
Теренска истраживања – поетика сусрета

ISBN 978-86-7587-068-5

INSTITUTE OF ETHNOGRAPHY SASA

Collection of Papers, Volume 27

Fieldwork – Poetics of Encounters

Editor in chief:
Dragana Radojičić

Editor:
Milina Ivanović-Barišić

International editorial board:
Radost Ivanova, Elephterios Alexakis, Peter Slavkovsky, Karl Kaser, Gabriela
Kilianova, Milica Bakić-Hayden, Ingrid Slavec-Gradišnik, Marina Martynova,
Fernando Diego Del Vecchio, Kjell Magnusson

Editorial board:
Gojko Subotić, Sofija Miloradović, Jelena Čvorović, Srđan Radović, Aleksandra
Pavićević, Lada Stevanović, Ildiko Erdei, Jelena Jovanović

The reviewers:
Jovanka Radić, Miroslava Lukić Krstanović, Ljiljana Gavrilović, Ivica Todorović,
Mladena Prelić, Zorica Divac

Secretary:
Marija Đokić

The Content of the publication was accepted
at the Institute of Ethnography SASA, June 11th 2012

BELGRADE 2012

Теренска истраживања – поетика сусрета

Главни и одговорни уредник:

Драгана Радојичић

Уредник:

Милина Ивановић-Баришић

Међународни уређивачки одбор:

Радост Иванова, Елефтериос Алексакис, Петер Славковски, Карл Касер, Габриела
Килианова, Милица Бакић-Хејден, Ингрид Славец-Градишник, Марина
Мартинова, Фернандо Диего Дел Векио, Шел Магнусон

Уређивачки одбор:

Гојко Суботић, Софија Милорадовић, Јелена Чворовић, Срђан Радовић,
Александра Павићевић, Лада Стевановић, Илдико Ердеи, Јелена Јовановић

Рецензентски тим:

Јованка Радић, Мирослава Лукић Крстановић, Љиљана Гавриловић, Ивица
Тодоровић, Младена Прелић, Зорица Дивац

Секретар уредништва:

Марија Ђокић

Садржај Зборника бр. 27 усвојен је на седници Редакције Етнографског института
САНУ одржаној 11. јуна 2012. године

БЕОГРАД 2012

Издавач:
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ САНУ
Кнез Михаилова 36/IV, Београд, тел. 011-2636-804
eisanu@sanu.ac.rs
www.etno-institut.rs

Лектор и коректор:
Софија Милорадовић

Превод:
Јелена Чворовић
аутори текстова

На корицама графика
Ранка Маскарелија

Техничка припрема:
Љиљана Гавриловић

Штампа:
Академска издања
Београд

Тираж:
500 примерака

Радови сарадника ЕИ САНУ у овом Зборнику су са
пројеката: 177026, 177027 и 177028, које у целини финансира
Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Штампање публикације финансирано је из средстава
Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

Мирко Благојевић

Институт за филозофију и друштвену теорију
Београд

Статистички показатељи религиозности и ревитализација православља: стварност или мит*

У овом раду аутор покушава да религиозност и везаност људи за православље и православну цркву прикаже имајући на уму првенствено статистичке податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања у Србији и Русији. Пре изношења ових података аутор расправља о могућностима и ограничењима социолошког, квантитавног и анкетног приступа религијском феномену, а затим износи мноштво статистичких података о различитим аспектима повезаности са религијом и црквом. Ови подаци се износе груписани у три целине: подаци који се односе на самоидентификацију са религијом и црквом, затим подаци о веровању у догматско језгро православља, и на крају – подаци о црквености становништва. У закључку овог текста, аутор на темељу поменуте искуствене евиденције даје пресек стања повезаности становништва Србије и Русије са православљем и Српском и Руском православном црквом.

Не треба посебно доказивати да од одабраног критеријума или групе критеријума конвенционалне религиозности зависи дијагноза религијске ситуације на неком географском или религијско-конфесионалном подручју. У пракси се у том смислу често поставља једно једноставно питање, на које је понајмање лако дати једнозначан одговор: у домаћем и руском академском или лаичком простору, то је питање о томе колико данас у Србији или Русији има верника, односно

Кључне речи:

везаност за религију
и цркву, социолошка
искуствена
истраживања,
квантитативни
приступ,
социолошки
индикатори
религиозности,
Србија, Русија

* Текст је рађен у оквиру пројекта „Политике друштвеног идентитета: регионални и европски аспект“ (179049), који се у Институту за филозофију и друштвену теорију из Београда спроводи у периоду од 2011. до 2014. године, уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

прецизности – колико заправо има православних верника. Ако се арбитарно одредимо за један од најчешће коришћених индикатора религиозности у емпиријским истраживањима – конфесионалну идентификацију, онда је на постављено питање лако одговорити. Овде нам нису толико важна ни поменута емпиријска истраживања, пошто располажемо резултатима редовних пописа становништва у којима се пита и о конфесионалној идентификацији, а која, опет, обухватају све чланове једног друштва. Даље, када се каже да је на постављено питање лако одговорити онда се мисли и на то да у социолошкој науци постоји довољно тзв. искуствених научних обавештења, односно емпиријских података о овој теми. Зна се, наиме, да је совјетска религиологија веома кубурила са репрезентативним емпиријским истраживањима религиозности становништва, па кад се тој ситуацији дода јасан идеолошки оквир под којим су ретка регионална или локална истраживања спровођена и у којима су добијени подаци тумачени, онда ситуација око социолошког и јавномњењског истраживања религиозности после 90-их година прошлог века представља више него повољну околност да се коначно открије колико уопште заста има верника, а онда, наравно, и православних верника. Поменута социолошка емпиријска евиденција континуирано је у Русији стварана од краја 80-тих година прошлог века и изузетно је обимна, предметно разуђена и репрезентативна за религијско-конфесионални простор Русије. Социолошка евиденција у Србији је много скромнија, мање разуђена и једва репрезентативна за православни простор Србије, али и као таква довољна да се, на првом месту, одговори на питање колико има православних верника у Србији данас, а онда, на другом месту, да се одговори на хипотезу о постојаној тенденцији ревитализације православља, како на нивоу индикатора религијске свести тако и на нивоу индикатора религијско-култног понашања и удруживања.

Међутим, и да оно шта се сматра лаким често није такво, а и да глава може да заболи од обиља искуственог материјала, показују многе, више или мање озбиљне, изваннаучне и научне дискусије, неслагања, спорења, па чак и међусобно непријатељска расположења заговорника различитих концепција у објашњавању добијених резултата. У том смислу се може говорити о научној емпиријској евиденцији, која је створена понајвише употребом анкетног истраживања, са око двадесетак различитих индикатора религиозности становништва или њихове везаности за религију и цркву. Даље, може се говорити и о извесном методолошком редуccionизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему.

Али зашто је врло тешко одговорити на питање тачног броја православних верника? Наиме, чим вас не интересује црно-бела слика одговора на постављено питање, нити пак дневнополитички одговор, већ једна изнијансирана, демитологизована, деполитизована и деидеологизована слика религиозности или црквености у једном друштву, какво је посткомунистичко српско или руско друштво постперестројке, онда се

проблеми удвостучују, усложњавају, а питања и одговори често личе на научна цепидлачења, за која многи немају стрпљења.

Дефиниције, методолошки проблеми и ограничења социолошког приступа

Без методолошки добро осмишљеног и изведеног истраживања нема поузданих резултата, а такво истраживање не можемо започети без прецизних операционалних дефиниција и без употребе одговорног научног језика. Многи неспоразуми, чак и у науци, настају због неодговорне и неједнозначне употребе појмова у истраживању. Зато пре сваког одговора на питање о броју верника једне конфесије треба дефинисати шта је религија, шта је религиозност, и које нужне и довољне услове треба појединац да испуни да би га назвали припадником једне религије, цркве, односно конфесије. На овом месту се шире не можемо бавити овим проблемом (упореди: Благојевић 2005: 36–68). Међутим, укратко треба истаћи да тешкоће у дефинисању религијског феномена долазе од: а) од објекта или предмета религиологије, б) од субјекта религиологије, тј. самих верника, ц) научне методе, односно угла гледања на предмет истраживања (Јукић 1997: 22–26). Врло је тешко онда, прецизира Јукић, пронаћи заједнички назив за веома разнородан садржај, за многоврсно и различито манифестних форми религије и светог. Даље, религиолог или социолог мора у проучавању религије узети у обзир и конкретне појединце са њиховим специфичним религијским искуством и њиховим саморазумевањем тог искуства. По дефиницији, наука тежи објективности и непристрасности сазнања, што није тако лако постићи ако се има у виду верниково религијско искуство, које обухвата читавог човека, његово мишљење, осећање и његово понашање. Управо се на црти тог искуства, у својим различитим методолошким решењима и теоријским опсервацијама истичу наука о религији и феноменологија религије, јер прва види сазнајни циљ научног истраживања религије у њеном објашњењу (*Erklären*), а друга – у разумевању (*Verstehen*) религије и светог. Тешкоће у дефинисању религије долазе и од дисциплинарног приступа и употребљене методе која одређује, у крајњој линији, и врсту дефиниције религије. У том смислу, религија за теологију, филозофију, историју, етнологију и социологију има различито значење. Једно је теолошка истина религије, а друго – социолошка. Теолошка метода полази од објаве и она је дедуктивна, док социолошка метода полази од искуства и она је индуктивна. Заправо, социолозима је важније објашњење друштва него религије. У том приступу религија нема – као у теолошком – главну улогу него помоћну, пошто се кроз религијска дешавања не настоји првенствено објаснити религија, већ понашање људи и интеракције друштвених група као носилаца одређене професионалне самосвести.¹ Историјске околности на Балкану више него

¹ „Социологија религије не истражује религију ради тога да би добро упознала религију, него да би, испитујући религију, нешто више сазнала о друштву. (...) Премда на први

јасно указују на то да се међусобни односи људи и народа не могу разумети без религијског фактора. И зато што је тај фактор толико испреплетен са друштвеном и државном сфером, овдашња друштва и њихове међусобне односе ни данас не можемо разумети без њихове религијско-конфесионалне потке. Отуда социолозима опрез више: иако су друштвени фактори важни у објашњењу религијских појава, ова појава није само друштвени производ – ако се социолози њима нарочито не баве, то не значи да не постоје гносеолошки, антрополошки и психолошки фактори религије и религиозности. Према томе, социолошка метода у проучавању религије и светог има своја битна ограничења. Интелектуално поштење налаже да се ова ограничења истакну и да истраживач увек буде свестан чињенице да феномен религије и религиозности становништва обухвата само делимично, иако незаобилазно, социолошким, теоријским и емпиријским приступом. Отуда, са једне стране, и ограничења која призилазе из статистике религиозности људи или њихове повезаности са религијом и црквом, а са друге стране – одатле и ниподаштавање бројки и процената од стране заступника другачијих приступа религији и светом. Религиозност је исувише сложена и неједнозначна духовна појава да би се могла обухватити бројкама и процентима. Статистика у социолошким проучавањима има само помоћну улогу, од статистике се полази, али се са њом не завршава истраживање религије и религиозности. При свему наведеном, и лични став истраживача према предмету истраживања, тј. у односу према религији, не сме се занемарити у теоријским, али исто тако и у искуственим социолошким и антрополошким истраживањима религије (Павићевић 2009).

Религиозност свакако треба разликовати од *црквености*. Црквеност је ужи појам од религиозности, пошто има религиозних људи који не учествују у црквеном животу као што често има и оних који у неком степену учествују у црквеном животу, а да нису религиозни, или су тзв. млаки или формални верници.² Наравно, религиозност може бити и црквена. Религиозност, поред спољашње манифестације учешћа у обредима религијске природе, представља и индивидуални став, субјективни доживљај, унутрашњи мотив који је теже операционализовати у социолошким истраживањима религије и религиозности, па је комплементарност истраживачких техника (на пример, психолошких) нешто што се само по себи намеће и што доприноси поштовању основног методолошког начела у емпиријским истраживањима – да се у стварању социолошке искуствене научне евиденције користи више истраживачких техника, па и из других научних дисциплина. Психолошки посматрано, религиозност се може дефинисати као „субјективни систем

поглед истражује религију, на други поглед постаје јасно да социолог, преко истраживања религије, настоји да стекне дубљи увид у саму природу друштва, јер је он социолог а не религиолог“ (Šušnjić 1998 I: 106).

² „Свака подела на вернике и невернике с обзиром на установу нема много смисла, јер има оних који верују а не иду у цркву и оних који иду у цркву са мало или нимало вере у срцу и души“ (Šušnjić 1998 I: 65).

ставова и као систем унутрашњих трајних диспозиција који укључује веровања, знања, осећања и понашања“ (Kubić 1999: 77). Изузетна сложеност и слојевитост религиозности извире отуда што она иде у ред оних појава у човековом индивидуалном животу које захватају најдубље и најинтимније слојеве ума и душе, првенствено када је на делу добока побожност. Истина, формална религиозност је честа појава и она се у принципу лакше социолошки може детектовати, поготову када представља обичајну норму средине или легитимацију друштвеног положаја појединца или групе, или везивно ткиво друштвене заједнице, што су све социолошки аспекти религијског феномена. Углавном, већина социолога и психолога усмерених према емпиријском истраживању религије слаже се да су најважније, мада не и једине, компоненте религиозности – когнитивна, емоционална и акционо-мотивацијска, те у својим истраживањима операционализују или све поменуте компоненте или само оне за које се претпоставља да су у тренутку истраживања теоријски и друштвено важне и занимљиве. У социолошким емпиријским истраживањима, класична религиозност се обично разбија на два конститутивна елемента: на религиозну свест, у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја, било да се ради о припадности конфесији, веровању у Бога и друге догматске поставке религије, и на религијско понашање и удруживање, као што је, на пример, одлазак у цркву, на литургију, затим пост, молитва, материјална потпора цркви итд. То су све индикатори тзв. црквености појединца, многодимензионалне појаве која се у православљу посматра као дуготрајан, постепен и мукотрпан процес усвајања или промене светоназора и стила живота људи усмерених према црквеној култури и религиозном систему вредности. Зато је *црквеност* онај живот човеков у цркви који подразумева познавање њених правила, упражњавање обреда, поштовање обичаја, прихватање њеног свакодневног живота и осећање цркве као сопствене куће. Црквеност је, дакле, добровољно прихватање цркве усвајањем њеног установљеног и устаљеног начина живота и мишљења (види: Синелина 2009; Чеснокова 2000: 4).

И за верске организације и за социолошку анализу важна су оба структурална дела класичне религиозности: религијским организацијама су важна јер конституишу тзв. црквеног верника, преданог својој вери и цркви, а исто тако – и социолошкој експертизи ради свестране анализе религијске ситуације на одређеном религијском, одн. конфесионалном простору. Према је религиозност, као што смо истакли, јединствен спој субјективне и објективне, унутрашње и спољашње вере у „апсолутну и мистичну моћ“ (Шушњић), статистички методи су по својој природи далеко погоднији за обраду података из истраживања о објективној, спољашњој вери, која се опредмећује у заједници са другим верницима и у њиховом односу према тој моћи, него за унутрашњу, субјективну веру, којој често за директан однос према апсолутној и мистичној моћи, према Богу, не треба посредништво

других, па ни специјализованих посредника у лику свештенства и цркве.³ Међутим, колективно одређену веру (религију) није само лакше детектовати и измерити у социолошким проучавањима, него је ова вера и друштвено важна, пошто може да има неке функције без којих друштво не би било исто као кад их вера у њему не би имала; на пример, то су друштвене функције интеграције, комуникације, колективне идентификације, легитимације друштвеног система и друге.

Анкетно истраживање је најпогоднији метод прикупљања података за статистичку обраду. Вероватно је због тога постојећа искуствена евиденција о религиозности и везаности за религију и цркву створена понајвише употребом анкетног истраживања, са око двадесетак различитих индикатора религиозности. У том смислу се може говорити и о извесном методолошком редукционизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему. Јасно је, дакле, да постоји методолошки проблем самодовољности анкетног истраживања религиозности. Овакав начин истраживања тражи допуну других методских поступака. Што је више њих, то је квалитет добијених резултата бољи. Социолозима је јасно да се већина испитаника у анкетним истраживањима понаша конформистички, па на постављена питања стереотипно одговара, како према захтевима јавног мњења тако, често, и према перципираном пожељном одговору, који анкетар или организатор анкете очекује. Отуда је корекција субјективних одговора у анкетним истраживањима потребна, и у ту сврху могу послужити статистички подаци државних федералних и локалних органа, статистички подаци религијских организација (парохија, епархија), подаци социолошког посматрања, етнолошких и психолошких истраживања, и други слични подаци. У том се смислу треба сложити са руским социологом Митрохином (Митрохин 2007) када пише да и сами социолози у анкетном испитивању религиозности могу проверавати неке наводе испитаника, на пример, преко пребројавања посетилаца цркве на литургији или каквом другом обреду у одређеним временским интервалима, на узорку цркава неког географског или религијског подручја. Савремена видео-техника данас омогућава веома прецизне слике објеката, тако да је на основу њих могуће лако пребројати посетиоце и њихова чинодејства изван или унутар храма.

³ Иступајући – по узору на старозаветне пророке – против традиционалног верског обредног ритуализма јеврејске религије, Исус у својој ранохришћанској проповеди непосредног односа према Богу каже својим ученицима: „И кад се молиш Богу, не буди као лицемјери, који радо по зборницама и на раскршћу по улицама стоје и моле се да их виде људи. Заиста вам кажем да су примили плату своју. А ти кад се молиш, уђи у клијет своју, и затворивши врата своја, помоли се оцу својему који је у тајности; и отац твој који види тајно, платиће теби јавно“ (Мт 6: 5–6). У Европском истраживању вредности (ЕВС 2008), које је спроведено у 42 европске земље, па и у Србији, испитаници су на тврдњу у анкетном испитивању да имају свој сопствени начин повезивања са божанским светом, без посредовања цркве и без верских обреда, одговорили позитивно у 34,2%, а негативно у 35,3% случајева.

Међутим, при сакупљању свих тих података мора се водити рачуна о томе да је свако социолошко истраживање јавно и да се, са друге стране, подразумева добровољност учествовања испитиване популације. Све што представља неки вид корекције анкетних података, ако прође научну проверу, добродошло је у стварању научне искуствене евиденције, али тајно долажење до тих података за социологију није коректно. У том смислу се треба сложити са Митрохином да би ову технику ваљало употребити уз пристанак надлежних црквених органа, али никако се не бисмо сложили са његовом препоруком да је треба употребити тајно уколико таквог пристанка нема, на пример, код пребројавања верника приликом уласка и изласка из цркве, што би по њему могли да раде студенти социологије.

Такође се треба сложити са Митрохином када предлаже да се анкетно истраживање религиозности побољша и прецизнијом формулацијом питања. Не може се остати на уопштеним питањима, рецимо: „Да ли сте ове године посећивали цркву?“ и „Да ли сте се ове године причешћивали?“. Треба постављати конкретна питања, као што су: „Када сте последњи пут били у цркви?“, „Да ли сте прошле недеље били у цркви?“, „Да ли сте се причестили на последњој служби на којој сте били?“ итд.

Када социолог истражује религиозност или везаност становништва за религију и цркву, треба увек да има на уму одговарајући, општи социјално-политички оквир у коме религиозни грађани, религије и цркве егзистирају. За социолога је религиозност увек и неки друштвени однос. Стога није свеједно да ли је општа друштвена клима наклоњена или чак афирмативна према религиозности људи, религијама и религијским организацијама уопште, односно – према конкретним религијским организацијама, или је пак таква клима ограничавајући фактор за слободно и јавно испољавање религиозности, или за нормално егзистирање религијских организација, тј. какве конкретне религијске организације.⁴ На пример, у Совјетском Савезу је религиозност била проscribeована, стигматизована, друштвено непожељна појава, а верске организације су биле друштвено маргинализоване. Ако се испитаник у тим условима изјашњавао као колебљив између вере и невере, онда га је пре требало сврстати у верничку него у неверничку популацију (Кублицкая 1990). У таквим околностима, од социолога се очекује напор да иза јавне декларације нерелигиозне особе тражи допунске изворе информација о могућој верничкој позицији која је прекривена друштвеном мимикријом. И супротно: у друштвено-политичким околностима савремене Русије, афирмативним по (православну) религију, треба тражити додатне податке о индиферентној или нерелигиозној оријентацији испитаника, због њихове конформистичности. Наиме, општа друштвена промена положаја верника и религијских организација у савременој Русији, у односу на период совјетске

⁴ Друштвену пожељност исказивања православности у савременој Русији Олга Квиркелија је исказала речима: „Да би се данас човек изјаснио као католик, протестант или атеиста потребна је одређена храброст“ (Квиркелија 2003).

Русије, друштвена нормалност исказивања конфесионалног и религијског самоидентификовања, друштвена пожељност одржавања црквених обреда, на овај или онај начин, врши притисак на појединце и друштвене групе које се не идентификују у верничким терминима, па је у том контексту коректније колебљиве сврстати у нерелигиозно него у религиозно становништво, по истом резону по коме је у друштвеним околностима неповољним за слободно изражавање религиозности требало колебљиве сврстати у верничку популацију (Дубов 2001).

Два оквира тумачења религијске ситуације

Током последњих година су у руској, а од недавно и у домаћој социолошко-религиолошкој заједници, артикулисана два оквира тумачења религијске ситуације у транзицијском руском и српском друштву (Ђорђевић 2009; Благојевић 2009). У исто време, сведоци смо у којој мери лични ставови и вредности које истраживачи имају о предмету истраживања утичу на коначне оцене у дијагнози религијске ситуације. Да није тако, не би се готово истоветни резултати истраживања тумачили на дијаметрално супротне начине.

Једна група истраживача, користећи наведену искуствену евиденцију, закључује да у последњих десетак година у Русији није на делу никаква ренесанса православља, већ формална религиозност коју карактерише идејна аморфност, еклектична свест, која или није строго конфесионално одређена као почетком 90-их, или је као данас – иако конфесионално профилисана – ипак недогматска, отворена, неструктурисана, као нека врста духовне ентропије. У прилог томе, аутори ове групе истраживача додају још и чињеницу да је конвенционално религијско понашање – као регуларно посећивање цркве у Русији – на једном од најнижих нивоа у Европи (Фурман).

Друга група истраживача користи исту или сличну научну евиденцију, али из те евиденције извлачи потпуно другачије закључке. У Русији је од 90-их година прошлог века на делу ревитализација православља и афирмација његове укупне друштвене улоге, и то је процес који се генерално не може довести у питање. Не само да је та ревитализација евидентна у самоидентификацији руског становништва са православљем и Руском православном црквом, већ је евидентна и кад су у питању догматска веровања, као и црквено-обредна пракса и религијско удруживање, само у различитом степену и интензитету. Руски народ је пошао на пут православног уцрковљења, а то што је тај пут кривудава, дуг и често неизванстан – сасвим је друго питање.

Постоји и трећа група истраживача, која синтетички прилази овом комплексном проблему уважавајући научне аргументе обе групе, а одбацујући оне који не могу да издрже научну критику (Лебедев 2006). Као и свака помирљива група, и ова није у центру социолошке јавности у Русији.

Може се приметити да се проблем око броја верника у овом раду концентрише више на руску научну јавност, а мање на српску. То не значи да он у Србији не постоји, већ значи да се о њему првенствено расправља и спори изван социолошке научне јавности, која – малена каква јесте – једва успева да спроведе неко репрезентативно социолошко истраживање, и у тој делатности социолози религије више делују уз личну иницијативу и ентузијазам него систематичну државну и професионалну потпору.

Индикатори (критеријуми) религиозности

У иностраној, али и у домаћој социологији религије операционализују се у искуственим истраживањима појмови религиозности, црквености, религијског припадања, те везаности људи за религију и цркву, употребом мноштва индикатора који се даље могу поделити на индикаторе религиозне свести и религиозног понашања, мада су и неке друге поделе у оптицају – на пример, на индикаторе традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви. Мноштво индикатора у емпиријским истраживањима везаности за религију и цркву и у истраживањима религиозности становништва даје уравнотеженију и прецизнију слику религијске ситуације на одређеном подручју. Употребом мноштва поменутих индикатора ствара се таква искуствена база података на основу које су закључци о религиозности становништва много поузданији од закључака истраживања у којима се користе један или два индикатора (најчешће самооцена религиозности и веровање у Бога), посебно операционализованих у јавномњењским истраживањима омнибусног карактера, чија је предност, са друге стране, у лонгитудиналном праћењу посматраних појава и употреби истоврсних техника истраживања и узорака. Како је основни задатак социолога да упоређује искуствене податке бројних истраживања, треба скренути пажњу на методолошки проблем код извођења синтетичких закључака о религијској ситуацији на одређеном конфесионалном простору. Први проблем је на нивоу операционализације основних појмова истраживања, а други је у најтешњој вези са првим, на нивоу тумачења добијених резултата и њиховог међусобног срањивања. Ту су и други проблеми: различити узорци и циљне групе у истраживањима, као и време истраживања са свим специфичностима друштвено-историјских околности и културних образаца у којима религије, конфесије, друштвене групе и појединци егзистирају.

Неки социолози се из разних разлога, најчешће изваннаучне природе, не придржавају ових методолошких начела, па или доносе опште закључке о броју верника на основу једног или два индикатора, или узимају у обзир само оне индикаторе који боље одсликавају њихов већ постојећи став о религиозности становништва, па самим тим – и о броју верника. Са друге стране, много се не постиже ни ако се у истраживању употреби све мноштво индикатора, јер тада настаје проблем ком показатељу или којој групи индикатора треба придати одлучујући значај у одређењу броја верника. Тако је, на пример, Сергеј Лебедев, припадник млађе генерације руских социолога

религије, поделио све индикаторе на три групе. Прву групу чине индикатори који се односе на самоидентификацију испитаника, а то су најчешће религијска и конфесионална самоидентификација, док другу групу чине показатељи који се односе на светоназор једне вероисповести или група вероисповести, као што је нпр. веровање у Бога, Свето Тројство, рај и васкрење мртвих и у друге догматске поставке хришћанства, или веровање у реинкарнацију, магију, астрологију у другим системима идеја. У трећу групу спадају индикатори који се односе на свеукупну религијску праксу и начин живота верника који припадају одређеној религијско-културној традицији или групи таквих традиција: ту је велики број показатеља који се односи на хришћанство, на пример – о фактицитету и интензитету одласка у цркву, молитви, причешћивању, исповедању, одржавању поста, крштењу, ходочашћу итд. Питање које се сада поставља јесте следеће: ако није исправно као критеријум религиозности користити само један или два индикатора, а ако исто тако ни све мноштво индикатора не даје једнозначан одговор на питање ко јесте а ко није религиозан, које онда то одређујуће обележја или група обележја представља минималан збир, довољан и нужан услов да би конкретнoг човека сврстали у религиозног односно нерелигиозног. Који скуп показатеља треба сматрати *рубиконом*, границом коју треба поставити у разврставању испитаника, па да они који су изнад ње буду религиозни, а они који су испод – нерелигиозни, пита се Лебедев (Лебедев 2005). Да одговор на постављено питање није лак и поред мора емпиријских података, а и о каквом се дијапазону различитих одговора на постављено питање ради, илустроваћемо конкретним подацима из социолошких истраживања у Србији и Русији.

Индикатори религиозности кроз статистичку евиденцију

Социолозима религије су у истраживању религиозности на располагању бројни индикатори или критеријуми конвенционалне религиозности. Поћи ћемо од поделе индикатора религиозности, или – нешто шире – од индикатора везаности за религију и цркву (православље) на три групе: прву групу индикатора одредићемо као *индикаторе религијско-верске идентификације*, другу групу – као *индикаторе верске догматике*, и трећу групу – као *индикаторе црквености*. За сваку групу индикатора приказаћемо емпиријске податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања, која се, узгред буди речено, далеко више спроводе у Русији него у Србији. За све наведене резултате може се рећи да представљају неку *оријентациону процену* броја верника у земљи, али је право питање, без јасног одговора, који су подаци исправни, валидни, који подаци не прецењују нити потцењују број православних верника.

1. Индикатори верске идентификације

Два индикатора идентификације испитаника са религијом и црквом редовно се употребљавају у емпиријским истраживањима. То су индикатори религијске самодекларације и конфесионалне идентификације. Овај други

индикатор употребљава се не само у научним истраживањима него и приликом редовних, десетогодишњих статистичких пописа становништва, па пошто обухвата читаву популацију, често се истиче као мера религиозности једног друштва, истина – више ван научне заједнице него у њој. Ако пођемо од ова два индикатора везаности за православље, онда можемо закључити да је становништво на већинском православном религијско-конфесионалном подручју врло конвенционално религиозно. Испитаници или становници, дакле, себе сврставају у вернике (религиозне), невернике (нерелигиозне), индиферентне према вери (религији) и атеисте; сврставају се у неку конкретну конфесионалну, црквену организацију, или пак негирају такву припадност. Ево неких парадигматичних података, до којих се дошло у последњих петнаестак година за наведене индикаторе религиозности у Србији и Русији:

Табела 1. Однос према личној религиозности и православној конфесији у Србији 2001. и 2008. године (у процентима)

Однос према религији и цркви – време истраживања	Светско истраживање вредности (WVS) – 2001.	Европско истраживање вредности (EVS) – 2008.
Самодекларисана религиозност – верничка позиција	74,4	80,5
Православна конфесионална идентификација	85,5	86,7

Извори: *World Values Survey*, 2001; *European Values Study*, 2008. За ово истраживање се база података за Србију налази у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду.

Табела 2. Религијска и православна конфесионална самоидентификација у Русији у другој половини 90-их година 20. века и у првој деценији 21. века (у заокруженим процентима)

Год. истраживања	1996.	1998.	2000.	2001.	2002.	2003.	2004.	2005.	2006.	2007.
Верник	48	50	57	57	63	69	68	66	69	70
Није верник	43	38	35	37	34	30	32	30	26	23
Православне вере	44	47	52	50	57	61	57	59	61	66

Извор: *Левада – Центар*, 2009.⁵

⁵ Аутори овог лонгитудиналног јавномњењског истраживања не праве разлику између личне религиозности и конфесионалности. То се види из питања постављеног у анкети:

Ако би се овај критеријум са наведеним статистичким подацима узео као нужан и довољан услов религиозности, онда бисмо морали констатовати да и у Србији и у Русији има око четири петине православних верника у укупном становништву ових земаља, што онда значи да их у Русији има око 114 милиона, а у Србији – преко 6 милиона и три стотине хиљада људи (Филатов, Лункин 2005; Попис становништва 2002).⁶ Такође, ови подаци за Србију и неки други подаци за Русију показују да број конфесионално декларисаних православних верника превазилази број религиозно изјашњених испитаника, што значи да и испитаници који себе не сматрају религиозним сматрају да припадају православљу.⁷ Како је то могуће? Једино објашњење јесте у томе да конфесионалност у рецепцији испитаника није нужно повезана са личном религиозношћу. Конфесионална идентификација, значи, није само израз еминентно религијског него и ширег друштвено-историјског контекста, у коме су традиционална религија и црква имале истакнуто место и снажан утицај на друштво, друштвене групе и појединце. Тако се позитивним односом према конфесионалној идентификацији не исказује само однос према Богу и цркви, него се исказује и однос према традицији, нацији, културном пореклу, према вери дедова и очева. Због тог свог својства, конфесионална идентификација, иако се често користи у истраживањима, није „поуздан“ индикатор религиозности, и нека истраживања код нас су факторском анализом показала да се се ради о „меком“ индикатору религиозности (Flege, Pantić 1977). Руски социолог религије Филатов именује религијску и конфесионалну идентификацију термином *културна религиозност* (Филатов, Лункин 2005). Многи су склони веровању да се ради о индикаторима

„Сматрате ли себе религиозним? Ако је одговор да, коју религију исповедате?“ Испитаници су могли да одговоре да себе не сматрају верницима, или да се конкретно одреде према конфесији – православљу, исламу и другим конфесијама. Када се саберу резултати свих конфесионалних опредељења, добија се укупан број верника у истраживању. Тако је, дакле, 2007. године било 66% православних, 3% припадника ислама и 1% осталих што је укупно 70% верника.

⁶ Сергеј Филатов је за православну конфесионалну идентификацију користио податке из ранијих емпиријских истраживања, која су била на нивоу од 55 до 59% православно самоидентификованих у узорку, па је израчунао да их у Русији има од 70 до 85 милиона. У истом тексту, овај аутор износи процене и за припаднике других конфесија у Русији: тако у овој земљи има до милион католика, од 1,5 до 1,8 милиона протестаната, нешто мање од 1,5 милиона старовераца, до 9 милиона муслимана, до 50 хиљада јудаиста, око 550 хиљада будиста и не више од 300 хиљада припадника тзв. тоталитарних секти (Filatov <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>).

⁷ Нека друга истраживања у Русији, у којима се разликује лична религијска идентификација од конфесионалне идентификације, као и у Србији, показују да је (православна) конфесионална самоидентификација редовно масовнија појава од личне религијске идентификације. На пример, подаци из лонгитудиналног, међународног руско-финског истраживања религиозности грађана Русије показују да је у Русији 2005. године било 53% самодекларисаних верника (религиозних) и 79% православно конфесионално идентификованих. И друга истраживања показују сличне односе (Фурман, Каариаинен 2006: 43; Дубин 2004: 35).

везаности за религију и цркву, који – самостално узети – прецењују број религиозних људи у једном друштву.

Проблем је још већи када тзв. религиозни активисти, делови црквене хијерархије, новинари и политички делатници истичу *етнички принцип* као меродаван у израчунавању броја верника. Ако се православље још назове и етничком религијом Срба, па онда наравно и Руса, Белоруса, Украјинаца, Чавуша, Осетина и других, долази се до фантастичног податка да су сви припадници наведених етноса заправо православни верници. Тако се на основу *Сверуског пописа становништва* из 2002. године може рећи да у Русији има око 120 милиона православних верника, од којих око 116 милиона чине етнички Руси. Свакако да социолози не могу овај критеријум узети у обзир. Он све припаднике једног народа проглашава верницима, иако је јасно да међу њима има не само индиферентних и агностика, него и одређени број атеиста, од којих се неки, данас истина малобројни, изјашњавају као противници вере. Овај критеријум је идеолошки и истиче се нарочито онда када је једна група људи са својом културом угрожена од стране друге групе људи. Код нас се користио у недавној прошлости, у хомогенизацијама становништва за рат на просторима бивше Титове Југославије, а у Русији се користи као самоодбрана од перципиране или стварне опасности по интегритет руске духовне баштине, која је нераздовојно повезана управо са православљем и Руске православне цркве.

2. Индикатори верске догматике

Постоји већи број индикатора вере у догматско језгро хришћанства (православља). Навешћемо неколико: веровање у Бога, у Исуса Христа као сина Божијег, у ускрснуће, у загробни живот, у рај и пакао. Сет ових индикатора и створена статистичка евиденција у Србији и Русији дозвољавају извођење *амбивалентних* закључака о религиозности испитаника уопште, а међу њима – и православних верника. Ако је мерило нечије религиозности – веровање у Бога, онда је измерена религиозност висока и последњих година тежи да се изједначи са личном религиозношћу и професионалношћу. Али та је религиозност, када се мери преко неких других суштинских веровања у хришћанству, приметно нижа него што је самоидентификована религиозност и професионалност. Религиозност испитаника, као веровање у поставке догматског језгра хришћанства, мањим делом је изнад а већим делом испод половичне у узорцима испитаника. Проблема има и када је у питању само веровање у Бога. Када у основну догму хришћанства на *прописан* начин верује мањина испитаника, односно – самодекларисаних верника, онда се још већи проблем јавља са другим веровањима из догматског корпуса веровања у православљу. Истраживања спроведена у Русији почетком 90-их година прошлог века и лонгитудинална истраживања религиозности грађана Русије, настала у руско-финској сарадњи током 90-их година и у првој деценији 21. века, недвосмислено су показала да су нека базична православна веровања често мањинска и у самој верничкој популацији. Наведена истраживања показују да су прилично заступљена и веровања која уопште нису у домену

хришћанске догматике, иако се носиоци тих веровања убрајају у православне, односно хришћанске вернике. Тако је недогматска вера у ђавола на истом нивоу као и вера у рај, а слична је ситуација и код веровања у астрологију. Примера има још: таква ситуација је и кад се ради о веровању у магију, у телекинезу, о веровањима која долазе из далекоисточних религија, као што је веровање у пресељење душе из тела у тело (реинкарнација). Зато неки религиолози у Русији сматрају да се религиозна (идејна) еклетика у савременој Русији изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магичних веровања, помешаних са ортодоксним, православним веровањима. Дубин, руски социолог, ту савремену ситуацију у руском друштву чак назива специфичним вредносним политеизмом (Дубин 2004: 40).

Према томе, уочавамо два тока религијског живота међу самодекларисаним православним испитаницима: један ток је појава недогматске поред догматске вере а други се може одредити као дисолуција догматског садржаја вере, односно – верници не верују у целовитост идејног језгра хришћанства, већ неке догме преферирају, а неке, које су ближе есхатологији, одбацују. Размера такве дисолуције је јаснија ако знамо да верујући испитаници у Бога подједнако своју веру саморазумевају на догматски и недогматски начин – дакле, као да је Бог личност, односно животна снага, моћ. Најновије истраживање у Србији на ову тему показује још проблематичнију ситуацију: натполовична већина испитаника (56,7%) саморазумева Бога на недогматски начин – као постојање духа или животне силе, а мање од петине испитаника (18,3%) схвата га као личност (EVS Serbia, 2008). Ова два тока илустроваћемо прибављеним статистичким подацима за Србију и Русију.

Табела 3. Дисолуција догматског садржаја православља у Србији 2008. године (у процентима)

Веровање у Бога	79,5
Веровање у живот после смрти	25,5
Веровање у рај	27,8
Веровање у пакао	24,0
Веровање у грех	54,4
Веровање у реинкарнацију	19,2

Извор: *European Values Study, 2008.*

Табела 4. Веровање у Бога у Русији 2008. године (у процентима)

1. Не верјум да Бог постоји.	10
2. Не знам да ли Бог постоји и сумњам да се човек може уверити у његово постојање.	9
3. Не верујум у Бога, али верујем у неку вишу силу.	11
4. Понекад верујем у Божје постојање, а понекад не верујем.	14
5. Верујем у Бога, мада ме понекад мучи сумња.	21
6. Знам да Бог постоји без икакве сумње.	32
7. Тешко је одговорити на ово питање.	

Извор: *Левада центар*, 2009.

Табела 5. Дисолуција догматског садржаја вере и вера у различите религиозне доктрине у Русији 2005. године (у процентима)

Веровање у Бога	66
Веровање у бесмртност душе	62
Веровање у загробни живот	31
Веровање у рај	39
Веровање у пакао	36
Веровање у грех	63
Веровање у ускрснуће	15
Веровање у постојање ђавола	38
Веровање у постојање анђела	37
Веровање у реинкарнацију	22
Веровање у астрологију	42
Веровање у магију	45

Извор: Фурман, Каарийнен 2006: 43, 46.

Имајући на уму овакве и њима сличне податке, неки религиолози, као што су нпр. Фурман и Кариинен, сматрају да појам „традиционални православни верник“ нема „реалан“ садржај, а само хришћанско веровање има површан, имагинаран и формалан карактер.

3. Индикатори црквености

Црквеност верника може се посматрати на два начина – као уже и шире поимање црквености. У шири појам црквености верника улази, разумљиво, најпре лична религијска идентификација, затим конфесионална самоидентификација и, наравно, веровање у Бога, о чему смо већ известили. Ужи појам црквености односи се на ритуалну црту религије, па је у том смислу црквеност заправо објективна повезаност верника са низом црквених обредних радњи, његово придржавање и испуњавање тзв. верских дужности и чинова побожности, неизоставни услов спасења у институционализованој, конвенционалној хришћанској религиозности. Неки аутори аргументују скромне резултате у тзв. повратку религији и цркви, односно – у ревитализацији религиозности у Србији и у Русији, управо подацима о прилично реткој појави – да се декларисани верници придржавају прописаног, редовног присуства на литургији, честог доласка у цркву, редовне молитве, поста, исповедања и причешћивања. Сви наведени показатељи односе се на тзв. актуелну религијску праксу. Подразумева се редовност испуњавања верских дужности са становишта институционализоване религије, али је стварна верска активност становништва, па и самих декларисаних верника, у том контексту проблематична. Најновији подаци се могу амбивалентно тумачити. Прикажимо зато најпре неке статистичке податке за Србију.

Табела 6. Посећивање цркве и молитва изван цркве у Србији 2008. године

Учесталост посећивања цркве	Процент	Учесталост молитве изван цркве	Процент
Више од једном недељно	1,6	Сваки дан	15,9
Једном недељно	5,8	Више од једном недељно	11,9
Једном месечно	13,8	Једном недељно	9,4
Само за велике верске празнике	34,0	Најмање једном месечно	10,3
Једном годишње	7,5	Неколико пута годишње	12,4
Ређе од једном годишње	17,4	Ређе од једном годишње	16,1
Никада и практично никада	18,8	Никада	19,6

Извор: *European Values Study, 2008.*

Амбивалентост у тумачењу наведених података односи се на критеријум црквености, тј. колико високо поставити захтеве које верници треба да испуне. Ако кажемо да нема црквеног верника без редовног посећивања богомоље, онда таквих у нашем примеру има мало ако се у обзир узме висок проценат испитаника који за себе кажу да су религиозни, да

припадају православљу и да верују у Бога. То је онда још један доказ неконсеквентности конвенционалне религиозности. Само 1,6% испитаника, по сопственом сведочењу, свакодневно у Србији пређе праг цркве, а кад се посматра удео испитаника на месечном нивоу, добија се податак од нешто преко 20%. Ситуација је значајно боља кад је у питању лична молитва Богу изван цркве. Ако се у обзир узме темпорална димензија, онда овај постотак редовнијих посетилаца цркве у односу на податке од пре тридесетак година показује видљиву ревитализацију овог обреда актуелне религијске природе. У Русији, у којој постоји разуженија емпиријска евиденција о одржавању (православних) обреда, ситуација је слична као и у Србији. Ради упоређења, изнећемо податке за период од 2002. до 2007. године.

Тако нас руски социолог Дубин обавештава (Дубин 2004: 38–41) да је 2003. године редовно посећивање црквених служби, у интензитету од бар једном месечно, у Русији поштвало само 6% испитаника, а уопште није посећивало цркву 46% испитаника. Потпуно је слична ситуација била и са редовношћу молитве: редовно, свакодневно се 2002. године моли 6%, а никада се не моли чак 77% испитаника. Те исте године, према истраживањима, редовно се причешћује 1–2%, а никада – 61% испитаника. И скорија истраживања показују у основи сличну, мада за нијансу побољшану ситуацију у испуњавању обреда актуелне религијске праксе. Тако је руско-финско истраживање из 2005. године показало да пређе праг цркве бар једном месечно 11% испитаних (1991. године било их је такође само 6%) и 20% декларисаних верника, да никада не посећује цркву 38% испитаника, а важан је податак да то неколико пута годишње, обично на велике црквене празнике, уради 21% испитаника. Новија истраживања у Русији ипак показују нешто промењену слику, бар када је у питању посета цркви и молитва.

Табела 7. Посећивање цркве, причешћивање и молитва у Русији 2007. године

Посета цркви	%	Причест (од броја крштених испитаника)	%	Молитва	
Неколико пута месечно	8	Једном недељно	0	Бар једном дневно	6
Једном до неколико пута годишње	34	Једном месечно	2	Бар једном месечно	1
Ређе од једном годишње	18	Неколико пута годишње	8	Бар једном годишње	3
Никада не посећујем цркву	39	Никада се не причешћујем	78	Ређе од једном годишње	
				Никада	4

Извор: *Левада центар*, 2009.

Ако се овакви и слични подаци упореде са подацима који се тичу изјава испитаника о мери њихове сопствене религиозности, онда се може видети готово потпуно поклапање са неким обредима актуелне религијске природе, као што су регуларне посете литургији, редовно одржавање поста или исповедање. Иако испитаници можда тога нису свесни, они су добро перципирали значај ових обреда за побожност једног верника. Тако је лонгитудинално истраживање Левада центра из Москве, спроведено 2007. године, показало да испитаници сопствену декларисану религиозност оцењују као веома побожну само у 5% испитаних случајева, као у одређеној мери побожну – у 37% случајева, и као не толико побожну – у 33% случајева (Левада центр 2009).

Међутим, црквеност се не изражава само преко ових религијских понашања. Постоје у православљу и неки други обреди који су у популацији и код верника много заступљенији него обреди актуелне религијске праксе. То су обреди који показују традиционалну везаност људи за религију и цркву, као што су обреди прелаза (крштење, црквено венчање и опело), или пак слављење црквених празника и Крсне славе у српском православљу. Истина, црквено-традиционалне обредне радње, поред евидентног религијског карактера, попримиле су током историје и неке нерелигијске, специфичне социјалне конотације, иако им је првобитни узор битно религијски. Зато није лако генерализовати традиционално религијско понашање: да ли су лични мотиви верника у одржавању ових ритуалних радњи чисто духовни, или се учествовањем у њима верник заправо више придржава обичаја, или пак тиме исказује својеврсни религијски конформизам, религијску мимикрију, профанацију и томе слично. Додуше, социолошки посматрано, то и није толико важно. Овде је важан чин интеграције и међусобне комуникације у оквиру одређене групе људи, а у формализам религијског обреда социолог не улази.

У сваком случају, заступљеност ових обреда међу становништвом код нас, према расположивим подацима из разних истраживања током 90-их година прошлог века до данас, сасвим се приближава израженој конфесионалној идентификацији, а током 90-их је заступљеност ових обреда у исказима испитаника редовно превазилазила личну религијску идентификацију и веровање у Бога. За илустрацију ових односа изнећемо податке из два социолошка истраживања. Једно је регионално из 1993. године, спроведено у браничевском, православно хомогеном округу (Благојевић 1995), а друго је репрезентативно за Србију без Косова, и спроведено је 1999. године (Radisavljević, Ćiparižović 2006). У првом истраживању је исказана конфесионална идентификација испитаника веома висока (96,7%), као – уосталом – и у другом (93,5%). Међутим, и обреди из корупуса традиционалне везе људи са религијом и црквом сасвим су близу исказане конфесионалне идентификације: у првом истраживању, испитаници су навели да славе Крсну славу у 92,7% испитаних случајева, а у другом истраживању – у 86,6% случајева; затим, да је црквени укуп покојника уобичајен у њиховој породици изјављује у првом истраживању 92,4% испитаника, а у другом

истраживању – 86,1%; да су крштени и да би желели да крсте своју децу, у првом истраживању изјављује 92,2% а у другом – 83,9% испитаника. Ради компарације дајемо и податке о овим обредима из прошлости Европског истраживања вредности у Србији (EVS-Serbia 2008). Истина, питање постављено испитаницима било је интонирано мало другачије него у поменутих истраживањима: „Мислите ли да би за доле наведене догађаје требало одржати верске обреде?“. Ево и резултата:

Табела 8. Традиционална везаност за религију и цркву у Србији 2008. године.

	да	не
Рођење – крштење	81,7%	12,2%
Брак – црквено венчање	86,6%	8,0%
Смрт – опело	89,6%	5,2%

Извор: *European Values Study, 2008.*

И у руским истраживањима појављује се слична статистика. На директно питање у истраживању Левада центра из 2007. године: „Да ли сте крштени?“ (наравно без муслимана и јудаиста), 79% испитаника одговорило је потврдно. Постоји још мноштво статистичких података о различитим димензијама повезаности становништва са религијом, односно – православљем и црквом, али сви ти подаци воде једном неподељеном закључку о непроблематичном прорелигиозном и проправославном изјашњавању становништва Србије и Русије, истом таквом одржавању обреда традиционалне природе, нешто проблематичнијем прихватању догматских поставки хришћанства и прилично проблематичном *редовном* испуњавању верских дужности и чинов побожности. Многим социолозима је управо то најјачи аргумент за суштинска органичења религиозне ренесансе и повратак људи црквама у овим земљама, од почетка 90-их година прошлог века до данас.

Значај Бога, религије и цркве за лични и друштвени живот

Без обзира, међутим, на низак ниво упражњавања обреда актуелне религијске природе, консензус око значаја религије и Бога за живот људи у савременом српском и руском друштву није више тако низак као пре четврт века.⁸ Може се слободно рећи да се некадашња ниска религиозност људи

⁸ Већ смо истакли констатацију неких социолога да се, у масовним размерама, православље код људи пре јавља као *културна* него као религијска идентификација. Неки истраживачи

(рецимо, од пре тридесетак година) и актуелно негирање важности Бога за живот људи налазе на потпуно истим позицијама. А то значи да ако је тада религиозну позицију изражавало око десетак процената испитаника (становништва), данас управо толико процената испитаника сматра да Бог уопште није важан за живот људи у савременом српском друштву. Јавномњењска испитивања почетком овог века и 2008. године показују исти слику јавног мишљења о значају Бога за живот људи. На питање колико су Бог и религија важни у животу, испитаници у социолошким и јавномњењским истраживањима у Србији и Русији дали су следеће одговоре:

Табела 9. Важност Бога и религије у животу испитаника у Србији и Русији (у %)

Важност Бога и религије и године истраживања	WVS (2001) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, религија	Руско-финско истраживање, (2005) Русија, религија
1. врло је важан / важна	20,8	22,1	7,6	15,0
2. важан / важна је	34,5	37,3	47,4	30,0
3. није важан / важна	32,5	25,9	24,6	33,0
4. уопште није важан / важна	12,1	9,9	11,6	20,0

Извори: *World Values Surve, 2001; European Values Study, 2008;* Фурман, Каариајнен, 2006, 52.

Из ове табеле се види да постоји разлика у апострофирању важности религије за живот појединца у Русији и у Србији, али та разлика није велика; она је таман толика да се за српски случај може рећи да испитаници цене важност религије једва нешто натполовично, а у Русији – отприлике за толико испод половичне. Што се важности Бога за живот људи тиче, већинско мишљење у Србији је више него јасно: између 55% и 60% испитаника сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо. Наравно, у објашњењу ове појаве треба поћи од другачије политичке и духовне климе у односу на претходни период социјализма, али треба рачунати и на јак конформизам испитаника, који сада, поред израније

религијског феномена у Русији сматрају да се православље у друштвеној свести јавља пре свега у свом *идеолошком аспекту*, при чему је та свест слабо повезана са личном религиозном вером, што се тумачи као последица секуларизујућих процеса у савременом руском друштву. Иако постоји недвосмислена декларативна подршка проправославном консензусу, већина руских грађана је, према социолошким истраживањима, заправо прагматично оријентисана према материјалистичким вредностима, каријери и личном успеху (Андреева 2008: 67–73).

традиционално високог поверења у војску, додају и поверење у Цркву. Тешко је рећи да ли се такво поверење грађана дугује сведочанствима и снази саме Цркве, или пак томе да постсоцијалистичка држава није адекватно развила демократске световне институције. Без могућности да и сами дамо валидан одговор на ову дилему, износимо расположиве податке о поверењу које грађани Србије и Русије имају у низ друштвених и државних институција. Подаци су из Европског истраживања вредности за Србију и истраживања Левада центра из Москве за Русију:

Табела 10. Поверење јавног мњења у неке институције у Србији и Русији (у %)

Поверење у:	Веома високо и високо		Скоро никакво и никакво	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
Цркву	58,3	71,0	38,5	21,0
образовно-васпитни систем	52,2	-	46	-
војску	40,2	58,0	57,6	37,0
полицију	33,9	33,0	64,4	64,0
Скупштину	11,9	32,0	85,1	62,0
политичке странке	6,1	16,0	90,1	75,0
штампу	10,9	33,0	87,1	62,0
Владу	13,8	42,0	81,7	52,0
Европску унију	27,3		67,2	-
НАТО	8,7		85,4	-

Извор: *European Values Study*, 2008; Фурман, Каариаинен, 2006, 24.

Дакле, у обе земље Црква (пре свега Српска и Руска православна црква као изразито већинске), у односу на све друге институције, има највише поверење испитаника (грађана). У Русији више од две трећине испитаника има веома високо и високо поверење у Цркву.

У једном новијем руском јавномњењском истраживању, на питање у којој мери цркве и религијске организације заслужују да им се да поверење, испитаници су овако одговорили:

Табела 11. Поверење грађана Русије у цркве и религијске организације 2007. године (у %)

Заслужују у потпуности поверење	41
Заслужују поверење, али не у потпуности	19
Уопште не заслужују поверење	19
На постављено питање је тешко одговорити	27

Извор: *Левада центр*, 2009.

На питање из Европског истраживања вредности у Србији – да ли испитанике њихова вера теши и охрабрује у животу, 72,6% њих одговара потврдно, а једна петина – одрично. На питање шта мисле о томе да ли религијске организације адекватно одговарају на одређене личне, моралне и социјалне потребе и проблеме људи и друштва, распоред одговора у Србији и Русији је следећи:

Табела 11. Мишљење о адекватном одговору верских заједница на личне, моралне и друштвене проблеме (у %)

Одговарају адекватно на	Да		Не	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
моралне проблеме и потребе појединца	43,1	55,0	39,9	27,0
проблеме породичног живота	33,5	35,0	48,3	44,0
духовне потребе људи	62,0	63,0	24,9	20,0
социјалне проблеме у земљи данас	21,2	16,0	59,1	58,0

Извор: *European Values Study* 2008; Фурман, Каариайнен 2006: 21. У руском истраживању испитаници су исказивали поверење у способност Руске православне цркве да исцрпно одговори на морална, породична, духовна и социјална питања савременог друштва.

Према наведеним подацима, испитаници у Русији само према питању адекватног и исцрпног одговора Цркве на моралне проблеме и потребе појединца значајно одступају у својим одговорима у односу на одговоре испитаника у Србији. У свему осталом мишљења се поклапају. И у Србији и у Русији испитаници сматрају да верске организације, односно Руска православна црква, понајмање имају адекватан одговор на социјалне проблеме.

Ревитализација религије: стварност или мит

Као што у руској академској заједници постоје дијаметрално различита тумачења емпиријске евиденције о религиозности грађана Русије, и у домаћем академском простору, пре свега – социолошком, однедавно постоје текстови у којима се могу утврдити донекле опречна тумачења истоветне научне искуствене евиденције о природи и дометима тзв. ревитализације религије, вере и цркве у Србији у последњих двадесетак година. Анализе и тумачења поменутих резултата истраживања, у крајњем случају, воде различитим генералним закључцима о самом процесу ревитализације или ренесансе религије и религиозности. При томе, треба прецизирати да се ова евиденција односи на квантитативне податке о стандардним индикаторима испитиване религиозности људи у последњих тридесетак година. Једно тумачење ових резултата недавно је изнео Драгољуб Б. Ђорђевић – нишки социолог религије, пионир социолошког емпиријског истраживања православне религиозности из осамдесетих година прошлог столећа (Djordjević 2009: 57–64). Пре овог Ђорђевићевог, друго али нешто другачије тумачење изнео је потписник ових редова (Blagojević 2008; Blagojević 2009: 65–70).

Ђорђевићево тумачење религиозности Срба, засновано на релевантним емпиријским налазима домаће социологије религије од почетка осамдесетих година прошлог века до данас, могли бисмо сажети у неколико основних тачака:

1. У протеклих двадесет и пет година није дошло до корените промене у верничком самодекларисању и признавању вероисповедне припадности. Ради се о *континуитету*, а постоји испитаника који се изјашњавају у неким од конфесионалних термина и за себе тврде да су религиозни (слаби индикатори религиозности) *усталили* су се, и према његовом мишљењу може се претпоставити да ће се у будућности кретати у распону од 60 до 80 посто за личну религијску идентификацију и од 80 до 90 процената за конфесионално изјашњавање. Као наличје ових података стоји податак да је у односу на 80-те и 90-те године прошлог века код нас, а и у односу на остатак Европе, изузетно опао удео атеиста међу становништвом (према неким подацима, једва их је око 3 процента);
2. Веровање у Бога, као најопштији израз нечије религиозности и најчешће коришћен индикатор религиозности становништва, код Срба јесте *распрострањено* и многоструко је *порасло* у односу на време од пре две и по деценије, али је ситуација амбивалентна када се у обзир узму и други показатељи религиозне свести становника, као што су веровање у загробни живот, рај и пакао, или у Исуса Христа као Сина Божијег. Стога Ђорђевић сматра да је код Срба на делу *дисолуција религијске свести: они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства, само се вероисповедно препознају, декларативно су религиозни и уопштено верују*

у Бога. У Срба још није дошло 'есхатолошко преумљење' и питање да ли ће и када ће!?!;

3. Ако су, дакле, православни Срби слаби у верском знању и консеквентном веровању, да ли су „јачи“ или ревноснији у испуњавању верских дужности? Ако дакле, не верују консеквентно у догматско језго своје вере, да ли својој цркви припадају? Анализом искуствених података, аутор долази до врло суморног закључка са становништва редовног одржавања црквених обреда: Срби не припадају сопственој цркви, они су удаљени од њиховог активног практиковања. Према томе, „танак“ је слој црквених верника, па нема ни говора о томе да православни верници поштују налог вере и свога религијског вођства о правилном религиозном понашању, које захтева редовност у вршењу обреда. *Код Срба је на делу криза религијског понашања и удруживања: они не прелазе често храмовни праг, не учествују редовно у литургији, не посте нити се моле. У Срба још није надошло 'ритуално преумљење' и питање да ли ће и када ће!?!;*
4. Аутор се након ових закључака пита о каквој се онда овде религиозности ради и о каквом преовлађујућем типу верника, да ли се ради о стварном прихватању вере, и није ли повратак традиционалним обичајима и обредима у православљу само први корак, о коме пише Светлана-Велмар Јанковић, према повратку посвећености вери. Наводећи емпиријске податке о изузетно раширеним традиционалним обредима православља (крштавање деце, слављење верских празника, црквени укоп покојника), аутор проналази онај скуп индикатора који најбоље одсликава тип религиозности и тип верника на домаћем, православно доминантном конфесионалном простору. Према Ђорђевићу, Срби су увек били јаки у обредној религиозности и традиционалној повезаности са религијом и црквом. „Стога, оспоравајући ставове појединих српских социолога религије о томе да је дошло до енормног увећања религиозности Срба, још једном истичем своју тезу о обнови њихове традиционалне религиозности – 'српско' православље је у бити традиционалистичко – и превладавању традиционалног верника. Реч је о *традиционалном, ритуалном типу који је крштен (и крштава своје потомке), венчан у цркви, слави славу (евентуално Божић и Ускрс, на селу обавезно и литије) и сахраниће се уз опело. За таквог верника уводим назив 'верник четири обреда', уверен како је он најраспрострањенији у Срба, а синтагму Г. Дејви 'believing without belonging' преокрећем у формулацију 'традиционално припадање без веровања'. Срби су на почетку XXI века религиозни на начин традиционалног припадања без веровања'.*

Сопствено, донекле истоветно са Ђорђевићевим, а донекле другачије тумачење ревитализације религије и религиозности грађана Србије, у коме је на првом месту наглашава амбивалентност овог процеса, такође је могуће сажети у неколико тачака:

1. Консензус око *значаја религије и Бога за живот људи* у савременом српском друштву није више тако низак као пре четврт века. Може се

слободно рећи да отприлике онолико људи колико је некад било религиозно (око 10 %) и толико данас сматра да религија и Бог уопште нису важни за живот људи у савременом српском друштву. Већинско мишљење је више него јасно: између 55% и 60% испитаника у Србији сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо;

2. Што се тиче индикатора тзв. *културне религиозности* у Србији, за протеклих тридесетак година ситуација је неједнозначна. Континуитет важи за конфесионалну идентификацију са православљем, али не и за религијску самодекларацију. Конфесионална идентификација је раније, као и данас, била изразито већинска појава у српском друштву, и – судећи према актуелним показатељима – може се рећи да ту неких битних помака нема. Када у обзир узмемо идентификацију становништва у терминима свих конфесија на простору Србије, долазимо до податка од 95%, као што показује Попис становништва из 2002. године. У том попису, 85% становника се изјаснило да припада православној вероисповести (Попис 2002). За разлику од овог статистичког показатеља, за религијску (верничку) идентификацију се може константовати приметна *ревитализација* у смислу декларативне изјашњености испитаника у прилог личне религиозности, односно – самодекларисања у прилог верничке позиције;
3. Што се тиче елемената *религиозне свести* становништва, ситуација је амбивалентна: постоји општи консензус око веровања у Бога, а квантитативне размере ревитализације ове сржне поставке хришћанства сличне су као и код религијске самодекларације. Међутим, друга веровања из догматског корпуса хришћанства, иако се јесу ревитализовала, нису направила такав скок као лична религијска идентификација испитаника и веровање у Бога. Овде су резултати ревитализације скромнији али *евидентни*, што доказује нашу ранију констатацију (Blagojević 2005) о религијским променама у свим измереним димензијама везаности за религију и цркву, само што су те промене различитог капацитета и интензитета;
4. Ревитализација *ритуалне праксе* православља у Србији мора се *диференцирано* посматрати, најпре због тога што су се неки видови традиционалне религијске праксе тврдокорно опирали световном, социјалистичком друштвеном окружењу и преовлађујућем духовном штимунгу у њему. Тако су, изузев православне конфесионалне опредељености људи, и чин слављења Крсне славе и верских празника, крштавања деце, венчавања у цркви и опело били веома далеко од еродираниости, за разлику од неких других ритуалних радњи, чија се редовност сводила на инцидентне случајеве. Наравно, радило се о тзв. актуелној религијској пракси која се тиче посећивања цркве, а нарочито – литургије, молитве у цркви и изван цркве, поста, причешћивања и других сличних обредних радњи. Према томе, закључак који ћемо изнети може се

на први поглед учинити парадоксалним, али само ако се ствари не посматрају еволуцијски: ако религијску ситуацију посматрамо као духовни и друштвени процес који је започет пре више од педесет година, онда је јасно да је ревитализација обреда традиционалне природе данас скромнија од ревитализације неких раније друштвено већ отписаних обредних радњи, које спадају у тзв. верске дужности и чинове побожности, као што су одлазак у цркву, одлазак на литургију, пост итд. Рецимо, данас је у Србији постатак људи који одлазе у цркву (сви интензитети) три пута већи у односу на период од пре четврт века, а слична је ситуација и са другим обредима актуелне природе, каква је нпр. молитва, како за време обреда у цркви тако и изван храма. У објашњењу овакве ревитализације актуелне религијске праксе свакако треба имати на уму и тзв. скривене вернике, који у социјализму из страха нису најчешће смели јавно да износе и документују своју верничку позицију, а коју сада слободно исказују – не само вербално него и религијским понашањем. Иако је тешко објективно утврдити број таквих новообраћеника, пошто се у истраживању можемо ослонити само на субјективне одговоре испитаника, такви верници постоје, но они сигурно не сачињавају већински део новорелигиозних.

Према томе, наше тумачење се разликује од Ђорђевићевог по томе што ми позорност у откривању процеса ревитализације религиозности усмеравамо према најслабијој карици у саставним деловима конвенционалне религиозности и везаности људи за религију и цркву. Тамо детектујемо промене које су, наравно, далеко од црквено очекиваног, непроблематичног и консекветног религијског понашања, али које описују евидентно јачање и „оздрављење“ ове карике. Овде се ради о проблему који је сличан проблемима који настају приликом дефинисања религије као феномена, када се арбитарно узимају неки аспекти религијског као кључни за одређење суштине или функције религије (Vukomanović 2008). Ђорђевић узима индикаторе традиционалног односа према религији и цркви који показују да је религиозност на тај начин најраспрострањенија, а то је у исто време и суштина савремене православне религиозности. Ми у први план стављамо актуелно религијско понашање, јер управо преко њега и доказујемо валидне али ограничене и споре промене у конвенционалној религиозности становништва, пошто је актуелно религијско понашање раније првенствено и било довођено у питање због искуствених података о његовом значајном и видљивом еродирању.

Ако имамо у виду овај начин карактеризације ревитализације или обнове религије и религиозности, наш генерални закључак не треба да чуди. Новонастале религијске промене у српском православљу до данас су искуствено евидентирани у свим сегментима везаности за православље и Српску православну цркву, дакле – у сегменту религијског идентификовања, доктринарног веровања и религијско-обредног понашања и удруживања, иако су обим и интензитет тих промена различити у наведеним саставним димензијама тзв. конвенционалне, институционализоване религиозности. У табели која следи дати су подаци из две временске и друштвено-историјске

позиције религије и религиозности у српском друштву, које омогућавају сагледавање квантитативних обележја у повезаности људи са религијом и црквом.

Табела 12. Везаност за религију и цркву у Србији 2008. године, у поређењу са почетком 80-их година XX века (заокружени проценти)

Индикатори / година истраживања	2008.	1982.	Однос 2008 –1982.
Правосавна конф. идентификација	87	87	0
Самодекларисана религиозност	80	24	+ 56 или 3,3 пута
Веровање у Бога	80	18	+ 62 или 4,4 пута
Веровање у загробни живот	26	5	+ 21 или 5,2 пута
Крштавање деце	82	59	+ 23 или 1,3 пута
Одлазак у цркву бар једном недељно	7	0,5	+ 6,5 или 14 пута
Молитва, сваки или готово сваки дан	28	6	+ 22 или 4,6 пута

Извори: За 1982. годину Ђорђевићево истраживање религиозности православно доминантног становништва нишког региона (Ђорђевић 1984); за 2008. годину – *European Values Study*.

На крају крајева, овде се ради о питању строгости критеријума у оцени конвенционалне религиозности, и од тог одговора зависи и карактеризација процеса ревитализације о којој расправљамо. Пошто Србија свакако није јединствен случај у Европи, треба консултовати и религијску ситуацију у окружењу и у другим земљама, па видети колико су становници тих земаља ревносни у испуњавању својих верских дужности и чинова побожности. Пошто смо то урадили у једном предходном раду (Благојевић 2008а), овде се морамо задовољити само закључком да религиозност у Србији свакако више није пример масовног бега људи од религије и цркве. Иако су најважнији показатељи конвенционалне религиозности у католичком религијско-духовном кругу такви да је декларисана религиозност најпроширенија појава у њима, у односу на мешовити, протестански и православни миље, што се Србије тиче, тај размак се доста смањило, па се религијска декларација и веровање у Бога у Србији приближава ситуацији у католичким земљама (Италија и Португалија), а значајно је виша не само у односу на протестанске (Данска и Шведска) и конфесионално мешовите земље (каква је В. Британија и Холандија), него чак и у односу на православну Русију. Међутим, када је у питању неизоставни елемент сваке институционализоване религиозности – редовно црквено обредно понашање испитаника, односно верника, онда се размак међу земљама католичанства, оним конфесионално мешовитим, протестанским и православним јасно уочава. У католичким земљама бар једном месечно у цркву одлази више од половине испитаника, у конфесионално мешовитим државама – највише до

једне четвртине испитаника, у протестанским земљама се веома мали број испитаника придржава ове верске обавезе, а слична овој је и ситуација у модерној православној Русији. Ситуација у Србији је боља у односу на наведене примере и приближава се ситуацији у конфесионално мешовитим државама. Верничка структура, онаква каква се формирала током деведесетих година прошлог века у Србији, очувала се, у димензији религиозне свести је ојачала, а у обредној димензији је „рачјим ходом“ напредовала.

Подстицајној дискусији о проблемима ревитализације религије и религиозности у Србији однедавно се својим текстом придружила и Александра Павићевић (2009). Премда она позорност у раду управља према односу науке и религије у савременом свету, те у том контексту поставља питање детерминисаности научне перцепције личним [(а)теистичким] убеђењима антрополога, она индиректно расправља и о донетима актуелне ревитализације религије на домаћем конфесионално-религијском простору. Најпре, за њу сама реактуелизација религије и пораст друштвеног значаја традиционалних цркава нису проблематични. За њу су проблематична тумачења овог процеса у оквиру домаћег академског мњења, пошто су често „поједностављена и везују се за политичку, друштвену и економску кризу, распад државе и ратове који су се дешавали на тлу бивше Југославије“ (Павићевић 2009: 1416–1417). Делимично се ова критика односи и на социолошку науку, пошто су управо социолози први истакли наведене узроке реактуелизације и ревитализације религије и цркве почетком 90-их година прошлог века (Благојевић 1995). Ауторка уважава наведене узроке, али само уколико указују на врсту и садржај процеса ревитализације, док суштински узроци по њеном мишљењу леже на другој страни, и нису ни у ком случају локални него су глобални: криза модерне рационалности је амбијентална позадина феномена повратка религији у светским размерама.

Но, ако то и јесте тако, на просторима бивше социјалистичке Југославије је тај процес текао испољавајући низ специфичности, и то управо социјално-политичке природе. Отуда је оправдано питање да ли се „социјалистички“ човек до краја 80-их година прошлог века тако и толико уморио од постмодерног света и живота у њему, од државе благостања и економске сигурности, од релативизма вредности и бесмисла, да би похрлио у загрљај својим привремено у страну одгурнутим традиционалним коренима и религијама. Благи цинизам у овом питању већ имплицира негативан одговор: није се човек социјализма уморио од духовне климе и света у коме није ни живео, већ је полако почео да сумња у друштвени поредак и у вредности у које је до тада веровао, а амбијенталне, унутрашње и спољнополитичке околности упутиле су га – више на формални него на суштински – пут повратка традиционалним религијама и нацијама. То и сама ауторка уочава, и када разматра детерминистички оквир ревитализације религије на постсоцијалистичком југословенском простору, она мање апострофира духовне а више социјалне, поготову политичке околности у којима је деловала не само Црква него и постсоцијалистичка држава. Наравно, не може се тврдити да духовне потребе људи у наведеним околностима нису играле

никакву улогу у приближавању или повратку људи религији и Цркви, али су управо те околности битно одредиле садржај и смер реактуелизације религије.

На постављено питање из поднаслова овог текста: ревитализација религије – стварност или мит, не може се дати једнозначан одговор. Сложеност и амбивалетност овог процеса захтевају још доста интердисциплинарног емпиријског и теоријског истраживања да би се приближили сложеном, а не монокаузалном детерминистичком оквиру овог процеса. Делимичан одговор, заснован на релативно скромним квалитативним анализа и квантитативним подацима, сугерише следеће закључке: стварност ревитализације је на делу у димензији ревитализације јавне улоге религије и цркве у постсоцијалистичком српском друштву, пре свега – православља и Српске православне цркве. Као што смо већ напоменули, ситуациони фактор је почетком деведесетих година пресудно утицао на то да неке функције религије и цркве испливају на повшину јавног живота: у Србији је почетком деведесетих на делу пре свега заштитно-интегративна, хомогенизујућа, етномобилицућа функција религије, а потом и компензаторска функција, као и погледа на свет. Не треба заборавити ни идеолошку функцију религије – као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезану са функцијом легитимације новог система, која се може назвати и социјално-политичком функцијом православља. Стварност је такође и ако се каже да се видљиве али споре промене дешавају и у самој религиозној сфери, у сфери повећане црквености, у односу на период од пре тридесетак година. Мит је ако бисмо сматрали да је описана ревитализација у исто време продуховила људе у њиховој посвећености трагања за Богом, а њиховим свакодневним међусобним понашањима дала неки нови квалитет⁹. Поратна друштвена стварност на многим просторима бивше Југославије – масовне социјално-девијантне појаве корупције, најразличитијих врста криминала, малолетничког школског насиља и насиља у породици, дроге и других болести зависности – показује слику која је сасвим супротна очекиваном понашању верника, и то у све три доминантне конфесије на поменутих просторима. Зато је религијска, истинска духовна преобразба увек повезана са индивидуалним подухватима, па је илузорно очекивати да се деси у друштвено релевантним, масовним размерама.

⁹ „Нова` религиозност најчешће је подразумевала селективно и формално испољавање верских осећања и припадности (нпр. крштење, венчање, прослава породичне славе, прослављање великих хришћанских празника), док на свакодневицу `верника` и на њихов етички систем није имала превише утицаја. Чињеница је да ни тзв. `традиционалну` религиозност српског становништва није нужно и увек одликовала превелика црквеност, односно, редовност учествовања у литургијском животу, као ни познавање хришћанских догми“ (Павићевић 2009:1418).

Литература

- Андреева, Лариса. 2008. „Процес рехристианизације у секуляризованом руском друштву“. *Социолошке истраживања*, № 8.
- Благојевић, Мирко. 1995. *Приближавање православљу*. Ниш: ЈУНИР – Градина.
- Благојевић, Мирко. 2005. *Религија и црква у трансформацијама друштва*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију – IP Филип Вишњић.
- Благојевић, Мирко. 2008. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас (аргументи емпиријске евиденције: случај Србије)“. *Филозофија и друштво*, бр. 3. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Благојевић, Мирко. 2008а. „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас (аргументи емпиријске евиденције: случај Европе)“. *Филозофија и друштво*, бр. 1. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију.
- Благојевић, Мирко. 2009. „Empirical (Re)evolution of revitalization of Orthodox Christianity.“ In: Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*. YSSS Annual – Year XVI. Nis.
- Вукмановић, Милан. 2008. *Номо виатор – религија и ново доба*. Београд: Ћигоја штампа.
- Дубин, Борис. 2004. „Масовна религиозна култура у Русији (тенденције и резултати 1990-их година)“. *Вестник општественог мишљења*, № 3.
- Дубов, И. Г. 2001. „Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношении россиян к политическим лидерам“. *Политическе истраживања*, № 2.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 1984. *Бег од цркве*. Књажевац: Нота.
- Ђорђевић, Драгољуб В. 2009. „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?“. In Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*. YSSS Annual–Year XVI. Nis.
- European Values Study. Serbia 2008*. (www.europeanvalues.nl/). Бaza података за Србију налази се у Институту за филозофију и друштвену теорију, Београд).
- Јукић, Јакoв. 1997. *Лика и маске светoга*. Загреб: Кршћанска Садaшњoст.
- Квирквелиа Олгa. 2003. „Професија – православниј?“ *НГ Религија*, 5. III 2003.
- Кублицкаја, Е. А. 1990. „Традиционална и нетрадиционална религиозност: опит социолошког истраживања“. *Социолошке истраживања*, № 5.
- Кубурић, Зорика. 1999. „Хришћанство и психичко здравље верника“. У: *Хришћанство, друштво, политика*. JUNIR годишњак VI. Ниш: JUNIR.

- Левада – Центр 2009. <http://www.levada.ru/> (посећено 20. октобра 2009).
- Лебедев, Сергей. 2005. „Религиозност: в поисках 'рубикона'“. *Социологический журнал*, № 3.
- Лебедев, Сергей. 2006. „Религиозност: что считать критерием?“. www.religare.ru/25238130.html.
- Митрохин Николай. 2007. „Социология 'бескорыстных мечтателей', или Как все-таки считать количество православных“. *Неприкосновенный запас*, № 1.
- Павићевић, Александра. 2009. „Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни“. *Теме*, бр. 4. Ниш.
- Попис становништва, домаћинства и станова у 2002*. Становништво, вероисповест, матерњи језик и национална или етничка припадност према старости и полу. Подаци по општинама. Републички завод за статистику. Београд (мај 2003).
- Radisavljević – Ćiparizović, Dragana. 2006. *Religioznost i tradicija*. Beograd: Institut za sociološka istraživanja Filozofskog Fakulteta u Beogradu.
- Синелина, Јулија. 2010. „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“. Зборник радова: *Социологија и православље*. Ниш.
- Свето Писмо Старога и Новогa Завјета*. 2003. Југословенско Библијско друштво. Десето издање. Београд.
- Филатов С. Б, Лункин Р. Н. 2005. „Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность“. *Социологические исследования*, № 4.
- Филатов, Сергей. „Религия в постсоветской России“: <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>.
- Flere, Sergej. Pantić, Dragomir. 1977. *Ateizam i religioznost u Vojvodini*. Novi Sad: Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka.
- Фурман, Д. Е., Каарияйнен, К. 2006. *Религиозность В России в 90-е годы XX начале XXI века*. РАН. Институт Европы. Издательство ОГНИ ТД. Москва.
- Чеснокова, В. 2000. *Воцерковленность*. ФОМ. Москва.
- Šušnjić, Đuro. 1998. *Religija* (I tom). Beograd: Čigoja štampa.
- World Values Survey*. 2001. *The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change* (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Mirko Blagojević

Institute for Philosophy and Social Theory
Belgrade

Statistical Indicators of Religiosity and Revitalization of Christian Orthodoxy: Reality or Myth

This paper is an attempt to establish the actual number of believers in two post-communist Christian Orthodox countries, Serbia and Russia, and then to establish the number of Christian Orthodox believers in general. Therefore, the paper analyses numerous results within empirical evidence: firstly as indicators of religious dimension, then as indicators of believing in the dogmatic nucleus of Christianity, and then as indicators of the current church practice and finally, as indicators of traditional towards religion and church.

The analysis is an attempt to reveal a certain criteria or cluster which could express religiosity of the Christian orthodox populations the best. There are three distinctive approaches within Russian socio-religious community. The first is labeled as classical, positivistic approach, the second is a post-classical and the third is synthetic. Furthermore, the paper discusses attachment of people to their religion and church and indicators of such relationship. In addition, the discussion includes certain indexes, much more sociologically appropriate for research of religious-church complex. Finally, the paper provides several methodological instructions for sociological research on religion.

Key words:

religiosity,
attachment to
religion and church,
religious indicators,
method and theory,
Serbia, Russia

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

39:001.8(082)
316.74:39(082)

ТЕРЕНСКА истраживања-поетика сусрета / уредник
Милина Ивановић-Баришић ; [превод Јелена Чворовић].
- Београд : Етнографски институт САНУ, 2012 (Београд
: Академска издања). - 235 стр. : илустр. ; 24 см. -
(Зборник / Етнографски институт САНУ ; 27)

На спор. насл. стр.: Fieldwork-Poetics of Encounters. -
Тираж 500. - Саопштење редакције Етнографског
института САНУ: стр. 237. - Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. -
Summaries.

ISBN 978-86-7587-068-5

1. Ств. насл. на упор. насл. стр.

а) Етнографска истраживања - Методологија - Зборници

COBISS.SR-ID 193292300