	87
ЛИТЕРАТУРА	90
РЕГИСТАР ИМЕНА	96
SUMMARY	100
БЕЛЕШКА О АУТОРУ	105

ПРЕДГОВОР

Завршила се једна епоха – 20. век. Раздобље које је почело много после 1900. године и завршило се много пре 1999. године. Први светски рат је његов прави почетак (1914–1918), а пад Берлинског зида (1989) његов прави крај. У међувремену су се одигравале бројне промене у друштвима, економији, политици, култури, идеологијама, парадигмама, не само у науци на чему је инсистирао Томас Кун (Thomas Kuhn) у својој књизи *Структура научних револуција*, већ и у „ненаучним контекстима” када тзв. промена парадигме означава *промене* у перцепцији догађаја, што у друштвеном контексту упућује на феномен *привремености* популарности идеја, мишљења и акција које одагле происходе.

У друштву ништа није коначно, што значи и да његово целокупно виђење, као и виђење његових различитих подручја подлеже потреби преиспитивања: бројне аномалије које прате његов развој, на крају, друштва уводе у стање кризе и, законито, до успостављања „новог реда чињеница” и „новог реда тумачења”. Преиспитивање њихове тачности и значења представљено је „интелектуалном битком” између присталица нове парадигме и традиционалиста који не одступају од старе парадигме. Непрестано надгорњавање између *старој* и *новој* ствара контекст у коме се одвијају *одмеравање* улога институција у друштву и њихово *самеравање* новонасталим околностима.

Институционализовано образовање има друштвено задату улогу и друштвено задате циљеве. Скуп промена у друштву које одређују смер његовог развоја детерминанте су начина организације и функционисања система образовања, а пре тога, скупа вредности које образовање преноси учесницима образовног процеса. У образовању се не дешава ништа више од оног што је кристализовала друштвена промена: као огледало образовање рефлектује, понавља и утврђује друштвено искуство у одређене апстрактне творевине.

Не постоји јединствена доминантна парадигма као карактеристика друштвених наука, укључујући и оне чије је поље истраживања образовање – њих карактерише или је, бар до сада, карактерисало сучељавање између традиционалних тврдњи и нових тврдњи и дебата о основним концептима (Кун, 1974). Промена парадигме у образовању представља значајне промене у начину размишљања о процесу образовања, али и процесима васпитања, социјализације,

културализације, индивидуализације и начину њиховог спровођења унутар система образовања, смену старих начина мишљења и организације нових. Смена мишљења, међутим, није израз научног консензуса о образовању, већ друштвеног консензуса о томе шта образовање може да чини на плану задовољења интереса група које поседују моћ да обликују друштво-коме-је-потребно-одређено-образовање. У основи интереса (појединачних, групних, друштвених) су уграђене вредности као најопштији оријентир појединца, групама и друштвима *шџа је њожељно, шџа се цени и чему ваља шџежити*. „Проблем са вредностима” је у томе што оне никада нису исте за све чланове једног друштва, као што нису исте ни за различита друштва у једној епохи, нити кроз историјску димензију. Вредности-оријентир у различитим друштвима су вредности моћних група које могу да наметну своје партикуларне интересе, које путем формалног образовања и на друге начине представљају као једине прихватљиве.

До половине 20. века „контролни механизам” који је на изврстан начин онемогућавао да партикуларни интерес постане апсолутно општеприхватљив и, као такав, покретач преобликовања света према замислима групе најмоћнијих, биле су религије. Оне су још увек неговале представу о несавршенству људске природе и будиле сумњу у непогрешивост људских одлука да преобликују створени свет. Побуна против традиционалних вредности која је „безазлено” започела са хипи покретом шездесетих година прошлог века прерасла је у глобалну контракултуру која је уздрмала темеље доминантне културе утемељене на традицији. Узалуд су „звонила звона” великих религија (Фурастје, 1973) и упозоравала на опасности одметништва-од-апсолута, незадрживи процеси урушавања „старог поретка” створили су обресе новог у коме су групе које поседују моћ доделиле себи право да одређују судбину човека и човечанства. Место религије су заузела мирска учења (антитеистичка) која су протерала стари апсолут и на место новог поставила партикуларне интересе, који се крећу у матрици капитал-односа и у чијој основи је похлепа, а наука, технологија и образовање својим укупним чињењем етаблирају новоуспостављени поредак. У том новом поретку, чије обресе ствара тзв. четврта индустриска револуција чија је намера да споји човека и машину, тј. да створи киборге, а у наредној фази да вештачка интелигенција замени човека, *слобода* се гуши сталним захтевима за апсолутном безбедношћу, *исџина* се релативизује јер се уводи концепт њеног „самеравања” према различитим интересима и њеног „оцењивања” из различитих перспектива, а *џравда* укида: какав је то свет у коме неколико десетина моћних породица располаже готово укупним природним и друштвеним богатством, а половина човечанства живи у сиромаштву или на граници сиромаштва?

Нови поредак ствара нову реалност. Какво место ће имати образовање у новој реалности? Важно. Зато што ће учествовати у њеном стварању.

Не заборавимо, формално образовање је увек имало друштвену улогу и друштвене циљеве које су одређивале моћне групе. Међутим, зона деловања моћних се проширила и продубила, а инструменти деловања умножили: до сада је постојала вера у Апсолут која је моћне световне групе држала подалеко од идеје да мењају створени свет. Сада, када су развој науке и технолошка достигнућа омогућили човеку да се „ослободи” категоричких императива, постоји реална могућност да остварење партикуларних интереса разруши свет који познајемо. И можда не створи нови у коме ће човек имати своје место.

Велике традиционалне религије су, до сада, успевале својим учењима да очувају веру у наднаравно и одржавале сумњу у човекове способности да се такмичи са несазнатљивим. Одмакли процеси секуларизације и дехристијанизације на глобалном нивоу, међутим, показују да друштва, њихова посебна подручја и институције неповратно губе (или су изгубила) експлицитно религијска обележја. Тај губитак носи собом бројне импликације. Какав ће то утицај остварити на даље промене у друштву, на место човека у друштву, посведочиће ново време.

Завршила се једна епоха. Та тачка у развоју друштва појединце и групе које га чине суочава са непознатим и изазива страх: да ли ће доћи до тектонских промена и колосалног рушења познатог или ће промене имати еволуционе карактеристике што ће омогућити адаптацију на њих, и асимилацију али и акомодацију? До сада страх је ублажавала вера у религијску слику света која је стварала *извесност* и пружала *утеху* као важан психолошки механизам суочавања са земаљском неумитношћу. Сада теку снажни процеси реинтерпретације те врсте извесности и те врсте утехе, практично њено укидање. Шта ће бити понуђено као замена?

Текстови представљени у овој публикацији су својеврсни омаж религијској слици света. Монографија садржи уводни текст који се бави проблемом образовања у друштву, које пролази кроз перманентне кризе и урушавања традиционалних система вредности, што доводи до његове дезорганизације. У тим новим околностима функције формалног образовања се редукују на припрему нових генерација за обављање радних улога и оно све више „служи” интересима крупног капитала. У уводном тексту се указује на спремност система образовања да буде у функцији подржавања *нове реалности* чије обресе стварају друштвене кризе које се смењују и све већа моћ науке као примењене технологије. Нове технологије су свеприсутне, али на начин који ствара социјалну дистанцу, што ће у кратком временском року, претпоставља се, неповратно променити место и улогу „живих” учесника образовног процеса, пре свих наставника.

Поред уводног, биће представљени и већ објављени текстови који се ближе баве питањем религијских вредности и, уопште, религијском сликом света,

која се неповратно протерује са глобалне сцене а њено место сада преузима виртуелна слика света у којој је главно божанство вештачка интелигенција.

У Јагодини, јун 2024.

Аутор

ОБРАЗОВАЊЕ И „НОВА НОРМАЛНОСТ”

Образовање је повезано са друштвом: одвија се унутар специфичних структура и у функцији је остваривања захтева који долазе из социокултурног окружења. То је константа. Социокултурна окружења, међутим, имају нестабилну природу, мењају се кроз време, као што су и различите њихове карактеристике унутар различитих друштвених поредака. И то је, такође, константа. Заправо, однос између друштва и образовања није непознаница, потребно је само да се прате токови промена друштвене структуре и да се, са извесном сигурношћу, претпостави куда иде дати систем образовања. Образовање увек прати друштвене промене: образовање је својеврсни сервис који задовољава друштвене потребе које се у законским документима дефинишу као друштвени циљеви образовања. Образовање има и улогу припреме појединца и група за промене за које је заинтересовано друштво. Под *заинтересованим друштвом* се подразумевају владајуће групације које своје парцијалне интересе желе да представе као општедруштвене користећи различите инструменте наметања своје воље, укључујући и деловање кроз образовање.

Промене у тзв. модерним друштвима су многоструке и вишедимензионалне, као што је то увек био случај у прелазним периодима развоја – развоја који је означавао прекид са познатом прошлошћу и садашњошћу без непознаница и прелазак у нову реалност.

Нова реалност се ствара пред нашим очима: настаје из потребе да се одбаци прошлост и стремљења ка стално новим циљевима, које уобличава немирени људски дух. Спреман да се отргне из познатог и крене у непознато: авантуру која траје од када постоји и сам човек. Да ли је, међутим, човек 21. века спреман да очува свет који је био место његовог опстанка или је спремији да створи нови свет и по цену властитог нестанка?

Образовање има друштвену улогу и својим укупним деловањем „одговара” на захтеве владајућих групација које, у зависности од властитог партикуларног интереса имају и властиту представу о томе какав поредак се успоставља и које су функције различитих установа и институција у том поретку. Свака начелна прича о образовању полази од премисе да је то и систем и процес у коме се пружа и стиче знање важно за етаблирање појединца на

мапи друштвених позиција. Рекло би се да појединци и групе који „освоје“ највише нивое образовања имају осигурану повлашћену позицију у друштву. Међутим, у образовању не владају математички закони – знак једнакости у овој живој материји, између улога и очекивања, најчешће не може да се стави. Не само зато што у образовању, аналогно друштвеним неједнакостима, такође владају неједнакости, у смислу различитости оних који „улазе“ у систем образовања (економских, социјалних, културних разлика, укључујући и разлике у индивидуалним капацитетима и способностима појединаца, у мотивацији, аспирацијама итд.), већ ту постоје и разлике у организацији и функционисању самог система и, на крају, разлике у ономе што је систем „по себи“ створио – разлике на нивоу ефеката које је остварио. Ефекти образовања, резултати или излазни елементи (output) о којима говори Рејмон Арон, јесу категорија која омогућује тзв. реконструкцију идеје водиље владајућих групација о томе *шта се образовањем жели постићи*. Анализа образовних политика упућује на закључак да су њихови креатори увек вођени јасним циљевима, да имају на располагању механизме и инструменте наметања жељених решења која, извесно, воде ка препознатљивим последицама (можда би овде била умеснија употреба речи *резултати*). А онда се, после краћег или дужег временског периода који се, дабоме, поклапа са променом развојне парадигме, претходна решења проглашавају неконструктивним и мењају се конструктивнијим. У смислу примерености, усаглашености, усклађености, хармонизованости са новим поретком или напором да се исти створи. Тада се дефинишу нове образовне политике.

Ако би се пошло од претпоставке да се систем образовања мења како би преваходно омогућио неометани укупни развој његових учесника (пре свега, ученика или студената) и пружио им најбољу прилику да се припреме за обављање радне улоге – била би то погрешна претпоставка. Промене у сфери образовања, могло би се рећи, инициране су потребама друштва: „Образовање не може да буде изван најзначајнијих развојних стратегија друштва: његов задатак је пуно учешће у моделу развоја, којем су се приклониле владајуће групе” (Трифуновић, 2010: 181). Потребно је, стога, идентификовати друштвене актере који имају потребу и поседују моћ да систем образовања мењају, као и да се одговори на питање зашто то чине.

Владајуће групације, до сада већ неколико пута поменуте, имају потребу да мењају не само декор образовања, већ и „драмски текст” или играчка према коме образовање „игра своју улогу у друштву”, тј остварује, од стране *владајућих*, постављене циљеве. Они који владају имају моћ (све три врсте моћи о којима говори Ј. Галбрајт: кондигна, компензацијска и кондиционирана) да досегнуте циљеве, преовлађујуће у једној епохи или у једном типу друштва, замене новим, другачијим, а не нужно оптималнијим. Промена се догађа и када ојачају нове структуре у друштву које настоје да освоје повлашћене

положаје и истовремено су способне да друге чланове друштва (појединце и групе) држе у уверењу да ће њихови положаји у новој хијерархији друштва бити одређени према меритократским начелима – биће резултат постигнућа мереног универзалним и објективним критеријумима. Обећање о будућем праведном поретку појединце и друштвене групе успева да држи у стању „радосног ишчекивања” и улози „пасивних посматрача” тако што се међају њихова веровања путем *уверевања, образовања, друштвеног одређивања за оно што се чини исправно*. „Институционализовано образовање учествује у процесу посредовања између појединца и друштва: уобличавањем процеса социјализације и културализације ствара основу за обликовање [...] учесника образовног процеса” (Трифунувић, 2015: 9) *преношењем система идеја које теже да дају објашњење светла у коме живе, чији циљ може да буде или очување или рушење постојећег система односа моћи*.

Индоктринација која се спроводи у сваком институционалном систему образовања (додала бих и у свим временима) његова је прворазредна улога, мада није истакнута у први план, о њој се претерано не говори али доследно се спроводи. Зашто? Зато што је индоктринација повезана са одређеним системом вредности који се намеће циљним групама и уграђује у темеље друштва. „Људске и друштвене вредности су у функцији очувања друштвеног система и културе. Поремећаји и преокрети у систему вредности повлаче са собом велике и ланчане поремећаје у целокупној култури” (Коковић, 1997: 99). Поремећаји система вредности (одбацивање старих вредности и трагање за новим) изазивају *кризе* у друштву и воде, у крајњој линији, ка његовој дезорганизацији као и девастацији културе, што показује искуство српског друштва. „Неселективно одбацивање старих вредности допринело је конфузији [...] У немогућности да се промовишу нове вредности и моралне норме, створен је морални и вредносни вакуум који је изазвао снажну блокаду друштвених и културних промена, будући да је масовно прихваћена максима: све је дозвољено!” (Голубовић, 1994: 38). Реконструкција вредносног система утиче на све чиниоце друштвеног живота: начин на који се кроз јавни дискурс (моделе мишљења и друштвене институције) религија, на пример, позиционира унутар друштва, један је од показатеља учинка промена на општем плану.

Системи заједничких вредности – консензус о томе које су заједничке вредности у друштву, представљају везивно ткиво тог друштва. Према функционалистичком теоријском приступу, заједничке вредности, на којима се темеље норме и модели понашања у одређеној заједници и друштву, омогућују њихову кохезију и поред очигледних неједнакости које у њима владају и, чак, упркос њима. Процес социјализације има огромну улогу у ширењу и усвајању заједничких вредности од стране појединаца и група унутар датог друштва које, интернализацијом, постају део *друштвеног карактера*.

Е. Фром у делу *Здраво друштво* друштвени карактер дефинише на следећи начин: „Појам друштвеног карактера није статистички појам у смислу да је он само збир свих карактерних особина које се могу наћи код већине људи у датој култури. Он се може разумети једино у односу на функцију друштвеног карактера [...] Другим речима, функција друштвеног карактера јесте да уобличи и каналише људску енергију у оквиру датог друштва ради непрекидног функционисања самог друштва” (From, 1980: 95–96). Уобличавање и каналисање људске енергије (које можемо назвати и друштвена или социјална контрола) постиже се *интернализацијом* под којом се подразумева усвајање одређених принципа понашања, захтеваних од друштва и друштвених агенаса, као сталних сопствених правила понашања.

Друштвеном или социјалном контролом бавили су се пре свих функционалисти XX века, али постоји разлика између тзв. француског и англосаксонског функционализма у поимању суштине контроле: први су инсистирали на социјализаторској функцији уклапања појединаца у друштво, његовом срастању са заједницом кроз подруштвљење међуљудских односа – неговањем солидаризма; други су, показујући неповерење према појединцу, превасходно бринули о начинима контроле над њим спровођењем комбиноване технике награда и казни.

Велики утицај на ране америчке функционалисте је имао Емил Диркем (Émile Durkheim) који „третира институције као кључни тип друштвене чинице”, те су настојали да утврде начине на које група врши утицај на понашање појединца. У разматрању друштвених установа, Е. Рос (Edward Ross) прихвата Диркемову перспективу у којој је средство друштвене контроле још увек неправна друштвена категорија – друштвена норма и разликује три главна основа (*grounds*) друштвене контроле: закон симпатитета (симпатичност), закон социјатибилности (друштвеност), и осећај за правду (*sense of Justice*). Симпатитет је степен фамилијарности заснован на емоцијама унутар заједнице (породице, братства, племена, друштвене групе), осећај сродности који тежи јединству и једнакости. Социјатибилност је отуђенији облик интеграције, облик инклузије појединца у какву друштвену групу: степен његове прилагодљивости заснован на подстицају групе и његовој реакцији. Праведност представља објективизацију начела да свакоме следује оно што му по заслуги припада, што је најотуђенија форма друштвене интеграције (Ross, према: Станковић, 2016: 119–120).

Како друштво врши утицај на понашање појединаца? У предговору Диркемовог дела *Васпитање и социологија* П. Фоконе (Paul Fauconnet) констатује да свако друштво изграђује себи изванредан идеал човека и тај идеал јесте „стожер васпитања”. У свим друштвима васпитање представља „средство помоћу кога оно у срцу деце припрема суштинске услове своје сопствене егзистенције”.

Заправо „сваки тип народа има своје сопствено васпитање које му је својствено и које може да му служи да одреди себе исто тако као његова морална, политичка или религијска организација. [...] Васпитање је деловање генерација одраслих на генерације које још нису зреле за друштвени живот. Оно има за циљ да код деце створи и развије одређени број физичких, интелектуалних и моралних стања која од њега траже и политичко друштво у целини и посебне средине за које је посебно намењено” (Диркем, 1981: 8).

Зашто је неопходна социјализација младе генерације и зашто, нужно, старије генерације делују на младе генерације? Диркем пружа следећи одговор: „У сваком од нас, може се рећи, постоје два бића, која мада се не могу одвојити ни на један други начин сем апстракцијом, нису ништа мање различита. Једно биће је сачињено од свих менталних стања која се односе на нас саме и догађаје нашег личног живота; то је оно што би се могло назвати индивидуалним бићем. Друго биће је систем идеја, осећања и навика које у нама изражавају не нашу личност, већ групу или различите групе којима припадамо; таква су религијска веровања, морална веровања и поступци, националне или професионалне традиције, колективна мњења свих врста. Њихова целокупност чини друштвено биће. Створити такво биће у свакоме од нас јесте циљ васпитања” (Диркем, 1981: 8).

Васпитање је, из Диркемове перспективе, *груштивена сивар*: дете се доводи у везу са одређеним друштвом, а не са друштвом уопште – друштвом *in genere*. У тим различитим друштвима постоје одређене идеје, вредности, традиције, религијска веровања и друге специфичне карактеристике које стварају контекст у коме се васпитава (и обликује) појединац. У различитим историјским епохама поједине наведене карактеристике су имале преовлађујући утицај на васпитање младих генерација. Некада су то биле *религијске вредности*, које су појединца држале подаље од идеје да је њему све могуће и дозвољено, као и *морал* који, специфично, може бити синоним за *исправност*. Морал (од лат. *moralis* – „манир”, „карактер”, „правилно понашање”) јесте критеријум који се примењује на поступке. Дефинише се као облик друштвене свести, систем обичаја, навика, норми. Морал је релативан, јер није исти у свим друштвима и друштвеним групама и историјским периодима. Централне вредности морала су: добро, исправно и праведно (Long, Sedley, 1987: 366–367). Такође, морал може да се одреди као скуп стандарда или принципа изведених из кодекса понашања одређене филозофије, религије или културе, или може произаћи из стандарда за који особа верује да треба да буде универзалан (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2011). Без улажења у ширу расправу о историјској димензији морала која упућује на постојање различитих моралних вредности у различитим временским периодима, може се констатовати да се, ипак, међу њима јавља заједнички именитељ, тзв. *златно правило* или *кашеџорички императив* који се одређује на следећи начин: *Човек треба да се односи према*

грућима онако како би волео да се грући йонашају йрема њему. У основи овог правила је уважавање достојанства људи и представља део хришћанског учења садржаног у заповести Љуби ближњета своја као самога себе.

Међутим, у тзв. савременим (или модерним) друштвима, у чијем обликовању значајну улогу имају развој науке и технологије, религијске вредности су маргинализоване. Процес секуларизације у друштвима тзв. западног културног круга, као и друштвима која им гравитирају, добио је на замаху половином 20. века, а данас се може говорити о феномену дехристијанизације Европе. Пре свега католичка конфесија, али и протестантизам, изгубили су своју историјску улогу у васпитању и социјализацији младе генерације. Православље је, с друге стране, показало да је, следећи идеју *симфоније* (хармонични односи са државом или сагласност у односима између државе и Цркве), обезбедило утицај на живот верника у друштву, али и утицај на само друштво. Да би и даље остваривала своју улогу у друштву-које-се-мења Православна црква мора да изграђује своје социјално учење.

Документ о социјалном учењу Православне цркве, у духу и у осврту на релевантне одлуке Сабора на Криту (јун 2016) објављен је почетком 2017. године и садржи прилоге више епархија Васељенске патријаршије широм света, а сада је на друштвеној мрежи на дванаест језика. Документ не садржи јасне и кратке одговоре на социјалне изазове, већ предлаже опште смернице за тешка питања. У тачки 80. овог документа изнет је оквир за промишљање о јавној сфери и религији: „§80 Црква постоји у *свету*, али *није од света* (Јован, 17, 11, 14–15). Она живи у овом животу на прагу између земље и неба и сведочи у векове векова о стварима које још нису виђене. Црква живи међу народима као знак и слика трајног и непрекидног мира Царства Божијег и као обећање о потпуном оздрављењу човечанства и обнови створеног поретка, нарушеног грехом и смрћу. Они који су 'у Христу' већ су 'нова твар: старо је преминуло, ево, ново је дошло' (2. Коринћанима, 5, 17). Ово је слава Царства Оца, Сина и Духа Светога која се и сада може видети на блиставим и преображеним лицима светитеља. Ипак, Црква није само жива икона Царства већ је и непрекидно пророчко сведочанство наде и радости у свету који је у ранама услед свог одбацивања Бога. Овај пророчки призив захтева одбијање да се ћути пред лицем неправде, неистине, окрутности и духовног поремећаја, а то није увек лако, чак ни у савременим слободним друштвима. Карактеристично за многа наша савремена друштва, а необично заједничко њиховим иначе често неспојивим политичким системима на Истоку и Западу, јесте ново учење да постоји тако нешто као чисто јавна сфера која, како би истовремено била и неутрална и универзална, мора искључити религијски израз. Религија се, штавише, у таквим друштвима схвата као суштински приватно трагање, које не сме да упада у јавне расправе о општем добру. Но, ово је у основи неистинито и, готово по правилу, угњетавајуће у пракси. Као прво, секуларизам је

облик савремене идеологије, похрањен сопственим имплицитним схватањем добра и праведности, те ако се сувише заповеднички наметне заиста разноврсном друштву, он постаје само још једно ауторитарно веровање. У неким савременим друштвима религиозни гласови су у јавном простору правно и присилно утихнули, било забраном верских симбола или чак одређених религијских стилова одевања, било порицањем да верници могу да делују у складу са својом савешћу у питањима од етичког значаја без кршења неotuђивих права других. Истина, људска бића не могу подићи непропустљиве преграде између својих моралних убеђења и својих најдубљих уверења о природи стварности, а тражити или приморати их на то је позив на озлојеђеност, продубљивање подела, фундаментализам и сукобе. Неоспорно је да су савремена друштва све више културолошки разнолика и, далеко од јадиковања због ове чињенице, Православна црква слави сваку прилику за сусрет и међусобно разумевање између људи и народа. Но, такво разумевање постаје немогуће ако се одређени гласови претходно утишају присилним законом и у недостатку таквог разумевања, а можда делом и као резултат те присиле, проблеми много гори и далеко деструктивнији од пуког грађанског неслагања могу се развити и прерасти преко границе саниране јавне арене. Православна црква, стога, не може да прихвати протеривање религиозне савести и уверења у неку чисто приватну сферу, ако ни због чега другог, онда зато што њена вера у Царство Божје нужно обликује сваки вид живота верника, укључујући и њихове погледе на политичка, социјална и грађанска питања. Нити Црква може просто апстрактно да придаје неупитну честитост, неприкосновеност и непристрасност секуларизму, јер свака идеологија може постати опресивна када јој се пружи неоспорна моћ диктирања услова јавног живота. Иако је скромни секуларни поредак који не намеће религију својим грађанима савршено добар и частан идеал, влада која превише лако ограничава чак и обичне изразе верског идентитета и уверења постаје мека тиранија која ће на крају створити још више подела него јединства”.

Црква осећа потребу да одговори на социјалне изазове и да се позиционира као организација која се бави харитативном делатношћу, међутим, она као да заостаје за секуларним организацијама и удружењима која су на том пољу много видљивија. Чини се да Црква још увек не може да нађе своје место у савременом друштву и стално је између решења која су функционисала у прошлости и савремених приступа који још не дају резултате: одговор на социјалне изазове и заштита слабих и потлачених представљају фундаменталне проблеме везане за самосхватање Цркве који морају да буду решавани саборски и у духу саборности (Ђаковац, 2017: 111).

Релација религија–друштво се може поимати и као однос између традиционалних вредности и нових вредности. Вредности које су до сада одржале човечанство, а које Ж. Фурастје (Jean Fourastié, 1973) назива традиционалним

су, са развојем науке и нових техничких достигнућа и технолошких решења, изгубиле на значају. Скрајнуте су, а њихово место су заузеле вредности света науке. Човеку сада целовито објашњење света нуди наука или тзв. експериментални дух и придодаје му боголике потенције. Још шездесетих година двадесетог века, упозорава Фурастје, традиционалне религије су звониле на узбуну јер се човек спремао да одбаци Бога, а насталу ситуацију описује на следећи начин: „Као ужас апсурда, страх необјашњеног човека у необјашњеном космосу, страх од рационалности расуте у појединостима, коју није могуће повезати у општу рационалност” (Furastje, 1973: 40). Традиционалне вредности се не могу вратити у потпуности, сматра Фурастје, јер су са њима неспојиве вредности експерименталног духа (науке), што ствара кризни контекст у коме није задовољена човекова потреба за јединственим системом објашњења света и живота.

Цивилизација која је израсла из општеприхваћене представе да човеку није све дозвољено и могуће, да постоје (или би их требало измислити) границе-које-се-не- прелазе лагано је уступала место новој цивилизацији утемељеној на разуму-склоном-да-одбаци-ограничења. Победило је Декартово начело *мислим, дакле постојим* које је било супротстављено догматском начелу – *ништа не доводим у питање*. Међутим, та рационалност на којој се темељи западна идеологија није донела слободу човеку (не улазећи у расправу да ли је човек склонији да живи у слободи или да побегне од ње, коју на експлицитан начин окончава Е. Фром у свом делу *Бекство од слободе*), већ прети да га суочи са потчињеношћу, коју су владајуће групације осигуравале низом манифестних и латентних деловања, а данас им то на неслућен начин омогућује употреба нових технологија. Р. Рихта (1972) је још седамдесетих година двадесетог века говорио о *цивилизацији на раскршћу* која применом нових научно-техничко-технолошких достигнућа мења „природни” човеков свет, нарочито свет рада, увођењем аутоматизације у производњу. У међувремену су се десиле две нове „револуције” – компјутеризација и дигитализација које имају моћ да у неслућеним размерама промене не само човеков свет већ и самог човека. А нова револуција која се најављује увођењем вештачке интелигенције (AI) у готово све сфере друштва прети да замени (или скрајне) човека који је „дотрајао” дошавши до 21. века. Спајање човека и вештачке интелигенције је идеја која се већ појављује у јавном дискурсу, али на један пажљиво одабрани начин који следи упутства Џ. Овертона о потреби поштовања поступности у процесу етаблирања нове реалности. „Овертонов прозор” познат и као „прозор дискурса” (енгл. *window of discourse*) распон је идеја које ће јавност прихватити. То су процедуре промене свести које стварају атмосферу да потпуно неприхватљиве појаве постају не само природне, већ и законом заштићене. То је систем наметања идеја друштву које у почетку за њега изгледају потпуно неприхватљиво да би касније биле општеприхваћене а на крају заштићене законом.

Идеја пролази кроз следеће фазе: 1) незамисливо (неприхватљиво, забрањено); 2) радикално (забрањено, али с опаскама); 3) прихватљиво; 4) осмишљено (рационално); 5) популарно (легализовано); 6) озакоњено (утемељено у званичној државној политици). На коришћењу Овертонових прозора заснива се технологија манипулације свешћу друштва ради постепеног прихватања идеја које су му раније биле туђе, те је можемо разумети као технологију уништења друштвених принципа (Јевтић, Димитријевић, Милашиновић, 2017).

Прозор дискурса ствара услове за успостављање нових регула у „старом“ друштву – регула које ће створити оквире *новот друштва* коме ће бити потребан *нови (супер)човек*. Тај нови суперчовек (који ће, у најави, настати спајањем АИ и човека) није нова идеја. Свако доба је имало своју представу о стварању класе суперљуди (како их створити, како ће изгледати, које би моћи имали), почев од митских фигура, химера, у античкој митологији, до представа о надљудима у различитим идеологијама – марксистичка је тако говорила о универзалном човеку кога би створило образовање, холивудска индустрија их уводи преко филмова – један од њих је и филм *Друштво људи* (*The League of Extraordinary Gentlemen*, 2003) у коме су главни јунаци људи са наднаравним моћима – који шаљу сублиминалну поруку да је *обичним* људима неопходна надоградња, тј. учитавање нових моћи. Наративи о *изузетнима* или о *јасној класи људи* који се шире путем тзв. меке моћи (различитих медија – стрипова, филмова) део су и политичке стварности са којом се сусрећемо сваки пут када се припадницима једне политичке заједнице придодају права која други немају. Такву врсту изузетности је демонстрирао амерички председник Барак Обама (Barack Hussein Obama) у говору питомцима на престижној војној школи, Вест Поинту, маја 2014. године, када је говорећи о међународном праву и улози САД на међународном плану користио термин *америчка изузетност* (*American exceptionalism*). Иначе, постоје два вида изузетности: 1) „позитивна америчка изузетност” – спремност САД да се боре не само за појединачне националне интересе већ и за неке опште интересе у међународној заједници (попут заштите људских права у свету) и 2) „негативна изузетност” или „двоструки стандарди” под којим се подразумевају америчке тврдње да се неке норме међународног права примењују на све државе осим САД (Hrnjaz, 2014).

С. Е. Мајер (Stephen E. Meyer) хронолошки прати траг алузије на *изузетности* у Америци и наводи да се први пут појавио у једној верској служби пуританског свештеника Џонатана Винтропа у Беј колонији, данашњем Масачусетсу, сто година пре него што су САД постале независна држава, где је колонија описана као „блистави град на брду”, што је имало и верско и политичко значење. Затим, наводи С. Мајер, Американце описује као *изузетне* Томас Пејн у свом памфлету „Здрав разум” (1776) и Алексис де Токвил у књизи *Демократија у Америци* (1835) имајући, пре свега, у виду јединственост

америчког политичког система крајем 18. и почетком 19. века. „Политичко“ значење *изузетности* брзо је спојено са религијским значењем: у Декларацији независности се тврдило „да су сви људи створени једнаки, да им је творац подарио одређена неотуђива права“, права на живот, слободу и трагање за срећом – чиме је успостављен дуалитет америчке изузетности као политичког и религијског концепта (Мајер, 2013).

Намера успостављања таквог устројства, устројства у коме ће поједине државе, групе или појединци бити изнад других, јесте норма тзв. *грушиiveness* – света који је створио човек и у коме је вазда постојала социјална стратификација. Али стратификација се тичала успостављања хијерархије и субординације међу људима, док су, с друге стране, религије и цркве успостављале хијерархију над људима. И религије и цркве су имале различите функције у различитим временима: некада су деловале у смеру цивилизовања или уљубљивања појединаца и читавих народа; стварале моралне кодексе, образовале савест, биле заштитнице и уточишта. Некада су религије и цркве распиривале нетрпељивост и биле узрок дуготрајним сукобима међу припадницима како различитих верских група тако и унутар њих, стварајући одступнике (јеретике) који би, одбацивши старе, стварали нове догме.

Традиционалне религије и цркве су у познатој људској историји имале значајну улогу у јавном простору који су својим укупним деловањем уобличавале, некада у већој, некада у мањој мери. Међутим, процес секуларизације започет у двадесетом веку довео је на крају истог и у првим деценијама новог, двадесет првог, до одступништва од вере: експериментисање са *New age*, заслепљеност научним достигнућима и технолошким изумима људе је учврстила у уверењу да им религија није потребна и да се, чак, против ње може и ваља борити. Пораст броја атеиста указује на одбацивање религије, а акције усмерене против црквених великодостојника (и у Европи – положај српског православног свештенства, и у Африци – положај Копта) и против црквених артефаката сведоче о антитеистичким процесима. Антитеистички наратив улази и у институционално образовање: протеривање креационистичке теорије из школа и устоличавање дарвинистичке теорије је само један показатељ тога. Ова друга теорија подржава борбу врста као легитиман вид борбе за опстанак у којој ће опстати они најспособнији (остаје отворено питање *Ко су најспособнији?* – Да ли су то они најјачи или најмудрији или најстрпљивији или...?). Према Дарвину, а то учење је у основи расизма, врсте које се налазе на вишем степену развоја у еволуционом смислу су врсте које ће опстати – друге ће нестати, вероватно не добровољно.

Овакво тумачење света је у супротности са тумачењем света према креационистичкој теорији, по којој је свет створио Творац, у коме свако биће има своје место и сврху. Стога би поново ваљало размотрити улогу религије у институционалном образовању, а наредни текстови ће испунити тај задатак.

Овде ћемо се укратко осврнути на улогу религије и религијског учења на формирање представе о заједници и саборности као моделу опстанка у друштву које раздиру партикуларни интереси. Религија нуди одређени сет вредности који има директан утицај на формирање *груштивеної карактѣра* појединаца (Ерих Фром) и *базичне личности* (Ралф Линтон), омогућујући им да се међусобно препознају и подржавају. Тај сет вредности који се преносио и учвршћивао не само деловањем цркве, већ и деловањем других институција (попут школа) и група (попут породице), стварао је код појединца осећај повезаности-са-другима и припадања-другима задовољавајући, тако, према Масловљевој (Абрахам Маслоу) „пирамиди потреба” – потребу за *сиурношћу*. Људи који деле исте вредности, чак и када су физички удаљени, остају међусобно повезани. Нису сами. Могу да се ослоне на заједницу, мислено и реално. Наравно, и у овој врсти повезаности се сусрећемо са изазовима које носи „додир” са спољним ауторитетом. Али шта се дешава када појединац одбија да прихвати вредности које формирају *груштивени карактѣр*, ту улазницу у заједницу? Остаје *аѣомизован*, а то је само неутрална реч за стање изолованости, усамљености, одбачености. Остаје сам. У таквом стању појединац представља „малену снагу” чији је усуд да се пред јачим приклања, што је Његош у *Горском вијенцу* следећим стиховима певао:

А ја што ћу, али са киме ћу?
 Мало руках, малена и снага,
 једна сламка међу вихорове,
 сирак тужни без нигђе никога...

Свет капитализма ствара *груштивени свет* у коме појединац бива приморан да се такмичи са другим појединцима како би на тржишту рада, које увек може да прими само један део пристигле армије радне снаге стављене у најамни положај, освојио своју позицију. Реч *ѣакмичење* је овде само први степен градације односа чија је права природа *борба* између појединаца (и група) које капитализмом успостављене друштвене структуре воде у непријатељство. Да би се овај неприродни поредак приказао као „природан”, они који имају моћ и владају над другима користе се различитим идеологијама и индоктринацијом, као начином њиховог ширења. Дарвинова теорија је пример преношења идеје да они који су *јачи* у свету природе (аналогно *силнијем* у друштвеном свету) законито користе слабије за свој опстанак. *Ланац исхране* у природи представља систем живих организама који се хране једни другима да би опстали. На тој законитости се темељи и живот људи у друштву (бар у типовима друштава који су до сада познати). Живот под „хладним сунцем економије” и борбе за опстанак коју намеће, врло је суров – људи су сведени на робу, на плен, обезглављени динамиком околности под којима живе (Раѣс,

2006), што их уводи у стање перманентне анксиозности (Sennett, 2009). Човек жели да побегне од *ризичној грушћива* насталог као последица модернизације и глобализације (Бек, 2001) и налази се у стању потраге за изгубљеном сигурношћу (Бек, 2011).

Које су одлике друштва које У. Бек описује као *ризично* а које, заправо, представља контекст у коме живимо? У ризичном друштву истовремено се одвијају два процеса: глобализација и индивидуализација, која иде паралелно са детрадиционализацијом, што се прелама на рад, односе полова, примарну породицу и брак или на-оно-што-је-од-тога-остало. У средишту овог друштва се налазе ризици и последице модернизације, које витално угрожавају или имају потенцијале да угрозе опстанак различитих живих заједница (биљака, животиња, људи). Ризици су производи науке као примењене технологије и као такви имају културну и политичку снагу нове врсте: укидају заштитне зоне и стварају „самопроизведене несигурности“ које показују тенденцију ка глобализацији (*нико није заштићен и ниједна зона није безбедна*).

Са ризицима је повезано питање *одговорности*. Једна од димензија Бековог анализирања ризика је етичка – односи се на човекову одговорност у погледу опасности од нуклеарне, хемијске и генетичке технологије. Неслућене могућности злоупотребе науке као примењене технологије доводе до потребе поновног преуређивања односа између сфере политике, привреде и демократије. Бек види политичку партиципацију изван политичког система (грађанске иницијативе, друштвене покрете), а укидање статуса субполитике технолошко-економском комплексу кроз јачање самоконтроле и самокритику као пут којим могу да се открију „грешке“ које би раније или касније уништиле наш свет (Glišović, 2001).

Књига Улриха Бека *Светско ризично друштво: у пошрази за изгубљеном сигурношћу* (2011) представља резултат ауторове потребе да разуме несигурност духа времена чији смо савременици, да развије критичку теорију светског ризичног друштва и пружи своје разумевање потенцијалних одговора на светске ризике. Теорију глобалних ризика Бек развија кроз три перспективе: 1) перспективу глобализације; 2) перспективу инсценирања; и 3) компаративну перспективу трију логика ризика (еколошких, економских и терористичких глобалних ризика). У чему се огледа разлика између *ризичној грушћива* и *светској ризичној грушћива*? Ризично друштво почиње у другој половини XX века у коме настају индустријски произведене несигурности и опасности, на које систем нема одговоре. Развијају се нови ризици, попут еколошких и смањују се „благодети“ тзв. државе благостања. Светско ризично друштво настаје крајем XX века са појавом самоубилачког тероризма – ризик постаје свеприсутан, као што је свеприсутан и страх од катастрофе која не може да се предвиди ни да се контролише. Постоји разлика између страха од

катастрофе и саме катастрофе: катастрофа представља стварни догађај, док страх од катастрофе или антиципација катастрофе осликава светске ризике. *Светски ризик њпредставља инсценирање стварности светских ризика*: код људи постоји константни страх да је катастрофа увек могућа. *Страх од ризика ризик чини стварним*, тј. ризик се производи: „он у главама људи и институцијама влада као антиципација у коју се верује, и то вишеструко, прекорачујући границе нација, региона, религија, политичких партија, сиромашних и богатих” (Бек, 2011: 25). У производњи ризика значајну улогу имају владе, светске институције и масовни медији. Бек наглашава да „није терористички акт тај који разара западњачке институције слободе и демократије, него су то глобално инсценирање терористичког акта и политичке антиципације, акције и реакције које прате инсценирање. Ограничења права слободе која се осећају на многим нивоима – од све већег броја камера за надзор до имиграционе контроле – нису само последица стварних катастрофа, на пример аката терористичког насиља. Она су производ таквих искустава и њихове глобализоване антиципације, другим речима покушај да се на сваком месту овога света спречи будуће појављивање таквих догађаја. Бин Ладен и његове мреже стичу политички значај у свету тек када настане читав низ других услова који им помажу да буду присутни и одјекну у светској јавности” (Бек, 2011: 26). Страх изазван инсценирањем ризика праћен је немогућношћу обезбеђења било какве сигурности; узроци и последице глобалних ризика нису ограничени социјално, нити на једно географско место и простор – свуда су присутни, као што су и њихове последице непрорачунљиве. Истовремено, штетни утицаји глобалних ризика не могу се поништити, а штета коју производе не може се надокнадити – светско ризично друштво је друштво без осигурања. Бек се фокусира на три светска ризика: тероризам, еколошке кризе и глобалне финансијске ризике и схвата их као последице, чинове и несигурности које производи цивилизација. А једини начин „борбе” против њих јесу космополитизам и транснационална сарадња (Lončar, 2012).

По свему судећи, ризици у светском ризичном друштву и инсценирање ризика створили су нову нормалност. Шта је нова нормалност? Израз *нова нормалности* није настао недавно, иако га најчешће повезујемо са пандемијом из 2020. године, као што ни доживљај нове нормалности није повезан само са садашњим генерацијама. У свакој историјској епохи су се смењивале идеје о новој нормалности и успостављале промене „нормалности”.

Израз *new normal* достиже популарност у периоду од 2008. до 2012, када је економска криза променила социјалне, друштвене и економске постулате савремене (западне) цивилизације, а аутор је један од највећих писаца научне фантастике Роберт Хајнлајн. Употребрио га је у роману *Луна је окрућна љубавница* (1966) у потпуно супротном контексту од оног који знамо данас: у дистопијској визији будућности људи су колонизовали Месец и тамо направили

„затвор без решетака“, како каже један од главних ликова, члан групе која, уз помоћ суперкомпјутера, диже побуну. Као један од главних постулата побуне наводе „нову нормалност“ – простор и живот без ограничења, без репресије, без константног надзора (Јовановић, 2021).

Израз *нова нормалност* се може односити на глобалне промене у свакодневном животу, дакле није настао искључиво у вези са пандемијом ковида 19. Његова прва позната употреба, према В. Трифуновић и И. Ђорђевић (2021), забележена је у Америци по завршетку Првог светског рата како би се описала ситуација у којој су се друштво и економија нашли након ратне кризе, а која је била битно другачија од оне која је претходила кризи. Потом је израз *нова нормалност* употребљаван и када се говорило о околностима насталим услед других кључних догађаја који су имали трансформацијски ефекат на различите аспекте друштва.

Новом нормалношћу су означавани: „1) нови услови пословања и електронске трговине настали након пуцања тзв. *DotCom* балона који се формирао током касних деведесетих година прошлог века као последица помамног улагања у интернет компаније – дошло је до измењеног односа према времену у пословном свету и другачије концептуализације пословања; 2) промењене животне околности након терористичких напада 11. септембра 2001. године – на северноамеричком континенту је редефинисан однос између појединца и државе и креиране су нове политике у погледу имиграције и надзирања; 3) промене у политичко-економској сфери које су настале у садејству глобализацијских трендова и светске економске кризе 2008. године. Израз 'нова нормалност' периодично је коришћен, углавном унутар енглеског говорног подручја, као показатељ промена у различитим друштвеним сферама. Његова имплицитна значења су првенствено формирана унутар идејних оквира америчког друштва, где је овај израз постао део колоквијалног језика много пре почетка пандемије ковида 19” (Трифунувић, Ђорђевић, 2021: 520).

За успостављање „нове нормалности“ унутар датог друштва или његовог посебног подручја неопходан је догађај са великим трансформацијским потенцијалом. Ти преломни догађаји својим интензитетом и свеобухватношћу могу да доведу до промене структуре (Sahlins, 1985). Такође, у друштвима могу да се одигравају и пролазна дешавања која не воде ка трајној трансформацији на друштвеном плану. Према Салинсу (1985), значајни догађаји и пролазна дешавања се разликују по степену у коме нарушавају очекивања формирана културним структурама.

Имплицитна значења израза *нова нормалност* пре почетка пандемије ковида 19 присутна унутар америчког медијског простора повезана су са линеарним опажањем времена и конструктима карактеристичним за модерна западна друштва. Могу се издвојити следећа значења: 1) неминовност која

подразумева потребу безусловног прилагођавања новонасталим околности-ма; вид легитимизације насталих промена; разликује се од израза 'повратак у нормално' у коме нису садржане идеје промене, неминовности и прилагођавања; 2) 'нормалност' је категорија специфична искључиво за модерна западна друштва јер се заснива на статистичкој обради података – постоји само у културама које континуирано чине себе статистички транспарентним још од зачетака статистике током 17. века. *Нова нормалности* не мора бити искључиво инструмент политички, економски или идеолошки доминантних актера. У контексту пандемије ковида 19, сам појам је увелико подвргнут оспоравању и преиспитивању. Уочљиви су и примери када се о новој нормалности не размишља као о нечему чему се треба прилагодити, већ као о нечему што треба замислити и остварити. Али, уочљиви су и примери побуне против покушаја да се нормализује неко несвакидашње или узнемирујуће искуство" (Трифун-овић, Ђорђевић, 2021: 522–524).

Бавећи се разматрањем дискурзивних граница појма нормалности Т. Ку-љић истиче следеће: „Формално гледано, нормално и ненормално разликује се од бинарне поделе на дозвољено и забрањено. Прва подела је еластичнија и манипулативно намеће хегемоне вредности и понашање. Нормално може бити и просечно, а може бити и нормативно, као и пожељно или посредно наметнуто. Ненормално не мора бити забрањено, али може бити стигматизи-вано, оцењено као неприхватљиво или као патолошко. Различите технологије моћи служе разним циљевима, од надзора до производње потреба. Нормал-ност обухвата три димензије: шта треба чинити, шта се одиста чини, и како људи процењују нормативно задато и реално присутно нормално [...]. Разне технике контроле осигуравају трајност нормалности, њено језгро и ступњеве (неједнакост, хијерархизацију и искључивања). Садржински гледано нормал-ност је увек повезана са интересима група. Чије интересе штити нормалност? Сиромашних или имућних група? Нормализације нема без монопола на про-глашавање субверзивних и патолошких група мање или више насилним техни-кама моћи које регулишу подвлашћивање и надзиру социјалне неједнакости. Садржај нормалности зависи од тога кога треба дисциплиновати (незадовољне класе, узнемирене мањине или појединце) и шта ваља осигурати (сагласност, безбедност, подвлашћивање). Разликовање нормалног и анормалног има ин-тринзично вредносни карактер, не може бити вредносно неутрално [...]. Томе служе нови појмови, важно средство културне хегемоније код претварања не-смисленог у нормално" (Кулјић, 2023).

Има ли религија место у новој нормалности 21. века?

У тексту „'Нова нормалност', али стара искушења" С. Пајовић трага за од-говором на питање о месту религије у данашњим друштвима: „Наглабати о ре-лигији у трећој деценији 21. века помало је дегутантно, зар не? Кога брига за

светосавље или шпанску инквизицију када они одавно немају никакав утицај на живот савременог човека (осим ако он самоиницијативно не оде на верску службу). Религија, попут филозофије, прогнана је из свакодневног живота до те мере да се верник који жели да дословце тумачи Свето писмо аутоматски сматра фанатиком. Крај средњег века означио је почетак овога процеса који се данас ближи своме крешенду: надрелигијском савременом свету. Оваквим истискивањем религије из свакодневног живота, остали смо без једне важне категорије: моралних начела. Наиме, човек је постао побожан са разлогом, јер није могао да објасни одређене појаве (откуд ватра кад гром дуне у дрво). Побојност је човеку омогућавала да објасни свет око себе, па макар и примитивно, како би створио навике које су обећавале сигурност (немо' да мунеш руку у ту ватру, опећи ћеш се). Временом, људи су почели да усвајају најучинковитије обрасце понашања (кад се грана стави у ватру, она постаје бакља, тј. оруђе/оружје) и тако се родила 'нормалност', односно општеприхваћени образац понашања који је већина људи тежила да емулира како би најбоље прошла у животу" (Пајовић, 2023).

Да ли у надрелигијском савременом свету религијско образовање може да врати морална начела? И да ли религија у образовању може да допринесе трансформацији структура на начин да буду утемељене на вредностима слободe, истине, правде, доброте? Или је повратак религије у институционално образовање у Србији пре две деценије било *пролазно дешавање* које није довело до трајних трансформација на друштвеном плану нити испунило очекивања формирана културним структурама о интензивирању процеса десекуларизације и јачању процеса оцрквењености нових генерација? Статистички подаци могу да створе контуре шире слике, међутим, остаје трајна запитаност да ли они захватају само манифестне појаве или и латентне, дубинска колебања и опредељења човека данашњице. У сваком случају, времена за разматрање религијске проблематике још увек има, остаје само да се одговори на питање да ли је такво преиспитивање сврховито у тренутку када некадашња *нормалност* бива стигматизована и оцењивана као застарела.

Које су то *нове околности* у тзв. савременим друштвима које пресудно утичу на ток њиховог развоја? Одговор није једнодимензионалан јер тек скуп различитих агенаса међусобно повезаних ствара мрежу утицаја на постојеће структуре и води ка променама са позитивним или негативним предзнаком. Ипак, могу се издвојити две околности које постојећи свет убрзано мењају: 1) стално присутна друштвена криза и 2) јачање утицаја нових тенологија на живот појединца и „живот“ друштва.

Аг. 1. Друштвене промене показују, уколико се прати историјска перспектива – континуирано испољавање и, уколико се прати културолошка перспектива – модификације у испољавању. У социолошком смислу друштвена

промена је, према П. Хафнеру (1997), ново друштвено стање које обележава измена социјалне структуре, међуљудских односа, друштвених односа, система друштвених вредности и образаца развоја културе, док је друштвена криза посебан облик спровођења друштвене промене у условима максималног заостравања друштвених противуречности, када старе друштвене структуре не могу да се прилагоде новим захтевима друштвеног развоја (Трифуновић, 2021).

Крупне промене на свим нивоима социјалног организовања и у свим функционалним деловима друштва захтевају успостављање равнотеже између двеју основних тенденција у друштвеном животу, између напора да се сачува оно што је једном створено и неодложних потреба да се створи нешто ново. Убрзане промене и њихово усложњавање дешавају се подједнако и у глобалној равни, као и у национално државним и локалним оквирима социјалног организовања. Реч је о променама у интеракцијском односу, сплетовима међузависних дешавања у друштву и култури, као и у образовању, који се не могу разумети ван контекста међусобне условљености. На нивоу односа друштвене промене – модели културе и образовања постоји једноставна закономерност: у друштву које се брзо мења стварају се и нови модели културе и образовања (Трифуновић, 2009: 305). Развој савременог друштва креће се у смеру глобализације, све постаје део глобалног процеса.

Глобализација води ка 1) заостравању друштвених противречности у тзв. локалним друштвима које И. Волерстин (Immanuel Wallerstein) назива још и друштвима полупериферије и друштвима периферије – друштвима која су изложена *новој филозофији развоја* (Peru, 1986) која их још више удаљава од економског и укупног просперитета али и 2) заостравању противречности у равни културе и образовања.

Утицај глобализацијских процеса на подручје образовања довео је до стварања образовних политика, које у зависности од укупне развојне политике друштва испољавају тежњу ка модернизацији или стандардизацији. Међусобно се разликују према избору промена које прихватају, начина како их спроводе и приступа праву на очување различитости, што је свакако повезано са идентитетским политикама. Савремена структурална криза, на глобалном и локалном нивоу, не сме да постане изговор за некритичко прихватање новина у равни културе и образовања које намећу нове интеграције: национална стратегија образовања треба да уважава транснационална искуства, али и да пронађе ону меру промена која ће омогућити препознавање властитих вредности, потреба и интереса. Нарочито се данас, када српско друштво настоји да усвоји стандарде, процедуре и навике живљења других европских народа, треба подсетити упозорења С. Марковића који је још 1872. указивао на неизбежну погрешку свих „необразованих народа када дођу у додир са цивилизованим

народима: *да се чувају грешке да форме које задржавају развитак цивилизације почну да усвајају под именом цивилизације [...]*. Реформа образовања која би била усмерена ка добробити појединца и друштва морала би да направи разлику између ових форми (Трифунувић, 2015а: 199).

Разумевање улоге коју имају образовање и религија у структурној трансформацији српског друштва у савремености, као и могућих импликација изабраних промена, изискује представљање основних карактеристика културе западног друштва, као прижељкиване парадигме развоја. Међу карактеристикама културе западног друштва посебно се издваја присвајачки однос према *грутом* (човеку, друштву, природи) и поверење у технонауку. Технолошка култура, међутим, човеку не обезбеђује потпуни тријумф у овладавању природом и суочава га с бројним ограничењима његових сопствених стваралачких потенцијала. Идеја о прогресу довела је до прекида с традицијом. Наметнути прекид с прошлосту, међутим, добар је начин да се она понови: већ идентификовани пад поверења западњака у принцип општег прогреса човечанства показује да нови предмети праксе и мишљења захтевају придодавање смисла (Трифунувић, 2010а: 45), што отвара простор религији да и даље учествује у креирању вредносних оријентира у датом друштвеном оквиру, нарочито ако се укључи у институционализовано образовање.

Однос *образовање–религија* је условљен успостављеном хијерархијом вредности у друштву, као и политиком подршке тим вредностима, која ће младе усмеравати према искључиво материјалним или, можда, духовним вредностима или ће наћи разумну меру међу њима. Мера доброг укуса, разумна мера, у обликовању односа између *образовања* и *религије* подразумева редефинисање потребе подвргавања основних феномена људског постојања само рационалним мерилима и обликовање природе образовања на темељима универзалних вредности (Трифунувић, 2008: 13).

Аг. 2. Компјутерске технологије су обогачене вредностима те постаје битно да се испита њихов утицај на животе људи, као и да се испита на који начин одређене технологије преображавају или подстичу неке од вредности (Hester, Ford 2009). „Технологије нису неутралне [...] технолошке иновације не додају само нешто ново средини у којој се јављају, већ мењају целокупну средину, еколошки и структурално [...] сајберспејс технологије имају еколошку последицу на културу као целину” (Kelner, Grotui, 2009: 541). Нове технологије мењају начин на који људи стичу знања, начин на који размишљају, начин на који се односе према ауторитету, себи и другом човеку што, у крајњем исходу, води ка дехуманизацији и неизвесности (Трифунувић, 2021).

Ипак, онлајн-окружење и дигитална технологија су данас неозабилазни у свим подручјима друштва, као што се истичу и њихове предности: развојем дигиталне технологије и интернет културе превазилазе се географске

препреке, убрзава се комуникација, дели се знање и афирмишу се квалитетни неопипљиви параметри као што су иновације, интелектуални капитал, информације, научна достигнућа итд. У глобализованом свету онлајн-окружење омогућава образовном систему, а и појединцу, да се лакше уклопи у светске токове, да лакше приступи информацијама које су му потребне и да лакше складишти и повлачи информације с којима ради (Перацић, 2015).

Стварају се контуре новог света а људи не знају каква су његова суштинска својства. „Суочавамо се с новом будућношћу, чије је основно својство неизвесност” (Kanton, 2009: 17). Људи, међутим, не могу да живе у сталној неизвесности: да би човек био функционалан и да би могао да живи у друштву неопходни су му оријентирани, вредности и оквири усмерења попут културних образаца, који ће му пружити *извесности*. Категорије оријентације, како их описује А. Хелер, неопходне су за друштвени живот: „оне преузимају улогу биолошких инстинката потиснутих сузбијањем природних граница [...] укажују на то шта треба изабрати а шта избегавати у најразличитијим сферама реалности” (Heler, 1983: 34). Према Е. Сапиру, категорије оријентације захтевају од појединца самообуздавање: „Стремећи култури, дакле, појединачно лично *ја* се чврсто везује за нагомилана културна добра свога друштва [...] зарад усмерења што га пружа свет (или, боље, један свет) културних вредности” (Sapir, 1974: 89). Промена система вредности је, дакле, повезана са намећањем нове стварности и потребом да се стара ревалоризује, а у томе велику улогу има образовање: и системи оријентације и културни обрасци се преносе путем институционалног образовања. образовање, заправо, учествује у процесу културне трансмисије и до сада се потврђивало као незаменљиви чинилац у припреми нових генерација за живот у *новим околностима*.

У глобализованом свету систем образовања пружа учесницима заједничке „видике” како би из тога извели заједничке начине размишљања и деловања. Радикалне промене у оквиру глобалног, међуповезаног друштва утичу на институционално образовање: пандемија ковида 19 и изазови са којима је суочила свет довели су до глобализованог одговора, а који показује *образац* будућних промена – кризе ће бити коришћене за успостављање све веће хомогенизације и унификације друштава и њихових различитих система. Системи образовања ће, с једне стране, бити изложени процесу хомогенизације, а с друге ће активно учествовати у преношењу оних идеологија и вредности које ће водити ка хомогенизацији. Утицај информационо-комуникационих технологија (ИКТ) у настави и, посебно, утицај онлајн-наставе (*E-learning*) на природу институционалног образовања су у функцији стварања нове филозофије образовања – филозофије у којој неће бити места за сумње, дилеме и различите перцепције у процесу образовања. Да ли то значи да ће религијско образовање унутар институционалног бити укинута?

Уместо одговора навешћу цитат из књиге Борислава Пекића *Атлантска*:

Радикалан и неконтролисан развитак науке, дебалансирање природе, злоупотреба њених ограничених извора, перверзија људске интелигенције, разарање духовних вредности и моралних стандарда, конфузија ума и душе, забуна у погледу сврхе и циља постојања, материјализација, механизација и најзад компјутеризација живота, тиранија великог броја и једнообразности, као и бесомучности индивидуализма, битка за превласт између страна које су из века у век, у жудњи за што лакшим тријумфом, упрошћавале људске видике, снижавале њихове вредности и елиминисале један по један обзир у њиховом постизању, довеле су најзад до опште катастрофе, у традицији запамћене као Потоп (Пекић, 2016: 488).

Нама остаје да разлучимо да ли ова митска слика катастрофе описује догађај у прошлости и опомиње нас или најављује догађања у будућности и упозорава нас на пропаст цивилизације којој припадамо. Али та вест, вест о пропасти цивилизације, није нова, њу нам је саопштио и О. Шпенглер (Oswald Spengler) у *Пројаси Запада*:

Цивилизације су најспољашнија и највештачкија стања до којих може dospети једна виша врста људи. Оне су свршетак. Оне долазе после постајања као нешто што је настало, после живота као смрт, после развитка као кристалисање. Оне су – крај...

ОБРАЗОВАЊЕ И ДРУШТВО: УТИЦАЈ НЕОЛИБЕРАЛНЕ СТРАТЕГИЈЕ РАЗВОЈА НА ФОРМИРАЊЕ ОБРАЗОВНЕ ПОЛИТИКЕ У СРПСКОМ ДРУШТВУ¹

Увод

Појава нове структуре производних снага, научно-технолошке и информатичке револуције и светска подела рада утичу на појаву тзв. умреженог друштва, глобалне економије, али и планетарне културе и заједничког образовања. Ти глобални интегришући процеси доводе, са једне стране, до рушења старих институција (урушавања државних и националних суверенитета) и до стварања институција новог светског поретка, са друге. Процес глобализације се различито оцењује од различитих актера, али без обзира на различите приступе треба истаћи да овај процес уобличава друштва у савремености уједначавајући ниво захтева према њиховим подсистемима.

Друштва, која се иначе разликују по степену економског развоја, социјалној организацији живота и унутрашњим структурама, да би постала конкурентна у међународној подели рада, приморана су да се укључују у процесе интеграција (регионалних и трансконтиненталних). Удруживање постаје претпоставка развоја друштва у савремености, а висока интегрисаност друштва у светској подели рада претпоставка његовог одрживог развоја. Српско друштво се већ више од једне деценије налази у процесу субглобализације или регионализације, тј. глобализације на мезонивоу настојећи да своју економију и организацију друштва прилагоди стандардима Европске уније (ЕУ). У ЕУ се под утицајем „мегакапитала и англосаксонске неолибералне стратегије потискује и демонтира социјална држава и социјалдемократски модел развоја” (Митровић, 2010: 12), доводећи до доминације интереса власника финансијског капитала. Неолиберална старегија развоја своди друштво на тржиште, а човека на улоге. У таквом систему од образовања се захтева да прихвати економске критеријуме организације – рационализацију и ефикасност и тзв. меку унификацију, под видом стандардизације, што у крајњем исходу доводи

¹ Рад првобитно објављен у: *Иновације у настави – часопис за савремену наставу*, 2013, вол. 26, бр. 3, 104–111.

до уједначавања образовних исхода унутар заједничког образовног простора: код учесника образовног процеса се развијају компетенције за постојеће радне улоге у достигнутој подели рада.

У образовном процесу усмереном на удовољавање захтевима који долазе из економског подручја друштва, хуманистички садржаји и вредности се чине некорисним и непотребним. Интегрални хуманистички концепт образовања, који је „водио рачуна“ о развоју различитих димензија личности и пружао систематизовано знање из различитих области (језика, математике, природних наука, али и друштвених наука, посебно историје), које је омогућавало утемељење персоналног и колективних идентитета, из угла развојне парадигме чији је основни постулат „добит је изнад свега“ чини се потпуно *неирофитишбилним*. Стога се, као нерационалан, неефикасан и традиционалистички, према логици неолибералног развоја, замењује концептом тржишног образовања. Тај концепт доводи до важних промена у актуелним образовним политикама: (а) долази до преображаја односа између државе и образовања и својеврсног раздржављења процеса образовања, што омогућава уплив утицаја моћних чинилаца који обликују процесе глобализације и регионализације; (б) долази до промене у социјалној пропульзивности образовања и мења се положај учесника образовног процеса због новог начина финансирања институционализованог образовања које је изложено рестриктивној политици (смањују се директна и индиректна улагања у образовање) – укључивање у образовни процес и задржавање у њему зависи од финансијских могућности самих учесника; (в) мењају се облици школа, поред државног типа уводе се и приватне школе и факултети; (г) спроведена је тзв. дезидеологизација школа која је поистовећена са елиминацијом марксистичке идеологије, а да до стварне еманципације од сваке идеологије није дошло; (д) долази до плурализације образовања – у институционализовано образовање су уведени различити научни приступи и религијско сазнање, као израз изједначавања атеистичког и теистичког погледа на свет; (ђ) мењају се наставни планови и програми на свим нивоима институционализованог образовања – укључени наставни садржаји доводе до прихватања новог погледа на свет, новог схватања историје, формирања нових тзв. коректних облика понашања, чији је крајњи ефекат, чини се, подстицање конформистичког облика интеграције, који је увек удаљавање од *слободе*.

Неолиберална стратегија развоја и образовање

Идеологија глобализације је неолиберална, која унеколико модификује либерализам као пројекат идеалне социјалне организације. Либерализам, иначе, представља „поимање људског бића као **слободне индивидуе** и њених природних права, јединке која треба да буде активан грађанин, а не пука

марионета сила које би је подвлашћивале. Слобода, самосталност, једини је темељ на коме се ствара друштвена зграда која почива на два снажна и подједнако важна стуба: политичкој демократији и приватној својини са потпуно слободним тржиштем – на политичком и економском либерализму” (Печујлић, 1991: 90). Либерализам и неолиберализам, међутим, пренебрегавају реални проблем да управо тржиште доводи до огромних економских неједнакости, монопола моћи мањине и економске подјармљености огромне већине. Идеологија неолибералне стратегије пружа могућност економски владајућим елитама не само да увећавају своје богатство, већ да имају контролу над државом и надзор и контролу над незадовољнима. Најозбиљније последице ширења неолиберализма су нестајање социјалне државе и, уопште, обнова социјалног питања, деструкција сектора реалне економије, рестрикције права у области радног и социјалног законодавства. У том контексту треба посматрати и транзицију постсоцијалистичких земаља на Балкану: транзиција је заснована на неолибералној стратегији зависне модернизације која доводи до периферизације привреде, друштва и културе (Митровић, 2009). Приступ образовним институцијама, у односу на претходни, социјалистички систем, подвргнут је системском селекционисању – приступ није једнак за припаднике различитих социјалних групација. Неједнак приступ нарочито високим нивоима образовања онемогућава социјалну мобилност друштвених група, репродукујући тако постојећу структуру друштва и њене противречности. Подручје образовања је инструментализовано и служи привиду једнакости својом формом, заснованом на тобожњој меритократији (систему у коме сви имају место које заслужују), а суштински делује у циљу обезбеђивања потребне радне снаге за ограничени број радних места.

Глобализацијски процеси су уједињујући процеси: на светској мапи друштва изражено је њихово груписање, регионално и транснационално. Основни покретач ових интеграција је економски фактор, финансијски капитал и велике компаније којима је потребан шири простор од националног. Преливање новца и капитала изван националних структура, њихово увећавање и утицај на друге (државе, регионе) подразумева наметање политичке воље која ће уобличити заједнички простор (економски, политички, културни, комуникацијски, па и образовни) и законодавно га уредити. Земље чланице ЕУ имају одговорност да своје националне системе, економију, право, чак и образовање, усагласе са правном регулативом Уније. Болоњска декларација (1999) представља платформу за изградњу или, барем, покушај изградње тзв. заједничког европског образовања.

Да ли унутар ЕУ постоје препреке остварењу овог циља, тј. да ли се европске земље лако одричу својих националних стратегија образовања, с обзиром на разлике које постоје на подручју образовања? Чланице Европске уније, нарочито оне првог реда, имају континуитет у развоју образовања који је у

складу са њиховим властитим националним вредностима, дакле међусобно се разликују. Образовање, међутим, има отворен карактер – лако усваја нове универзалне научне, културне и цивилизацијске вредности и формира нове образовне идеале самерене актуелним променама у друштву. Та отвореност ка иновацијама и спремност за плурализацију националним стратегијама образовања европских земаља пружа прилику да изграде сличности.

Уколико принципи Болоњске декларације нису замишљени као пуки инструменти формирања јединственог система образовања чије је прихватање беспоговорно, они могу подстаћи промене у националним стратегијама образовања које ће допринети њиховој већој компатибилности, израженијој мобилности знања и мобилности студената (ученика) и наставника. Назначене промене ће свакако бити у функцији задовољавања захтева слободног тржишта у еврозони. Истовремено, промене које иницира Декларација могу да изазову и негативне ефекте попут дисконтинуитета у развоју *гомаћеи* образовања, запостављања традиционално добрих решења у националним стратегијама образовања и задовољавања искључиво уских тржишних интереса уместо добро избалансираних националних интереса у сфери образовања. Некритичко прихватање стандардизованих захтева у домену образовања може да доведе до исхитрених решења и уобличавања образовне политике, која ће бити у функцији задовољавања краткорочних политичких циљева владајућих групација, без одговорности за њене крајње резултате. У основи образовних политика у модерним друштвима су потребе и интереси појединаца и националних колективитета и баланс између општељудских поставки образовања и националних атрибута. Процеси глобализације и субглобализације, међутим, уводе и трећи чинилац – наднационални колективитет који своје интересе остварује средствима правне природе.

Болоњска декларација је документ (или политичко саопштење) којим су потписници, министри двадесет девет земаља Европске уније (1999) означили почетак процеса реформе европских универзитета, с циљем да се у Европи успостави заједнички простор образовања, који ће, истовремено, очувати културне, језичке и националне специфичности сваке земље. Наша земља је 2003. године потписала Декларацију и означила прихватање тзв. академске хармонизације, тј. прихватање процеса реформисања система високог образовања. Основни реформски принципи су: мобилност студената и наставника, ефикасност студија, перманентна евалуација, обезбеђење квалитета високог образовања, аутономија универзитета. Формално усклађивање националне високошколске правне регулативе са европским обрасцем (успостављање упоредивих академских звања и имплементација додатка дипломи, усвајање тростепеног система студија, прихватање упоредивог европског система бодова, усклађивање националних стандарда квалитета са европским), међутим, аутоматски не обезбеђује успех започете реформе. Али усвајањем новог

Закона о високом образовању бар су постали јасни основни циљеви високог образовања: преношење научних, стручних и уметничких знања и вештина; развој науке и унапређивање уметничког стваралаштва; обезбеђење научног, истраживачког и уметничког подмлатка; пружање могућности појединцима да под једнаким условима стекну високо образовање и да се образују читавог живота; значајно повећање броја становника са високим образовањем. Сматра се да Болоњска концепција високог образовања одговара актуелном тренутку (друштвеном и научно-технолошком): „јавља се потреба да се актуелни систем високог образовања реконцептуализује у односу на пројектовано 'друштво знања', за 'друштво које учи'. То подразумева да квалитетно, потребно и пожељно високо образовање, тј. високошколска настава, мора бити пре свега у функцији развоја способности студената који ће знање стицати, откривати, креирати, иновирати, производити и зарађивати” (Ђукић, 2006: 325). Ипак, могу се чути и критичке оцене домета тзв. *Болоње*: „Посматрано са једног светско-историјског или цивилизацијског нивоа, Болоњска декларација представља два корака назад у односу на универзитетско образовање. Ако је универзитет заједница истраживачког рада и образовања, а све у циљу повећања знања, сада се Болоњском декларацијом иде према сужавању теоријског образовања. Људи се спремају да буду извршиоци неких операција у разним земљама” (Марковић, 2004: 86). Различито поимање карактера започетих реформи образовања у српском друштву захтева научна, емпиријска истраживања и научна промишљања сложених проблема развоја образовања и његовог доприноса интеграцијама и развоју друштва. „Домаћи” реформисти система високог образовања не уважавају његове особености, као изразе културне средине у којој су настали. За разлику од њих, „активисти” Болоњског процеса ангажовани на представљању европског образовног простора као партнера високообразовним системима у другим регионима света истичу „значај интеркултуралног разумевања и уважавања” (Zgaga, 2006: 187), на основу чега се може, посредно, закључити да њихова искуства у реформским процесима могу да се *иренесу*, али не морају да се *иресликају*.

Подручје образовања је изузетно значајно у укупној развојној политици друштва – оно обезбеђује утицај на нове генерације и начин њихове интеграције, између осталог и дистрибуцијом културног капитала. Зато захтеви за унификацијом и стандардизацијом образовања са „европском димензијом образовања” у друштвима попут српског треба да буду пажљиво одмерени и прихваћени у мери која не ремети задовољавање националних интереса, не нарушава позитивна достигнућа и истовремено омогућује модернизацију образовања. Намера да се прихвати образовна политика чији ће главни циљ бити задовољавање тржишних захтева за одређеним професијама и одређеним степеном образованости радно активног становништва, неопходним за укључивање у постојећу поделу рада, захтева преиспитивање. Образовање

мора да пружи много више од припреме појединаца за обављање тржишно тражених радних улога. Образовна политика која препознаје ослобађајућу улогу образовања (Суходолски, 1988) постаће значајан сегмент укупне развојне стратегије друштава у транзицији, која ће допринети заустављању њиховог кретања ка зони друштава периферије. Друштава чији се развојни ресурси укључујући и људски капитал нештедимице стављају на располагање економијама развијених земаља и мултинационалних компанија.

Глобални утицаји захтевају унификацију образовања, чији израз је и прихватање наднационалних стандарда у националним стратегијама образовања. Прилагођавање глобалним утицајима доводи до образовне хомогенизације, као саставног дела културне хомогенизације и стварања јединственог културног и образовног простора. Искључива тежња ка прилагођавању институционализованог образовања међународним стандардима може да доведе до потискивања националних и локалних традиција, култура и образовних достигнућа, па чак и до њиховог разарања.

Подручје образовања данас постаје комерцијално, „бизнис“ улази и у овај сектор мењајући његову природу. Анализа утицаја Канадско-америчког споразума о слободној трговини и Северноамеричког споразума о слободној трговини на канадско школство пример је снажног утицаја тзв. економског усклађивања на сектор образовања. Канадски образовни простор се значајно мења: постаје све више приватни, много ближи америчком систему образовања и све више комерцијалан у свом пословању, омогућујући великом и малом бизнису да дође у овај некада заштићени сектор (Barlow, Robertson, 2003). Утицај корпорацијских сила на канадски систем образовања и намера да се потисне канадски утицај у њему представља довољно упозорење земљама у транзицији о могућим крајњим последицама прихватања стандарда у различитим областима, нарочито образовању.

Српско друштво, попут већине друштава у транзицији, лако се одриче идентитарних обележја, не препознаје потребу за критичким преиспитивањем импликација хомогенизујућих утицаја глобализма, као што не препознаје значај и вредности властите културе. Стога се образовна политика види искључиво као процес убрзаног прилагођавања националне стратегије образовања међународним стандардима. На тај начин се преко механизма стандардизације транзициона друштва чврсто повезују са регионалним и ширим интеграцијама. У овим друштвима неупитно прихватање прилагођавања националних система образовања глобализујућим захтевима је, вероватно, подстакнуто спознајом друштвене стварности и сагледавањем могућности освајања боље позиције у настајућем „друштву које учи“. Системи образовања, међутим, чак и у контексту стандардизације могу да пронађу начин успостављања равнотеже између растућих захтева хомогенизације и потребе очувања различитости

уколико стандардизацију искористе као подстицај за свеобухватну модернизацију образовања.

Закључак

Транзиција српског друштва у чијој је основи неолиберална стратегија развоја довела је до структурних промена, чија је једна од последица осиромашење огромне већине становништва, сем малог процента тзв. политичке и финансијске елите. Тај неповољан ефекат, очекивано је, проузрокује промене у култури свакодневног живота припадника различитих социјалних групација, укључујући и однос према образовању. И поред претрпљеног транзиционог шока, припадници различитих социокултурних миљеа су сачували свест о значају образовања за будућност нових генерација, међутим, њу не прати и одговорност владајућих групација, које и у подручје образовања настоје да уведу неолибералну развојну логику и створе услове у којима ће тржишни механизам регулисати све димензије институционализованог образовања: систем образовања, социјалну пропулзивност, типове образовних установа, садржаје образовања итд.

Могуће интервенције државе у циљу уједначавања услова за стицање образовања у српском друштву, које би обезбедиле стабилна и довољна средства за финансирање модернизације образовања, битно су ограничене деловањем либералног тржишта, које појединачну добит ставља изнад заједничких потреба. Некадашњи облици друштвене интервенције, којима се настојало да се отклоне социјалне неједнакости у области образовања, данас, због запоставања институција солидарности у друштву, нису примењиве.

Образовна политика није још увек дала одговор на питање *шпи су кључни циљеви образовања у српском друштву данас*. Да ли је то припрема или тренинг школске популације да (а) попуњава различите тестове попут тестова на тзв. малој матури или PISA тестова, чији ће резултати послужити као повод за увођење експерименталних иновација у институционализовано образовање без промишљања о њиховим крајњим ефектима или да стекне знање; (б) стално повећава знање, теоријско и специјалистичко, које ће је припремити за остваривање различитих улога у друштву или да постане „извршилац радних операција у неким земљама” чију пожељност ће јој обезбедити студирање у режиму Болоњске декларације?

Истовремено, чиниоци формирања образовне политике у савременом српском друштву, под снажним утицајем идејне слике западног света у чијој је основи политички идентитет (заједничке политичке вредности које га утемељују), чини се, стоје на становишту да стварање и неговање културног идентитета унутар институционализованог образовања није циљ коме треба

тежити. Мистификације око идентитарног одређења, друштвени и политички контекст који отежава његово формирање, у крајњем исходу могу да доведу до стварања конфликтних личности и конфликтних односа између припадника различитих група у једном друштву, као и између различитих друштава. Одрицање припадности властитој култури је чин усмерен против *културе* и израз неслободе. А задатак образовања, најважнији, јесте да појединцу помогне да се креће ка *слободи*.

ОБРАЗОВАЊЕ, РЕЛИГИЈА И ИДЕНТИТЕТ²

Увод

Утврђивање степена утицаја православља на формирање обрасца културе популације која непосредно учествује у процесу образовања у савременом српском друштву захтева развојни и историјски приступ у проучавању утицаја религије на формирање идентитета. Како овај задатак по обиму и комплексности превазилази могућности аутора, у раду ће се дати само осврт на тзв. савремени тренутак у успостављању сложеног односа друштво – култура – образовање – религија.

У српском друштву данас се одвија процес обнављања интересовања за религијски комплекс, а започета ревитализација религије, чини се, иде у два смера. Прво, религија се појављује као самостална културна чињеница, која у разореном вредносном систему друштва у транзицији представља аутентичну вредносну оријентацију. Друго, религија се појављује као битан елемент културног комплекса који тежи обнови и реафирмацији друштвеног и културног конзервативизма.

Дуготрајна криза вредности у савременом српском друштву, која је пролазила кроз различите фазе колебања у одабиру основних вредности или оријентира у развоју, скоро читав један век отворила је простор за његову контрасекуларизацију. Традиционална веровања и вредности поново освајају појединца и друштво. Значајан део младе генерације окреће се религији и постаје религијски активан (Благојевић 1995), што омогућава снажан утицај религиозне културе на формирање омладинског културног идентитета. Религија привлачи нове младе генерације, а поједини облици религиозне свести и видови религиозне праксе се појачано манифестују и практикују: „ренесанса ислама” у тзв. Санџаку, тачније Рашкој области, пример је снажне ревитализације религије (која се, спорадично, исказује и на екстреман начин) и њеног великог утицаја на све димензије културе свакодневног живота припадника исламске вере, нарочито омладинске популације. На хомогено православним подручјима српског друштва ревитализација религије се, углавном, исказује

² Текст првобитно објављен у: В. Јеротић, М. Дејић, М. Вуковић (ур.), *Наука, религија, образовање*, Београд: Учитељски факултет, 2014, 192–206.

кроз појачану конфесионалну идентификацију становништва, кроз прихватање и практиковање појединих облика религиозне културе који имају претежно традицијски празнични карактер, без снажног испољавања црквености.

На том таласу ревитализације религије веронаука се поново враћа у институционализовано образовање у српском друштву и добија нову прилику да постане значајан чинилац формирања идентитета младе генерације. Истовремено, православље својим деловањем кроз верску наставу у школи има могућност да учесницима образовног процеса пружи слику *заједнице* засноване на љубави у којој *учешћивање* појединца, самерено самопоштовању и поштовању других, може, у крајњој инстанци, довести до промене начина мишљења и живота у друштву у коме се материјална добра вреднују, а човек се користи за њихово прибављање.

Образовање и религија

Друштва у транзицији, попут српског, непрестано показују тежњу за преликавањем развојних модела друштава којима желе да се приближе и „копирају“ их не само на подручју економије, већ и на другим подручјима попут образовања, културе итд.

Искуства европских земаља у области уређења односа између религије и образовања нису истоветна и не могу да се преточе у детаљна упутства како да се на јединствен начин реши ова проблематика, већ представљају општи организациони оквир како да различити погледи на свет пронађу своје место у образовању. Основну смерницу за формално уређење односа између религиозног образовања и институционализованог образовања у Европи представља препорука парламентарне скупштине Савета Европе из 1999. године, којом се истиче потреба ревидирања школских и универзитетских програма како би се „унапредило разумевање различитих религија“. Ова препорука може да се схвати као опште упутство за стварање услова за опстанак и развој различитих култура и религија у истом друштвеном оквиру, у чијој је основи захтев за разумевањем различитих погледа на свет, као и различитих начина живота. У стварности, на делу је процес стварања мултиконфесионалне, чак и бесконфесионалне Европе – подухват који се заснива на удаљавању од хришћанских вредности и промовисању вредности које припадају корпусу људских слобода.

Следећи устаљену праксу западних земаља, и друштва у транзицији укључују веронауку у државне школе. Религија је у формалном систему образовања у српском друштву поново нашла своје место после више од пет деценија изгнанства, колико је у Србији трајао експеримент образовања без Бога, што је религијском комплексу поново омогућило активно учешће у процесу формирања базичне личности и обрасца културе младих генерација.

Да ли је увођење верске наставе у институционализовани систем образовања на почетку новог миленијума био израз демократизације и отворености образовања за различите идејне слике света и прогресивно кретање у смеру освајања људских слобода или је, тим пре, означавао регресивни чин изазван одмеравањем снага актуелних политичких фактора унутар савременог српског друштва? Шира јавност, пре уредбе Владе о повратку веронауке у државне школе, није постигла консензус о томе да ли веронаука треба да има своје место у формалном систему образовања, као што после увођења није била сагласна у процени основне улоге религиозног образовања у образовном процесу. Несагласност о могућем утицају веронауке на школску популацију, после законских решења из 2001. године, потиснуо је проблем системског усклађивања различитих погледа на свет унутар јединственог система образовања. Решавање овог проблема захтевало је, претходно, одговоре на следећа питања: (а) Да ли религија, ако се посматра као скуп вредности, може да оствари функцију успостављања друштвене и културне кохезије и бржу интеграцију појединаца и група у доминантне друштвене и културне системе? (б) Да ли институционално подстицање слободног изражавања религиозних опредељења и религиозног понашања има потенцијале да допринесе развијању односа мирољубиве коегзистенције између различитих идејних слика света унутар мултикултуралног и мултиконфесионалног српског друштва? (Трифунувић 2008).

Образовање, идентитет и православни идентитет

Улазак религије у, до тада, лаичку школу отворио је бројне дилеме унутар постојеће концепције остваривања васпитне улоге школе, као и потребу процењивања доприноса црквено-религијских чинилаца остваривању најзначајнијих васпитних задатака школе.

Увођење веронауке у институционализовано образовање у Србији представља један аспект структуралне трансформације школе: отварање школе, са једне стране, потребама ученика и њихових родитеља, а са друге, отварање школе за сарадњу са другим значајним изворима формирања културе, традиционалним црквама, што омогућује школи да се афирмише као средиште културе. Успостављена сарадња, истовремено, подлеже критичкој анализи њене праксе, али то је другоразредни проблем, који не треба да уруши значај прворазредног догађаја: формално образовање је прећутно признало сопствену позицију *једног од извора формирања културе* и прихватило комуникацију са другим значајним извором, а у циљу укључивања вредности религиозне културе у доминантан образац културе.

Интегрисање појединаца у сопствену културу преко посредничких институција, као што је школа, стицањем знања, навика и прихватањем вредности

које му омогућују да живи у локалној социјалној заједници, још увек не значи да је том појединцу омогућена конвергенција институцијама глобалног друштва, јер људи данас, према Ф. Фукујама, постају свеснији културних разлика које их деле (Фукујама, 1997). Према С. Хантингтону, најопаснија димензија глобалне политике која се појављује јесте сукоб између група из различитих цивилизација због међусобних разлика, а „најважније разлике међу људима нису идеолошке, политичке или економске, него културне“ (Хантингтон, 1998: 21). Културне разлике, дакле, могу бити извор конфликта, а са друге стране, квалитет интеракција између различитих култура може бити плодотворан и омогућити њихов прогресиван развој. Природа интеракције не може се унапред са сигурношћу одредити, мада се може вештачки стимулирати на многе начине, као и укупним деловањем институционализованог образовања развијањем осећаја за *добро*, осећаја за *лепо*, спознаје о томе шта је *добро*, а шта *зло*, шта јесте *истина* и како је разликовати од неистине. А у оквиру тог деловања веронаука има незамењиво место.

Вредносни системи и вредносне оријентације се мењају кроз време: њихов развој је условљен структуром и динамиком људског друштва и културе; истовремено, вредности и вредносни системи утичу на развој друштва и културе, као и човекове личности. Динамика међуделовања, међутим, није само прогресивна. Прихватање и неговање одређених система вредности може дато друштво да уведе у стагнантне или регресивне облике развоја, као што одређене врховне вредности могу да представљају истински подстицај за напредак друштва. Криза вредности у савременим друштвима води у кризу идентитета или до његовог редефинисања.

Појам *идентитетности* је вишедимензионалан и комплексан и тешко га је одредити. У основи, он представља здружене процесе *саморефлексије* и *идентификације*: појединац спознаје сопствену самосвојност, као и припадност другим групама. „Припадање“ некој групацији увек носи опасност да појединац једним делом или у потпуности изгуби своје сопство, као што и одбијање прихватања да се постане „део нечега“ такође носи опасност губитка самосвојности. Тежак задатак – *остати свој и истовремено бити део неке шире целине*, захтева посебну припрему појединаца, која ће успоставити праву меру односа између саморазумевања, самопоштовања, личног достојанства појединца и разумевања, поштовања и признавања дигнитета колективитетима којима припада, као и другим колективитетима који му пружају легитимитет.

У српском друштву је већ дуго присутан феномен разутемељења идентитета. Неопходно је стога да се развију комплексне активности у циљу формирања културног идентитета (као чина самоспознаје, саморазумевања, самопоштовања) и приближавања различитим културама (као чина спознаје, разумевања и поштовања других).

Распитивање о идентитету (ко сам, коме припадам, које су карактеристике групе којој припадам) представља „увод” у формирање идентитета кроз процесе самосазнавања и препознавања сличности и разлика са другима. Институционализовано образовање учествује у процесу преиспитивања и формирања културног идентитета на начин који није лишен „унутарњих напетости”. Несагласје о питањима идентитета у самом друштву пренето је и у школске курикулуме – постоји нормативни оквир за развијање културног идентитета, али не постоје јасне смернице за његово развијање.

Смернице које се у школи преносе младој генерацији изражавају друштвене и културне тежње и могу бити усмерене ка развијању културних посебности карактеристичних за поједине групе и њихово издвајање као *једино вредних* у односу на посебности других група; или, могу бити усмерене ка јачању отвореног идентитета који ће своју потврду и легитимитет тражити у комуникацији са *дружим* и *различитим* у окружењу. Подржавање и развијање програма културе унутар институционализованог образовања, чија је суштина упознавање учесника образовног процеса са различитим обрасцима културе, представља подршку развијању отвореног идентитета и успостављању друштвене кохезије, јер доводи до зближавања људи културом. Стога усмереност промена у образовању ка јачању идентитарних елемената, индивидуалног идентитета и колективних, попут националног и културног, треба разумети као развијање оних компетенција школске популације које ће им помоћи да заокруже процесе саморазумевања и идентификације, као основних предуслова интеграције у мултикултурном друштву.

Бројни чиниоци у друштву имају удела у стварању културног идентитета припадника младе генерације, ипак, одговорност институционализованог образовања је најизраженија јер, за разлику од других, делује плански, *са намером да омогући одређену културну репродукцију*. Да ли ће у основи културне репродукције бити развијана толеранција према припадницима различитих културних групација или нетрпељивост, која доводи до сукоба, зависи од базичних развојних начела друштва и, посебно, од разумевања начела на којима треба да буду засновани односи између културних идентитета – начела *права* или начела *једнакости*. По свему судећи, културне различитости и културни идентитет су веома осетљива питања у мултикултурним државама, а образовање треба, у складу са културном политиком, да успостави контролу над ширењем одређених вредности и преношењем различитих културних образаца, као и да уравнотежи представљање и развијање различитих културних идентитета унутар школске популације.

Нова образовна политика неће моћи да избегне одговорност коју носи одређивање између концепта развијања културног идентитета и концепта одустајања од развијања идентитета. „У нашем друштву усвојено је начело,

наметнуто, да културни идентитет, иако, можда, представља 'душу' народа, у политику уноси насиље и стога је мање-више непожељан" (Трифуновић, 2011: 64). Идентитет, врло често, може да доведе до „погрешног разумевања онога што припада сфери политике" (Meyer, 2009: 25) са трагичним последицама. Да би се избегло тзв. лудило идентитета, које је низом ратних сукоба обележило последње деценије 20. века, неопходно је да се сви видови идентитета развијају као отворени идентитет, идентитет који *ограђује*, али *не искључује*. Идентитет, по себи, формира границу којом се оно властито одваја од оног *групог*, али се то друго не искључује и не доживљава као туђе и непријатељско.

Колективни идентитет, попут културног идентитета, омогућава да „ја" постане део неког „ми", процес у коме се одвија поистовећивање појединца са друштвеним групама (од породице, па све до човечанства). Када индивидуум постаје део нечега, то може да учини на два крајње различита начина: тако што ће очувати своје сопство (*self*) или тако што ће се утопити у колективитет губећи самосвојност, посебност, слободу. Начин укључивања колективног индивидуума у тзв. шире структуре може, такође, да се одвија на начин очувања сопствене различитости или њеног потпуног губљења. Културни идентитет чине вредносни садржаји који конституишу културу, и то су: језик, традиција, религија, обичаји, историја, право, митологија, фолклор, уметност, тј. скуп идентитетских обележја по коме се један народ или друштвена група разликује од других. У Унесковој декларацији о културним правима културни идентитет се поима као културни однос друштвених група и појединаца који у универзалном не губе своју посебност и различитост.

Постоји више разлога да се међукултурно споразумевање заснива на идентитету: појединац у сваку комуникацију уноси своју представу о себи или свој идентитет. „Појединац свој идентитет изворно обликује у комуникацији са другима из властите културе; појединац се осећа сигурнијим када комуницира са онима који му се чине блиским и на чију подршку може да рачуна, са друге стране, осећа се рањивим када је у додиру са онима који му нису блиски" (Стојковић 2009: 354). Сматра се стога да *идентитетска сигурност* представља основу међукултурног споразумевања. Али споразумевање не може да се базира само на препознавању *сличности са другима*, већ захтева напор идентификовања *културно условљених различитости*: оно што изгледа слично у различитим културама носи различита значења и представља препреку успешности међукултурног споразумевања, уколико се не означи као разлика. Идентитети се, сматра С. Хал, конструишу кроз разлике, а не изван њих:

Идентитет се конструира само преко односа с Другим, у односу према ономе што он није, према ономе што му недостаје, према ономе што се назива *конститутивна изванскошћ* [...] идентитети функционирају као тачке идентификације и припајања само зато *јер* имају

способност да искључе, изоставе, избаце ван презрено. Сваки идентитет на својим маргинама има сувишак, вишак нечега. Јединственост, унутарња хегемонија, коју појам идентитета третира као темељну, није природан, него конструиран облик затварања, који сваки идентитет назива својим неопходним другим, оним који му недостаје чак и ако је уђуткан и неисказан (Хал, 2010: 219).

Културни идентитет као један вид колективног идентитета представља самосвест припадника једне групе која историјски настаје и развија се у зависности од критеријума који та група успоставља у односима с другим друштвеним групама (Стојковић, 1999). Једном успостављен, културни идентитет обезбеђује друштвене везе између припадника групе, њихову социјализацију као припадника специфичних групација и одређивање појединачних идентитета кроз призму културе/идентитета групе којој појединац припада.

Секундарна социјализација која се одвија у оквиру институционализованог образовања, преношењем заједничких вредности, симбола, традиције итд., дефинише представу појединца о самом себи, однос *са групима из својствене културе* и *са групима из различитих култура*. Те представе могу појединцима и групама да буду подстрек у остваривању међукултурног споразумевања или да буду подстицај тзв. „културном затварању”. У првом случају, створиће се повољан контекст за развој мултикултурализма, у другом, доћи ће до својерсне културне ексклузије, која ће најавити и појаву других облика искључености из друштва. Образовање својом улогом ширења културе и тзв. врховних вредности може пресудно да утиче на формирање идентитета припадника школске популације.

Темељне вредности за човека, које надилазе његову социокултурну детерминисаност и идеолошку позиционираност, *заједница* су која задовољава потребу за припадањем и *учествовање*, као активни принцип који сведочи о потреби мењања и обликовања друштвених збивања, тј. непристајања на пасивну улогу „конзумента” тако прилежно обликовану од стране креатора потрошачког друштва. Млади, суочени са бројним животним проблемима и без искуства старијих који су, суочавани са искушењима, пронашли свој „пут радости”, захтевају помоћ на путу узрастања до целовитих личности. Православна црква, као заједница обједињена духом Божјим, и православље, као истинско прослављање Бога, пружају могућност откривања нових (вечних) димензија живота, тј. истину о тајни живота. Велика је улога религиозног васпитања за развој, сазревање или обожење личности:

Религиозно васпитање, естетско и морално, од изузетне је важности. Оно је предуслов да млади људи дођу до оног егзистенцијалног сусрета са Богом, до перспективе где ће они откривати Истину о себи и

о свету који их окружује. То, исто тако, значи да нико нема права да било коме, па ни младима, намеће свој модел живота, јер то изазива супротне ефекте [...] У томе и јесте привлачност православља. Оно сваком даје слободу личног избора пута, сопствени начин изражавања и исповедања вере и живота (Биговић, 2000: 80).

Велика је зато одговорност вероучитеља у раду са децом школског узраста јер лако могу *знању* о Богу да дају првенство над *живошом* по Богу. Под притиском формализма који влада у образовним институцијама, веронаука може да постане још један предмет у читавој лепези предмета као интелектуалних дисциплина. Веронаука, међутим, не може да буде одвојена од живота цркве. Напротив. Веронаука има смисла уколико подразумева учествовање у литургијском и светотајинском животу цркве и ако је у функцији преображења и спасења човека и света.

Веронаука ће испунити своју улогу уколико надрасне мањкавости класичних школских предмета: пружање знања без стварног повезивања са животом. Тек уколико верска настава учеснику образовног процеса отвори врата саборности у цркви, омогући радост учествовања у литургијском животу, онда се може рећи да је дала стваран допринос у развијању културног идентитета чији је саставни елемент и православни идентитет.

Кроз цркву треба да реинтегришемо себе, да пронађемо свој идентитет, али, исто тако, да чинимо све да то ураде и други. Промена менталитета, начина мишљења и живота неопходна је свима. Христос је нада и спасење за цео свет и космос. Православље не укида разлике међу појединцима и народима, али их опет уједињује.

Да би нам православље постало реалан и конкретан живот, а не религиозна теорија, неопходно је да се загнуримо у себе, сагледамо свој положај, целим Бићем окренемо према Богу и сваком другом човеку и почнемо да живимо по вољи Божијој, да волимо, поштујемо и чинимо добра дела једни другима. У томе се састоји идентитет православља (Биговић, 2000: 22).

Нама остаје да се питамо колико је то наш идентитет данас. Као и да одговоримо на питање колика је спремност наша да кренемо хришћанским путем *обожења* (Јеротић, 1998).

Закључак

Смерница за уважавање потребе за разумевањем различитих религија, која је садржана у препорукама за рад Парламентарне скупштине Савета Европе, као и упутство за увођење религије у учионице, које је произашло из рада Међународне конференције за образовање у XXI веку (1996), представљају израз подршке успостављеном односу између образовања и религије у западноевропској јавности, али су биле и подстицај захтевима цркве и верских заједница у Србији за увођењем верске наставе у домаћи институционализовани образовни систем. Практично, основна школа је тиме добила још једну функцију културе, која омогућава њено чвршће повезивање са друштвеном и културном средином. Нова стратегија развоја образовања, која интегрише религиозне садржаје у курикулуму, ствара основе за складније повезивање школе са начином живота социјалне заједнице у којој је смештена, а самој школи обезбеђује улогу успостављања равнотеже између разнородних културних модела присутних у локалној средини.

Разумевање сопствене религије, која укључује стицање систематизованих знања и доживљајно искуство, подстиче појединца да боље разуме карактеристике културног круга коме припада, да даље развија културне посебности карактеристичне за његову групу, као и религиозне посебности. Школа, као институционализовани медијатор културе, може да омогући процес несметаног учења властите културе, укључујући и дискурс религије и сусрет са културом *групи*, припремајући укупну школску популацију за прихватање друштвено пожељних вредности и образаца културе.

Увођење верске наставе у школе у Србији се може разумети и као један вид настојања да основна школа делује као поливалентна културна институција. Промене које настају увођењем веронауке у институционализовани систем образовања у српском друштву могу да одговоре специфичним потребама појединца, који је немилосрдно изложен разарајућим утицајима преобликовања локалних култура и идентитета у тзв. глобалне калупе – потреби утемељења идентитета.

ДЕХРИСТИЈАНИЗАЦИЈА МОДЕРНИХ ДРУШТАВА И ХРИШЋАНСКО ВАСПИТАЊЕ³

Увод

Цивилизацијски досегнут начин живота образовању намеће не само сервисирање одређеног квантума знања генерацијама пристиглим за обухват различитим степенима образовања, већ и њихово оспособљавање за радне и друге друштвене улоге, као и развијање вештина прилагођавања свету који се мења. Глобална визија образовања, представљена у Извештају Унескове Међународне комисије о образовању (1996), даје смернице за његову организацију утемељену на четири главна стуба учења: учење за знање, учење за рад, учење за заједнички живот, учење за постојање. Та четири стуба учења, сматра се, пружала би појединцу неопходна знања и важне оријентире деловања како би се интегрисао у друштвену средину. Није укључено, међутим, знање које би појединцу омогућило *сијасење* – присутно је само знање које развија адаптивне способности.

Култура и друштво остварују снажан утицај на образовни процес. Разматрајући културолошке и социјалне аспекте сазнајног процеса и образовања уопште, Брунер (J. Bruner) сматра да се у образовању реализују шире друштвене и културне тежње и активности: „У образовању није реч само о уобичајеним аспектима школе као што су наставни програм, мјерила оцјењивања или провјера знања. Смернице којих се одлучимо придржавати у школи имају смисла једино ако се проматрају у ширем контексту онога што друштво намјерава постићи кроз образовно инвестирање у младе” (Брунер, 2000: 9). Развијање потребе за преиспитивањем и неговањем критичког духа за образовање представља изазов, својеврсни испит одговорности: како рецепијенте припремити за процењивање вредности и њихову селекцију? Ако у оквиру система формалног образовања не постоје могућности за развијање критичког духа, као ни повољни услови за развијање мишљења ослобођеног утицаја медиокритета, онда се развија конформистички тип интеграције младе генерације. Увођењем религије у систем институционализованог образовања стварају се предуслови за прихватање плуралистичке слике света, за развијање критичке

³ Текст првобитно објављен у: *Иновације у настави*, вол. 28, бр. 2, 2015, 46–53.

интерпретације друштвене и културне реалности и отвара ново поље деловања, чији крајњи ефекти могу бити у функцији добробити појединца и друштва. Добробит чланова једног друштва не зависи само од количине материјалних добара којима располажу и од релативног социјалног мира, већ и од важне чињенице да ли је њихов живот испуњен смислом, да ли имају мотив да развијају сопствену духовност. Институционализовано образовање може успешно да реализује задатак *пружања моћива* школској популацији за смислено стварање, обезбеђујући јој контакт са оним агенсима културе који ће јој омогућити повезивање са духовним средиштем. У мери у којој омогућава развој дубоке духовности образовање стиче одлику универзалности и учесницима образовног процеса омогућује проницање у дубља значења појавног.

Социокултурни контекст и образовање

У тзв. савременим друштвима одвија се хомогенизација различитих подручја друштвеног живота, укључујући и образовање. Ствара се јединствени образовни простор заснован на прихватању одређених стандарда. Стандардизација је, иначе, одлика тзв. модерних друштава: под изговором превадавања присутних супротности различита друштва прихватају јединствене обрасце уређивања унутрашњег устројства. Њихова јединственост или, боље, униформност, због неприлагођености постојећим изазовима уводи друштва у одређене ризике (Bek, 2001). Ризици или опасности од губитака, попут оних означених као „опасности од губљења оригиналности личности као појединца, њене предодређености да самостално изабере своју судбину и да оствари све могућности које јој се пружају коришћењем богатстава, традиције, културе свог народа” (Делор, 1996: 10), присутни су у образовању. Појединци су изложени опасности да кроз институционализовану припрему за живот изгубе додир са духовном димензијом властитог бића – у модерним друштвима *рационално* има примат над духовношћу. образовање је постало инструмент развојних стратегија на националном и глобалном нивоу и активно учествује у припреми нових генерација за прихватање од стране владајућих групација изабраних модела развоја. Стара парадигма либералног и, данас, преовлађујућа парадигма неолибералног развоја омогућују стварање амбијента који доводи до убрзавања процеса дехристијанизације друштава. Интеграције земаља тзв. западног културног круга, попут Европске уније (ЕУ), утемељене су на вредностима које не произлазе из хришћанске традиције, већ представљају удаљавање од њих: *људска права, слободно шржишише и разум* (Мајер, 2009). Прихватање ових вредности као врховних у западним друштвима доводи до појаве *нове културе кайишиализма* која ствара и подржава социјалне дефиците (Sennett, 2009).

Култура новог капитализма доводи до својеврсне разградње институција, стварајући услове у којима може успети само одређена врста људи спремних да одговоре новим изазовима. Према Р. Сенету, то су следећи изазови: први изазов је *време* и тражи одговор на питање како управљати краткотрајним односима и самим собом; други је *шаленaи* и тражи одговор на питања како развити нове вештине и потенцијалне способности док се захтеви реалности мењају; трећи изазов се тиче *ипредаје*, тј. проналажења начина како се одвојити од прошлости, јер у новим друштвеним околностима заслуге из прошлости никоме не гарантују „добру“ позицију у садашњости (Sennett, 2009a). У култури новог капитализма опстају само „функционално“ неопходни појединци који су спремни да сваку новонасталу ситуацију искористе за властиту промоцију и успех без одговорности за крајње домете различитих друштвених акција чији су актери. Моћ појединаца да успешно одговоре датим изазовима повећава се у мери у којој су спремни да се одрекну хришћанских вредности и хришћанских врлина садржаних у максимама: (1) Не чини другима што ниси рад да и они теби чине; (2) Чини другима што си рад да и они теби чине.

У свету у коме потписани друштвени уговори не пружају гаранцију да ће се договорено поштовати, човек човеку поново постаје звук, а идеја хришћанске *љубави* је заклоњена реториком заштите људских права. Реторика заштите људских права прелази у *шерор* (Boudon, 2012) и суштински не обезбеђује слободу појединцу.

У успостављеној констелацији односа материјалне вредности се цене, њима се тежи; *користи* постаје крајњи циљ друштвеног ангажмана појединца, као што *ипрофити* постаје главни мотив институционалног деловања. Популарна идеја о ослобађајућој улози образовања (Делор, 1996) која ће омогућити напредак појединца и читавог друштва је привлачна али нејасна. Уколико се под овом идејом подразумева омогућавање развоја потенцијала појединаца само у циљу увећања *ризнице* владајућих групација, онда стратегији образовања за 21. век недостаје племенити циљ: образовање савести. Образовање савести или *стварање свести о дужностима* (Трбојевић, 1933) усмерено је ка развијању свести о општем добру, развијању потребе да се о добру мисли и о добру стара. Тек спознавањем добра, његовим прихватањем и радом на добру, културни човек постаје и цивилизован, уљуђен, али још увек се није приближио Богу.

Сматра се да је за опстанак човечанства неопходно успостављање и очување моралног поретка: поретка у коме ће јасно бити разграничена линија између добра и зла. „Човечанство чезне за идеалима и вредностима које ми (да се нико не увреди) називамо моралним. Не постоји племенитији задатак који стоји пред образовањем него да (уз уважавање традиције, убеђења и уз потпуно поштовање плурализма) у сваком подстакне развој духа и мисли до

спознаје универзалности света, с тим да човек у извесној мери превазиђе самог себе” (Делор, 1996а: 11). Да ли се под овим „превазилажењем” подразумева напор савладавања личних ограничења у тежњи да људске категорије надвиге надљудске или спознају да тек уз благодат Божју ограничени људски свет може да се споји са бесконачним?

Вредности и образовање целовите личности

Вредности, као обрасци и као оријентир који појединца упућују на избор између различитих могућности, успостављају и регулишу односе између актера у друштвеним процесима. У интеракцији образовање–друштво–култура образовање се може испољити као важан преносилац вредности – представљање „одабраних” вредности у процесу образовања прераста, једноставно, у сврховито вођење ка извесном идеалу, што онемогућује или битно осујећује слободу избора учесника образовног процеса. Друштвено утврђени избор вредности и начин њиховог преношења кроз образовни процес могу, начелно, да остваре следеће ефекте: да омогуће морални развој и сазревање личности или да доведу до формирања индоктринираног појединца.

На обавезним нивоима образовања одвијају се вишедимензионални процеси који, због изложености утицају владајућих идеологија, омогућују манипулацију мишљењем најмлађих категорија школске популације. Подложност индоктринацији, свакако, не доводи у питање остваривање права на образовање сваког појединца и читавих генерација. Остаје, међутим, проблем како унутар институционализованог образовања, у коме се одвија и процес манипулације свешћу појединаца и група, створити услове да се избегну њени ефекти. Слободан избор вредности и прихватање одговорности за тај чин један је од начина да се избегне тоталитарни утицај институционализованог образовања. Упознавање и прихватање хришћанских вредности и хришћанско васпитање могу представљати алтернативу која би школској популацији омогућила спознају устројства света на битно другачијим основама од оних на којима су се заснивала досадашња друштва.

Традиционалне вредности које имају важну улогу у стварању слике друштва коме појединац припада и слике света чији је интегрални део дато друштво протеране су из институционализованог образовања. У тзв. савременим друштвима укупне промене имају антитрадицијски и контратрадицијски карактер, а у складу са тим људске категорије потискују и надвисују надљудске категорије, претећи да договорена људска мерила постану примарна у односу на универзалне вредности (Генон, 1987). Немогућност јасног сагледавања свих димензија основних феномена постојања индивидуи не омогућава да схвати целину стварности. Институционализовано образовање само појачава стање

конфузије и осећај изгубљености на путу трагања за најпотпунијом сликом света јер нове вредности потискују традиционалне, а свеприсутни материјализам потискује духовност – присутне промене отежавају и, чак, онемогућавају потрагу појединца за сигурним и непроменљивим тачкама ослонца.

Актуелне реформе образовања у српском друштву представљају политички избор и израз су прихватања системских решења карактеристичних за земље тзв. западног културног круга. Коришћење страних искустава, међутим, није довољно и не сме бити једино мерило у припреми националних стратегија образовања, под условом да у свету који се глобализује уопште може да се говори о националним стратегијама. Увођење веронауке на нивоима доуниверзитетског образовања (2001) било је последица политичких и социоекономских промена у српском друштву; ипак, улазак религије у учioniце суштински није довео до преображаја односа према вери, цркви, хришћанским вредностима и њиховог укључивања у реалну друштвену стварност. Образовање са елементима религијског образовања, чини се, само је номинално приближило нове генерације хришћанству: испуњен је захтев за укључивањем религијске слике света у укупној *сизнаји* света као *приближавање Богу*. Међутим, системска подршка развијању „духовности“ у институционализованом образовању, под којом се подразумевају различити облици усавршавања сопства и усредсређености на себе, на неки начин представља пут *удаљавања од Бога*.

Тежња човекова да досегне *бесконачности* пронашла је два пута: пут на коме се човеку открива сам Бог и пут мимо Бога на коме се човеку показује снага твари (света, материје). „Своју укорененост ми тражимо ван нас – то и јесте неутољива жеђ за Бесконачношћу: неутољива зато што у самој личности за њу нема пуноће која би је утолила. Ако се окрећемо Богу, душа добија одговор на своја трагања, но желимо ли испунити жељу за Бесконачношћу ван Бога, онда се природно окрећемо свету, иманентној снази света, његовој вечној (мада и створеној) сили, бесконачности у твари – тварној Софији” (Зењковски, 2002: 86), а пред појединцима је избор да ли ће за бесконачношћу да трагају у Богу, ван Бога или без Бога. Користећи начело слободе људи непрестано врше судбоносни избор, који је увек израз превласти између онтолошког греха и дубине духа, избор *од чега ће да живе*: духа или твари.

У човековој духовној сфери одвија се борба између две стране или пола – „пола добра и пола зла, односно пола светле и пола тамне духовности” (Зењковски, 2002а: 88). Постојање склоности ка злу у човековом духу може се превладати једино слободном тежњом душе ка Богу сједињене са благодатном помоћи Божјом. Међутим, човекова усредсређеност на себе самог води га ка самообожењу – окренутости од Бога. Човекова страст за сазнањима, издизање науке изнад духовног узрастања онемогућују човеково *смирење* и уводе у борбу са Богом.

Научни дух обележава наше време, обиље научних информација чини школске програме све обимнијим, научне чињенице су преплавиле школске уџбенике, представљање информација потпуно је потиснуло спознају начина стицања знања, метод откривања нових чињеница. Ипак, савремено образовање је у супротности са научним поступком, јер не развија сумњу, критику, не подстиче оповргавање и доказивање, заправо негује лењост духа. Преношење довршене науке пружа уопштenu слику стварности, која је, истовремено, искривљена слика света. Шта млади човек, припадник школске популације, може да сазна о супротностима између света приказаног у уџбеницима и друштвене збиље и, посебно, о несагласју човековог света са божанским? „Од њега се скривају огромне празнине у људском знању и противречности саме науке; пружа му се савршена представа те науке, која се лако претвара у магијску представу (зато што је магија суштинска тежња људског духа, зато што се извор свемоћи налази у књигама које човек чак не мора ни да схвати јер постоје специјалисти)” (Фурастје, 1973: 81). Институционализовано образовање пружа фрагментирано знање које се представља као целовито, стварајући привид моћи оних који га откривају и оних који га преносе. Истовремено, дубоко у позадини, остаје скривена стварна моћ наручилаца нових научних открића и дистрибутера новостечених сазнања.

Институционализовано образовање се разрачунава са традиционалним вредностима, укључујући и религију, вредностима које су одржале досадашњу људску цивилизацију и уноси научно-технолошке вредности, као вредности које би могле побољшати људску судбину. Наука и технологија утичу на промену организације свакодневног живота човека, политичке односе, комуникацију, начин повезивања људи, али, ипак, не могу да промене природу основних феномена човековог постојања, као што не могу да задовоље његову чежњу за повезаношћу са ентитетом изван материјалне стварности.

Идеја интелектуализма, која се спроводи у савременој школској пракси, о првенственом значају интелектуалних процеса и развијању когнитивних способности појединаца, као основних у систему душевног живота, на штету духовно-моралних принципа и уопште духовности, претворили су образовање у моћан инструмент идеолошког деловања. Хумани концепт васпитања, васпитање и срца и душе који отвара пут индивидуализацији личности је запостављен. Развијање дубинских слојева духовности као трагање за целовитошћу данас постаје неодољна потреба у свету у коме постоји двојност, у коме са добром расте и зло. И у појединцу постоји двојност, а да би духовно узрастао и развијао светло начело духовног живота њему је потребан „регулатор”: Црква, мудар духовник, благодат Божја. Институционализовано образовање није прави регулатор, али може допринети стварању услова и утицаја за развијање целовите личности. Један од практичних покушаја превазилажења ригидности, идеологизације и интелектуализације образовног

процеса је идеја о *школи живоїа* Ш. А. Амонашвилија (1999), која покреће питање васпитавања душе детета као централног циља васпитања. Васпитање душе може се одвијати само уз стално присутни духовни утицај наставника, који треба да је упознат са изворима духовности у великим светским религијама.

Различите концепције образовања и васпитања остварују утицај преко одређених садржаја на процес сазревања личности. Савремени образовно-васпитни процес је првенство дао развоју интелектуалне димензије личности и знању поиманом као прихватање информација унутар социјалног односа заснованог на хијерархијском устројству, које се успоставља између различитих учесника образовног процеса. Таква организација образовног процеса оставља простор религијским и религиозним садржајима да остваре ефекат оживљавања духовних и моралних принципа, који ће надоместити празнину изазвану интелектуалним империјализмом и однеговати целовите личности, спремне да искажу *љубав* у њеном онтолошком значењу, а не као релативан психолошки доживљај.

Образовање целовитих личности, дубоко духовних и окренутих Богу, претпоставка је за покретање и остварење промена унутар различитих димензија друштва које би биле усмерене ка превазилажењу социјалних дефицита и неједнакости. Образовне структуре, међутим, не одговарају адекватно на друштвене изазове, не из разлога што не постоји разумевање промена у друштву, ни снага за учествовање у њима, већ из једноставног односа хијерархијске надређености која је имплицитно садржана у формалном односу између глобалног система (друштво) и његовог функционалног подсистема (образовање). Тај тип односа можемо посматрати и као својеврсну субординирајућу корелацију, која произлази из традицијског контекста поштовања „старијег“ (надређеног) – контекста у коме је усвојена регула надвисила *љубав* према Богу, према себи, према ближњем.

Закључак

Припремање за живот у савременом образовању, окренутом потребама друштва, које је опчињено технонауком, материјалним добрима и у коме влада клима деперсонализације, има превагу над развојем личности. Садржаји и методе наставе код појединца развијају потребе и интересовања која се крећу у оквиру концепта адаптације околини, не пружајући истовремено одговор на питање *шїа даље*, изгубивши у потпуности сотериолошки карактер. У различитим друштвима у савремености и групације привилегованих и бројније групације непривилегованих у дубини својих бића осећају да изнад неправедних закона световних друштава постоје закони који их надвисују.

У модерним друштвима, друштвима које су уобличили индустријализација, урбанизација, капитализам и демократија, религија је опстала. У њима се религија користи као инструмент хомогенизације различитих социокултурних групација и показује као активни чинилац стварања тзв. *културе свећа*. Религију данас уобличавају процеси глобализације, а са друге стране, испољава се као средство глобализације: (а) долази до међусобног прожимања различитих религија и покушаја њиховог подвргавања општим (заједничким) правилима, (б) прихватање вредности и понашања карактеристичних за одређену религију појединцима намеће њен глобални *стил живота*.

Модернистичка уверавања о значају личних перспектива, личних избора и важности усредсређености на себе дестабилизovala су хришћанске вредности, међу којима је највиша *љубав*. Из различитих подручја друштва протерана је *саборност* (заједништво у различитостима), у њима сада владају рационализација, ефикасност, конкурентност, бирократизација и други принципи социјалног организовања који (а) регулишу интеракције појединца са другима, (б) дефинишу меру самосвести, самопроматрања и самоприпадања. Будући да су ове способности од стране друштва регулисане и дефинисане, то значи да је појединцу одузет дар *слободе* или начело стваралачког самооткривања: о избору да ли ће у *Богу*, *ван Бога* или *без Бога* ићи кроз живот све мање одлучује појединац јер друштво покушава да живи без Бога. Институционализовано образовање овде има улогу медијатора, који друштвено одабране изборе представља и шири међу учесницима образовања, активно учествујући у глобалној завери против слободе.

ТАЈАНСТВА РЕЛИГИЈЕ И ОТКРИВЕЊЕ НАУКЕ: ПРИБЛИЖАВАЊЕ ИЛИ УДАЉАВАЊЕ ОД ИСТИНЕ⁴

Увод

Човекова потреба за *сиурношћу* води га ка оним значењским и делатним системима који му, чини се, обезбеђују *сиознају сушћине живота*. Потреба за спознајом радозналост човека може одвести у свет религије или свет науке. Религија пружа јасне оријентире о суштини живота, а наука нуди авантуру трагања за оријентирима који могу откривати различите делиће укупне спознаје. Религија пружа „увид у целину“ и човека суочава са избором о прихватању или неприхватању Истине. Наука пружа „увид у делове целине“ остављајући човеку могућност да открива *сушћину* или *привид* живота/стварности не правећи разлику између њих. Неразликовање сушћине од привида човеку ствара илузију да развијањем властитих боголиких потенцијала у равни науке може да надмаши Бога. Наука пружа човеку прилику да покаже и развија своју *гордост* из које се, даље, развијају *неодговорности* према себи, према другима и према Богу.

Развој науке је допринео цивилизацијски досегнутом квалитету живота: оно што је било тешко сада је лакше, оно што је било споро сада је брже, оно што је било далеко сада је ближе – наука је континуирано доносила откривења и тиме прекорачила границе бројних тајни од којих је саткан свет. Научници су данас открили оно што је некадашњим генерацијама људи било непознато. Открили су законитости које владају у микросветовима и макросветовима и настоје да и даље овладавају новим спознајама. Нагласак је на *перманентности* спознавања непознатог и *овладавању* откривеним без стварне запитаности – *Шта у крајњој инстинци доноси нова сиознаја? Да ли је на добро и користи многим или само некима? Да ли човека приближава Истини или га удаљава од ње?*

Наука се не пита, увек и по сваку цену, о крајњим ефектима новооткривене спознаје, она не брине о њеној употреби, напротив, континуирано граби ка познању новог – увек и по сваку цену. Иако су њене бројне функције

⁴ Текст је првобитно објављен у: А. Milošević, Z. Kindić, D. Perović (ur.), *Verovanje i/ili znanje*, Beograd: Institut društvenih nauka, 2016, 305–314.

неспорне, наука је и у служби развоја човекове *īorgocīti*, те опаке помисли која може да у њему покрене страсти: чини да се власник знања осећа надмоћно у односу на неупућене. Из тог осећаја надмоћности може проистећи читав низ новостворених односа научника према огромној популацији оних који се науком не баве, а који су израз приписивања сопствене исправности, постављања себе изнад других који се сматрају незналицама, дакле мање вредним. Откривена знања научнику пружају осећај *īosebnocti*, а „власницима” знања (научник најчешће није власник знања) позицију *свемоћности* јер знања могу да користе по сопственој вољи упркос очекивањима других, чак и на њихову штету. Власници знања и њихови ангажовани научници се понашају у односу на све друге као хировита божанства у политеистичким религијама: њихова моћ је у њиховој рушилачкој снази и стално присутној претњи да рушење постојећег поретка ствари може сваког тренутка да почне. Наука је све моћнија и у истој сразмери шири страх да знања која открива могу да униште све познато.

Религија, а овде се пре свега мисли на православље, представља уточиште и прибежиште свима који су спремни да прихвате тајанства свемоћног, премудрог и човекољубивог Бога: православље прихвата и научника и нишчег духом – уколико имају *Веру*, дароваће им *Нагу* и *Љубав* и *Софију*. Подариће им Духа Истине.

У тој тачки, Истини, наука и религија се сусрећу и разилазе.

Човек је створен по лику Божјем али је првобитна забрана њему намењена била: *не узимај ѱлогова од дрвета ѱознања добра и зла* јер Бог је знао да човек не може сам доћи до Истине. Њему је потребан посредник. И човек за посредника може да бира Бога. Човек тек усрдним целоживотним делањем и приближавањем Богу може да се нађе на трагу Истине. Истина је у Богу а пут до ње у приближавању Богу.

Човек за посредника може да бира и науку. Горди човек бира само науку. Посредством науке узима плодове са дрвета познања добра и зла, међутим, уколико у њеној суштини није прадоживљај стварности *који ваије ка Боју* (Сандо, 2015) наука представља удаљавање од Истине а не приближавање њој.

Начелно, усвојени обрасци односа између науке и религије у модерним друштвима могу да омогуће (а) развијање различитих идентитета, религијског и нерелигијског који укључује науку; (б) развијање превасходно нерелигијског идентитета (који укључује науку) и инфериоризацију религије; (в) развијање религијског идентитета као елемента културног идентитета који обезбеђује прожимање традиционалних вредносних система и нових културних вредности, идентитета који прави разлику између реалитета који *оилемењују живои* (Илић, 1995) и других који га доводе у опасност. У овом раду бавићемо се само трећим аспектом односа наука–религија, а циљ је да се истакне важност

одмеравања крајњих домета науке и процени да ли они представљају *ризик* или *могућности*.

Њихови „дизајнери“ и на нивоу тзв. глобалног друштва и на нивоима тзв. локалних друштава првенствено теже усвајању оних решења која су део „хомогенизујуће агенде“ на глобалном нивоу: *разум* је потиснуо религијске вредности, бар када се говори о друштвима западног културног круга. После јачања атеизма у двадесетом веку, чини се да је у последње три деценије на делу јачање антитеизма: у свим подручјима друштвеног живота у развијеним друштвима јача тренд озаконења наратива у коме се Бог протерује из световне равни, против Бога се говори и развијају модели понашања који се боре против хришћанске традиције и културног модела живота утемељеног на хришћанским вредностима (Мајер, 2009). У раду ће бити коришћена дескриптивно-аналитичка метода.

Религија и тајанства: проблем приближавања Истини

Приближавање Истини се одвија кроз процес индивидуализације или приближавања Богу (Јеротић, 1998), који је неодвојив од свепрожимајуће љубави. „Вера је почетак љубави, а крај љубави – познање Бога“ (*Доброшљобље*, 2009: 441). Према Евагрију монаху, свака душа може „Благодаћу Духа Светог и сопственим трудом и старањем“ у себи да сакупи и споји особине које је спајају са Богом – Истином: „слово са умом, делање са сагледавањем, врлину са знањем, веру са познањем слободним од сваког заборављања, и то тако да ниједно од њих не буде ни мање ни веће од другог“ (*Доброшљобље*, 2009: 441). И да таква душа, спојена с Богом, „благосиља Господа који је уразумљује“ (Псалам 15), а то је благословено стање у којем се човек радује „јер је у његовом срцу Бог измирио осећања, разум и вољу“ и довео га до „радости помирења и слављења Бога“ (Јеротић, 2005: 36). У том стању радости срца, човеков разум бива савладан (уразумљен): његови захтеви за логичношћу, за доказима, сумње и спекулације нестају у облагорођеној души и просветљеном духу. Човек постаје свестан своје моћи и немоћи, смирује се и ојачан љубављу може да ослободи стваралачку енергију, да се упусти у стварање које доноси и шири *добро*. „Уразумљен“ Духом Светим, Духом Истине, човек се не „надима у гордости“ већ постаје „смеран и кротак“. Да ли је то случај и са научницима у савремености пита се В. Јеротић (2005): „Да ли су и они у стању да устукну пред Тајном и да се приклоне као 'дијете крај матере' пред Софијом, пошто су претходно постали кротки, или је у њима луциферско-прометејски занос данас јачи него икада раније?“ (Јеротић, 2005: 205). Или, можда, научници данас сматрају да могу да кажу *богови смо и чинимо већа дела него што је Он чинио*, испољавајући тако тежњу да достигну оно чему нису дорасли (сазрели)? Дешавања у науци показују да је прометејско поимање потиснуло хришћанско: нерелигијски

идентитети су потиснули религијске. Поверење у науку је потиснуло поверење у снагу Благодати Божје и разумска снага човекова је успела да потисне природну побуду за надразумским арбитром: човек и његова достигнућа постају себи довољни, човек настоји да постави нове животне оријентире уз помоћ науке и примене нових технологија, које, чини се, воде у екстремну будућност. У новој култури која се ствара избрисане су јасне границе између реалитета који оплемењују живот и оних који га угрожавају, чак прете уништењем. Наука на данашњем степену развоја чини се да подстиче урушавање религијског идентитета као елемента културног идентитета који обезбеђује прожимање традиционалних вредносних система и нових културних вредности у циљу опстанка, одржања и побољшања живота људи.

Наука без религије је недостатна, не може да развија стваралаштво и поред постојећих стваралачких потенцијала не може да уђе у Царство Истине. Тек када наука и религија постану једно, када се знање и вера сједине у Једно, знање неће оштетити човека и вера га неће заслепити: постаће мудар и остати безазлен. „Основе науке и културе су у прадоживљају стварности, која је споменута као тежња која вапије ка Богу, а која се најдиректније негује у религији”, без религије наука и култура се „лако граниче са светом чула и постају површне, оскудне у идејама и сиромашне у побудама” (Сандо, 2015: 95). Можда се прави начин разрешења супротстављености вере и знања налази управо у тумачењу, према патријарху српском Павлу, Христових речи из Јеванђеља по Матеју: „Будите мудри као змије и безазлени као голубови”. Патријарх је, у редакцији В. Јеротића, те речи протумачио на следећи начин: „[...] развијајте своје умне способности све више, под условом да паралелно развијате у себи доброту. Но ум је хладан, а доброта топла, али слепа. Стога су нам потребни и ум и доброта, да једно другом држи равнотежу, да ум не пређе у злоћу, а доброта да не пређе у глупост” (Јеротић, 2005: 58).

Уколико се у будућности не успостави повезаност између научнотехнолошког и духовног развоја и допусти се да институционалне структуре економске моћи и интереса контролишу правац технолошког развоја, законито ће доћи не само до деструкције животне средине већ и до „трагичних последица социјалних неправди по људски живот” (Barbur, 2009: 31). Неограниченост вере у способност човечанства да само обликује своју судбину применом новостечене технолошке моћи над биолошким наслеђем израз је удаљавања од теоцентричне и јачање антропоцентричне представе. С друге стране, спознаја да је технологија сила коју је немогуће контролисати доводи у питање човекову моћ над технолошким поретком – да би се избавио од његових стега човек ће изнова морати да посегне за библијском етиком.

Нарочити опрез захтева процена обрасца коришћења науке и технологије: да ли се користе као средство експлоатације или као помоћ да свет учине бољим местом за живот људи. Једно је сигурно – показале су огромне

могућности да мењају свет указујући на екстремну будућност: наука је „врхунска модерна алхемија која све више доводи у питање наше основне идеје о свету у коме живимо, о нашој будућности и о нама самима” (Kanton, 2009: 320).

Наука и откривења: проблем приближавања Истини

Приближавање истини се одвија кроз процесе рационалног овладавања чулним светом. Умножавање теоријских приступа и методологија које настоје да различита поља проучавања света доступног чулима самере принципима општости, систематичности, објективности, поузданости, представљају не само етапе у реконструисању стварности саме или *приближавања истини*, већ могу да представљају и покушај њеног *ионовној креирања*. Научна знања постају нови канони или *еџалони* који имају снагу да уобличавају појединце, друштва, културе. Достигнућа науке у тзв. модерним друштвима пресудно утичу на устројство поретка међу друштвима и људима и између друштва и природе – поретка који, у складу са целином дешавања у различитим димензијама њихових међусобних релација које успостављају, човека удаљава од богопознања. Вера научника у могућност спознаје није исто што и почетак љубави који се окончава у познању Бога: научник не тежи превасходно сакупљању особина које га спајају са Богом. Наука даје предност уму над Логосом, у науци делање је ослобођено сагледавања крајњих импликација, врлина и знање нису спојени, наука је „разумна”, међутим, често није *словесна* – незаинтересована је за стално разликовање добра од зла.

Спознаја суштине или бити предмета проучавања повезана је са његовом комплексношћу која захтева дијалектички начин поимања који мири синхроничну анализу са дијакроничном, уводи у статичке структуре темпоралну димензију: „Вријеме се појављује у два битна и тешко одвојива вида, као *прошло* или *тошово вријеме*, које позитивизам прихваћа као неку вањску ствар, и као *живо*, *шекуће*, *трајно вријеме* које нас води од садашњости подједнако у прошлост као и у будућност. Ово се вријеме одвија у знаку максиме да *људи сами стварају своју историју*, а стварају је као свесна бића погледом окренутим у будућност, непрестано стављајући у питање оно што је било или што је дано и окрећући се ономе што би могло постати или што је могуће” (Супек, 1983: 72). Укључивање темпоралне димензије омогућава сагледавање промена које трпи структурирана појава у одређеном временском периоду као творевина односа акције људске свести и категорије могућности.

Упућивање на полидетерминистички концепт у свим фазама истраживања, тј. трагања за истином, доводи до суочавања са границама сазнајних могућности науке. Дијалектика епистемолошких питања, како човек сазнаје свет и како свет обликује људско сазнање, суочава нас са проблемом релативности као суштинским. Научна достигнућа могу да се поимају и као системи

значења који имају нешто заједничко, што омогућава превазилажење радикалног релативизма и омогућује њихово поређење. „Раван на којој је поређење могуће је раван универзалија човековог животног света и устројство његове животне делатности или, ако више волите, раван услова у којима људи живе. Али, треба нагласити да је та раван човекове ситуације врло апстрактна. Превазилази простор и време, и стога не изражава историјски конкретне системе значења у њиховој релативности” (Berger, Kelner, 1991: 90), али отвара могућност откривања перспектива. Откривање перспектива претпоставља склоност науке ка етици одговорности, тј. изграђивању свести о последицама, међутим, не развијају све науке етику одговорности. Сазнајно-теоријско питање *како сазнајемо* упућује на проблем друштвене детерминисаности теоријских оријентација, имплицитно захтевајући једну вишу теорију или *метатеорију*, која би омогућила објашњење сложености и променљивости друштвених односа, као оквира у коме се дешава процес сазнавања. Друштвени процеси и творевине су подложни променама, које мењају њих саме, као и субјекте учеснике, у одређеној временској динамици, захтевајући различите начине посматрања и спознаје.

Утврђивање општих закона повесног кретања претпоставља јединство појединачних сазнања. Сматра се да појединачне спознаје у неком ограниченом подручју немају по себи вредност, већ је добијају тек (а) повезивањем са другим спознајама које чине теоријски систем и (б) у мери проналажења одговора на тзв. питање свих питања: *Ко смо, заправо, ми?* У овако постављеном оквиру сазнајно-теоријско питање *Ко смо ми?* захтева одговор и на, делимично, практично-емпиријско питање *Како остварујемо увид у основне феномене нашег постојања?*

Међу основним обележјима културе западног друштва, као прижељкиване парадигме развоја бројним незападним друштвима, посебно се издваја присвајачки однос према *грућом* (човеку, друштву, природи) и поверење у технонауку, тј. могућност да се уз помоћ науке и технологије они-који-поседују знања-и-одлучују-о-њиховој-примени-у-свакодневном-животу домогну позиције *владара* над другима. „Уместо да доприноси спасењу света, човек настоји да загосподари светом” (Мучибабић, 2015: 16). Наука и технологија, међутим, појединцу не обезбеђују потпуни тријумф у овладавању природом, друштвом, човеком и суочавају га са бројним ограничењима сопствених стваралачких потенцијала. Човекове делимичне победе над ентитетима стварности немају универзални смисао.

Огромна акумулација капитала, огромност мултинационалних компанија и диференцирана подела рада, раширена институционална регулација бројних животних области, неумитно суочавају човека са чињеницом отуђења. Човек губи осећање целине и суочаван са растућом равнодушношћу света

губи осећај одговорности (Колаковски, 1989) и савест под којом се, овде, подразумева свест о дужностима. „У првом реду ваља имати на уму обавезну снагу савести која потиче изнутра. Ту моралну обавезу зовемо дужношћу која ни у ком случају не може бити наметнута. Дужност је вољна и радосна обавеза човека, да чини оно што држи да је лепо и племенито, а одговара његовој снази” (Трбојевић, 1938: 66). У свету капитала, међутим, лепо и племенито су замењени ефикасним и профитабилним, што има импликације и на дешавања у науци: наука је расцепкана и не развија етику одговорности.

Хронологија друштвених догађања у 20. веку указује на глобалну реконструкцију човековог духовног простора. Свеprisутна идеја о прогресу уобличила је начин мишљења који не искорачује ван емпиријских квалитета света. Поверење тзв. западњака у принцип општег прогреса човечанства, ипак, показује знаке ерозије. Супротно очекивањима, дешавања у 19. и 20. веку показала су како се „та идеја о могућем, вероватном или нужном прогресу укоренила у сигурност да ће развој уметности, технологија, сазнање и слобода бити корисни читавом човечанству”, међутим, „и економски и политички либерализам и различити марксизми у ова су два крвава века навукли на себе оптужбу за злочин против човечанства. [...] Развој технонауке постао је средством за повећање а не за ублажавање и укидање беде. Људско биће, оно индивидуално или друштвено, изгледа као да је увек дестабилизано резултатима тог развоја и њиховим последицама. Хоћу рећи: не само материјалним резултатима, него интелектуалним и менталним” (Lyotard, 1995: 72–73).

Показује се да нови предмети праксе и мишљења захтевају придодавање смисла. То може само мит, а један од њих је религијски. Разумевање значења које религија има у развоју човечанства захтева одговоран процес анализе, који је окренут истраживању претпоставки имплицираних у религијском изразу важних за развој човека као словесног бића.

Закључак

Развој науке и примена нових технологија и поред побољшања цивилизацијски досегнутог квалитета живота показује бројне малформације које могу да изазову неслућене промене у социјалној организацији живота, деструкције природне средине и промене саме човекове природе. Наука човека суочава са страстима, пре свих са гордошћу: научник се поставља изнад оних-који-се-наукком-не-баве, а они који користе достигнућа научника и власници су нових знања се постављају изнад свих, укључујући и Бога. Поставивши себе на место Бога, човек-господар укида границу између *добра* и *зла* и потребу да се суди његовим делима јер је сам постао Судија. То му, гордом и моћном, ствара прилику да наметање истине прогласи за Истину саму.

Тријада наука–технологија–прогрес омогућава доминацију мањине над већином, води у губитак слободе и удаљавање од спасења наметањем ограничења. Стога је неопходно да сви данас будемо спремни да проникнемо у тајну речи *Будише мудри као змије и безазлени као њолубови*. У њима се крије права мера односа између религије и науке, која би нас припремила за суочавање са екстремном будућношћу и очување библијске етике.

РЕЛИГИЈА И КУЛТУРА ДАНАС: ИЗМЕЂУ РАЗАРАЊА ХРИШЋАНСКЕ КУЛТУРЕ И РЕВИЗИЈЕ МОДЕРНЕ КУЛТУРЕ⁵

Увод

Препознавање заједничких културних и духовних тенденција, које имају одлучујућу улогу у развоју појединца као и укупном друштвеном развоју, омогућује проучавање међуодноса обрасца културе дате епохе и потиснутих образаца, укључујући и религијске, из претходних развојних периода и открива специфичне заједничке вредносне аспекте. Појединци и читаве друштвене групе егзистенцијално су приморани да се прилагођавају спољним захтевима реалне друштвене средине. Различити културни механизми, као и они који долазе из сфере религије и образовања, нуде вредносне оријентире појединцима и групама, који им омогућавају да се интегришу у друштво. Карактеристична вредносна структура чланова једног друштва може да се наслути преко хијерархија вредности, које долазе из сфере културе, религије и сфере образовања. Вредносна структура појединаца, припадника различитих група, у најширем смислу је одређена организованим утицајем агенаса социјализације. Образовање се издваја као један од најорганизованијих актера социјализације у савременом друштву, који у најдужем временском периоду има могућност да сваку новопрстиглу младу генерацију подвргне идеологизацији, индоктринацији, манипулацији (што оно и чини), одређујући и њен вредносни оквир. На основу познавања логике друштвеног условљавања обрасца културе промовисаног у институционализованом образовању, као и значаја који је дат или није дат религијској култури, могу се наслутити пожељне заједничке вредности, карактеристичне за већину припадника датог друштва.

Савремена друштва су присиљена да трагају за новом филозофијом развоја. Центри моћи усмеравају и контролишу развој полупериферних и периферних друштава, чији међународни утицај се смањује, а на унутрашњем

⁵ Текст је првобитно објављен на енглеском језику у: М. Blagojevic, Z. Mandic (Eds.), *Religion and contemporary society*, Belgrade: Institute of Social Sciences, Centre of Sociological and Antropological Research, 2017, 133–148.

плану их карактерише подвојеност културног „бића” и стално присутно колебање да ли да властиту културу *хармонизују* са тзв. светском културом (Lešner, Boli, 2006) чији се обриси наслућују у настајућем глобалном друштву.

Уочљива је тенденција развијања стратегије конвергенције различитих култура и успостављања културне хомогенизације коју прати и хомогенизација образовања. У религијској равни је уочљиво настојање да се започне екуменистички процес који би „сјединио” различите религије у једну. Уколико не желе да изгубе јединственост, прихватањем учешћа у процесима стандардизације, унификације, хомогенизације као претходницама глобализма, посебне културе и религије треба да пронађу начин како да успоставе равнотежу између система врховних вредности глобалног друштва и вредности које омогућују очување њихове самосвојности. Нарочито спретни у овом одржавању равнотеже морају да буду носиоци хришћанске културе која је данас изложена искуству о којем И. Секулић говори као о искуству *међународне самоће* – стању у коме није могуће развијати културу која не прелази у интересне функције света (Секулић, 1966). Заједнице Копта у Египту, хришћана у Сирији, православних на Косову и Метохији сусрећу се са (а) проблемом немогућности очувања културне и религијске индивидуалности и вредности на којима су утемељене и (б) локализовањем тих истих вредности јер их глобално друштво не препознаје као вредне и није заинтересовано за њихово очување. Глобалистичке културне тежње доводе до унификације културе и својеврсног удаљавање од религије и њених вредности и, посебно, хришћанства које више није у интересу глобалног друштва и културе света. Институционализовани систем образовања, међутим, сходно утицају који може да оствари на нове генерације, може да се јави као значајан чинилац очувања чак и локализованих вредности и то инкорпорирањем елемената религијске културе у тзв. културу образовања (Bruner, 2000).

Религија и култура – основна одређења и скривени смисао

Терминолошке потешкоће отежавају проучавање религије као основног феномена људског постојања, под којом се, према Е. Фрому (Erich Fromm), подразумева и *било који систем мисли или деловања заједнички некој људској појединцу даје темељну оријентацију и објект оданости*. Овако широко поимана, религија дозвољава тврдњу како нема културе у прошлости без религије и истиче човекову потребу за заједничким системом оријентације, који произлази из услова људске егзистенције, обележене дихотомијама између различитих ентитета стварности, човека, друштва и природе, између којих не постоји јединство. Човек, међутим, иако се остварио као реметилачки чинилац првобитно успостављеног јединства између назначених ентитета, непрестано осећа жудњу или потребу да обнови то јединство и равнотежу. Како да то

учини – казују му основне оријентације и објект оданости, то јест религиозни избор који врши. „Човјек не може слободно бирати да ли да има или нема 'идеале', али може бирати између различитих врста идеала, да ли да се преда обожавању силе и деструкције или да се посвети идеалима ума и љубави [...] Зато је погрешно и опасно релативистичко схваћање према којем је само по себи вриједно имати неке идеале или неке религиозне осјећаје” (Фром, 1986: 294). Религиозни избор или посвећеност једној врсти идеала омогућава успостављање одређеног поретка и равнотеже у људској заједници, као и одређени однос према природи.

Према Фрому, неопходно је правити разлику између типова религије и религиозног искуства, разлику између *ауторитарних* и *хуманистичких* религија: 1) Код ауторитарних религија нагласак је на признању да је човек у власти једне више силе изван њега, која будући да има власт има и *право* да захтева *покорност*, *поштовање* и *обожавање*, као и моћ да човека присили на обожавање без обзира на моралне квалитете те силе; 2) Хуманистичка религија се, пак, усредсређује на човека и његове снаге, развијајући његову потребу да спозна истину, истовремено са развијањем љубави према себи и другима, као и осећаја солидарности са свим живим бићима, а религиозно искуство у том типу религије представља доживљај јединства са Целином, *ушмељен на повезаности са светом, схваћеним умом и љубављу*. Сматра, истовремено, да постоји *корелација између социјалне структуре и разних врста религиозног искуства*. „У друштвима у којима влада моћна мањина, која масе држи у подложности, појединац ће бити толико прожет страхом, толико неспособан да се осјећа јак и независан, да ће његово религиозно искуство бити ауторитарно. Да ли он обожава неког неумољивог застрашујућег Бога или слично схваћеног вођу – прилично је неважно. С друге стране, тамо гдје се особа осјећа слободна и одговорна за своју властиту судбину, или спада у ону мањину која тежи за слободом и независношћу, развија се хуманистичко религиозно искуство” (Фром, 1986: 314). Различита друштвена устројства, дакле, стварају различите услове за формирање религиозних искустава и за њихово институционално преношење.

Трагање за значењем речи *култура* суочава нас са читавим низом одређења која упућују на њену вишезначност (различите сврхе и улоге које има) и вишефункционалност (функција овладавања природом, функција комуникације, функција осмишљавања и означавања, акумулирања информација, нормативна функција, функција социјализације и персонализације итд.). Културу је могуће различито одређивати и настојања да се дође до ваљаног одређења културе могу се, према типу одређења, поделити на пет основних врста: (1) *позитивистичке* дефиниције узимају у обзир само културне чињенице, грађу и праксу и помоћу њих покушавају да дефинишу културу као интегралну појаву; ове дефиниције не дају одговор на питање какав смисао има култура за

људско друштво; (2) *нормативистичке* дефиниције истичу циљ културе, сврху и норме којима се тежи остварењу одређене културе, а занемарују се чињенице и грађа из којих се култура састоји; (3) *метафизичке* дефиниције превиђају повезаност и условљеност посебних делова културе – строго раздвајају духовну од материјалне културе, чак и њихове поједине елементе; (4) *културалистичке* дефиниције културу сматрају широм од друштва – друштво објашњавају помоћу културе као „идеалне апстракције која поседује свој сопствени онтолошки ентитет и који се гносеолошки може објаснити самим собом”; (5) *најнатуралистичке* дефиниције све културне појаве свде на органску, биолошку или психолошку раван људске личности – сматрају да је човек, тиме што припада људском роду, унапред предодређен да буде културно биће (Илић, 1983: 8–12). Плурализам значења речи *култура* и бројност одређења упућују на потребу превазилажења њених појединачних сврха и деловања и потребу поимања културе као свеукупности одговора које су људско друштво и појединци пружили током свог постојања. Настојећи да превлада основне типове погрешака у одређивању културе, М. Илић даје једно интегрално одређење које нас приближава разумевању њене суштине: у првом плану се истиче да је култура скуп свих материјалних и духовних вредности насталих физичким и духовним радом човека, чији су основни смислови да се олакша одржање, продужење и напредак људског друштва и појединца у њему – култура је највиши израз човековог стваралаштва који је условљен историјским околностима, а *хуманост* основни вредносни и осмишљавајући принцип културе (Илић, 1983).

Савременост је наметнула посебан приступ култури. Развој науке и технике преобразио је човеков свакодневни живот, уневши пометњу у вредносни систем, као и оштро супротстављајући цивилизацију култури. Човек, иначе склон манихејским поделама, поделама које означавају оштре супротности, културу поима као духовни свет проистекао из слободе, а цивилизацију као материјални свет настао из спољних датости које Х. Маркузе (Herbert Marcuse) назива царством нужности: „*култура* се односи на неку вишу димензију човекове аутономије и остварења, док *цивилизација* означава царство нужности, друштвено потребног рада и понашања, у коме човек није стварно он сам и у свом властитом елементу, него је потчињен хетерономији, спољашњим условима и потребама” (Markuze, 1977: 224–225). Оба „царства” (и култура и цивилизација) данас, међутим, испољавају потенцијале приближавања у равни односа према трансцендентном – склона су „разлагању” трансцендентне супстанце. Данас се из човековог царства слободе (или културе) протерује слобода веровања и прокламује нужност прихватања вере у материјални свет који почива на разуму. Европска унија (ЕУ), створена на једном делу тзв. европског културног простора који већински припада западном културном кругу, у свом оснивачком документу истиче да почива на следећим премисама: слободном

тржишту, људским правима и слободама и разуму (Мајер, 2009). У овом еталону вредности није се нашло места за хришћанске вредности што, практично, указује на процес ревизије културе у модерним европским друштвима. Формирање њихових културних идентитета је скоро две хиљаде година било повезано са хришћанством, да би у последњим деценијама двадесетог века дошло до снажног потискивања хришћанске етике и урушавања хришћанског универзализма, чије место сада заузима *култура новој калкулације* (Senet, 2009).

Човек је, практично, у прилици да организује друштво и свет према хуманистичким принципима, али због стања сопственог духа, у свету је на делу процес дехуманизације. Научна достигнућа, нова техника и технологија имају моћ која може постати разорна и уништавајућа, доводећи у питање опстанак културе и човеково битисање. Према Берђајеву, питање технике постаје духовно питање и, на крају, религиозно питање од кога ће зависити судбина човечанства; техника, истиче, *наноси страшне ударце хуманизму, хуманистичком појмеду на свети и хуманистичком идеалу човека и културе*. На питање да ли нарастајућа материјализација истовремено представља смрт духа и духовности, одговара: „Машине и техника наносе страшне поразе душевном животу човека и пре свега емоционалном животу [...] Машинска техничка цивилизација опасна је пре свега за душу [...] Техника је мање опасна за дух, мада то може звучати чудно. У ствари се може рећи да ми живимо у доба технике и духа, а не у доба душевности. Религиозни смисао технике нарочито је у томе што она све ставља под знак духовног питања, па може довести и до одуховљења. Она захтева напор духовности” (Берђајев, 1995: 22). Човекова духовност, међутим, није ограничила власт технонауке над човековим животом. Уместо узлета у слободи догодила се човекова потчињеност принципима организације савремене цивилизације, која је под снажним утицајем последица научно-техничко-технолошке револуције. Успостављена је премоћ цивилизације технонауке у савременом друштву над хришћанском културом јер основни *моћи* садашњих генерација научника, истраживача и нарочито властодржаца јесте *нека буде воља Моја*. Неприхватање поретка у коме је дато првенство вољи изнад страсти и жудњи и изнад парцијалне (појединачне) воље, човека ослобађа силе која га је држала у страху од нечовештва (греха) – ослобађа га гриже савести. Тако „ослобођен” човек може лако да одбаци хијерархију вредности у којој су централне етичке вредности као и врлине: мудрост, храброст, умереност, праведност и љубав.

Човек *узрасџао* у *моћи* који одбија да призна да поред његове постоји и воља Божја има намеру да мења створени свет према властитим мерилима – потребан му је само одговарајући контекст деловања који ће дати легитимитет тој намери. И контекст и легитимитет пружа му ревизија модерне културе. Под ревизијом овде се подразумева *промена свести* о човековом позвању у свету: култура (позвање, деловање) чији су *основни смислови* да се олакша

одржање, продужење и напредак људског друштва и појединца у њему преображава се у културу (позвање, деловање) у којој хуманост није основни вредносни и осмишљавајући принцип. Култ Добра и Култ Љубави у свету који данас настаје постају ефемерни, њихово место заузима Култ Похлепе или Култ краља Миде који својим додиром све претвара у злато и контролише његову дистрибуцију и алокацију. Тај свемоћни златни додир, међутим, истовремено уништава сваку искру живота (краљ Мида је умро јер је и храну и пиће претварао у грумење злата) – није животодаван. Не утољава тежњу за додиром са надземаљским и надматеријалним, додиром са Лепотом, Добротом, Праведношћу и живим осећањем Слободе.

Хришћанска култура данас

Прокламовани крај историје (Фукујама, 1997) чији је весник, сматрало се, било урушавање тзв. великих утопија с краја двадесетог века није у реалном животу довео до праведне расподеле богатства међу људима, до материјалног благостања широких скупина становништва нити до освајања слободе. Ризик од сиромаштва, болести, ратова, природних катастрофа, апсолутног надзора нису довели до укидања утопијских идеја, укључивши и религијску, те је она и данас присутна у култури свакодневног живота.

Развој науке, технике и технологије довео је до незамисливих искорачења човека у свет отворених могућности: пред човеком тзв. друштва знања се, захваљујући његовом прометејском погледу на свет и спремности да активно учествује у разоткривању тајни овога света или тајни материје, отвара ново поље деловања – поље креације властитог света. Пројављује се у том прометејском дискурсу, међутим, један ограничавајући фактор који човека може онемогућити да створи за себе, и по себи, најбољи од могућих светова – дарвинистичко завештање. Еволуционистичка теорија Ч. Дарвина (Charles Darwin) са свим импликацијама које производи и изазива онемогућава човека да се ослободи потчињавања погубној представи о потреби одржавања непрестаног сукоба између повлашћених и неповлашћених или „нижих” и „виших” облика живота како би ови потоњи могли да господаре целокупном материјом у складу са својим предаторским погледом на свет. Господарење над човеком, другим живим светом и вештачким (друштвеним) конструктом у коме би се обитавало према нормама устројеним на корист тзв. „виших” (раса, класа, слојева, групација) и „одабраних” (појединаца) није новина у развоју људског друштва и културе. Људску историју чини и историја смењивања различитих стратегија господарења. Бити господар подразумева власништво над неким и/или нечим. У основи господарења је владање над другим, над материјом од које су саткана жива бића и материјом која чини тзв. неживи свет. Господарење можемо довести у везу са одређеним обележјима, међу којима се посебно

издвајају експанзионизам (брзо ширење и освајање) и нормативизам (наметање регула у циљу учвршћивања експанзијом насталог новоуспостављеног поретка). Његово основно обележје је, међутим, антитеза слободи. Данашња друштва, поред свих разлика у социјалној организацији живота, економијама, култури и цивилизацијски досегнутом квалитету живота, показују, с обзиром на убрзане глобализацијске процесе, и тзв. најмањи заједнички именитељ – урушавање слободе и поред декларативног залагања за људска права. О слободи су у предмодерним друштвима сањали песници а освајали је ратници, у контракултури шездесетих година прошлог века слободу покушавају да досегну луталице – битници, док у друштвеном простору данас сведочимо њеном протеривању из јавног дискурса. Маскирање реалне чињенице да се слобода одузима људима и протерује из њихових заједница и друштава вербалним декором о људским правима не успева да прикрије погубност новог поретка који још није успостављен али би ускоро могао бити. Глобална прича о људским правима, која је део нормативизма новог поретка у настајању са циљем да убрза његову експанзију, већ је идентификована као *шерор људских права* (Boudon, 2012) и више не може да прикрије своју специфичну улогу у процесу одузимања слободе. Праслика слободе кроз причу о Еденском врту још увек живи у колективном сећању: човек саткан од материје има и душу а њој је, да би живела, неопходна слобода. Слободу од репресивних закона који уређују човеков свет (друштво) нуди религија као реалија изнад овог света. И слободу за успостављање новог мисленог, осећајног и делатног поретка према начелима љубави, вере и наде нуди религија као обећање света другачијег од земаљског.

Повратак религије на глобалну сцену и њена ревитализација су, можемо претпоставити, делимично и одговор на богоборачко понашање глобалних елита. Доминација научно-техничко-технолошког тројства под чијим утицајем су се више од пола века развијала различита друштва, пре свега она која припадају тзв. западном културном кругу – довела је људску цивилизацију до раскршћа. Раскршће је попут усуда и одатле се, у зависности од избора, може кренути на разне стране, ипак, издвајају се обриси два главна путоказа:

1) Првог, који би да човеку пружи прилику да се кроз искуство намерно изазваног Великог праска и откривања и овладавања физичким законима устоличи као Велики креатор, који умешно преуређује живу и неживу материју, уз уверење да може да створи и Божју честицу. У име развоја науке и човекових моћи научници данас настоје да реконструишу првобитну експлозију, за коју претпостављају да је створила читав универзум толиком јачином да су се звезде и планете расуле и да се и сада удаљавају од центра експлозије. Један од таквих истраживачких центара је и Европска лабораторија за нуклеарна истраживања, познатија по свом акрониму ЦЕРН (CERN, Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire), која данас представља највећу научну

организацију на свету у чијем раду учествује око 15.000 научника и инжењера. У ЦЕРН-у је током 20. века направљен читав низ акцелераторских постројења која служе за истраживања структуре материје (<http://elementarium.cern.rs/teme/mali-recnik-cerna/>), са надом да ће се „открити” и „овладати” тајном Божанске честице.

2) Другог, који би да човеку пружи прилику да кроз искуство служења створеном пронађе Љубав. А онај ко тражи Љубав налази се на путу који води до Бога.

Мудрост која повезује душу са слободом и љубављу у симфонију преображавања старог човека, навикнутог клањању лажним вредностима, у новог човека, спремног да прихвати и живи према Истини, поседује хришћанство, и то његов изворни облик, православље. Право слављење Бога, празник величања Божје творевине и уважавања божанске честице у сваком њеном делићу, пројављује се кроз хришћанску културу. Устројство свакодневног живота према једноставним правилима (заповестима) које у десет тачака стварају најшири контекст за људско деловање на микроплану – хоризонтално материјалној и макроплану – вертикално која узноси до небеса, људе ослобађа од опасности да ће у борби за опстанак у земаљској равни деловати као бесловесна створења. Створења чији је активизам подстакнут присилом задовољења потреба расте рећен од придавања смислености и удаљен од начела хуманости.

Хришћанска култура ширењем спознаје о вишим начелима која омогућају опстанак и очување живота, пружањем праслике о организацији живота заснованој на добру и користи за све људе и обећању новог живота изван и изнад пропадљиве твари – испуњава најсмелија очекивања душе ослобођене стега световне димензије и њен прелазак из „земаљског царства” у „небеско царство” духовним лествицама (Свети Јован Лествичник, 2009). Хришћанска култура, дакле, укупним деловањем припрема човеков прелазак из световне у духовну димензију или димензије: под њеним утицајем човек се ослобађа страсти, развија врлине и утврђује у вери о смислености постојања живота као таквог и свог властитог живота, који је саборни делић Једног живота.

Хришћанска култура се темељи на хришћанским вредностима. Њихово постојање и раширеност пружају прилику људима да се ослободе опасности упадања у замке материјалне цивилизације и потрошачке културе, које душу чине тешком и неспособном да се уздигне изнад физичких закономерности. Дух новог капитализма утемељен на богоборачкој идеји неолиберализма да је воља тржишта врховна воља према којој се устројава свет, човеков живот и живот уопште, међутим, уводи искушења у свакодневни живот која људе низводе у материјалну димензију и држе их ту заробљене. „Бдите и молите се да не паднете у искушење; јер дух је срчан али је тијело човеково слабо” (Јеванђеље по Марку, гл. 14, стих 38) и без укрепљења у јеванђељским истинама

утапа се у свет модерне културе која се испољава и као антитеза хришћанској култури.

Хришћанска култура и српско друштво данас

И поред установљеног приближавања старој религијској причи на овим просторима деведесетих година прошлог века (Благојевић, 1995), ипак се не може говорити о обухватном укључивању религијских вредности у доминантни образац културе у српском друштву. Промена друштвеног поретка, која је од деведесетих година до данас пролазила кроз више етапа, водила је и промени односа према *православљу* које, после вишедеценијског прогона из јавног дискурса у приватни, доживљава „рехабилитацију“ и улази у институционализовано образовање (2001). Увођење веронауке, међутим, суштински није одговорило на есенцијалне изазове са којима се православље сусрело у новом друштвеном контексту, већ је задовољило форму промењеног односа српског друштва према једном типу уређења у коме је религија била маргинализована – социјалистичком. Тиме су се актери политичког живота у Србији испојили као доследни настављачи традиције *превратиша* карактеристичне за модерну српску државност, чије је основно обележје да је политичко деловање првенствено усмерено ка успостављању власти и одржању властодржаца а не интересу очувања државе. Православље је инструментализовано у циљу мобилизације превратничке енергије Срба, намерених да ојачају један од носећих елемената властитог културног идентитета, са стварним циљем да се постојећа „истрошена“ политичка номенклатура замени новом, „флексибилном“ и осетљивијом на промене у свету. Критички однос према друштву и промена политичке парадигме (Ређулић, Видакović, Милић, 1991) проузроковали су бројне последице у равни културе: (а) одбацују се дотадашње темељне вредности и прихватају нове – социјалистичке се замењују неолибералним; (б) развијају се нови културни обрасци који представљају дисконтинуитет са обрасцима проистеклим из социјалистичке идеологије и њој примерених модела понашања; (в) развијају се културни обрасци који се делимично ослањају на предсоцијалистичке, утемељене и у националном и у грађанском и потпуно нови културни обрасци који представљају хармонизацију са ширим културним просторима. Крајњи исходи ових удружених процеса су вредносно разутемељење и национално разобличење, које је код Срба увек повезано са губљењем повезаности са православним изворима. Припадници тзв. савременог српског друштва су изложени нарастајућим глобалним утицајима, израженим и у економији и у политици и у култури. Дешавања у сфери религије израз су здружених ефеката у поменутиим подручјима друштва: православље је од деведесетих година до данас прошло кроз фазе „изласка“ на јавну друштвену сцену, преко употребе у политичком дискурсу до умањивања његовог

значаја и поновне маргинализације. Такав однос друштва према религији уопште и, посебно, православљу остварује бројне ефекте у свим сферама, нарочито у култури и образовању. Уочљив је процес дехристијанизације друштва и културе, девалвирање утицаја религије на социјализацију младих генерација.

Разумевање односа култура–религија–образовање и његових импликација на младу генерацију данас заснива се на разумевању субординације која је успостављена међу њима у тзв. савременом друштвеном контексту. Сви чиниоци ове трочлане везе остварују утицај на појединца и различите групације у друштву, међутим, он није истоврсан и неједнако је подржан од самог друштва. Култура поимана као спознаја закона који владају у свету и стварање материјалних добара чија дистрибуција не ремети хијерархију у друштву прихватљива је за само друштво. О развоју културе у „равни прихватљивог” одговорне су културне политике које уобличавају владајуће групације. Припремљеним стратегијама регулишу се процеси у сфери културе, уопштено, на два начина: 1) стварањем строго регулисаних оквира деловања који гуше стваралачку слободу и *слободу* саму и/или 2) стварањем „контролисаног хаоса”, који намерним урушавањем признатих правила Човека удаљава од *слободе*. Култура која се удаљава од *слободе*, међутим, претвара се у *гресуру* која човека са свим његовим стваралачким потенцијалима преображава у отуђеног и уплашеног појединца спремног да се, зарад личне безбедности, одрекне „умножавања талената” властитих и, тиме, пристане на „добровољно” заточеништво.

Институционализовано образовање у сваком друштву има улогу преносиоца доминантне културе, дакле културе коју донетим стратегијама промовишу и развијају владајуће групације у складу са поимањем сопствених интереса, који могу да буду и удаљавање од *слободе*. Строго нормиран образовни процес, организован тако да одговара захтевима капитала (Барлоу, Робертсон, 2003) а не потребама појединачних учесника и група показује се као инструмент за њихово дисциплиновање. Осим реторике о људским правима и слободама која има декоративну намену, прича о *слободи* у институционализованом образовању је смештена унутар дискурса политичке коректности. Под политичком коректношћу се подразумева прихватање концепта или више њих који су у синергији са одабраном методологијом освајања (или задржавања) власти моћних политичких актера. Најраширенији је концепт тзв. позитивне дискриминације (Semprini, 1999) који означава озакоњење „вишка” права посебним мањинама (етничким, културним и другим) и обезбеђивање простора за утемељење њихових посебних идеја које могу да разарају и хришћанску културу. Пратеће активности „Параде поноса”, манифестације замишљене као признавање права на различитост ЛГБТ популације и њено слободно исказивање у јавном простору, пример су како утемељивање једне посебне поткултуре и њене претензије да постане подразумевани део доминантне културе истовремено утичу на разутемељење хришћанске културе. У ту сврху креира

се простор у коме припадници ове популације, подржани од представника културног естаблишмента, представљају властити поглед на свет и уметничка остварења која га промовишу. Тако је у организацији ЛГБТ популације у оквиру „Недеље поноса“ у Београду, октобра 2012. године, у Центру за културну деконтаминацију отворена изложба фотографија „Ессе homo“ шведске уметнице Е. С. Валин (Elizabet Olson Valin) које третирају основне симболе хришћанства и приказују Христа као хомосексуалца (<http://www.telegraf.rs/vesti/beograd/364188-lgbt-izlozba-posetiocima-prikazana-slika-na-kojoj-je-isus-hrist-gej-foto>). То је само мали део мозаика који упућује на констатацију да се култура у савременим друштвима, чини се, удаљава од религије која је извориште културе (Сандо, 2015), управо омогућавањем стварања дела која се поигравају са естаблираним вредностима и новим начинима учења у њихов контекст.

Удаљавање културе од религије је повезано и са процесима у образовању, које непосредно обликују укупна друштвена и културна развојна политика. Место теорије еволуције у институционализованом образовању је парадигма те повезаности. Идеје Ч. Дарвина су утемељиле модерну теорију еволуције помоћу концепта развијања свих животних облика процесом природне селекције. Дарвинова теорија је у целини објављена 1859. године под насловом *Порекло врста*, а поднаслов књиге гласи *Порекло врста уз помоћ природне селекције или преживљавање повољнијих раса у борби за опстанак*. Идеју о томе да је човека створио Бог протерала је идеја о еволуцији живих бића – представа о томе да су све врсте живих бића произашле током времена из заједничког претка. Образац гранања еволуције, према Дарвину, омогућује процес *природне селекције* у коме је кључна *борба за опстанак* чији је ефекат сличан *вештачкој селекцији* која се примењује у условима селективне производње. Теорија еволуције, промовисана у епохи када се рационализам разрачунавао са религијским догматизмом (друга половина XIX века) и данас обезбеђује примат *разума* над *вером* у државним школама. Поред тога, наведени приступ учинио је *прихваћљивим* успостављање хијерархијског односа међу расама и различитим групама и пружио *разумно* оправдање за колонијална и неоколонијална освајања у свету. Моћни политички актери сада имају теорију која *повољније* *расе* (и/или групе) ослобађа одговорности према неповољнијима.

Бивша министарка просвете у Влади Републике Србије Љиљана Чолић, именована марта 2004, смењена је исте године због намере да из уџбеника биологије за осми разред основне школе избаци наставну јединицу у којој се „дуплира“ обрађивање Дарвинове теорије. Због огромног притиска јавности, како је гласило образложење, намера државног чиновника да „растерети“ школски пртљаг од понављања једне теорије показала се као недовољно промишљени чин са политичким конотацијама који је довео до делимичне реконструкције Владе.

Теорија еволуције предлаже шему по којој је настао и развија се живи свет, међутим, она има и несумњиво социјалну димензију. Представља један од елемената вертикале тзв. западне културе и амнестира експлоатацију у капиталистичком систему, као „правичан” инструмент обезбеђивања превласти „јачих и виших” (повлашћених) над „слабијим и нижим” (неповлашћеним) расама и групама. Свет који уобличава теорија еволуције готово је неспојив са начелима хришћанства која исходе из основе – да су сви *једнаки* пред Богом. Покушај преиспитивања теорије еволуције се, међу креаторима модерне западне и домаће културе, доживљава као антимодернизацијски чин, а начин њиховог „обрачуна” са заговорницима такве замисли је сличан начину који бирају догматисти.

Дванаест година после првог акцидента – покушаја смањивања присутности Дарвинове теорије у основној школи – догодио се други. Министарству просвете, скупштинском Одбору за образовање, Српској академији наука и уметности (САНУ) и Сенату универзитета у Србији предата је петиција за ревизију изучавања теорије еволуције у школама и на факултетима (2017). Петицију су потписала 52 академика, научна саветника и професора универзитета, 61 доктор наука, пет магистара наука и педесет лекара специјалиста (<http://web-tribune.com/iza-kulisa/dr-ljiljana-colic-otkriva-sokantne-i-uznemirujuce-podatke-nastavni-sadrzaji-u-srpskim-skolama->). Одмах затим је директор Центра за промоцију науке (ЦПН) Немања Ђорђевић позвао министра просвете М. Шарчевића да се, иако је најавио да у министарству о томе неће бити расправе, ипак огласи о петицији којом се тражи „укидање Дарвина” у школама (<http://rs.n1info.com/a247690/Vesti/Vesti/CPN-trazi-da-ministar-reaguje-na-peticiju-protiv-Darvina.html>), залажући се да школство у Србији буде засновано на науци и усклађено са међународним документима. Мисли се, пре свега, на Резолуцију број 1580 Савета Европе чији је назив *Опасности од креационизма у образовању* (2007). Резолуција упозорава на опасност од уплива псеудонауке креационизма у образовању и друштву уопште и истиче важност изучавања теорије еволуције: „Изучавање феномена у вези са еволуцијом као фундаменталном научном теоријом стога је круцијално за будућност наших друштава и наших демократија. Из ових разлога, она мора заузимати централно место у школском програму (члан 15)” (<https://forum.krstarica.com/showthread.php/671045-Rezolucija-1580-Saveta-Evrope>).

Једна од теорија о настанку живих бића, теорија еволуције, настала пре око 160 година, брани се доношењем докумената у оквиру политичких представничких тела на међународном нивоу, дакле, усмеравањем из сфере политике. Да ли заинтересованост политичара за одбрану Дарвинове теорије еволуције и одбацивање друге, њој противречне, происходи из научних или псеудонаучних разлога? У западном културном кругу показује се да све идеје нису равноправне, неке се проглашавају опасним и непожељним и то је

управо хришћанска идеја према којој је Бог створио свет. Секуларизовани човек у модерном друштву радо на место Бога поставља науку (или разум) и одбацује ауторитет Творца – протерује Бога. У основи ове „акције“ се налази човекова побуна против ауторитета и жеља за досезањем ничим ограничене моћи. Питање да ли човекова несавршена природа, јер се у њеној основи налази корен добра и зла (Зењковски, 2002) може да створи свет који није саздан на борби између оних који су различити – само је реторичко. Наслућивани одговор упућује на опасност од успостављања *орвелијанског* света у коме би повлашћени имали апсолутну власт над неповлашћенима. У свету који познајемо, данашњем свету, стално се сукобљавају снаге добра и зла, али тај сукоб пружа наду у победу Добра. Протеривање креационистичке теорије из јавног дискурса и, посебно, образовања, може се посматрати кроз призму урушавања *слободе и наде да имамо право да бирамо идеју у коју ћемо веровати и полагати на свети који ћемо прихватити*. И у крајњем, означава урушавање хришћанске идеје и културе.

Закључак

Култура и религија могу да остваре снажан утицај на друштво и утврђују смернице његовог развоја, као што и друштво својом укупном развојном политиком, која је увек израз моћи и интереса владајућих групација, може да доведе до разарања или макар ревизије и културе и религије. Смернице које друштво одлучи да прати и које обликују организацију живота у свим његовим димензијама имају смисла једино ако се посматрају у ширем контексту онога што друштво намерава да постигне. Промена развојне политике, као израза крупних структурних промена у тзв. глобалном друштву, у локалним друштвима, културама и образовању доводи до потребе њихове хармонизације са „остатком света“. Уочљива је, с једне стране, тенденција декларативне институционалне подршке различитим религијама и конфесијама (и различитим врстама професионалног образовања у складу са препоруком Парламентарне скупштине Савета Европе, 1999), а с друге тенденција подршке индивидуалним правима и слободама кроз тзв. *образовање* за активно учешће појединаца у друштвеном животу и припреми за улогу *грађанина* (Делор, 1996). Дехристијанизована западна друштва, поред начелне подршке различитим религијама, заправо су усредсређена на промоцију борбе за људска права и стварају контекст у коме је грађанин „изнад“ верника. Тиме се отвара пут и стратегијским променама вредносних оријентира: долази до разарања хришћанске културе и стварања културе новог капитализма у којој *сирејња* и *сирях* онемогућују опстанак *љубави* и *солидарности* поимане као елементарно саосећање са другим и спремности на акцију да се другом помогне. Савремена научно-техничка цивилизација, међутим, неће моћи да избегне одговорност коју носи

опредeљивање између концепта развијања *грађанства* ослоњеног на нормативизам људских права и слобода насупрот *хришћанске саборности*.

ИЗАЗОВИ ГЛОБАЛИЗАЦИЈЕ: ХРИШЋАНСТВО И ИДЕОЛОГИЈА ЛИБЕРАЛНЕ МОДЕРНИЗАЦИЈЕ⁶

Увод

Људско друштво и поред све своје променљивости почива, заправо, на једној константи: потреби да се стално превазилази *gocetyniwo* откривањем *nowoi*. У доба хуманизма и ренесансе, снажна потреба за превазилажењем теоцентричног открила је човека као проналазача „нових“ земаља, народа али и нових начина укупног друштвеног устројства који се темеље на људским а не Божјим законима. Божји закони су током потоњих историјских епоха проглашавани, постепено али константно, за кочничаре свеукупног напретка, шта год се под тим подразумевало (научни напредак, техничко-технолошки напредак, економски напредак итд.) да би у савремености били доведени у питање због, сматра се, њихове супротстављености човековој вери у разум.

Верованье, у основи, значи прихватање одређених начела, ставова, вредности, без доказивања и проверавања. Човек је у бићу своје *верник*, он вазда верује, мењају се само Богови, учења, доктрине и идеологије у које верује. Ипак, може се рећи да у њему постоје две вере: вера разума и вера срца (Романидис, 2005): „У човеку постоје две вере. Једна је вера мозга, логичка вера прихватања. Овде човек нешто логички прихвата и верује у то што је прихватио [...] Друга вера је вера срца, пошто овакве вере нема у разуму, дакле у мислима, него се она налази у области срца. Ова вера је дар Божји, тј. њу човек неће примити ако Бог не жели да му је дарује, и ова се вера назива унутрашња вера [...] Унутрашња вера пак проистиче из искуства благодати” (Романидис, 2005: 45). Међутим, сваки човек доживљава веру на свој начин, као што има и властити доживљај живота и света. У свету где је основни смисао живота што више произвести и што више потрошити вера се своди на људску димензију – човек постаје уверени присталица учења да „вреди онолико колико троши”.

⁶ Текст је првобитно објављен на енглеском језику у: М. Blagojević, Z. Matic (Eds.), *Different forms of religiosity and the modern world*, Belgrade: Institute of Social Sciences; Požarevac: Department of Education and Culture, Serbian Orthodox Diocese of Braničevo, 2019, 129–145.

Владајућа идеологија либералне модернизације у тзв. постмодерним друштвима развија уверење да је човек атомизовани свемир, свет за себе, што води до развијања егоизма и себичности. И социјални и културни системи појединца подстичу да прихвати *īрамзивосī, īохлейносī, самољубивосī* као пожељне вредности, које му омогућавају опстанак у тржишном моделу бити-сања. Подстичу га да *сīииче*, тј. да прихвати *īосīиїнуће* као вредност и да *īро-ши*, тј. да прихвати *неумереносī* као вредност. Први подстицај га претвара у оштрог конкурента *друїима* који, такође, настоје да стекну финансије, статус, углед, моћ, док га други подстицај претвара у потрошача – конзумента који има неутољиву „глад” за новим производима како би их показао и уживао у сопственим финансијама, статусу, угледу и моћи.

У савременом капитализму, и уопште у капитализму, сви вредни ресурси су концентрисани у рукама мањине која захваљујући томе поседује монопол моћи. Одржавање таквог стања владајућа мањина постиже наметањем идеологије по којој су приватни капитал, профит, слободно тржиште и неједнакости које одатле проистичу природни, разумни и легитимни. Прихватање таквих начела и веровање у њих од стране подређених група (класа и слојева) постиже се кроз тзв. процес легитимизације који се сматра делом масовне индоктринације. Реч је, заправо, о наметању политике, интереса, вредности и циљева владајуће мањине „остатку” друштва као корисних за све. Рекламе у том процесу наметања имају улогу пропагирања *веровања* да је пут ка срећи и испуњењу живота гомилање материјалних добара и производа које ствара капитализам (Haralambos, Heald, 1989). „Остатак” друштва које чине атомизовани појединци се подстиче да блаженство и срећу пронађу у конзумирању огромне лепезе производа и задовољству које пружа улога потрошача – наводећи их да уочавају само „умивено” лице капитализма и да му прихватањем дају легитимитет.

Круг од две хиљаде година хришћанства (у овом раду се под хришћанством подразумева православље) – које је у основи позивало на прихватање учења Новог завета и закона *љубави* као противтеже мамонистичком величању материјалног и оправдању свих начина којим се стиче – затвара се а да се људска природа није променила. У различитим тзв. савременим друштвима хришћанство се одавно протерује из јавног дискурса, али још није протерано. Међутим, значајно се смањују могућности да се обрати људима: у великој конкуренцији нових идеја пропагираних масовним медијима хришћанска идеја се нарочито маргинализује.

Хришћанство и либерална модернизација

Развој науке и технологије, усмерен на овладавање природом, људским друштвима и човеком, преплавио је свет таквим достигнућима која

хришћанску Истину доводе у сумњу: човек се поколебао у свом веровању у *љубав, заједницу и солидарност*. Пут тој сумњи су, претходно, утрле велике револуције које су се прво обрачунавале са религијом, и Француска и Октобарска и многе „мале“ револуције које су довеле до стварања богоборачких држава. Одмах по освајању власти један од првих закона богоборачких градитеља био је раздвајање државе и цркве и, даље, одвајање државне просвете и цркве. Строга политичка решења за која се до тада мислило да могу готово аутоматски да замене богове и унапреде човечанство довела су до уништавања традиционалних вредности и страха од „рационалности расуте у појединостима, коју није могуће повезати у општу рационалност“ (Furastje, 1973: 104). Човек је и даље наставио да живи у необјашњивом космосу али, овог пута, одрицањем од вере у Бога и прихватањем вере у разум. И образовање, сходно томе, доживљава преображај: „традиција и традиционално, а пре свега религиозно знање бивају потискивани, а рационализам добија изузетно место“ (Трифуновић, 2008: 71). Васпитавање бројних генерација на систему вредности који није инкорпорирао хришћанске омогућио је људској природи да се обликује мимо начела хришћанске вере (законима Божјим), већ у складу са законима који су дело људске интервенције. Затровани Мидиним проклетством, Нарцисовом егоистичном и хедонистичком бољком и Фаустовом гордошћу, људи данас стварају *нови свет* или глобално друштво које се темељи на идеји да Бог може да се замени. И пружа прилику савременом човеку да себе претвори у религију: сопствене потребе, интереси и жеље одређују етос, а *власништво* као такво постаје смисао живота.

Стари свет који је почивао на поштовању породице, државе и цркве је систематски разаран бар два века да би крајем 20. и почетком 21. века његов опстанак био доведен у питање: процеси глобализације су на друштвену сцену извели наддржавне (и наднационалне) актере у лику корпорација које својом економском моћи прибављају и политичку власт и непосредно одлучују о свим аспектима развоја, о одрживости или излишности постојећих облика организације људског друштва. Националне државе су прве биле на удару; у домену економије се зацарила идеја која је скрајнула улогу државе – либерална идеја да држава не сме да регулише економске односе и процесе и да слободно тржиште преузима улогу јединог регулатора у домену економије увела је дух Великог инквизитора у ткиво државе. А он је, као и сви припадници његове професије, лагано и прецизно разарао њене управљачке и контролне механизме и довео је до признања сопствене излишности. Државе су данас пренеле делове свог суверенитета наднационалним ентитетима чије препоруке и смернице имају обавезујући карактер – одступање, законито, води у изолацију и санкције. Ономогућавање државе да креира укупну развојну политику пружило је, с друге стране, вандржавним чиниоцима (мултинационалним корпорацијама, невладином сектору) да остваре велики

утицај на националне правне системе у смеру њиховог усаглашавања са над-националним законодавством.

Уводе се нови „сетови” закона, вредности, норме и прописи који битно мењају карактер породице: традиционална породица са утврђеним улогама, дужностима, правима и односима између чланова се дефаворизује у корист концепта либералне породице са нејасно одређеним улогама, дужностима, правима и односима између чланова који, циљано, породицу чини рањивом и отвореном за утицај спољних регулатора. Формирање породице данас њене чланове води у повећани ризик од кршења породичног закона, односно закона као таквог: све дужности, права и односи су у тој мери нормирани да члановима породице, практично, не пружају прилику за прокреацију. Побуна против традиционалних вредности, укључујући породицу и породичне вредности, која је почела 1968. године (Sen-Žan-Polen, 1999) довела је и до обрачуна са хришћанским вредностима и до урушавања легитимитета хришћанске идеје и Цркве. Богоборачка стратегија се у том покушају користила методом „разводњавања” утицаја хришћанства увођењем читавог спектра нових религија и религиозних идеја које заједно чине покрет познат као Ново доба (New Age). Плурализација религијских идеја (Lakroa, 2001) довела је до могућности да сваки појединац, у складу са личним особеностима и у складу са властитим укусом, бира религију која ће му пружити прилику за лични контакт са Творцем, макар то биле и психоделичне супстанце. Хришћанство је стављено на искушење: долази до умањења његове улоге у личном и друштвеном животу. Појединци због ригидних ставова Цркве прихватају нове идеје које, истовремено, означавају и одбацивање хришћанских начела. Губитком утицаја на ставове и понашање човека (појединца) Црква умањује и свој значај у друштву, губи улогу арбитра у доношењу одлука важних за заједницу и друштво. На посебном искушењу се налазе православне цркве јер канонски однос симфоније са државом због глобално присутног процеса модернизације, у чијој основи се налази либерализам, тешко је остварив уколико истрајавају у намери да сведоче Истину.

Глобална аристократија (Дугин, 2017) или наднационални картели моћи настоје да бројним интервенцијама (финансијским, политичким, економским) успоставе униполарни свет, свет у коме би постојао један центар моћи, универзални новац, јединствени правни поредак и јединствене снаге силе које би обезбеђивале тај поредак. У основи тог глобалног света су интереси глобалне аристократије, који су, може се претпоставити, супротстављени „остатку” света: бројне тзв. теорије завере упућују на стратегију и концепте којима се на најбољи начин осигуравају и штите интереси глобалне аристократије (Павленко, Штол, 2014). Управљање финансијским токовима, пирамидално урушавање националних економија и управљање „локалним” економским крахом, чији су координатори управо наднационалне институције Међународни

монетарни фонд и Светска банка, неки су од проверених начина утицаја на одржавање оног устројства за који је заинтересована глобална аристократија. То устројство се јавно представља у завршним извештајима Римског клуба, почев од првог извештаја (1972) који носи назив *Границе раста* у коме се, због претпостављене опасности од раста светске популације и искоришћавања природних ресурса, препоручују акције усмерене ка њиховом ограничавању и смањењу. Тако је Малтусова (Thomas Robert Malthus, 1766–1834) теорија о неодрживости система чији су параметри прогресивни раст становништва и аритметички раст производње хране и добара за његово одржање, поново „откривена“ и прихваћена од стране глобалне аристократије, која препоручује следеће рационалне изборе: 1) смањење светског становништва и 2) заустављање раста неразвијених економија на достигнутом ступњу како не би угрозиле постојећу расподелу средстава између богатих (развијених) и сиромашних (неразвијених) земаља. Необично је да идеје представљене у *Есеју о принципима популације* (1789), које су изражавале раширено схватање међу богатијим слојевима енглеског друштва да постоји *вишак радника у популацији* (непотребни радници), у ери тзв. убрзаног прогреса (XX и XXI век) имају своје гласговорнике међу креаторима глобалне политике. Чак су постале интегрални део међународних докумената/препука попут Извештаја Римског клуба и Агенде 21.

Такав тип препорука довео је до успостављања све већег јаза између богатих и сиромашних држава, група и појединаца, који је индукован „новом“ филозофијом развоја (Peru, 1986) у којој су економски потенцијали и „способности“ простора стављени испред људи. И даље је присутно „научно“ разматрање о томе шта представља оптимално становништво и најчешће се пружа одговор да је то број становника који у одређеним природним, културним и социјалним условима производи највећу могућу економску добит (Nejšimović, 2005). Раст становништва, за сада, није заустављен. Међутим, расте спознаја да „интегрисање у глобално тржиште, које има карактер сталног удруживања ради остваривања међусобно договорених циљева, који не доносе исту добит свим актерима удруживања, не може да замени потребу за припадањем *заједници*“ (Трифунковић, 2010: 42), заједници насталој на темељу заједничких веровања и вредности.

Делимично остварење глобалног плана захтева, стога, обухватнији утицај на идеје, вредности, моралне представе људи усмерене на промену традиционалне перцепције *шта је важно и чему треба да се тежи*. Било је неопходно заједничко деловање снажних извора формирања културе како би дошло до „промене свести“ људи одгајених у вредносним координатама традиције и конзерватизма. Први глобални искорак у том смеру је представљала „диригована“ побуна *младих* против *старијих* или деце против родитеља у Америци крајем шездестих година прошлог века: широка основа *контракултуре* тзв.

геце цвећа (хипи покрет) уздрмала је традиционални систем вредности у Сједињеним Државама. Једна линија деловања покрета је била усмерена на политичко поље (покрет за мир, покрет за решавање тзв. женског питања, покрет за решавање тзв. црначког питања), а друга на промену свакодневног живота (ширење нових стилова живота у изолованим урбаним и руралним заједницама, заговарање идеје слободног испољавања сексуалности која се преобратила у подржавање промискуитета, негативан однос према раду, породици и рађању деце, склоност ка употреби психоделичних супстанци и експериментисању са религијским идентитетима – окренутост нехришћанским религијама и одбацивање хришћанских вредности) (Sen-Žan Polen, 1999). Књижевност (*бишници*), музика (рок групе и њихове култне вође, велики музички „хепенинзи“ на отвореном) и индустрија филма (нарочито холивудска продукција) од тог доба су, наглашено, у функцији представљања и промовисања идеја *контракултуре*. Идеја које су удаљене од хришћанских.

Хришћанство и конзумеристичка култура

Нови трендови у културном и уметничком стваралаштву на глобалном нивоу су условили појаву нових „културних“ и „уметничких“ производа који представљају не само раскид са традиционалним облицима изражавања (мењају се форме и материјали), што представља нормалне развојне фазе, већ и увођење нових критеријума прихватљивости: уместо *естетике лејоџ* на широка врата се уводи и препоручује *естетика ружноџ*. С друге стране, *добро* као универзално начело нестаје из јавног дискурса: сада присуствујемо изазовима изражавања кроз различите форме и различите садржаје којима се брише граница између *добра* и *зла*, чији промотери, без стварне бригае о крајњим ефектима новог начина изражавања, заступају идеју *да је све дозвољено*. Један од првих изазова са којима су се суочили стратеги *новоџ светиџ* било је како уклонити утицај Цркве (овде се даје осврт на православне цркве). Искуства из претходних пројеката који су настојали да трансформишу свет или бар један његов део, попут совјетског, показали су да физичко уништавање цркава, манастира, свештенства и верујућег народа није дало очекивани резултат: они су се очували у траговима да би, кроз неколико деценија, доживели обновљење и нови замах. Стога креатори новог света сада судским одлукама и применом силе у њиховом спровођењу не одузимају отворено право Цркви да делује. Напротив, сада се примењују рафинирани обрасци утицаја у јавном простору, осмишљавани у бројним истраживачким центрима. Изналазе се нове методе, средства и технологије деловања на људе, како би постепено прихватили оно што је доскора било неприхватљиво за уверене хришћане. Конзумеристичка култура савременог капитализма, преко вредности и животних стилова које промовише, управо омогућује спровођење агенде борбе против хришћанства и

хришћанских вредности. Забављен собом, на нивоу задовољавања основних и новоуведене „потрошачке“ потребе, човек полако губи (под претпоставком да је процес незавршен) из вида небо над собом, тј. духовну димензију властитог бића које, као несавршено, има потребу да се саобрази *савршеном* (Богу) кроз Цркву.

Конзумеристичку културу можемо посматрати и као својеврстан вид удаљавања човека од Божје слике у себи, тј. као својеврсно одступништво. Одступништво од Бога, у основи, представља одбацивање десет Божјих закона, одбацивање *одговорности за групе* и одбацивање *дисциплиновања сојствених мисли, намера и делања*. Такво стање у коме је човеку све дозвољено, када је „ослобођен“ моралног закона изнад себе, отвара огроман простор за *бављење собом*. Тај напорни задатак, нарочито када не постоје јасни оријентири како да се спроведе, човеку без Бога постаје огроман терет и он настоји да га избегне: окреће се световној забави и спектаклима који му поручују да је довољно из „друге руке“ да учествује у властитом животу. Довољно је да усвоји конзумеристички принцип *коришћења-оног-што-су-други-створили-и-понудили-на-тржишту* и, поручују му креатори различитих асортимана, тиме је учинио све што је потребно. Ослобођен напора да се бави собом и суочен са могућношћу да други то чине уместо њега, човек лако прихвата сва „чудеса“ која конзумеристичка култура савременог капитализма ствара. И лако заборавља да у свету уопште, у природи, друштву и човеку самом, влада физички закон ентропије: с протоком времена хаос се увећава. Само успостављањем и одржавањем реда у хаосу-који-прети човек може да опстане: ред је успоставила на почетку *Реч*, Божје делање, а одржавало поштовање Божјих закона. Њихово замењивање новим декалогом (и декалозима) који промовише западна, позитивистичка, прагматистичка, мамонистичка идеологија либералне модернизације, коју на глобалном нивоу насилно намеће глобална аристократија, прети опстанку човека као бића које има дар *слободе избора*. И редукује га на биће које има могућност да, под одређеним условима, у одређеном времену, на одређеном простору и на одређени начин, користи цивилизацијска достигнућа.

Оптерећена толиким ограничењима, човекова есенција, *душа*, постаје тешка и неспособна да се издигне изнад материјалних датости, што човека уводи у димензију *коначности*. Суочење са таквим избором је оптерећујуће и човек ту пропадљивост настоји да надомести све већом количином добара које може да конзумира, нарочито њиховом ексклузивношћу; затим, количином моћи коју може да приграби, нарочито могућношћу ничим ометаног наметања властите воље онима који јој се противе; на крају, могућношћу формирања нових светова, виртуелних и имагинарних, ослобођен од претпостављене одговорности, одговорности која води до дисциплиновања *себе у садашњости*. Напротив, стварањем и учествовањем у новим световима, где садашњост поништава димензију будућег, човек се унижава на ступањ бесловесности (несмислености)

и окреће се искључиво задовољавању властитих нагона, потреба и интереса, по сваку цену и упркос другом. Често и упркос самом себи. Спуштен у арену која обећава забаву, постаје неопрезан и пропушта да увиди трагове крви у њеном подножју: прихвата да учествује у свету заснованом на тиранским законима који готово не остављају прилику за преживљавање човеку спремном да види, чује и креира свет мимо правила власника арене – глобалне аристократије. Уљуљкан обећањима о новом врлом свету у коме ће бити доступне све земаљске благодети, човек одлучује да одступи од трагања за Истином (Богом) и постаје потрошач. После те одлуке улога Цркве за њега постаје упитна. И за Цркву саму постаје упитно властито трајање у свету који обликује либерална модернизација. Православним црквама суоченим са западном идејом о новом устројству света и западном идејом о новом устројству Цркве се намеће екуменизам, што је новоосмишљени пандан еклектицизму, овог пута у религијској равни.

Експериментисање у свим подручјима друштва, у глобалној равни, у наци уопште и, посебно, у медицинским наукама, са намером да се проникне у тајну стварања живота, ствара контекст у коме се „старе” форме постојања проглашавају за архаичне, превазиђене и, легитимно, подложне „редизајнирању”. Приступи основним феноменима постојања су, такође, измењени: у протеклом, двадесетом веку и у првим деценијама двадесет првог, однос према животу, према рађању, према *стварању* заједница попут породице, према сексуалности, према смрти и другим, попримили су нове, у претходним временима непознате или неприхватљиве карактеристике. Суштинска интенција тих приступа је проглашавање *непостојаности* за основну форму битисања, из чега произлази излишност поштовања досадашњих форми које су обезбеђивале континуитет постојања. У основи те намере није познати филозофски приступ *све се мења* из којег се, логички, изводи закључак о „природним” цикличним преображајима који обезбеђују континуитет постојања. Реч је о потпуно другачијем приступу који може да се сведе на синтагму *дозвољено је мењати све* из које се, нужно, изводи закључак да је свака промена легитимна зато што *нешто мења*. Чак и када мења неопходне услове који обезбеђују континуитет трајања и доводе га у питање.

Експерименти са идентитетом имају две димензије, једну која се тиче индивидуалног нивоа и другу која се тиче колективних идентитета. Поред опаске да су идентитарна питања комплексна, мора се поћи од указивања на то *шта* идентитет одређује и *зашто* је важно његово формирање. Идентитет увек даје одговор на питање *ко смо*, *шта желимо*, *чему тежимо* када је реч о индивидуалном идентитету и *којој групи припадамо*, *које су њене основне вредности* када је реч о колективном идентитету. Чврсто формиран идентитети код појединаца изграђују *самосвесћ*, представу о себи као бићу које је вредно, дакле има лично достојанство и које заслужује поштовање других. С друге стране,

чврсто формирани колективни идентитети појединцу омогућују да своје „ја“ придружи одређеном „ми“ и на тај начин постане део целине која га представља, подржава и штити. Не улазећи у проблематику отворених и затворених идентитета (Мајер, 2009), дакле идентитета који негују различитост и идентитета који се боре против различитости, намера је да се истакне да јасна идентитарна одређења пружају осећај *јосџојаносџи*, који задовољава важну људску потребу за сигурношћу и подршком (Maslov, 1982).

Црква као постојана двехиљдугодишња институција у којој су бројне људске генерације проналазиле сигурност и подршку, својим ортодоксним учењем које се није мењало од времена када су га Свети оци на саборима речју и књигама пренели верујућима, пример је *јосџојаносџи*. Темељи Цркве су изграђени на Речи Божјој и не мењају се кроз векове: једном дато обећање и учење о *сјасењу* неизмењено се преноси верницима. И та неизмењеност је гаранција испуњења обећања. Стога свака намера да се право учење (права вера или православље) измени и прилагоди очекивањима новог светског поретка према новој људској јурисдикцији представља угрожавање темеља Цркве и оног што представља: *јосџојаносџи*. Уколико Црква, дакле, експериментира са еклектичким приступима отачком учењу, онда се губи њена есенција: чување Речи Божје и њено ширење. Губи се, тиме, и њен легитимитет и разлог постојања. Очување Цркве и њене постојаности, стога, ваља посматрати са аспекта односа према *јролазном* и *јразнини*. У Цркви се чује реч која учи да је људско постојање *јролазно* у својој материјалној димензији али да *јразнина* није његово крајње одредиште већ битисање у духовној димензији. Модернизација Цркве у лику екуменизма представља, као и експериментисање са базичним идентитетима, одрицање од *јосџојаносџи* и прихватање *јројадљивосџи* или ништавила као коначног одредишта.

Правилно и сјасоносно исјоведане вере у Боја је, заправо, стална потрага за Правдом и Истином, а оне никада нису биле од „овога света“. Човеку 21. века, свиклом да реагује само на световне, овоземаљске дражи, таква потрага се, вероватно, чини неприхватљивим анахронизмом. Уплетен у земаљско тројство које чине егоизам, хедонизам и нарцизам и заморен од стално растућих напора да им удовољи, човек стасао под утицајем глобалне идеје о сопственој нарастајућој моћи нема потребу да верује у Бога. Напротив, има намеру да га протера. Како је то преседан, сам чин се одлаже али се припрема за њега шири, усложњава и убрзава. Глобализам ослоњен на неолибералну идеологију Истину и Правду немилосрдно прогања из јавног дискурса и бори се против њих: *неисџином* и то оном најстрашнијом, медијском, која се глобално шири и *нејправдом* и то оном најјачом која се оружаном и сваком другом силом намеће. Неистине изазивају и оправдавају ратове, који међу људима и у људима самим непрестано трају. Тако се данас овај свет, свакидашњи и материјални, бори са Светом створеним од духовне материје: хоће да прекине везу којом

вера у Бога повезује верника са Богом самим, са Истином и Правдом. Место где се та веза остварује је Црква. Црква, стога, има *одговорности* и *мисију* очувања и преношења Истине кроз литургију. Литургија је заједничко богослужење које окупља и повезује: има *саборни* карактер и моћ стварања *заједнице* пружајући појединцу најшири оквир за формирање идентитета, тј. спознаје о томе *ко је, шта жели, чему тежи, којој групи припада, које су њене основне вредности*. На основу ових датости појединац може да развије самосвест, самопоштовање, лично достојанство и осећај да није сам већ да припада великој заједници. Управо развијањем ових одлика и осећаја појединац може да избегне замке експериментисања које носи идеологија либералне модернизације и подстиче конзумеристичка култура савременог капитализма.

Намера глобалне аристократије да успостави „ново човечанско уређење” је подухват у духу друштвених промена као константе људског друштва – од његовог настанка присутне су клице промена, што је довело до различитих видова развоја и смењивања друштвено-економских формација кроз историју. Развој, међутим, може да буде прогресиван и регресиван. Када ефекти развоја побољшавају квалитет живота људи, можемо говорити, условно, о прогресивном развоју и, супротно, када ти ефекти угрожавају већ достигнути квалитет живота људи – о регресу: „Долази се до парадокса: материјалистичко разумевање прогреса претвара га у његову супротност, регрес. А човечанство води ка апокалипси и погибели. Традиционализам се уздржава од таквог исхода, чува људском роду живот, историју, као и перспективу прогреса о којем се тако брине материјализам. Испада да није сваки материјализам прогресиван, нити да сваки традиционализам води регресу. Бива и обратно. Такође, долазимо и до тога да се на сваку глобализацију може гледати као на крај времена, историје и човечанства” (Павленко, Штол, 2014).

Либерална модернизација коју намећу формални и неформални центри моћи је, ако се посматра само период од краја осамдесетих година прошлог века до данас, изазвала негативне ефекте. Набројаћемо само неке: 1) изражене неједнакости у расподели друштвеног богатства – дошло је до увећања јаза између богатих (развијених) и сиромашних (неразвијених) друштава, као и до стварања дубљих социјалних разлика између класа и слојева у свим друштвима; крајња последица „новог развоја” у глобалној равни је раст сиромаштва и увећање броја сиромашних; 2) изражене неједнакости у расподели природних богатстава – економски развијене земље, који су и политички и војно моћне, обезбеђују себи слободан приступ природним ресурсима, обновљивим и необновљивим, кршећи при томе суверена права националних држава, путем економских санкција и ратова; 3) нарушавање еколошке равнотеже и то деградације природне средине која не омогућава повратак у првобитно стање – дакле, уништавају се природни темељи опстанка зарад доминације мале скупине моћника; 4) редуковање и укидање стечених радних и других права, што

појединцу онемогућава сигурност у новом поретку; законодавни оквир који нормира најситније детаље живота усмерен је ка укидању слобода а не њиховом увећању; 5) укупне промене на глобалној сцени усмерене су ка урушавању две хиљадугодишње хришћанске традиције и Цркве, пре свега православне, која је у највећој мери одржала своју аутохтоност.

Хришћанска је вера „радосна вест“, међутим, у цивилизацији коју обликује либерална модернизација основни смисао живота је економска добит, те вера престаје да буде извор радости. Веровати и бити црквен данас је изгубило смисао јер се уобличила представа да је веровање и црквеност „антиживотна, застарела, ригидна [...], претња самој људској слободи и достојанству“ (Биговић, 2011: 240). Потребан је додатан напор хришћана и Цркве да се одстране пседуправославни упливи, псеудоверовања, кривоверја и празноверја. Важно је, стога, упознати се са неким полазним одређењима православне вере како би се истакле њене особености. „Вера је дар Божији. Вера је живот, ЈА–ТИ однос. Вера је додир, сусрет са Христом, поверење у Христа. Јеванђелист Јован веру идентификује са животом у Христу (Јн. 3, 15; 17, 3; 20, 31). Исту мисао срећемо код Светог Апостола Павла (Гал. 3, 11; 2, 20 и Рим. 1, 17). У неким новозаветним списима вера је повезана са љубављу. Она се пројављује кроз љубав и као љубав. Зато се она још назива 'дах живота', 'заједница', 'учествовање' (1 Кор. 10, 16–17; 3, 11), 'темељ' и 'ипостас' (Јевр. 11, 1; 3, 14)“ (Биговић, 2011: 236).

У православном дискурсу вера је, дакле, поверење или лични однос; поистовећење са Христом и прихватање Христовог погледа на нас саме, на друге људе, свет око нас и самога Бога. Вера у основи није усредоточена на *Ја* већ на *Другог*. Управо ова одређења показује сву дубину разликовања између предачке и отачке вере у духу Христовом коју преноси Православна црква и вере да слободно тржиште може да регулише све аспекте живота у друштву и живота појединца. Православна вера показује да је са другима могуће делити и своје срце (љубав), вера у тржиште настоји да докаже да је легитимно купити туђе срце. Прва показује да је могуће живети за друге, а потоња, осiona и похлепна, да је дозвољено живети уместо других. Прва је Љубав, друга је самољубље.

Закључак

Либерална модернизација у другој половини 20. века настоји да кроз супротстављање традиционалног и тзв. прелазног друштва (у контексту научно-техничке револуције) доврши стварање рационалног друштва које би имало универзални карактер. Та нова форма друштва се гради на западном рационализму, либерализацији индивидуалних избора и приоритетима појединачних над колективним друштвеним интересима. У таквом друштву појединац

је окренут себи, сопственим потребама, а основни његов покретач је жудња за задовољством које доноси испуњење тих личних потреба. *Дрући* представљају потенцијалну или сурову реалну претњу задовољењу различитих потреба, зато појединац у рационалном друштву не гради *ја–џи* и *ја–ми* односе већ их замењује тржишним односима. У настојању да стекне што више материјалних добара и да их неограничено конзумира, појединац се одваја од заједнице јер она подразумева живот са другима, љубав и давање другима. Одваја се и од Цркве као заједнице: лако се одриче религиозне садржине изворне традиције и замењује је окултно-езотеричном, псеудотрадицијом и антитрадицијом *New Age*-а. Православна Црква, баш зато што стоји насупрот Западу који је већ у потпуности секуларизован и постхришћански, не проналази праву форму сједињавања традиционализма и прогресивизма и све је склонија екуменизму. Ипак, екуменистичка прича о јединству је у основи јеретичка с аспекта хришћанске догматике и стога неприхватљива за Православну цркву.

ЕПИЛОГ

О образовању. Свака прича о *стварима* или *друштвеним чињеницама* захтева њихово полазно, ако не и прецизно, одређење. То је предуслов међусобног разумевања оних који се њима баве или намеравају да то чине. Постоје, међутим, извесне потешкоће у одређивању (или дефинисању) ствари: прво, њихова природа није једнозначна, друго, непрестано измичу спознаји јер пролазе кроз континуиране промене; затим, онај ко настоји да их дефинише такође има комплексну природу и види оно што је, пролазећи кроз процес социјализације специфичан за групу којој припада, научен да види. А опет, та опсервација је надаље изложена преиначавању јер „посматрач“ често мења угао гледања што због одбацивања старе логике поимања услед стицања продубљених знања, што због приклањања стварним или псеудоауторитетима које подстиче социјална логика адаптације на постојеће услове и утицаје. Свет ствари и свет дефиниција се не поклапају, а образовање треба да их учини подударнијим.

Свака прича о образовању креће од његовог обележја, комплексности, међутим, ако се трага за тзв. најмањим садржаоцем онда бисмо могли да се сложимо да је то *стицање знања*. Могли бисмо да се сложимо такође да се стицање знања не одвија само у образовним институцијама, на начин који је прихваћен од стручњака који се баве овом делатношћу, према утврђеном распореду „узимања“ из ризнице знања и његовог „дељења“ онима-који-учествују-у-процесу-образовања.

Знање и моћ су на изванредан начин повезани, а то значи да институционално образовање у коме се стиче знање не може да избегне друштвено „вођење“ и контролу. образовање се увек одвија у конкретном друштву које има своју хијерархијску структуру и механизме њеног одржавања: и само образовање учествује у том, за етаблирано друштво, најважнијем „послу“ – одржавању постојећег поретка. Зато владајуће групе у друштву – можемо их назвати и елитама (у смислу управљања масама) – одлучују о садржајима који се образовањем представљају, шире и утврђују. И непрестано процењују шта су *пожељна* и шта су *непожељна* знања. Процене елита у различитим друштвима и различитим временима о томе *шта може* и *шта треба* да се понуди образовањем се разликују.

У тзв. савременим друштвима научно знање је добило атрибут *једино прихватљивој знања*. Друге врсте знања, попут здраворазумског, религијског, магијског, скрајнуте су. Институционално образовање, у складу са успостављеним поретком империјализма у области знања, преноси научно знање, протоколе стицања и протоколе примене знања, учествујући у глобалном процесу стварања нове филозофије живота (и филозофије образовања) у којој неће бити места за сумње, дилеме и различите перцепције.

О религији. Религија, и поред бројних дефиниција које истичу поједине њене елементе, није у потпуности објашњива и разумљива. Поготову дефинисању измиче метасвет у коме обитава суштина религије. Ми видимо и можемо разумети социјалну димензију религије: то је систем у коме владају одређена правила којима се они-који-верују потчињавају. Ту димензију је лако разумети јер исувише личи на позната нам друштвена устројства. Али у том случају не говоримо о религији већ о религијским институцијама које имају своје изворе моћи (личност, имовина, организација) и инструменте моћи (кондигна, компензацијска, кондиционирана), онакве како их описује Ј. Галбрајт у својој књизи *Анатомија моћи*. Религија, међутим, не може да се сведе на овоземаљску раван која је увек повезана са *дијалектичком пошчињавања*, религија се, заправо, налази изван ње. Тај непознати простор није објашњив познатим научним законима, то је простор у коме владају божански закони несамерљиви људским очекивањима и способностима поимања. Због тога је полемички приступ питању религије онемогућен: аргументи *за* и *против*, уколико постоје, само подстичу гордост њихових заступника, јер питање религије није ствар *доказивања* него *веровања*.

Упознавање са религијом кроз институционално образовање, међутим, може подстаћи појединца да самерава друштвене законе и друштвене вредности са религијским и да не само пронађе утеху у религијским, већ и да ојача вољу да промени себе и пружи допринос побољшању установљеног друштвеног устројства, све у настојању да он сам и познати свет постану бољи. Ово је утопијско становиште. Постоји и могућност да несавршени човек религијска учења користи за успостављање дистопије, фикционог друштва које представља антитезу утопије. Али то није ствар религије већ несавршене човекове природе која је кадра да и религију инструментализује.

О променама и пролазности. Константа која обележава друштва су промене, системи који се успостављају се временом троше, урушавају и бивају замењени новим. Кроз исти низ процеса *постјајање – отграничено шрајање – нестјајање* пролазе и институције успостављене у датим друштвима. Друштва и институције се, међутим, обнављају, на другим основама, али се обнављају и трају. Човек такође доживљава читав низ промена, али његово трајање је биолошки омеђено – суочава се са димензијом *пролазности*.

Да би могао да се суочи са пролазношћу на достојанствени начин, човеку је остављена вера и нада у спасење, трајање у љубави оног који је по мудрости својој створио свет.

ЛИТЕРАТУРА

Амонашвили, А. Ш. (1999). *Школа живића*. Београд: Заједница учитељских факултета Србије.

Barbur, J. (2009). Pristupi tehnologiji. U M. Hester, P. Dž. Ford (ur.), *Kompjuteri i etika u sajber-dobu*, 24–56. Београд: Službeni glasnik.

Барлоу, М., Робертсон, Х. Ц. (2003). Хомогенизација школства. У: М. Џери, Г. Едвард (ур.), *Глобализација: аргументи и проширив*, 81–96. Београд: Clio.

Берђајев, Н. (1995). *Човек и светиост*. Београд: Велвет.

Bek, U. (2011). *Svetsko rizično društvo: u potrazi za izgubljenom sigurnošću*. Београд: Akademska knjiga.

Bek, U. (2001). *Rizično društvo*. Београд: Filip Višnjić.

Berger, P., Kelner, H. (1991). *Sociologija u novom ključu*. Ниш: Gradina.

Boudon, R. (2012). *Sociologija kao znanost*. Загреб: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.

Bruner, J. (2000). *Kultura obrazovanja*. Загреб: Educa.

Биговић, Р. (2011). Вера у постмодерном и постсекуларном свету. У Д. Борђевић, П. Стајић (ур.), *Религије у свету*, 229–241. Нови Сад: Прометеј; Лесковац: Лесковачки културни центар.

Биговић, Р. (2000). *Црква и груштво*. Београд: Хиландарски фонд при Богословском факултету СПЦ.

Благојевић, М. (1995). *Приближавање православу*. Ниш: Градина.

Генон, Р. (1987). *Мрачно доба*. Чачак: Градац.

Глишовић, Љ. (2001). *Ризично груштво* Улриха Бека – Модерни сведоци слома, *Полишика*, <https://www.knjizara.com/Rizicno-drustvo-Ulrih-Bek-16597>. Приступљено 6. 7. 2024.

Golubović, Z. T. (1999). *Ja i drugi – antropološka istraživanja individualnog i kolektivnog identiteta*. Београд: Republika.

Делор, Ж. (1986). *Образовање скривена ризница*. Београд: Министарство просвете Републике Србије.

Dirkem, E. (1981). *Vaspitanje i sociologija*. Београд: Zavod za udžbenike i nastava sredstva.

Dugin, A. (2017). *Ne mogu da prepoznam današnju Evropu*, <http://www.standard.rs/svet/37250>. Приступљено 14. 7. 2018.

Ђукић, М. (2006). Принципи Болоњске декларације и реформа високог образовања. У Емил Каменов (ур.), *Реформа система васпитања и образовања у Републици Србији*, 317–328. Нови Сад: Филозофски факултет.

За животи светиа: ка социјалном етосу Православне Цркве, <https://mitropolija.com/2020/04/03/za-zivot-sveta-ka-socijalnom-etosu-pravoslavne-crkve/> Приступљено 1. 7. 2024.

Зењковски, В. В. (2002). *Проблеми васпитања у светлу хришћанске антропологије*. Београд: Бримо.

Zgaga, P. (2006). *Looking out: The Bologna Process in a Global Setting*. Norway: Ministry of Education and Research.

Илић, В. (1995). *Религија и култура*. Ниш: Просвета.

Плић, М. (1983). *Sociologija kulture i umetnosti*. Београд: Научна књига.

Јевтић, В., Димитријевић, В., Милашиновић, Д. (2017). *Прозор дискурса (овертона)*, <https://www.ceopom-istina.rs/globalizam/zavera/prozor-diskursa-overtona/>. Приступљено 6. 7. 2024.

Јеротић, В. (1998). *Индивидуација и (или) обожење*. Београд: Ars Libri.

Јеротић, В. (2005). *Божанска и људска мудрости у Давидовим псалмима*. Београд: Ars Libri.

Јеротић, В. (2005). *Мудри као змије безазлени као љубови*. Београд: Ars Libri.

Јеротић, В. (1998). *Индивидуација и (или) обожење*. Београд: Арс Либри; Приштина: Народна и универзитетска библиотека.

Јовановић, И. (2021). *Нове и старе нормалности*, <https://novimagazin.rs/stav/230752-ivan-jovanovic-nove-i-stare-normalnosti>. Приступљено 22. 6. 2024.

Kanton, Dž. (2009). *Ekstremna budućnost: najznačajnije tendencije koje će promeniti svet u narednih pet, deset i dvadeset godina*. Београд: Clío.

Koković, D. (1997). *Pukotine kulture*. Београд: Prosveta.

Kolakovski, L. (1989). *Prisutnost mita*. Београд: Rad.

Kuljić, T. (2023). *Nova normalnost*, https://respublicacasopis.net/2023/05/26/novanormalnost/?_rstr_nocache=rstr225665bac1d1f15f. Приступљено 2. 6. 2024.

Кун, Т. (1974). *Структура научних револуција*. Београд: Полит.

Lakroa, M. (2001). *New Age: ideologija novog doba*. Београд: Clío.

Lečner, Dž. F., Boli, Dž. (2006). *Kultura sveta*. Београд: Clío.

Long, A. A., Sedley, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers: Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 366–367.

Lončar, J. (2012). Ulrich Bek. Svetsko rizično društvo: u potrazi za izgubljenom sigurnošću, *Politički život, časopis za analizu politike*, br. 4 (2012), 129–131.

Lyotard, J. F. (1995). *Šta je postmoderna?*. Beograd: Art pres.

Мајер, Е. С. (2013). Зашто Американци верују да су изузетни?, *Политика*, <https://www.politika.rs/scc/clanak/270632/Zasto-Amerikanci-veruju-da-su-izuzetni>. Приступљено 2. 7. 2024.

Мајер, Т. (2009). *Идентитет Европје: јединствена душа Европске уније?*. Београд: Службени гласник.

Марковић, Д. Ж. (2004). Дилеме о реформи образовања у транзицији. *Цивилно друштво и мултикултурализам на Балкану*, 84–89. Ниш: Филозофски факултет, Институт за социологију.

Markuze, H. (1977). *Kultura i društvo*. Beograd: BIGZ.

Maslov, H. A. (1982). *Motivacija i ličnost*. Beograd: Nolit.

Митровић, Љ. (2010). Актуелна порука и слоган 'Балкан – балканским народима' са прве панбалканске конференције, *Балкан у процеси евроинтеграције: унитарно-регионални односи* (1–17). Ниш: Филозофски факултет, Центар за социолошка истраживања.

Митровић, Љ. (2009). *Транзиција и периферни капитализам: олеги из социологије глобалних и регионалних промена*. Београд: Институт за политичке студије.

Мучибабић, М. (2015). Религија и наука у сусрету са Меден Аган (ништа превише, наћи меру). У М. Дејић, М. Вуковић и В. Радовић (ур.), *Наука, религија, образовање*, 14–22. Београд: Учитељски факултет.

Нејаšмић, И. (2005). *Demogeografija: stanovništvo u prostornim odnosima i procesima*. Zagreb: Školska knjiga.

Павленко, В., Штол, В. (2014). *Глобализација као крај историје и времена* (1), <http://www.ceopom-istina.rs/globalizam/zavera/globalizatsija-kao-kraj-istorije-vremena-1/>. Приступљено 22. 8. 2018.

Рајовић, С. (2023). „Nova normalnost”, ali stara iskusenja. *Novi polis*, <http://www.novipolis.rs/sr/tehnofilija/32237/nova-normalnost-ali-stara-iskusenja.html>. Приступљено 2. 6. 2024.

Ražes, I. (2006). *Lanci ishrane*. Beograd: Beopolis.

Perazić, M. (2015). Globalizacija obrazovanja u onlajn okruženju. U *Sistem obrazovanja i digitalna kultura*, 331–345. Podgorica: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti.

Peru, F. (1986). *Za filozofiju novog razvoja*. Novi Sad: Matica srpska.

Пећујлић, М., Видакочић, З., Милић, В. (1991). *Критичка теорија савременог друштва*. Београд: Завод за удџбенике.

Романидис, Ј. (2005). *Светиошачко бојословље*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.

Сандо, Д. (2015). Вера, наука и култура – допринос религије науци и култури или њихов међусобни однос. У М. Дејић, М. Вуковић, В. Радовић (ур.), *Наука, религија, образовање*, 93–96. Београд: Учитељски факултет.

Sahlins, M. (1985). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

Sapir, E. (1974). *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd: Biblioteka XX vek.

Секулић, И. (1966). *Аналистички тренуци*. Нови Сад: Матица српска.

Semprini, A. (1999). *Multikulturalizam*. Beograd: Clío.

Senet, R. (2009). *Kultura novog kapitalizma*. Beograd: Arhipelag.

Sen-Žan Polen, K. (1999). *Kontrakultura*. Beograd: Clío.

Свети Јован Лествичник (2009). *Лествица божанственој усхођења*. Младеновац: Мирдин.

Станковић, В. (2016). Институционализација социјалне контроле и њене злоупотребе. *Српска психолошка мисао*, XXIII/51, 111–130.

Stanford University (2011). *The Definition of Morality*. *Stanford University: Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/>. Приступљено 1. 7. 2024.

Стојковић, Б. (1999). *Европски културни идентитети*. Београд: Завод за проучавање културног развика; Ниш: Просвета.

Стојковић, Б. (2009). Мреже идентитета. *Годишњак ФПН, II део: Новинарство, комуникација, културологија*, 353–362.

Supek, R. (1983). *Zanat sociologa*. Zagreb: Školska knjiga.

Суходолски, Б. (1988). *Перманентно образовање и стваралаштво*. Загреб: Школске новине.

Трбојевић, Д. (1938). *Образовање савести*. Београд: Српска Краљевска Академија.

Трифуновић, В., Ђорђевић, И. (2021). Култура „нове нормалности” – значење и употреба појма, *Гласник Етнографског института САНУ*, LXIX(3), 519–530.

Трифуновић В. (2021). Друштвена криза и образовање, *Узданица*, XVIII/2, 357–370.

Трифуновић, В. С. (2018). Изазови глобализације: хришћанство и идеологија либералне модернизације. У М. Благојевић, З. Мандић (ур.), *Различити облици религиозности и савремени свет*, 129–145. Београд: Институт друштвених наука; Пожаревац: Одељење за просвету и културу, Српска православна епархија браничевска.

Трифуновић, В. С. (2017). Религија и култура данас: између разарања хришћанске културе и ревизије модерне културе. У М. Благојевић, З. Мандић (ур.), *Религија и савремено друштво*, 133–148. Београд: Институт друштвених наука, Центар за социолошка и антрополошка истраживања.

Трифунџић, В. С. (2016). Тајанства религије и откривења науке: приближавање истини и удаљавање од ње. У А. Милошевић, З. Кинђић, Д. Перовић (ур.), *Веровање и/или знање*, 305–314. Београд: Институт друштвених наука.

Трифунџић, В. (2015). *Образовање и културни идентитет*. Јагодина: Педагошки факултет.

Trifunović, V. (2015a). Društvo i reforme: obrazovne politike i politike identiteta. У Е. Lazarević, Ј. Stevanović, Д. Stanković (ур.), *Nove uloge za novo doba: prilozi za redefinisane obrazovne prakse*, 181–201. Београд: Institut za pedagoška istraživanja.

Трифунџић, В. (2015б). Дехристијанизација модерних друштава и хришћанско васпитање, *Иновације у настава*, XXVIII/2, 46–53.

Трифунџић, В. (2014). Образовање, религија и идентитет. У В. Јеротић, М. Дејић, М. Вуковић (ур.), *Наука, религија, образовање*, 192–206. Београд: Учитељски факултет.

Трифунџић, В. (2013). Образовање и друштво: утицај неолибералне стратегије развоја на формирање образовне политике у српском друштву, *Иновације у настава*, XXVI/3, 104–116.

Трифунџић, В. (2011). Српско друштво и глобализација: између културног и политичког идентитета, *Српска ђолиџичка мисао*, год. 18, вол. 33, бр. 3, 61–75.

Трифунџић, В. (2010). Културна политика и образовање у савременом друштву, *Српска ђолиџичка мисао*, год. 17, вол. 30, бр. 4, 173–186.

Трифунџић, В. (2010а). Религијско образовање и културни идентитет, *Зборник Маџице српске за друштвене науке*, 133, 39–48.

Трифунџић, В. (2009). Глобализација и школа. У Н. Поткоњак (ур.), *Будућа школа I*, 297–308. Београд: Српска академија образовања.

Трифунџић, В. (2008). *Образовање и религија*. Јагодина: Педагошки факултет.

From, E. (1986). *Psihoanaliza i religija*. Zagreb: Naprijed.

From, E. 1980. *Zdravo društvo* (II izdanje). Beograd: Rad.

Fukujama, F. (1997). *Sudar kultura*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

Furastje, Ž. (1973). *Univerzitet pred stečajem*. Beograd: Duga.

Hall, S. (2010). Kome treba identitet?. *Reč, časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja*, 64(10), 215–233.

Naralambos, M., Heald, R. (1989). *Uvod u sociologiju*. Zagreb: Globus.

Хантингтон, С. (1998). *Сукоб цивилизација: и ђреобликовање светској ђоретика*. Подгорица: ЦИД.

Hafner, P. J. (1997). Društvene promene i društvene krize danas, *Теме*, 20(3–4), Ниш: Универзитет у Нишу, 327–337.

Heler, A. (1983). *Vrednosti i potrebe*. Beograd: Nolit.

Hester, M. D., Ford, P. Dž. (2009). *Kompjuteri i etika u sajber-dobu*, Beograd: Službeni glasnik.

Хиландарски преводи (2009). *Доброшлюбље I том*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар.

Hrnjaz, M. (2014). *Obama, američka izuzetnost i međunarodno pravo*, <https://miloshrnjaz.wordpress.com/2014/07/16/obama-americka-izuzetnost-i-medunarodno-pravo/>. Приступљено 1. 7. 2024.

ИНТЕРНЕТ ИЗВОРИ

URL: <http://www.telegraf.rs/vesti/beograd/364188-lgbt-izlozba-posetiocima-prikazana-slika-na-kojoj-je-isus-hrist-gej-foto> . Приступљено 16. 8. 2017.

URL: <http://web-tribune.com/iza-kulisa/dr-ljiljana-colic-otkriva-sokantne-i-uznemirujuce-podatke-nastavni-sadrzaji-u-srpskim-skolama>. Приступљено 16. 8. 2017.

URL: <http://rs.n1info.com/a247690/Vesti/Vesti/CPN-trazi-da-ministar-reaguje-na-peticiju-protiv-Darvina.html>. Приступљено 16. 8. 2017.

URL:<https://forum.krstarica.com/showthread.php/671045-Rezolucija-1580-Saveta-Ev-rope>. Приступљено 16. 8. 2017.

URL: <http://elementarium.cpn.rs teme/mali-recnik-cerna/>. Приступљено 22. 8. 2017.

РЕГИСТАР ИМЕНА

- Амонашвили, Шалва 90
Арон, Рејмон 9
Барбур, Јан (Barbur, Jan) 56, 90
Барлоу, Мод (Barlow, Mod) 33, 70, 90
Бек, Улрих (Beck, Ulrich) 19, 20
Бергер, Петер (Berger, Peter) 58, 90
Берђајев, Николај 65, 90
Биговић, Радован 43, 85, 90
Благојевић, Мирко 36, 69, 90, 93
Боли, Џон (Boli, Džon) 62, 91
Будон, Рејмон (Boudon, Rejmon) 47, 67, 90
Брунер, Џером (Bruner, Jerome) 45, 62, 90
Видаковић, Зоран 69
Волерстин, Имануел (Wallerstein, Immanuel) 24
Генон, Рене 48, 90
Глишовић, Љиљана (Glišović Ljiljana) 19, 90
Галбрајт, Џон (Galbraith, John Kenneth) 9, 88
Голубовић, Загорка 10
Гротуи, Даглас 25
Дарвин, Чарлс (Darwin, Charles) 66
Декарт, Рене (Descartes, René) 15
Делор, Жак 46, 47, 48, 73, 90
Димитријевић, Владимир 2, 16, 91
Диркем, Емил (Durkheim, Emile) 11, 12
Дугин, Александар 78
Ђаковац, Александар 14
Ђорђевић, Иван 2, 21, 22, 72, 90, 93,
Ђукић, Мара 32, 91
Згага, Павел (Zgaga, Pavel) 32, 91
Зењковски, Василиј 49, 73, 91
Илић, Веселин 54, 91
Илић, Милош 64, 91
Јевтић, Владан 16, 91
Јеротић, Владета 36, 43, 55, 56, 91, 94,
Јовановић, Иван 2, 21, 91
Кантон, Џејмс (Kanton, James) 26, 57, 91
Келнер, Марк 25
Келнер, Хелмут (Kelner, Helmut) 58, 90
Коковић, Драган 10
Колаковски, Лешек 59
Куљић, Тодор 22
Кун, Томас 4, 91
Лакроа, Мишел (Lakroa, Mišel) 78, 91
Лечнер, Френк (Lečner, Frenk) 62, 91
Линтон, Ралф 18
Лиотар, Жан-Франсоа (Lyotard, Jean-Francois) 59, 92
Лонг, Ентони (Long, Anthony) 12, 91
Лончар, Јелена (Lončar, Jelena) 20, 92
Мајер, Стефан (Meyer, Stephen) 16, 17,
Мајер, Томас (Mejer, Thomas) 55, 92
Малтус, Томас (Malthus, Thomas Robert) 79
Марковић, Данило 92

- Марковић, Светозар 32
 Маркузе, Херберт (Markuze, Herbert) 64, 92
 Маслоу, Абрахам (Maslov, Abraham) 18, 92
 Милашиновић, Драган 16, 91
 Милић, Владимир 69
 Митровић, Љубиша 28, 30, 92,
 Мучибабић, Милимир 58, 92
 Nejašmić, Ivo 79
 Обама, Барак 16
 Овертон, Џозеф (Overton, Joseph) 15
 Павленко, Владимир 78, 84, 92
 Пажес, Ив (Pazes, Iv) 18
 Пајовић, Стефан 22, 23
 Пејн, Томас 16
 Пекић, Борислав 27
 Перазић, Младен 26
 Перу, Франсоа 24, 79
 Петровић, Петар Његош 18
 Печујлић, Мирослав 30
 Рихта, Радован 15
 Робертсон, Хедер-Џејн 70, 90
 Романидис, Јован 75, 92
 Рос, Едвард (Ross, Edward) 11
 Салинс, Маршал (Sahlins, Marshall David) 21, 93
 Сандо, Драгомир 54, 56, 71, 93
 Сапир, Едвард 26
 Свети Јован Лествичник 68, 93
 Седли, Давид (Sedley, David) 12, 91
 Секулић, Исидора 62, 93,
 Семприни, Андреа (Semprini Andrea) 70, 93
 Сен-Жан-Полен, Кристијана (Sen-Žan Polen, Kristijana) 78, 80, 93
 Сенет, Ричард (Sennett, Richard) 19, 46, 47
 Станковић, Владан 11, 93,
 Стојковић, Бранимир 41, 42
 Супек, Руди (Suppek, Rudi) 57, 93
 Суходолски, Богдан 33, 93
 Токвил, Алексис де (Tocqueville, Alexis de) 16
 Трбојевић, Дане 47, 59
 Трифуновић, С. Весна 1, 9, 10, 21, 24, 25, 38, 41, 77, 79, 93, 94, 98, 105
 Трифуновић, Весна 22-23
 Фоконе, Пол (Faucconnet, Paul) 11
 Форд, Пол 25
 Фукујама, Френсис 39, 66
 Фром, Ерих (From, Erich) 11, 15, 18, 63, 94
 Фурастје, Жан (Fourastié, Jean) 5, 14, 15, 50
 Хајлајн, Роберт 20
 Хал, Стурт (Hall, Stuart) 41, 42, 94
 Хантингтон, Семјуел 39
 Хараламбос, Мајкл (Haralambos, Majkl) 76, 94
 Хафнер, Петар 24
 Хеалд, Робин (Heald, Robin) 76, 94
 Хелер, Агнеш 26
 Хестер, Мика 25
 Хрњаз, Милош (Hrnjaz, Miloš) 16, 95
 Чолић, Љиљана 71
 Шпенглер, Освалд 27
 Штол, Владимир 78, 84, 92

SUMMARY

1.

The change of political paradigm in Serbian society at the beginning of the year 2000 led to a changed economic context and, in addition, to inevitable changes in the field of education. The new government's decision to start the process of joining the EU led to accepting external political demands that control the relationship between society and the educational system and strongly influence the formation of education policy. The implemented reforms resulted in systemic changes in institutionalised education: changes in school curriculum; changes in the process of enrolling at different institutions and levels of education; changes in the duration of compulsory education; changes in the regime of higher education.

An illusion has been created that education has been systematically covered by the reforms, that education has been “democratized” and that the attitude of the society towards education has been significantly changed. However, in reality, the educational policy guidelines based on a fundamental approach to educational system have not been applied. The changes were reduced to uncritical acceptance of the demands for standardisation and unification of education, in accordance with European educational system.

Acceptance of the solutions imposed by neoliberal reformers after 2000 led to the devastation of society – not to its modernization – including the field of education. The neoliberal development strategy imposed a value system in which profit was placed above people, resulting in the collapse of human solidarity and the disappearance of social responsibility for the final consequences of the imposed form of development.

There are many open questions about the influence of the neoliberal strategy of social development on the formation of educational policy in Serbian society today. Therefore, the author emphasizes the need for continuous study of the systemic consequences of the adopted reforms and, in accordance with the recognised tendencies, the redefinition of the social role and goals of education. Educational reforms should not be expected to be an expression of political will and acceptance of globalised educational policy, but a balanced response to the needs of participants in the educational process and developmental needs of the society.

2.

By transmitting religious cultural patterns, institutionalized education enables the promotion of non-secular values. It forms a specific view of the world that has its own spiritual dimension and network of expectations within a given pattern of culture, which are not decisively shaped by materialism. In this way, the participants of the educational process are actively guided in the choice of value orientations.

Awakened interest in religious values in homogenously Orthodox areas in the so-called contemporary Serbian society, in the context of seeking answers from groups and individuals to the question of the constitutive elements of their own identity, enables the establishment of continuity with the Orthodox identity. In the existing social and cultural conditions, institutionalized education is in a position to unite different sources of culture in order to harmonize their actions with changes in the development strategy of society. Orthodoxy, as a constitutive element of traditional Serbian culture, still represents a unique spiritual force that possesses unifying power. The implementation of religious culture in the educational process (2001) has provided an open opportunity for Orthodoxy to actively participate in shaping the Orthodox identity and, more broadly, the cultural identity of the young generation included in compulsory education. It is difficult to answer the question of whether this possibility has been properly realized, because the real influence of religion on man cannot be “precisely measured” according to the scientific methodology.

3.

The far-advanced process of de-Christianization of modern societies – especially the ones belonging to the Western cultural circle which originated and developed on the basis of Christian tradition – has a strong influence on the concepts and perspectives of education. In the new paradigm of education that shapes the so-called unique European educational space, Christian values are suppressed, and economic values take center stage. Knowledge has a price, its transfer and adoption needs to be adjusted to the neoliberal development strategy. The principles of efficiency and marketing have become crucial in the area of education; education and, especially, Christian education has been relegated to the background: material values have overpowered the spiritual ones. The implementation of religious education into school curricula in many East European countries in the late 1990s, with the intention to align with the union of developed Western societies, did not contribute to strengthening of individuals’ spiritual virtues or their preparation for eternal life. Although Religious education as a subject has been introduced in school curricula, the impact of institutionalized

education on individuals has remained the same – it still strives to “put in order” a person’s spiritual life by influencing their character.

The importance of educating a complete personality whose heart is inspired and open to the remembrance of God is not recognized. On the other hand, the broadest socio-cultural context in which institutionalized education takes place does not create the most favorable conditions for the inspiration of the soul: education does not prepare the soul for salvation but for transitory life in which the spiritual life gives way to the material one.

4.

Both religion and culture represent expressions of man’s attitude towards the world. The former understands the world as a God’s creation and represents a specific point of view that includes: 1) understanding the order of the world as a whole, 2) awareness of the eschatological meaning of human life, 3) awareness of the teleological meaning of God’s creation. The latter understands the world as a physical creation and represents a point of view that includes: 1) a partial view of the world, 2) awareness of man’s call to preserve the created world (spiritual culture), 3) awareness of man’s power of self-preservation and call to change the created world (material culture).

Religion is the source of culture that unites spiritual and material culture and develops vitality through the striving of human personality towards perfection or, in other words, towards God.

In most contemporary societies – with a firm belief in a positive outcome – an economic, political and ideological project is being developed with the purpose of reorganizing the existing world “with the help” of a free market that organizes itself and frees others. The idea of market efficiency, which is at the base of globalization, has not live up to expectations: on the one hand, general well-being has not been ensured, on the other hand, the longing to ensure eternity has not been satisfied. Globalist cultural aspirations, however, led to the suppression of Christian ethics and the collapse of Christian universalism, on the one hand, and to the unification of culture, on the other. These aspirations have raised a question about the survival of the created world.

5.

Both religion and science provide their own way of seeking for truth. The former provides the Truth that elevates man to a more comprehensive, absolute reality, and leads to the ultimate meaning of existence – obtaining eternal life. The latter offers revelations about everyday life (nature, people, society) that can bring people closer to God or infect them with the idea of arrogance, thus

distance them from God. The development of science in the modern world implies that scientific achievements are put above ethical values and thus provided with destructive potential. Scientific criteria become predominant in relation to others, and science itself has “forgotten” to deal with important questions about the meaning of life and human existence – instead, it deals with challenges of natural and social environment and “fixing” the nature of man. Rational scientific knowledge, which excludes transcendent knowledge, threatens to destroy the experience of mystery and suffocate the need to discover the ultimate meaning of existence. The question remains: What can science offer to human soul?

6.

The globalization process shapes the new world organization. The “Old world” and its order whose pillars were family, state and church, is replaced by the “New world”, whose ideology is liberal modernization and whose advocate is the so-called globalist aristocracy. The pillars of the “New world” – science, technique, technology, government organizations and communications – open the possibility of establishing a unified legal, administrative and spiritual jurisdiction at global level. Consumerist culture of contemporary capitalism at the same time “invites” people to free themselves of all restraints and leads to the “liberation” of personality from society, tradition, family, connection with others, which is opposed to Christian values. Fragmentation of identity and experimentation with what is given by nature leads into the danger of losing human nature and confronts Christianity with the challenge of finding ways to restore faith in the spiritual world. The Orthodox Church has a special mission to restore and strengthen the unity of faith, which can play an important role in saving man from the “new human” arrangement.

Culture and religion can have a strong influence on society and determine the directions of its development; on the other hand, society, with its overall development policy, which is always an expression of the power and interests of the ruling groups, can lead to the destruction or, at least, the revision of both culture and religion. The guidelines that society chooses to follow and which shape the organization of life in all its dimensions make sense only if viewed in a wider context of what the society intends to achieve. The change of development policy, as the expression of major structural changes in the so-called Global society, in local societies, cultures and education leads to the need for their harmonization with the “rest of the world”. On the one hand, there is a tendency of declarative institutional support to different religions and confessions (and different types of religious education in accordance with the recommendations of the Parliamentary

Assembly of the Council of Europe, 1999); on the other hand, there is a tendency to support individual rights and freedoms through the so-called Education for the active participation of individuals in social life and preparation for the role of the *citizen* (Delor, 1996). Dechristianised Western societies, although in theory support various religions, are actually focused on promoting the struggle for human rights and creating a context in which a citizen is “above” a believer. This opens up the path to the strategic changes in value orientations: Christian culture is being destructed and a culture of new capitalism is being created in which *fear* and *anxiety* prevent the survival of *love* and *solidarity* perceived as elementary compassion with others and willingness to help others. Contemporary scientific-technical civilization, however, will not be able to avoid the responsibility of the choice between *citizenship*, relying on human rights and freedoms, and *Christianity*, relying on unity.

The intention is to emphasize that the role of the educational system in a globalized world is to provide its participants with a common “point of view“ in order to promote shared ways of thinking and acting. On the one hand, educational systems will be exposed to the process of homogenization, and on the other hand, they will actively participate in transmitting those ideologies and values that lead to homogenization and to creating a new philosophy of education – a philosophy in which there will be no place for doubts, dilemmas and different perceptions in the process of education.

БЕЛЕШКА О АУТОРУ



Весна С. Трифуновић (1966, Јагодина), доктор социолошких наука, редовни професор Факултета педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, Јагодина. Поља интересовања: друштвени развој, образовање, образовне политике, култура, културни идентитет, религија.

Објавила је преко сто научних радова и монографије: *Сеоске школе и култура* (2001), *Насиље у школи* (2006), *Образовање и религија* (2008), *Грађанско васпитање и идентитет* (2012), *Образовање и културни идентитет* (2015), *Како васпитајти родитеље* (2020); монографску студију: *Скице за портрет живота у пограничју* (2018), као и помоћну уџбеничку литературу: практикум *Социологија образовања* (2018), приручник *Културолошки аспекти разредне наставе* (2022), хрестоматију *Увод у проучавање друштва* (2023).

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

316.42:37(081)(0.034.2)

316.74:2(081)(0.034.2)

37.014:2(081)(0.034.2)

ТРИФУНОВИЋ, Весна, 1966-

Образовање и „нова реалност” / Весна С. Трифуновић. - Јагодина : Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу, 2024 (Јагодина : Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу). - 1 електронски оптички диск (CD-ROM) ; 12 cm. - (Едиција Монографије / [Факултет педагошких наука Универзитета у Крагујевцу])

Системски захтеви: Нису наведени. - Насл. са насловне стране документа. - Ауторкина слика. - Тираж 50. - Белешка о аутору. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Садржи библиографију. - Регистар. - Summary.

ISBN 978-86-7604-236-4

а) Друштвене промене -- Образовање б) Религија -- Друштво в)
Религијско образовање

COBISS.SR-ID 157045769

У 21. веку, научно промишљати о образовању и друштвеним променама није нимало захвалан посао. Постоји опасност да грађа и теоријска разматрања буду врло брзо превазиђена темпом промена које се одвијају у савременом свету, а чињеница је да смо сведоци отпора друштвеним променама и снажном утицају мегатрендова измењене стварности на глобалном нивоу. Са друге стране, од аутора ове монографије се очекује да понуди адекватну систематизацију материје са аспекта *изазова глобализације у контексту Социологије друштвеног развоја, укључујући образовање, религију и културу*, и то путем кључних одредница (*неолиберална стратегија развоја, образовна политика у српском друштву, религија и идентитет, хришћанско васпитање, ревизија модерне културе, изазови глобализације*), а не да се изјашњава о актуелним вредносним и политичким питањима, која представљају саставни део историјске контекстуализације проблема и процеса који се истражују. У оба ова случаја, аутор монографије је одолео изазовима и ризику, дао значајан научни и социјални допринос Социологији и другим сродним научним дисциплинама, те са задовољством предлажемо публикавање рукописа монографије.

Проф. др Данијела Здравковић

Јасно је видљив циљ монографије, и сви текстови унутар монографије теже том циљу, а то је да се на најбољи и најсликовитији начин ослика феномен образовања у савременом друштву, без улешавања, што даје једну критичку ноту. Поред несумњивог теоријског, монографија има и практичан значај јер с једне стране указује на негативне аспекте ка којима иде развој образовања, а који могу бити препрека у процесу образовања будућих генерација, а с друге стране скреће пажњу на постојање једног не само педагошког проблема, већ и важног друштвеног питања, као што је значај и вредност формалног образовања у савременом друштву.

Доц. др Милена Јовановић Крањец

У уводу монографије др Трифуновић указује на то да је иста својеврстан „омаж религијској слици света која се, како указује, постепено потискује из поља образовања. Сматрам да је овај опис монографије одговарајућ када је реч о садржају текста и да монографија заиста одражава специфичну религијску (православну и хришћанску, према наводима аутора) перспективу у вези са различитим феноменима у образовању и друштву у целини. У том смислу, монографију је пре свега потребно посматрати у контексту овог специфичног религијског оквира, али и као позив на критичко читање и дијалог заснован на аргументима из оквира научног дискурса и „слике света . [...] Монографија нуди оригиналну перспективу која укршта селекционисане социолошке теорије са хришћанским религијским учењем и критиком научног дискурса из перспективе хришћанског учења. Рукопис (посматрано из перспективе религијске и хришћанске слике света) нуди анализу значајних савремених феномена у пољу образовања (стандардизована међународна тестирања ученика, реформа високог образовања, усмереност ка развоју компетенција за рад на глобалном тржишту, занемаривање теоријског знања у образовању, образовање за живот у мултикултурном друштву и слично). Ова монографија може бити и полазна основа за разумевање, али и за критичку анализу религијског начина сагледавања друштвених феномена и питања која се тичу поља образовања.

Доц. др Бојана Димиријевић

ISBN 978-86-7604-236-4

