

DISPUT



DISPUT (Post)sekularni obrt

Mirko Blagojević, Jelena Jablanov Maksimović, Tijana Bajjović



DISPUT [F
RE
VR
Pri



DISPUT

(Post)sekularni obrt:

RELIGIJSKE, MORALNE I DRUŠTVENO-POLITIČKE
VREDNOSTI STUDENATA U SRBIJI

Prirredili: dr Mirko Blagojević
mr Jelena Jablanov Maksimović
mr Tijana Bajović



Naslov (Post)sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji
Priredili dr Mirko Blagojević, mr Jelena Jablanov Maksimović i mr Tijana Bajović
Izdavači Institut za filozofiju i društvenu teoriju (Centar za religijske studije)
Fondacija Konrad Adenauer
Centar za evropske studije
Za urednika Petar Bojanić
Recenzenti prof. dr Dragoljub B. Đorđević, prof. dr Zorica Kuburić
Lektura i korektura Tijana Bajović
Dizajn Milica Milojević
Prelom Sanja Tasić
Štampa Colorgrafx, Beograd
Datum i mesto izdanja Priprema publikacije okončana je 2013. godine.
Tiraž 300
ISBN 978-86-82417-60-6

Ovo je zajednička publikacija Centra za evropske studije iz Brisela (CES), Fondacije Konrad Adenauer (KAS) i Centra za religijske studije Instituta za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda (CRES). Sredstva za pripremu i štampu ove publikacije obezbedio je Evropski parlament. CES, KAS, CRES i Evropski parlament ne snose odgovornost za podatke ili stavove iznete u ovom zborniku i za njihovo dalje korišćenje. Sva odgovornost za validnost podataka na autorima je tekstova.

S a d r ž a j

I Religija i društvo

- Mirko Blagojević*
Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva 11
- Dragana Radisavljević-Ćiparizović*
Religioznost studenata u Srbiji i stav prema EU 62
- Jelena Đurić*
Postsekularnost i „modernizacija s dušom“ 95

II Religija, nacija, politika i ekonomija

- Jerina Vasić*
Verski i nacionalni identitet mladih intelektualaca u Srbiji 117
- Velizar Mirčov*
Uticaj religioznosti i socio-ekonomskog porekla
na ekonomske stavove studenata 159
- Tamara Spasić*
Uticaj pola, materijalnih prihoda i izbora fakulteta
na religioznost studenata 174
- Marko D. Veković*
Analiza religijskih i društveno-političkih vrednosti studenata
iz ugla politikologije religije 184

III Sociopolitičke vrednosti studenata

- Tijana Bajović*
Postkonfliktna demokratija: politička kultura studenata u Srbiji 199
- Aleksandar Đokić*
Protivrečnosti u poimanju političko-ekonomskog sistema
kod studenata u Srbiji 252
- Iva Kalaba*
Čekajući regionalno pomirenje: studenti i nacionalizam u Srbiji 266

Mirko Blagojević

Centar za religijske studije IFDT-a
Beograd

Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva

Apstrakt: *U prvom delu ovog priloga autor nastoji da savremenu religioznost studenata Srbije situira ne samo u širi kontekst evropske i svetske religijske situacije nego i u kontekst sociološke teorije o (de)sekularizaciji sveta i postsocijalističkog srpskog društva. U drugom delu teksta autor iznosi i analizira podatke o vezanosti studenata u Srbiji za religiju i crkvu.*

Ključne reči: *ateizacija, kontrasekularizacija, studenti, religioznost, Srbija.*

Sekularizaciona paradigma, desekularizacija sveta i srpskog društva

Svetska sociologija religije u 60-im i 70-im godinama prošlog veka raspolagala je prilično obimnom iskustvenom evidencijom za dokazivanje aktuelnosti procesa sekularizacije, pre svega u zapadnim društvima, koristeći u svojim istraživanjima veći broj indikatora religioznosti i razvijajući u isto vreme odgovarajuće metode u istraživanju, tj. u kvantifikovanju religioznosti, odnosno, povezanosti ljudi sa religijom i crkvom na određenom religijskom i konfesionalnom području. No, samim tim

je u sociologiji, naročito onoj religiološki usmerenoj, sazrevala i svest o nekim bitnim nedostacima ne samo kvantitativnog izražavanja procesa sekularizacije, nego i same konceptualizacije sekularizacione paradigme, što se moralo odraziti i na njeno teorijsko preosmišljanje. Istina, ni sva *osporavanja* procesa sekularizacije nisu bila bez ideoloških natruha i metanaučnih pretpostavki, premda su sama sekularističkoj tezi pripisivala ista svojstva. Sve to pokazuje kompleksnost i višedimenzionalnost problema sekularizacije i nedovršenost kako samog koncepta, tako i određenih osporavanja sekularizacione paradigme u sociologiji religije.

Postoji nekoliko modela osporavanja procesa sekularizacije: da pomenemo prvo model osporavanja sekularizacije preko shvatanja religije kao nužnog, univerzalnog, neuklonjivog sastojka ljudskog života. Nikakvi kvantitativni, niti bilo kakvi drugi podaci ne mogu dovesti u pitanje religiju, jer je svako taman toliko religiozan koliko svaki čovek govori neki jezik (Jinger). Otuda u najbližoj vezi sa ovim načinom osporavanja sekularizacije stoji model dovođenja u pitanje sekularizacione paradigme shvatanjem čoveka kao *homo religiosus*, dakle, kao prirodno religioznog bića. Religioznost se ne dovodi u vezu sa socijalnim čovekovim životom, ona, dakle, nije bitno socijalna pojava, nego čoveku religioznost dolazi iz njegovog biološkog bića (Lukman). To u krajnjem slučaju znači da roditelji deci prenose urođenu dispoziciju za religioznost.¹

1 Pre bi se moglo tvrditi da roditelji na svoje potomstvo prenose samo dispoziciju za usvajanje određenih vrednosti, da misli, veruje, oseća, uči itd. Kad se tako postave stvari, onda se ne može zanemariti uticaj procesa socijalizacije na religioznost, što dobro znaju sve crkve kad organizuju konfesionalnu veronauku u crkvi ili konfesionalnu veronaučnu pouku u javnim školama. Teško je prilikom razumevanja fenomena religioznosti zanemariti psihi pojedince, iskustvo života sa drugim ljudima, istorijski period, celinu društvenog prostora itd.

U bliskoj vezi sa ovakvim načinom osporavanja sekularizacije jeste i shvatanje tri ključne i neuklonjive transistorijske konstante ljudskog života: već navedena transistorijska konstanta ljudske prirode koja traži zadovoljenje istinske i jedinstvene religijske potrebe, zatim transistorijska konstanta ljudske situacije uopšte, tj. izvesnih graničnih pitanja čovekove egzistencije (smrti na prvom mestu) i egzistencijalnih problema,² i bez obzira kako se ti problemi konkretno predočavali pojedincu ili društvenoj grupi, sa njima čovek uvek izlazi na kraj uz pomoć transcendentnog, i, najzad, transistorijska konstanta postojanja i funkcionisanja samog ljudskog društva, koje svoj osnov, da bi opstalo, mora da traži van sebe, van političkog, zapravo u pretpolitičkom, u apsolutnom i transcendentnom, pošto stalnim kritičkim odnosom prema sebi, stalnim preispitivanjem sebe i društva u kome živi ili postavljanjem svog središta, svog temelja u relativnom, izaziva sopstvenu propast (Vrcan, 1997: 68).

Sekularizacija se osporava i na ravni problema definisanja pojma religije. U zavisnosti od toga u kom se značenju pojam religije upotrebljava u iskustvenim istraživanjima religije, zavisice i zaključak o procesu sekularizacije (Blagojević, 2005). Tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke usmerenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na

2 Danijel Bel, koji je u drugoj polovini 70-ih lansirao ideju o „povratku svetog“, te time započeo plodnu raspravu koja je potom usledila, dobar je primer shvatanja kulture i religije kao odgovora na egzistencijalnu ugroženost (predicament) ljudskog života. Prema njemu ni ljudska priroda niti ljudska istorija nisu polazna tačka za razumevanje kulture. Kultura je niz različitih, doslednih ili protivrečnih, teskobnih odgovora na suštinska pitanja čovekove egzistencije (smrt, obaveza, ljubav, tragedija...). Religija je u kontekstu navedenog shvatanja kulture niz koherentnih odgovora na suštinska egzistencijalna pitanja koja podrazumeva kodifikaciju tih odgovora, određenu obrednu formu koja obezbeđuje emocionalnu povezanost ljudi u okvirima institucionalizovane organizacije kao oblika ljudskog zajedništva, u kome se, opet, obezbeđuje kontinuitet i trajnost pomenutih obreda (Bell, 1986:14-15).

njegovim fiktivnim, mitskim značenjima, prividnoj relevantnosti ili, u najboljem slučaju, u značenju jedne velike istorijske priče (Lukman). Pomenućemo još i model osporavanja sekularizacije preko ograničavanja delokruga iskustvene evidencije samo na tzv. konvencionalnu religioznost, koja je stvarno podložna tom procesu, ali ne i tzv. nedoktrinarna religija, nevidljiva, difuzna, neinstitucionalizovana religija, koja navodno uopšte nije zahvaćena procesom sekularizacije. Odatle bitna razlika koju sekularisti ne prave, a treba je praviti, između religije i religijskog, između konvencionalne, crkvene religioznosti i religioznosti uopšte (crkvenost je samo jedna forma religioznosti), između religije i svetovne religije. Sekularizacija je samo privid, jer religioznost prebiva u još jasno neprepoznatljivim domenima, van javnog i političkog, jer „postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznajemo jer nije zavijeno u versku odoru“ (Hemond).

Možda najočigledniju dokaznu snagu ima model osporavanja sekularizacije izravno na terenu iskustvene evidencije. To je osporavanje na osnovu dokaza koje upotrebljava sama sekularistička paradigma i koji od sredine 70-ih, a posebno od 80-ih, te za postkomunistička društva od kraja 80-ih i tokom 90-ih, sve vidljivije pokazuju u raznim domenima religijskog i društvenog života revitalizaciju religije, i to ne samo „povratkom svetog“ i različitim vidovima tzv. postmoderne religioznosti, već i u njenim tradicionalnim, institucionalizovanim i čak konzervativnim oblicima. Ta vrsta argumentacije nadopunjena je i kvalitativnom analizom savremene socijalne i duhovne situacije modernih, posvetovljenih društava, u kojima se nalazi onaj najširi okvir za duhovna kretanja koja idu u suprotnom smeru od utvrđene dominantnosti sekularističkog procesa. Tako smo došli do pojma *desekularizacije*, neizostavno važnog u analizi religijskih promena, kako savremenih postindustrijskih, tako i postsocijalističkih, „tranzicijskih“ društava, pa i do studenata u njima, kao svojevrsnog lakmus papira religijskih promena u smeru desekularizacije.

Istina, neće svi autori upotrebljavati pojam desekularizacije da bi označili jedan proces religijskih promena koji je na duhovnu scenu mnogih društava stupio u drugoj polovini 70-ih godina. No, i kad se govori o revitalizaciji konvencionalne religije ili njenoj reafirmaciji, kad se isto tako govori o povratku ili buđenju svetog, kad se govori o novim religijskim pokretima i kultovima ili pojavi harizmatičnog hrišćanstva, pa onda povratku mistici i pojavi ezoterične i okultne religioznosti itd, zapravo se misli na isti tok procesa koji sada dovodi u pitanje pre toga manje-više prihvaćenu teoriju sekularizacije kao dominantnog trenda religijskih promena sa važnjem za tadašnja moderna, industrijska društva. U 80-im godinama prošlog veka se i dalje, naravno, piše o sekularizaciji i konceptu sekularizacije, ali sada iz jednog posebnog tematskog aspekta, aspekta upitnosti o njegovoj valjanosti i heurističkoj plodnosti, ali isto tako i sa aspekta upitnosti o argumentovanoj oslonjenosti na fakticitet, ponajviše u svetlu činjenica koje su se odnosile na društvenu i religijsku situaciju u svetskim razmerama početkom osme decenije prošlog veka. Na fonu takvih društvenih i religijskih previranja i u samoj sociologiji religije nastaje obrt, pokušaj promene vladajuće paradigme (ne bez odgovora u „odbrani“ paradigme od strane doslednih sekularista, Vilsona, na primer), koja se pojmovno mogla izraziti kao kretanje od sekularizacije društva prema desekularizaciji, čak i religijskoj rekonkvisti (*reconquista*). Religija, dakle, ponovo osvaja sopstveno područje religijskog, ali i javnog i društvenog, područja koja su se u prošlim vekovima polako gubila nadiranjem svetovnog ustrojstva društva i svetovnog mentaliteta, pogotovu u sferi moralnih (religijskih) vrednosti. Taj obrt je viđen i u terminima zastoja sekularizacije ili, pak, krize, naravno sada ne više kao krize religije, nego kao krize sekularnosti, kao i u terminima zaokreta od desakralizacije svetoga prema povratku i obnovi svetoga, naročito otkako se 80-ih godina sociologija religije više počela zanimati za sekte i savremene

kultove, kao i za religijske grupe koje su se najčešće imenovale kao novi religijski/religiozni pokreti, ili kao grupe koje pripadaju religijama mladih (*Neue Jugendreligionen*).

Deterministički okvir pomenutog zaokreta složen je od spleta nekoliko značajnih društvenih promena oko kojih se sociolozi prilično slažu kao o događajima koji su paradigmatično potvrdili promenu kako položaja same religije i religijskih institucija u društvu, tako i duhovnog štimunga u kulturi. Sa jedne strane, na delu je zadobijanje političkog značaja religijskih tradicija, dok, sa druge strane, pomenute tradicije, najavljujući svoj povratak, deprivatizuju usvojena, sinkretička verovanja i ponašanja, što su bitni elementi procesa desekularizacije religijskog života. Radi se o događajima koji su pokazali da religija nije izgubila, tj. da je opet povratila potencijale da nadahnjuje velike, kolektivne napore ljudi za promenama koje se tiču same suštine njihovog političkog i religijskog života. Konkretno, to su sledeći događaji: 1. jačanje fundamentalizma u islamskim zemljama krajem 70-ih godina, najpre u liku Iranske islamske revolucije a potom i u nizu islamskih političkih pokreta u drugim zemljama, zatim 2. promene religijske situacije i u nizu zapadnih zemalja, kao što je, na primer, uspon hrišćanskog konzervativizma u SAD, ili jačanje radikalnog hrišćanstva u Latinskoj Americi, kao i promena strategije katoličanstva u Evropi od prilagođavanja modernom svetu prema reevangelizaciji tog istog sveta, posebno sa podsticajima koji je trebalo da dođu od katoličanstva na Istoku, ponajviše od poljskog katoličanstva kao najdelotvornijeg uzora. U tom smislu kao sledeći važan deterministički okvir religijskog obrta svakako je 3. aktivna, ili barem podržavajuća uloga religije i crkve u rušenju komunističkog poretka u Srednjoj i Istočnoj Evropi krajem 80-ih i, na tom temelju, religijska situacija koja se može opisati terminima radikalne deateizacije ovih društava u procesu povratka ili približavanja širokih slojeva stanovništva decenijama potiskivanoj i stigmatizovanoj religiji

i crkvi. U komunističkim zemljama, dakle, religija počinje da preuzima sve više javnu ulogu, najpre u Poljskoj, u kojoj je opoziciono udruženje radnika *Solidarnost* sa Lehom Valensom na čelu, iskazivalo svoj politički bunt prema komunističkom totalitarizmu preko tradicionalne religijske ikonografije, potom u DR Nemačkoj, pa u SSSR-u, gde tradicionalno pravoslavlje počinje da se budi nakon više od pola veka progona i potpune skrajnosti od socijalističkog društva. I, najzad, na prostorima bivše socijalističke Jugoslavije i sadašnje Srbije, u 80-im, a pogotovo u 90-im godinama tokom rata, silno, bez obzira na konfesije, raste javna, preciznije, politička (zlo)upotreba religije, ali i smirivanje u religijskoj stabilizaciji tokom prve decenije novog veka nakon identitetskih lutanja kroz čitav taj krizni period, za koji ni danas ne bismo mogli reći da je samo daleka uspomena.

Krajem prošlog i početkom novog veka, sa problemima i nejednoznačnostima religijskih promena u pravcu desekularizacije suočavaju se autori na sličan način kao što su se autori tokom 50-ih do 70-ih godina prošlog veka suočavali oko koncepta i procesa sekularizacije. Paradoks je možda i taj da se u nekim slučajevima radi o autorima koji su u međuvremenu „srušili“ svoja vlastita teorijska polazišta. Paradigmatičan je primer Pitera Bergera, nekada jednog od ozbiljnih zagovornika teorije sekularizacije (Berger, 1969), koji krajem prošlog veka u svom, sada čuvenom i često citiranom tekstu (Berger, 1999; 2008), piše o procesu desekularizacije mnogih društava i, čak, čitavog sveta, pa je pretpostavka o tome da danas živimo u sekularizovanom svetu pogrešna. „Današnji svet, uz neke izuzetke ... je žestoko religiozan kao što je oduvek i bio, a u nekim područjima je čak i više nego ranije. Ovo znači da je čitava literatura koju su stvarali istoričari i društveni naučnici, koji su prilično komotno objavili 'sekularizacionu teoriju', u suštini pogrešna“ (Berger, 2008:12).³ A najviše

3 „Dozvolite da ponovim ono što sam već rekao. Današnji svet je masovno religiozan i jeste *sve drugo osim* sekularizovanog sveta kakav je

je pogrešna prosvetiteljska pretpostavka da modernizacija direktno vodi do opadanja religije i religioznosti, iako ova pretpostavka može biti tačna za neka, npr. za zapadna društva, pa otuda i izvesna geografsko-civilizacijska sažimanja sekularizacione paradigme, koja čini Dejvid Martin (Martin, 1994: 123–128; Berger, 2001: 23–24). Međutim, jasno je da odnos između modernosti i religije nije jednostavan ni jednostran ni u pomenutim zapadnim društvima, a da ne govorimo o društvima koja ne pripadaju ovog grupi. Pri svemu tome, posebno su važne društvene grupe i pojedinci koji se ne prilagođavaju savremenom sekularizovanom svetu, nego se bore i protiv su sekularizacije ili sekularizma, da zanemarimo načas one pojedince i društvene grupe koje nisu aktivne u tom suprotstavljanju, ali ne mogu da podnesu stanje relativnosti društvenih vrednosti, individualnosti, neizvesnosti i nesigurnosti u savremenom sekularizovanom svetu. Konzervativne, ortodoksne i tradicionalne verske organizacije i pokreti, ne samo u hrišćanstvu, nego i u drugim svetskim religijama – piše Berger, koji su na međunarodnoj religijskoj sceni aktivni u odbacivanju ili borbi protiv sekularizacionih učinaka, svuda su u porastu za razliku od onih pokreta i organizacija koje su uložile silnu energiju tokom mnogo decenija u prilagođavanju savremenom svetu. Sve je ovo važno upravo zbog toga što se savremeni proces desekularizacije ponajpre definiše i razume u izrazu *kontrasekularizacije*, i treba da označi društveni proces suprotan procesu sekularizacije (Karpov, 2010; Карпов, 2013). To sa druge strane govori o kompleksnosti religijske i globalne društvene situacije: u mnogim savremenim društvima sapostoje sekularizacione i kontrasekularizacione tendencije, akteri i snage, pa je njihovo proučavanje kao međusobno neisključujućih procesa i dalje važan zadatak savremene sociologije religije.

predskazan (bilo radosno ili malodušno) od strane velikog broja analitičara modernog doba“ (Berger, 2008: 20).

Prema tome, ako se desekularizacija savremenog sveta tumači uvek kao neka reakcija na prošlu ili aktuelnu sekularizaciju ili ateizaciju, to onda znači da desekularizacija nije svaka religijska ekspanzija i svaki porast religioznosti ili povezanosti pojedinca i društvenih grupa sa religijom i crkvom, nego je desekularizacija specijalan slučaj rasta religije i proširenje njenog društvenog uticaja u kontekstu odgovora na prošle ili aktuelne sekularizacione tendencije. Tu Berger u svom tekstu o desekularizaciji sveta ispoljava nepreciznost, pošto u navođenju primera brojnih manifestacija desekularizacije u svetu navodi i one primere životnosti, preživljavanja i adaptacije religije na uslove savremenog sveta koji se ne mogu tumačiti kao reakcija na proces ili tendencije sekularizacije. Ovu nepreciznost Karpov je jasno istakao u svom tekstu uspešnog i pionirskog sistematskog pokušaja konceptualizacije pojma i procesa desekularizacije kao kontrasekularizacije, višedimenzionalne religijske transformacije koja obuhvata društvo u celini (Карпов, 2012: 114–164). Američki porast religijske pripadnosti u periodu od XVIII veka, kada je bio nizak (17%), do XX veka, kada je bio prilično visok (62%), teško se može nazvati desekularizacijom, pošto prvobitno nizak postotak pripadnosti religijama nije bio povezan sa nekakvom sekularizacijom zemlje, ali ruski porast pravoslavlja i drugih religija (npr. islama i protestantizma) u savremenoj Rusiji, upravo se može dovesti direktno u vezu sa reakcijom na prethodni proces prinudne ateizacije i sekularizacije sovjetskog društva. Konfuziji doprinosi odsustvo konceptualizacije desekularizacije i jednoznačne upotrebe ovog pojma u, poželjnim, komparativnim istraživanjima desekularizacije širom sveta. Ovako, u upotrebi je mnoštvo termina koji nekad označavaju suprotne tendencije od sekularizacionih (sekularističkih), a nekada nisu povezane sa odgovorom na sekularizaciju društva: procvat, preporod, renesansa religije, obnova, revitalizacija religije, fundamentalizam, porast religije, verski pokreti – neki su od takvih termina.

Shvatanje religijskih promena u kontekstu reakcije na ateizaciju i sekularizaciju društva, primereno je procesu religijskih promena u srpskom društvu od kraja 80-ih godina prošlog veka do danas. Istina, taj period nije jedinstven i u njemu se mogu identifikovati određene faze, npr. početna burna faza nagle desekularizacije, kad su se takve religijske promene vezivale, s jedne strane, za prethodnu dominaciju ateizma u kulturi i procese dekonstrukcije društvenih vrednosti, a sa druge strane za etnoreligijsku mobilizaciju, homogenizaciju i protekciju nacija i kultura u konfliktima na znatnoj teritoriji socijalističke Jugoslavije (1991–1995); i manje burna faza stabilne religijske, konfesionalne identifikacije i društvene vidljivosti religija i crkava (1996–2013). Takođe, u objašnjenju specifičnosti nastanka tih desekularizujućih promena, na samo u postjugoslovenskom srpskom, nego i u ostalim postjugoslovenskim društvima, nika-ko ne treba zanemariti opšte, ambijentalne, društvene i političke uslove raspada socijalističke jugoslovenske zajednice i stvaranja nezavisnih nacionalnih država na temeljima tog rascepa, kao i sukobe u kojima su bile upletene tri konfesionalne zajednice. Prvenstveno ne svojom zaslugom, do sredine 90-ih godina religije, konfesije i crkve ovih zajednica dobijaju takve društvene uloge koje su samo čas pre toga u prethodnom društvenom sistemu bile nezamislive. Naravno, ne negira se u ovom smislu unutrašnja, samostalna religijska logika desekularizacionih tendencija, nego se samo ukazuje na vidljive i delotvorne aktiviste i aktere kontrasekularizacije društva nakon raspada socijalističkog društvenog sistema. Turbulentne društvene okolnosti ratnih konflikata u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, sukob sa Atlantskim paktom tokom 1999. godine na Kosovu i Metohiji i bombardovanje Srbije, politička previranja početkom novog veka, teška ekonomska kriza, problem nezaposlenosti i odliva mozgova iz Srbije, težak materijalni položaj velikog broja ljudi, posrnula ekonomija jesu okolnosti u kojima živi stanovništvo i

savremena omladina u Srbiji. U takvom okruženju, istraživanja javnog mnjenja pokazuju da ljudi najveće poverenje od svih institucija imaju u religijske organizacije, odnosno u Sprsku pravoslavnu crkvu. Omladina, pa i studentska, u poslednjih dvadeset godina živi u opisanim okolnostima, ali te okolnosti više ne deluju destimulativno, neafirmativno i stigmatizujuće prema religiji i religijskim organizacijama. Savremena omladina ne živi više u okruženju forsirane ateističke kulture i početkom 90-ih godina bila je socijalna grupa koja se, pored najstarijeg stanovništva u zemlji, češće od drugih generacijskih i socijalnih grupa izjašnjavala u prilog konfesionalne i religijske pripadnosti ili verovanja u Boga. Taj podatak je simptomatičan za navedene desekularizacione tendencije u to vreme, pošto su upravo mladi u periodu socijalizma, uz radno aktivno stanovništvo, bili jedan od najateizovanijih delova socijalističkog društva.

Neke religijske promene kod omladine tokom 80-ih i 90-ih godina

Nestimulativni, opšti društveno-politički obrazac egzistiranja religija i crkava u socijalizmu, delovao je, posmatrano na duži rok, prilično pogubno po crkvu i vezanost ljudi za religiju i crkvu, i ispoljavao se u mnoštvu domena religijsko-crkvenog kompleksa, najopštije od njegovog nekadašnjeg društvenog značaja, do religijskih verovanja i crkvene obredne prakse. I pored toga što proces ateizacije, započet odmah posle Drugog svetskog rata, sve do 50-ih godina nije bio tako radikalno po posledicama na religioznost stanovništva, u narednim decenijama on će to postati, a posledice će biti na delu sve do kraja 80-ih godina prošlog veka.⁴ Iako je, jedno u to vreme od retkih

4 Nekoliko godina posle rata, procenat učenika koji su pohađali veronauku penja se i do 80%, kao u Beogradu, na primer, a u nekim mestima procenat omladine koji je posećivao veronauku je išao čak i do 90%, kao što nam pokazuju podaci za 1951. godinu, godinu dana pred konačnu

empirijskih socioloških istraživanja religioznosti stanovništva, imalo regionalni karakter, pošto ga je Dragoljub B. Đorđević sproveo tokom 1982. godine u niškom, pravoslavno dominantnom regionu, rezultati istraživanja, koji su ukazivali na odmakli proces sekularizacije, mogu se s oprezom uopštiti za celokupno srpsko društvo, pošto je teško pretpostaviti da je religijska situacija, zbog preovlađujuće duhovne klime u društvu i kulturi socijalističkog društva, bila suštinski drugačija u niškom regionu u odnosu na ostatak zemlje. Naravno, upravo zbog takve duhovne i društveno-političke klime treba pretpostaviti visok stepen konformizma ispitanika u anketnim istraživanjima, ali i on je indikativan za proces prinudnih religijskih promena u pravcu ateizacije društva. Zato, i pored toga što je sigurno u periodu do kraja 80-ih godina prošlog veka, zbog mimikrije, religije kod pojedinaca bilo više nego što Đorđevićevi rezultati pokazuju, to krajnje „porazni“ zaključci o religioznosti stanovništva nisu daleko od neupitne činjenice društvene proskribovanosti religije i crkve, pre svega pravoslavlja i Srpske pravoslavne crkve. Tako Đorđević na osnovu rezultata svog istraživanja zaključuje: proces sekularizacije na pravoslavno homogenom prostoru, pustio je duboke korene i uzeo je najviše maha u odnosu na sve ostale konfesionalne prostore. Na pravoslavnim prostorima, bilo da se radilo o konfesionalno dominantnim, kao u Crnoj Gori i užoj Srbiji, ili multikonfesionalnim, kao u Vojvodini ili Hrvatskoj na primer, bio je najuočljiviji otklon ljudi od religije i SPC, primetan je bio gubitak značaja pravoslavlja kao moralne potke ili motivacije za praktično ponašanje ljudi, a bilo je, takođe, suštinski smanjeno participiranje ljudi u crkvenim obredima i crkvenom životu uopšte. Pravoslavna religioznost je, prema Đorđevićevim zaključcima, bila u izrazitoj krizi. Niški, pravoslavno dominantan region, predstavljao je početkom 80-ih izrazito

zabranu katehizacije u školama, dok je po selima ta ista praksa bila slabije zastupljena zbog neaktivnosti sveštenika (Radić, 1995: 159; 161).

sekularizovanu i ateizovanu sredinu i prema dobijenim podacima o strukturalnim elementima religioznosti, proces sekularizacije je u ovoj sredini dostigao visok nivo u odnosu na katoličke monokonfesionalne sredine. Ovaj zaključak sledi iz rezultata istraživanja, bilo da se rezultati odnose na religijsku identifikaciju, zastupljenost religijskih verovanja u ispitivanoj populaciji ili na proširenost crkvene obredne prakse. Kako sam autor konstatuje, ne radi se samo o tome da su neki vidovi religiozne svesti i religiozne prakse problematizovani, nego su neki drugi vidovi u izrazitom propadanju, gotovo sve do iščezavanja, posebno kad se radi o pojedinim oblicima verske prakse koji su za svaku institucionalizovanu versku organizaciju, pa i za SPC, neizostavno važni elementi pravoslavne religioznosti (Đorđević, 1984).

Opisana slika opšte religijske situacije, samo u još radikalnijem smislu, karakteriše omladinsku, a ponajpre studentsku populaciju sve do samog kraja 80-ih godina prošlog veka. Dva autora su značajna za kompariranje svežih istraživanja i podataka o religioznosti omladine i studenata sa podacima od pre tridesetak godina. To su pomenuti sociolog religije Dragoljub B. Đorđević, i Dragomir Pantić, koji je svojim preglednim radovima krajem 80-ih i početkom 90-ih godina (Pantić, 1988; 1993) značajno doprineo objašnjenju tendencija u religijskoj situaciji tadašnjeg srpskog društva, istražujući ovaj fenomen preko javnomnjenjskih i socijalno-psiholoških istraživanja još od 70-ih godina. Socijalno-psihološka istraživanja religioznosti mladih 70-ih godina evidentno su pokazala nizak nivo klasične religioznosti, i to kako na nivou SFRJ (Pantić, 1974), tako i na nivou grada Beograda (beogradski maturanti, istraživanja iz 1972. i 1975. godine), u kojima je Pantić pronašao nizak nivo religioznosti mladih prema indikatoru samoocene religioznosti: u prvom slučaju je bilo 11% a u slučaju beogradskih maturanata samo 9% religioznih mladih. U drugoj polovini 70-ih godina dolazi do izmerenih vidljivih promena odnosa prema religiji i

crkvi u smeru revitalizacije na katoličkim prostorima Slovenije i Hrvatske, kako u opštoj populaciji, tako i kod srednjoškolske omladine (Roter, 1984; Vušković 1987; Pojatina, 1988).

Međutim, dok su na pomenutim konfesionalnim i religijskim prostorima empirijskom evidencijom utvrđene konkretne promene religioznosti stanovništva koje idu prema desekularizaciji društva, istovremeno na prostoru Srbije i Crne Gore, istraživanja religioznosti, kako sa važenjem za opštu populaciju, tako i za neke njene segmente – recimo omladinu, beleže rekordno niske nivoe u izmerenoj religioznosti. Mladi u Srbiji su krajem 70-ih samo u 3% slučajeva ispoljili zainteresovanost za religiju (Pantić i drugi, 1981) a u istom procentu 1985. godine su bili religiozni i studenti niškog Univerziteta (Đorđević, 1987), dok je u Beogradu 1987. godine bilo 10% religioznih studenata.⁵

U periodu od početka 80-ih do početka 90-ih godina prošlog veka, sveukupna društvena kriza, kao ekonomska, politička i kriza opšteprihvaćenih vrednosti, na prostoru socijalističke Jugoslavije se sve očitije produbljuje, i u takvom sociopolitičkom kontekstu sociološka i prvenstveno javnomnjenjska istraživanja, otkrivaju očiglednu promenu u religioznosti stanovništva, pa čak i na pravoslavno homogenim konfesionalnim

⁵ Istraživanje klasične i svetovne religioznosti stanovnika užeg i šireg područja Beograda iz aprila 1984. godine nije se po svojim rezultatima bitno razlikovalo od navedenih istraživanja, mada su se neke daleke naznake o izvesnim religijskim promenama tada mogle uočiti. Najpre, ponađeni broj konvencionalno religioznih od 10% nije ukazivao na pomenute promene, već je potvrđivao tendenciju niskog nivoa religioznosti na pravoslavnim prostorima. Međutim, slabljenje intenziteta nereligiozne orijentacije, te upoređenje broja ateista u odnosu na deceniju ranije, pokazuje izvesna prestrukturisanja odnosa prema religiji, što je svakako bio početni predznak religijskih promena u smeru obnove tradicionalne religioznosti: za razliku od 1974. godine, kada je bilo 58% najjače nereligioznih (ateista), 1984. godine ateista je bilo primetno manje, 38% a povećao se i broj ispitanika koji se svrstavaju u „mešani tip“ (Pantić, 1988:67 i dalje).

područjima. Pomenute detektovane promene religioznosti kod pravoslavlja i drugih konfesija, imaju za sociologe i širi teorijski značaj: one impliciraju šire promene od samo povećanog nivoa religioznosti ljudi i njihove intenzivnije vezanosti za tradicionalne konfesionalne organizacije, i upućuju na zaključak da se radi o promenama u smislu prevrednovanja ukupnog društvenog značaja tradicionalnih religijskih sistema na prostoru bivše Jugoslavije, kao i njihovog značaja za tada sve popularniji nacionalni korpus, u pravcu desekularizujućeg (deateizujućeg) procesa u predvečerje ratnih sukoba i raspada zemlje. Iz pomenutih istraživanja se moglo izvući nekoliko važnih zaključaka o religioznosti uopšte, bez obzira na konfesiju, ali i o pravoslavnoj religioznosti u omladinskoj i opštoj populaciji.

Očiglednost promena religioznosti stanovništva krajem 80-ih potvrđena je na reprezentativnom uzorku za bivšu Jugoslaviju u omladinskoj populaciji (od 15 do 27 godina) u istraživanju sprovedenom 1989. godine od strane *Instituta društvenih nauka* i *Centra za politikološka istraživanja i javno mnjenje* iz Beograda (Mihajlović i dr., 1990). Prosek od 34% religioznih za čitav uzorak već sam za sebe govori o promeni religioznosti jugoslovenske omladine. I ovo istraživanje je, kao i mnoga do tada, utvrdilo postojanje razlika u religioznosti u zavisnosti od republičko-pokrajinske pripadnosti. U samoj Srbiji uočavamo takođe neke bitne razlike u religioznosti omladine u zavisnosti od teritorijalne i nacionalne pripadnosti. Tako je religioznost omladine u tzv. Srbiji bez pokrajina izmerena na nivou od 26% (radi komparacije: 1974. godine u Centralnoj Srbiji je kod mladih izmerena na nivou od 11%, a godinu dana kasnije od 17%), ali je u Vojvodini religioznost mladih bila 34%, a na Kosovu čak 48%. Ovo istraživanje je još utvrdilo da, kako u Srbiji tako i u drugim delovima bivše Jugoslavije, opada učešće ateista unutar nereligiozne jugoslovenske omladine, tako da ih je u 1989. godini bilo svega 12%. Da se radi o ozbiljnom religijskom prestrukturisanju

govori i upoređenje sa ranijim periodom, na primer sa 1974. godinom, kada je zabeleženo približno isto ateista (33%) koliko i nereligioznih ispitanika (31% – videti u Pantić, 1990: 213). Jasno se zapažaju i promene što su se u periodu od 1985. do 1989. godine dogodile u tzv. „mešanom tipu“, kome pripadaju pokolebani, ambivalentni i indiferentni ispitanici u odnosu na religiju. Procenat takvih mladih ispitanika je u pomenutom periodu radikalno pao sa 24% u 1985. godini, na samo 9% u istraživanju iz 1989. godine, pa je razložno pretpostaviti kako se većina mladih iz „mešanog tipa“ u ovom periodu upravo opredelila za religiju. Po Pantićevom mišljenju, takva opredeljenost mladih za religiju, ili preciznije, ubrzano obnavljanje religioznosti mladih u drugoj polovini 80-ih godina, rezultat je produbljivanja društvene krize koja je posebno pogodila mladu generaciju, uzrokujući veliku nezaposlenost, osećanje odsustva perspektive i masovnu anomiju. Isto tako, autor kao važan zaključak istraživanja ističe, dve godine pre raspada jugoslovenske federacije, činjenicu o teritorijalnoj i nacionalnoj homogenizaciji omladine, pri čemu se religijsko-crkveni kompleks pojavljuje u kompenzatorskoj i nacionalno-zaštitnoj funkciji, koja će uskoro još snažnije da se ispolji kod svih slojeva stanovništva na balkanskoj krvavoj ratnoj pozornici. Tako je 1989. godine religioznost mladih Albanaca koji su živeli izvan Kosova, bila značajno viša (72%) nego religioznost mladih Albanaca na Kosovu (50%). Ista je situacija i sa mladim muslimanima u BiH (34%) i onim koji su živeli izvan BiH (51%), kao i sa mladim Srbima u centralnoj Srbiji (26%) u odnosu na mlade Srbe sa Kosova (43%).

Sažimajući glavne nalaze drugih istraživanja krajem 90-ih godina koja su obuhvatala punoletno stanovništvo socijalističke Jugoslavije, i seriju rezultata ispitivanja javnog mnjenja do 1993. godine, o čemu je u svojim radovima izveštavao Dragomir Pantić (Pantić, 1993), može se zaključiti da se značajne religijske promene izražavaju preko povećane religioznosti

mlade generacije, posebno iz pravoslavnog civilizacijskog kruga. Omladina je primetno religioznija nego ranije, a nova pojava je i to da je omladina sada religioznija od starijeg desetogodišta, što svakako doprinosi povećanju i održavanju ukupne religioznosti na nekom području, pošto je razložno pretpostaviti kako se bazične vrednosti, prihvaćene u procesu primarne i sekundarne socijalizacije kasnije u toku života teško napuštaju. Još jedan zaključak izveden iz ovih istraživanja pokazuje stabilan trend religijskog prestrukturisanja.⁶ Kao što je sredinom 80-ih otkriveno smanjivanje ateističke deklaracije unutar nereligioznog stanovništva, tako se krajem te decenije i početkom naredne nedvosmisleno uočava kardinalan pad spremnosti ljudi da se identifikuju sa ateizmom, a tzv. milatantni ateizam je sveden na incidentne slučajeve. To je bio čvrst dokaz o jačini procesa religijskih promena u smeru desekularizacije društvenih zajednica nastalih raspadom jedinstvene Jugoslavije, pa i u Srbiji i Crnoj Gori, gde se taj proces još belodanije može argumentovati s obzirom na skoro tridesetogodišnje niske nivoe opšte religioznosti stanovništva.

6 Naglašavanje da se krajem 80-ih i u 90-im godinama promene religioznosti dešavaju, između ostalog, smanjivanjem razlika između religioznosti mladih i religioznosti starijih, a posebno najstarijih, sve većom religioznošću mlade generacije, smanjivanjem jaza između niže religioznosti muškaraca u odnosu na religioznost žena, povećanom religioznošću gradskog stanovništva, naročito u velikim gradovima na koje otpada lavovski deo obnavljanja religioznosti, bitnim smanjivanjem razlika između tzv. tipičnog vernika od pre dvadesetak godina i ostalog stanovništva, osnovni su rezultati istraživanja koje smo sami sprovedi 1993. godine, kao i nekih drugih socioloških istraživačkih radova o temeljnim, dakle, ne slučajnim, religijskim promenama u postsocijalističkim društvima (Blagojević, 1995). To što determinanta pola, starosti, mesta stalnog boravka itd., u opredeljivanju religioznosti ne igra tako važnu ulogu kao nekada, ili ima vidno slabiji uticaj u odnosu na prošlost, samo je dokaz da je religija postala, bar na deklarativnoj ravni, daleko opštija i javno prihvatljivija pojava nego što je bila u društvenom sistemu socijalizma.

Aktuelna religioznost studenata u Srbiji

U periodu od početka ovog veka do danas, vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji nije oslabila već se stabilno održava na nivou detektovanom iskustvenim istraživanjima iz 90-ih godina prošlog veka. Prema tome, pokazatelji religijsko-verske samoidentifikacije su na visokom nivou, pokazatelji konvencionalnih religijskih verovanja jesu niži od pomenutih ali najvažnije verovanje, verovanje u Boga redovno je iznad 50% ispitivane populacije, kao i verovanje u Isusa Hrista kao Sina Božjeg. Druga sržna dogmatska verovanja nisu na ovaj način u stanovništvu rasprostranjena, ali je primetna i njihova revitalizacija kad se u obzir uzme situacija od pre tridesetak godina. Najmanje se veruje u dogme eshatološkog karaktera. Pokazatelji konvencionalnog religijskog ponašanja pokazuju ambivalentnu situaciju: indikatori tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom u ispitivanom stanovništvu, kao što su krštenje, venčanje u crkvi, opelo i slavljenje većih crkvenih praznika, na visokom su nivou i približavaju se rezultatima konfesionalne identifikacije stanovništva, a indikatori aktuelne religijske prakse su u stanovništvu od svih indikatora religioznosti i povezanosti sa religijom i crkvom najslabije zastupljeni, ali se i u ovom domenu odnosa prema religiji i crkvi uočavaju promene u smeru desekularizacije srpskog društva (Blagojević, 2009).

U ovom kontekstu treba analizirati i savremenu povezanost studenata sa religijom i crkvom. U istraživanju religijskih, moralnih i društveno-političkih vrednosti studenata Srbije uključeno je nešto preko dvadeset indikatora njihove povezanosti sa religijom i crkvom. Analiza rezultata koje su dali ovi pokazatelji, prvi je korak u sagledavanju religioznosti studenata. Drugi korak tiče se komparacije sa rezultatima ranijih istraživanja, pre svega sa sistematskim istraživanjem religioznosti studenata iz 1985. godine koje je na Niškom univerzitetu sproveo Dragoljub Đorđević, ali i komparacije sa rezultatima svežijih istraživanja

religioznosti opšte populacije u Srbiji, pre svega sa rezultatima istraživanja Hrišćanskog kulturnog centra, Centra za evropske studije i Fondacije Konrad Adenauer iz 2010. godine. Kao što smo napisali, različit nivo povezanosti studenata sa religijom i crkvom može se ilustrovati tabelom u kojoj ćemo navesti 16 pokazatelja podeljenih u tri grupe: A) pokazatelji verske identifikacije; B) pokazatelji konvencionalnih i nekonvencionalnih verovanja studenata i C) pokazatelji konvencionalne religijske prakse.

Tabela 1. Pokazatelji povezanosti studenata sa religijom i crkvom u Srbiji 2013. godine (u procentima od ukupnog zbira ispitanih studenata)

A pokazatelji	Procenat
Pozitivna konfesionalna samoidentifikacija	85,8
Samodeklarirana religioznost	69,2
B pokazatelji	
Verovanje u Boga ili neku silu	87,1
Verovanje u Isusa Hrista kao Sina Božjeg	67,6
Verovanje u vaskrsenje	47,9
Verovanje u raj i pakao	43,5
Verovanje u preseljenje duše	34,6
C pokazatelji	
Krštenje	79,5
Slavljenje većih verskih praznika (redovno)	76,8
Opelo uobičajeno u porodici	50,0
Posećivanje crkve bar jednom mesečno	31,3
Odlazak na liturgiju (misu, džumu) – redovno	9,2
Molitva (redovno)	23,3
Pričešće (redovno)	11,6
Post pred veće crkvene praznike	26,3
Ispovedanje svešteniku (redovno)	6,2

A) Pokazatelji verske identifikacije studenata

Konfesionalna i religijska samodeklaracija jesu sastavni elementi svake konvencionalne religioznosti i neizostavni su indikatori koji se ispituju u svim sociološkim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Kao introspektivni i samostalni pokazatelji, međutim, nisu pouzdani u proceni konvencionalne religioznosti, pošto proširena konfesionalna i religijska samoidentifikacija nije u isto vreme garancija da će neki drugi sastavni delovi konvencionalne religioznosti takođe biti prošireni, kao što su npr. odlazak na liturgiju, post, pričešće, čest prelazak hramovnog praga, ili verovanje u zagrobni život. I u dirigovanom ateizmu procenti ljudi koji su se konfesionalno opredeljivali ili sebe videli kao religiozne osobe, bili su značajno viši od procenata ljudi koji su verovali u dogmatske postavke deklarirane konfesije, a još značajnije viši u odnosu na rezultate ispitivane religijsko-obredne prakse. Istina, iako su ova dva indikatora religioznosti gotovo po pravilu vezano korišćena u iskustvenim istraživanjima, rezultati tih istraživanja su pokazali da je lična religijska samodeklaracija uvek išla ispod konfesionalne samoidentifikacije, ali se tokom vremena taj razmak smanjivao, što se smatralo dodatnim pokazateljem procesa religijskih promena u smeru desekularizacije. Konfesionalna identifikacija je tzv. „mek“ indikator religioznosti, jer se njime precenjuje broj stvarno konvencionalno religioznih ljudi, kad u proceni religioznosti ljudi na jednom religijskom i konfesionalnom području uzmemo u obzir i druge indikatore, ili još poželjnije odgovarajuće skale, ili indeks religioznosti, na primer. Tako se veliki broj religijski neopredeljenih ispitanika, nereligioznih ili ateistički nastrojenih ispitanika u sociološkim i javnomnjenjskim istraživanjima pozitivno konfesionalno identifikuje, iako, dakle, i prema sopstvenom priznanju i prema nekim drugim pokazateljima, ne pripada verničkoj populaciji. Konfesionalna identifikacija nije prema tome samo izraz eminentno

religijskog, nego i šireg društveno-istorijskog konteksta u kome su tradicionalna religija i crkva imale istaknuto mesto i snažan uticaj na društvo, društvene grupe i pojedince. Tako se pozitivnim odnosom prema konfesionalnoj identifikaciji iskazuje zapravo i odnos prema tradiciji, prema naciji, prema kulturnom poreklu, prema veri dedova i očeva. Otuda pozitivna konfesionalna identifikacija često ne znači toliko pripadnost verničkoj koliko znači pripadnost široj nacionalnoj zajednici. Sa druge strane, to naravno ne znači da takav indikator nije validan pokazatelj odnosa prema religiji i crkvi, nego znači da njegova samostalna upotreba u analizi religioznosti i u analizi religijske situacije nije metodološki korektna. To je indikator koji ima svoju socijalnu relevantnost ukazujući na istorijsko-tradicijsku povezanost stanovništva sa religijom i crkvom, i kojim se, svakako, stiče važna početna slika o religijskoj situaciji na jednom konfesionalnom području, ili korisna, ali opet samo početna slika o religijskim promenama.

Indikator samoocene (ne)religiozne pozicije najčešće je upotrebljavan indikator u iskustvenim istraživanjima religioznosti. Samoocena religioznosti pouzdaniji je pokazatelj religioznosti od konfesionalne identifikacije, mada ima ograničenja kojima u ovom tekstu ne možemo šire da se bavimo. Uglavnom, ovaj indikator religioznosti u iskustvenim istraživanjima sprovedenim od kraja 80-ih godina prošlog veka do danas, pokazuje višestruko povećanu spremnost ispitanika da sebe vide kao religiozne ili kao vernike. Ni studenti tu nisu izuzetak, već su ponajbolji primer desekularizacije društva. Upoređivanjem rezultata to se može videti u sledećim tabelama i grafikonu:

Tabela 2. Konfesionalna identifikacija studenata 2013. i 1985. godine i opšte populacije 2010. godine (u procentima od svih ispitanih studenata)

Konfesija/godina istraživanja	2013. studenti CReS	1985. studenti Đorđević	2010. opšta populacija HKC, Konrad Adenauer
Pravoslavna	79,1	65,6	78,6
Rimokatalička	1,7	1,1	6,7
Islamska	3,4	0,5	6,3
Protestantska	0,8	0,3	0,7
Neka druga	0,8	0,8	0,4
Nijedna	4,4	31,7	7,1
UKUPNO konfesionalno izjašnjenih	85,8	68,3	92,4

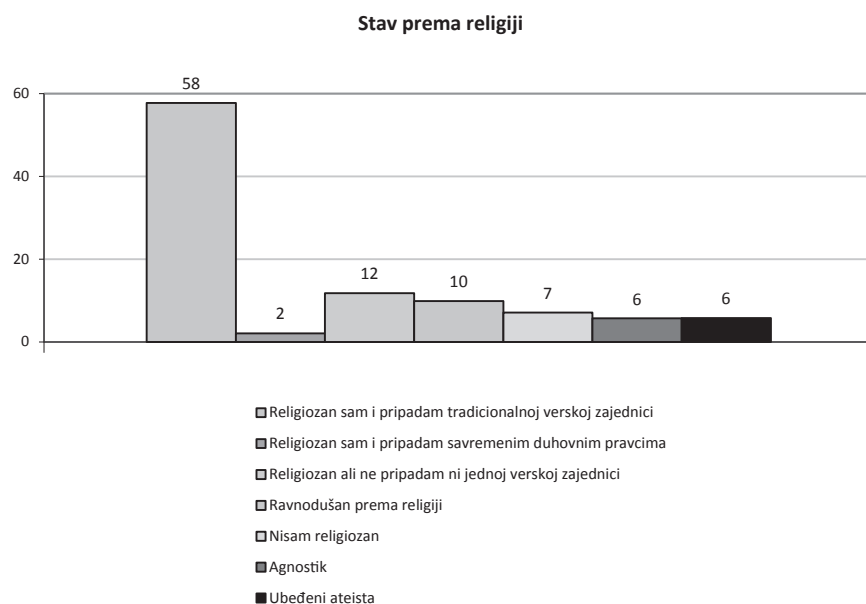
Izvori: za istraživanje studenata Niškog univerziteta 1985. godine, Đorđević, 1987; za istraživanje religioznosti građana Srbije 2010. godine, Blagojević, 2011.

Tabela 3. Lična religijska samodeklaracija studenata 2013. i 1985. godine i opšte populacije 2010. godine (u procentima od svih ispitanih studenata)

Religijska samodeklaracija/ god. istraživanja	2013. studenti CReS	1985. studenti Đorđević	2010. opšta populacija HKC, Konrad Adenauer
Religiozan, pripadnik tradicionalne verske zajednice/vernici	55,8	2,9	77,9
Religiozan, pripadnik savremenih duhovnih pravaca	2,0	-	-
Religiozan, ali ne pripada nijednoj verskoj zajednici	11,4	-	-

Religijska samodeklaracija/ god. istraživanja	2013. studenti CReS	1985. studenti Đorđević	2010. opšta populacija HKC, Konrad Adenauer
Ravnodušan prema religiji/ ambivalentna pozicija	9,5	16,2	3,9
Nereligiozan/nevernik	6,9	51,2	10,7
Agnostik	5,5	–	–
Ubeđeni ateista	5,6	29,7	3,1
UKUPNO religioznih	69,2	2,9	77,9
UKUPNO nereligioznih	18,0	80,9	13,8

Grafikon 1. Odgovori studenata 2013. godine na pitanje: „Koji je vaš stav prema religiji?“



Rezultati prikazani u tabelama omogućavaju nekoliko osnovnih nalaza: konfesionalna identifikacija studenata u Srbiji danas je izrazito rasprostranjena i vidno je izraženija nego konfesionalna identifikacija studenata Niškog univerziteta od pre skoro trideset godina, iako su studenti ovog Univerziteta i tada bili spremni da natpolovično u uzorku iskažu svoje konfesionalno poreklo kao pokazatelja tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi. Indikativan je podatak da čak 10% studenata u istraživanju iz 2013. godine nije odgovorilo na postavljeno pitanje, pa je procenat konfesionalne identifikacije veći ako bi u računu zanemarili studente koji nisu dali odgovor. Sve u svemu, studenti se pre svega identifikuju sa dominantnom konfesijom u Srbiji – sa pravoslavljem i proširenost te identifikacije gotovo u potpunosti odgovara podatku o pripadnosti pravoslavlju iz istraživanja opšte populacije 2010. godine. Prema ovom indikatoru, ne bismo mogli zaključiti, kao ranije, da su studenti jedna od najateizovanijih društvenih grupa, iako bismo možda mogli spomenuti da u objašnjenju ove pojave ni u prvom slučaju, za vreme socijalizma, ni danas, ne treba zanemariti konformizam studenata, prihvatanje preovlađujućeg načina mišljenja, nekadašnji status stigme, a sadašnji status religija i crkava kao afirmativnih javnih ustanova. Naravno, to isto važi i za drugi indikator, čije smo rezultate u tabelama prikazali: religijska samodeklaracija studenata danas beleži kardinalan skok u odnosu na rezultate iz sredine 80-ih, kada nije bilo ni celih 3% izjašnjenih vernika. Danas je u Srbiji konvencionalno religiozno, kao pripadnici tradicionalnih verskih zajednica, skoro 56% studenata, još 2% jeste religiozno na način da pripadaju drugim savremenim duhovnim pravcima, a subjektivno je religiozno čak preko 11% studenata. Ukupno je, dakle, prema sopstvenom vidjenju konvencionalno i nekonvencionalno religiozno skoro 70% studenata. Međutim, sa druge strane skoro jedna petina studenata nije religiozna: bilo da su agnostici, nereligiozne osobe, ili, pak, uvereni

ateisti. U opštoj populaciji broj nereligioznih ljudi je nešto manji (oko 14%), pa je razložno pretpostaviti da studenti shodno tome značajno učestvuju u ukupnoj nereligioznoj populaciji stanovništva Srbije. Nije, dakle, problematičan zaključak, mada je sasvim očekivan, da su danas studenti, prema pokazatelju konfesionalne samoidentifikacije, konvencionalno vrlo religiozni i da između njih, kao specifične socijalne grupe, i ukupnog stanovništva Srbije nema bitne razlike. To samo pokazuje opštu prihvaćenost konfesionalnog izjašnjavanja kao značajnog i jakog pokazatelja grupne (versko-nacionalne)⁷ identifikacije, ali i kao slabijeg pokazatelja lične religioznosti. Tako među pravoslavnim studentima ima oko 10% ravnodušnih prema religiji, skoro 6% koji tvrde čak da nisu lično religiozni, skoro 4% za sebe kažu da su agnosticima, a među pravoslavnima ima i ubeđenih ateista, i to 1,3%. Naravno, među pravoslavno izjašnjenim studentima čak 65% deklariše svoju ličnu religioznost pripadnošću tradicionalnoj (pravoslavnoj) verskoj zajednici. Studenti islamske veroispovesti su daleko dosledniji: njih 94% izjavljuje da su religiozni i da pripadaju tradicionalnoj (islamskoj) verskoj zajednici. Za studente ostalih konfesija se ne može u ovom kontekstu ništa reći pošto ih je neznatno u uzorku istraživanja.

Nekada je pol ispitanika značajno opredeljivao iskazanu religijsku poziciju. Danas, prema raspoloživim podacima, to se ne bi moglo reći ni za opštu ni za studentsku populaciju. Ako u razmatranje uzmemo religijsku poziciju i stavimo je u odnos prema polu studenata, videćemo da iako studentkinje nešto češće izjavljuju da su religiozne od studenata muškog pola (38,4% prema 32,9% religioznih studenata muškog pola), ta razlika je vidno smanjena u odnosu na podatke ranijih istraživanja, pre svega kod imamo u vidu opštu populaciju. Studenti se prema

⁷ U uzorku istraživanja samo 3% studenata od ukupnog broja ispitanih (N=1058) nije navelo pripadnost nekoj naciji. Pripadnost srpskoj naciji navelo je 88,2% studenata.

polu u odnosu na neodlučnu poziciju prema religiji uopšte ne razlikuju, jer po oko 5% studenata i jednog i drugog pola zauzima ovu poziciju, dok, neočekivano, nereligioznih studentkinja u odnosu na nereligiozne studente muškog pola ima samo jedan procenat više. U uzorku ima jedva koji procenat više studentkinja od studenata muškog pola koje su subjektivno religiozne bez pripadnosti bilo kojoj konfesiji, a studenti muškog pola se nešto češće izjašnjavaju kao ubeđeni ateisti u odnosu na studentkinje, ali ne toliko da možemo reći kako je ta pozicija tipično muška. Uostalom, prema ovom indikatoru religioznosti, ne može se reći ni za jednu poziciju da je tipična u odnosu na pol. Ranije je to bilo moguće reći za opštu populaciju: tipična religiozna osoba je bila ženskog pola, a tipični ubeđeni ateista muškog pola.

Važni su i podaci koji se odnose na religioznost studenata prema univerzitetima na kojima studiraju. Ove podatke pruža sledeća tabela:

Tabela 4. Samoocena religioznosti studenata prema univerzitetima (u procentima)

Univerziteti/Samoocena religioznosti	Religiozan	Neodlučan	Nereligiozan
Univerzitet u Beogradu	68,7	10,9	20,4
Univerzitet u Novom Sadu	77,1	9,7	13,1
Univerzitet u Prištini sa sedištem u Kosovskoj Mitrovici	97,1	0,0	2,6
Univerzitet u Novom Pazaru	96,9	0,0	3,1
Univerzitet u Nišu	59,8	14,4	25,8
Univerzitet u Kragujevcu	86,3	6,8	6,8
Privatni univerziteti	63,2	10,3	26,5

Kao i istraživanja mladih sa kraja 80-ih godina prošlog veka, i ovo istraživanje pokazuje da je religioznost viša na onim geografskim i neuralgičnim religijsko-konfesionalnim prostorima, gde se čitav religijsko-crkveni kompleks javlja kao resurs homogenizujuće kolektivne identifikacije, resurs otpornosti ili garant očuvanja, stvarne ili samo percipirane ugroženosti kulture i nacionalne zajednice: tako, daleko iznad proseka studenti koji žive i studiraju u Kosovskoj Mitrovici (prvenstveno kao hrišćani) i Novom Pazaru (kao muslimani) iskazuju svoju religioznost na taj način da je ona samo nekoliko procenata ispod stopostotne religijske samodeklaracije, a po broju studenata koji se samodeklarišu kao nereligiozni prednjače privatni univerziteti u Srbiji, Niški i Beogradski univerzitet.

B) Pokazatelji (ne)konvencionalnih verovanja studenata

Sa stanovišta konfesija, religijska verovanja mogu biti dogmatska i nedogmatska. Hrišćanska religijska verovanja su razučena, kodifikovana i očekivana u ovoj religijskoj grupi. U dogmatsko jezgro hrišćanstva (pravoslavlja) ulaze brojna verovanja kao što su na primer: sržno verovanje hrišćana u Boga kao u Sveto trojstvo, u Isusa Hrista kao Sina Božijeg, u vaskrseње, u zagrobni život, u raj i pakao, u nagrađivanje i kažnjavanje na onom svetu. Međutim, ljudi veruju i u pojedine istine kao sastavne delove drugih, nehrišćanskih, paganskih ili postmodernih pokreta i religija (u preseljenje duše, na primer), imaju sujeverna verovanja i ponašanja: npr. veruju u magiju, u astrologiju, da broj 13 donosi nesreću itd. Kad je u pitanju verska dogmatika, prihvatanje nekih dogmata, a odbacivanje drugih iz jedinstvenog korpusa dogmatskih verovanja naziva se disolucijom dogmatskog sadržaja vere, i ona je redovni pratilac vernika savremenih sekularnih društava i kultura. Prihvatanje verovanja iz drugih religijskih tradicija uz sržna verovanja konfesije

kojoj se pripada, naziva se religijski eklekticizam i ova pojava je karakteristična i za tradicionalna religijska verovanja i za savremenu, postmodernu religioznost. U hrišćanstvu dogmatsko verovanje u Boga pretpostavlja verovanje u trojediničnog Boga: Oca, Sina i Svetoga duha. Međutim, neki ispitanici, iako se deklariraju kao pripadnici hrišćanstva (pravoslavlja), nedogmatski zamišljaju Boga kao neku energiju, životnu silu, duha („ima nešto, ima neka sila“), shvatanje koje je u prošlosti značajno konkurisalo dogmatskom shvatanju Boga. U poslednjim istraživanjima situacija se promenila u tom smislu da sada natpolovična većina ispitanika Boga shvata na dogmatski način, a nešto preko jedne petine ispitanika na način energije i sile. I ovo istraživanje religioznosti studentske populacije pokazuje takvu tendenciju.

Tabela 5. Verovanje u Boga u tri vremenske tačke istraživanja studenata i opšte populacije (u procentima od svih ispitanih studenata)

Verovanje u Boga/ god. istraživanja	2013. studenti CReS	1985. studenti Đorđević	2010. opšta populacija HKC, Konrad Adenauer
Verujem da Bog postoji	53,1	1,8	63,2
Postoji neka vrsta duha ili životne sile ali ne znam da li je to Bog	24,0	–	22,2
Nisam siguran da Bog postoji	10,4	–	5,8
Ne mislim da postoji Bog, duh ili životna sila	9,0	–	5,9

Tabela 6. Disolucija sadržaja dogmatskih verovanja studenata i religijski eklekticism (u procentima od svih ispitanih studenata)

Verovanje.../god. istraživanja	2013. studenti CReS	2010. opšta populacija, HKC, Konrad Adenauer
u Boga	53,1	63,2
u Isusa Hrista, Sina Božijeg (ili Muhameda, Božijeg poslanika)	67,6	-
u vaskrsenje	47,9	46,6
u raj i pakao	43,5	41,6
u preseljenje duše	34,6	-
u astrologiju	19,0	
u magiju	14,1	-16,0

Za razliku od opšte populacije, studenti izražavaju veći stepen sumnje u postojanje Boga, kao i otvoren stav da ne veruju u postojanje Boga ili neku silu koja iznad čoveka uređuje svet. Takođe, i ovo istraživanje svojim rezultatima dokumentuje, kao i istraživanje opšte populacije iz 2010. godine, da studenti nepolovično veruju u Boga na dogmatski način, a da su procenti verovanja u postojanje neke sile ili energije koja je stvorila svet, prilično izjednačeni sa procentima ispitanika koji na takav način razumevaju Boga u opštoj populaciji. I u opštoj i u populaciji studenata postoji jedno čvrsto definisano jezgro koje na nedogmatski način shvata Boga, ali je ono vidno manje zastupljeno nego ranije na uštrb dogmatskog razumevanja Boga. Ovo je već drugo istraživanje koje pokazuje tendenciju većinskog samorazumevanja Boga na dogmatski način. Zanimljivo je, naravno, pitanje zašto se to događa kad znamo da su ranija istraživanja pokazivala veći udeo onih ispitanika za koje je Bog pre svega bio neka difuzna, moćna, nedefinisana sila koja uređuje svet i od koje čovek zavisi (Bog kao apsolutna i mistična moć – kako

ju je definisao Đuro Šušnjić). Specijalnih istraživanja ovog pitanja nije bilo ali je razložno pretpostaviti da je to rezultat vidljivosti religije u svakodnevnom, medijskom i javnom životu, pa ljudi lakše dolaze do informacija o teološkim istinama nego ranije. Ne treba pri tom zanemariti, za jedan broj mladih ljudi, ni to da su pohađali osnovnoškolsku i veronaučnu pouku u srednjim školama, u kojima sigurno centralno mesto zauzima „pravilno“ shvatanje Boga u kontekstu hrišćanskog dogmata. Radi preglednosti, studente koji su se deklarirali kao religiozni pripadnici tradicionalnih religija, savremenih duhovnih pravaca i kao neinstitucionalno religiozni, grupisali smo u grupu religioznih studenata, ravnodušne studente prema religiji i crkvi shvaćemo kao neodlučne, a agnostike, nereligiozne i ubeđene ateiste kao nereligiozne studente. Kad ukrstimo ovako agregirane studente sa varijablom verovanja u Boga, onda dobijamo sledeće rezultate: premoćna većina religioznih studenata od 74,2% veruje u Boga na dogmatski način, oko 20% religioznih shvata Boga kao životnu silu, a zanemarljiv broj religioznih studenata negira postojanje Boga ili neke životne sile. Interesantan je podatak da čak 40% studenata, ravnodušnih (neodlučnih) prema religiji i crkvi, veruje u Boga kao u neku životnu silu, a isto je toliko i nereligiozno izjašnjenih studenta. Prema tome, ovo nedogmatsko verovanje u Boga je prvenstveno zastupljeno kod nereligioznih i neodlučnih studenata.

Razlika između izmerene dogmatske vere u Boga među polovima, tek je jedan procenat u korist studentkinja (55,3% prema 54,3), takođe je shvatanje Boga kao životne sile na strani studentkinja (27,4% prema 22,2%), a odricanje postojanja Boga ili neke životne sile jeste na strani muških studenata (11,5% prema 7,4%). Kad se radi o ovoj dogmi, situacija prema univerzitetima u Srbiji slična je situaciji kad je u pitanju religijska samoidentifikacija:

Tabela 7. (Ne)verovanje u Boga (u procentima)

Univerziteti/ Samocena religioznosti	Verujem da postoji Bog	Verujem da postoji neka vrsta duha ili životne sile	Ne verujem da postoji Bog ili neka sila
Univerzitet u Beogradu	51,6	25,3	10,3
Univerzitet u Novom Sadu	59,3	22,0	7,3
Univerzitet u Prištini sa sedištem u Kosovskoj Mitrovici	92,3	7,7	0,0
Univerzitet u Novom Pazaru	93,8	6,3	0,0
Univerzitet u Nišu	43,3	32,0	8,2
Univerzitet u Kragujevcu	67,1	17,0	6,8
Privatni univerziteti	45,7	32,6	14,1

Nema nijednog anketiranog studenta na Univerzitetima u Kosovskoj Mitrovici i Novom Pazaru koji ne veruje u Boga ili neku silu koja postoji iznad čoveka. Naravno, najveći broj studenata na dogmatski način veruje u Boga na istim ovim univerzitetima, a najmanje na Niškom i privatnim univerzitetima, ispodpolovično. Univerzitet u Beogradu je na samoj granici da ovo verovanje među studima bude većinsko. Verovanje u neku silu ili neku vrstu duha najzastupljenije je kod studenata privatnih univerziteta u Srbiji i na Niškom i Beogradskom univerzitetu. Takođe, na privatnim univerzitetima najzastupljenije je i neverovanje u Boga ili neku silu.

Studenti su svoje odgovore o verovanjima u ostale religijske dogme rasporedili slično opštoj populaciji, malo ispodpolovično u odnosu na zbir svih odgovora, što dalje potvrđuje

tendenciju održavanja ovih verovanja na visokom nivou, duplo višem nego što su to pokazala istraživanja u prvoj deceniji ovog veka. Upravo je to drugi, važan nalaz ovog istraživanja u delu o religijskim verovanjima, pored sve zastupljenijeg dogmatskog razumevanja Boga. Pored toga što gotovo 95% religioznih studenata veruje u Isusa Hrista kao Sina Božijeg (ili Muhameda kao Božjeg poslanika), i 45% neodlučnih studenata veruje u ovu dogmu. Već u vaskrsenje veruje manji broj religioznih studenata, oko 75% i samo oko 18% neodlučnih i, naravno, jedva nešto iznad 6% nereligioznih studenata, što jeste upitno za njihovu samodeklarisanu nereligioznu poziciju, pošto je vaskrsenje suština hrišćanske religije. Slična ovoj je i situacija sa verovanjem u raj i pakao, što pokazuje sledeća tabela:

Tabela 8. Zastupljenost religijskih verovanja i odnos prema ličnoj samodeklarisanom religioznosti kod studenata Srbije

Verovanja iz dogmatskog jezgra vere		Lična religijska samodeklaracija					
		Religiozni		Neodlučni		Nereligiozni	
		N	%	N	%	N	%
U Isusa Hrista, Sina Božijeg (ili Muhameda, Božjeg poslanika)	Da	651	94,2	38	48,1	23	16,2
	Ne	40	5,8	41	51,9	119	83,8
U vaskrsenje	Da	481	75,2	14	18,4	9	6,3
	Ne	159	24,8	62	81,6	133	93,7
U raj i pakao	Da	431	67,7	16	21,3	10	7,0
	Ne	206	32,3	59	78,7	132	93,0
U preseljenje duše	Da	310	49,4	14	18,2	39	26,9
	Ne	317	50,6	63	81,8	106	73,1
U magiju	Da	116	18,7	13	16,5	19	13,3
	Ne	505	81,3	66	83,5	124	86,7
U astrologiju	Da	147	23,6	16	20,8	36	24,8

Interesantan je podatak da u nedogmatsku istinu o preseljenju duše iz tela u telo (reinkarnaciju) veruje gotovo polovina ispitanih religioznih studenata, daleko više od neodlučnih i nereligioznih. Dve su pretpostavke u objašnjenju ove pojave: ili studenti savršeno dobro poznaju ovu religijsku istinu izvan njihove deklarirane konfesije i na taj svestan, ali eklektičan način u nju veruju, ili nisu dovoljno upoznati sa njenim poreklom i značenjem pa je shvataju kao deo sržnog jezgra dogmata samoproklamovane religije. Mislimo da deo problema leži i u nedovoljno precizno definisanom pitanju, pa u sledećim istraživanjima ovo pitanje mora biti jednoznačnije definisano. Sa pitanjem o verovanju u astrologiju nema takvih dilema, pošto studenti dobro znaju o čemu se radi: više od petine religioznih, petina neodlučnih i čak četvrtina nereligioznih studenata veruje u astrologiju. Dok nema nijednog ubeđenog ateiste koji iskazuje svoje verovanje u konvencionalne istine religije (hrišćanstva pre svega), do tle ima „incidentnih“ slučajeva da samodeklarirani ubeđeni ateisti veruju u preseljenje duše, magiju i astrologiju. Takav primer je daleko ozbiljniji kod agnostika: u preseljenje duše i astrologiju veruje skoro njih polovina.

U Isusa Hrista kao Sina Božijeg veruje oko 80% studentkinja i oko 75% studenata muškog pola, u vaskrsenje blizu 60% oba pola, u raj i pakao nešto preko 50% studentkinja i studenata muškog pola. Kad se radi o nedogmatskim verovanjima, tu nema neke bitne razlike između studentkinja i studenata muškog pola, osim kad se ima u vidu verovanje u astrologiju: ovde imamo skoro duplu razliku u korist ovog verovanja kod studentkinja (29,8% naspram 16,7%). Prema tome u kojim univerzitetским centrima studenti studiraju, situacija sa dogmatskim i nedogmatskim religijskim verovanjima je sledeća:

Tabela 9. Religijska verovanja studenata (u procentima)

Univerziteti/verovanja	U Isusa Hrista, Muhameda	U vaskrsenje	U raj i pakao	U preseljenje duše	U magiju	U astrologiju
Univerzitet u Beogradu	74,7	61,6	55,0	45,2	16,1	22,6
Univerzitet u Novom Sadu	73,8	64,6	52,8	38,8	19,0	21,3
Univerzitet u Prištini sa sedištem u Kosovskoj Mitrovici	100,0	83,9	73,3	40,7	28,6	14,3
Univerzitet u Novom Pazaru	96,6	21,1	90,0	90,5	0,0	0,0
Univerzitet u Nišu	79,3	44,9	46,0	27,6	11,4	22,7
Univerzitet u Kragujevcu	89,9	63,1	50,0	38,1	19,0	31,7
Privatni univerziteti	66,9	53,2	48,7	45,5	23,2	30,5

Kod studenata Beogradskog i Novosadskog univerziteta uviđamo najveće sličnosti u zastupljenosti navedenih verovanja, takođe i kod studenata Prištinskog i Novopazarskog univerziteta, kad su pojedina verovanja u pitanju. Npr. verovanje studenata u Isusa Hrista u Kosovskoj Mitrovici je stopostotno, a u Muhameda na Univerzitetu u Novom Pazaru sasvim blizu tog procenta. Najmanji, iako više nego većinski, procenat ovog verovanja zabeležen je kod studenata privatnih univerziteta u Srbiji. Kod verovanja u sržnu hrišćansku dogmu, vaskrsenje mrtvih, prednjače studenti u Kosovskoj Mitrovici, a na začelju su studenti sa Niškog univerziteta. U raj i pakao na onom svetu najviše veruju studenti koji studiraju u Novom Pazaru, a najmanje opet studenti iz Niša. Potpuno ista situacija jeste i sa verovanjem u preseljenje duše. U magiju najviše veruju studenti iz

Kosovske Mitrovice, a u Novom Pazaru nijedan student se nije izjasnio da veruje u magiju. Verovanje u astrologiju je najzastupljenije kod studenata Kragujevačkog univerziteta i privatnih univerziteta u Srbiji.

C) Konvencionalna religijsko-obredna praksa studenata

Religijsko-obredna praksa je neizostavni i sastavni deo konvencionalne religioznosti. To je u isto vreme u periodu do kraja 80-ih godina u Srbiji bio najerodiraniji vid odnosa prema institucionalizovanoj religiji i crkvi. Tako je bilo u opštoj populaciji, a među studentima redovno obavljanje crkvene obredne prakse je bilo sasvim incidentno. Naime, iako je izrazita kriza religioznosti na prostorima sadašnje Srbije zahvatala na neki način sve strukturalne elemente religioznosti, ta se kriza najevidentnije mogla dokazati, prvo – izrazitim problematizovanjem religijske obredne prakse, drugo – vidljivim propadanjem, erodiranjem nekih verskih obreda sa eminentnim religijskim karakterom, i treće – atrofijom nekih oblika religijske prakse u obliku i sa konačnim konsekvencama nezabeleženim u dotadašnjim iskustvenim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Imajući ovakvu religijsku situaciju na pravoslavno-homogenim i dominantnim konfesionalnim prostorima u vidu, argumenti za religijsku promenu, ili uže posmatrano, za promenu religioznosti stanovništva, imali bi upravo najjaču dokaznu snagu ako bi se mogli izraziti preko pokazatelja revitalizovanog religijskog ponašanja i udruživanja u proteklih dvadesetak godina, naročito kod ranije najateizovanijeg dela stanovništva – mladih i studenata.

Ritualna, crkveno obredna praksa je uži i sržni vid crkvenosti vernika, i pokazuje intenzitet i stepen povezanosti vernika sa nizom crkvenih radnji, njegovo pridržavanje i ispunjavanje tzv. verskih obaveza, dužnosti i činova pobožnosti, što je

neizostavni uslov spasenja u hrišćanstvu. Religijskom fenomenu se može prići strukturalno kada zbog potrebe analize jedinstveni fenomen religioznosti razbijamo na njegove sastavne delove, pri čemu se izdvajaju neki indikatori koji se često upotrebljavaju kao pokazatelji opšte religioznosti i čije je faktorsko zasićenje takvo da se svrstavaju u „tvrde“ indikatore religioznosti, kao što su poseta liturgiji ili lična molitva Bogu. Naravno, pored navedenih postoje i drugi indikatori religioznog ponašanja ljudi, koje je moguće dalje klasifikovati na više načina: npr. na indikatore (obredne radnje) tradicionalnog i aktuelnog karaktera. Istina, ne postoji neki izraziti jaz između ova dva tipa pokazatelja. Aktuelni religijski obredi su usmereni više na suštinski religijsko u vršenju obrednih radnji, a tradicionalne obredne radnje, pored toga što se njima iskazuje i evidentno religijski karakter, poprimile su tokom istorije i neke specifične socijalne konotacije, tako da je u njima teže razlučiti izvorno religijsko u motivacijskom smislu od socijalnog: na primer, kod praznovanja crkvenih praznika, pored evokacije na određene doktrinarne sadržaje, na određenog sveca, mučenika za stvari vere, podvižnika u veri, elementi društvenog su takođe sastavni delovi te religijske radnje, i izražavaju se u susretu rođaka, prijatelja, utemeljenju i ispoljenju zajedništva, jedinstva, solidarnosti vernika, identiteta konfesije itd. Teže je u tim uslovima utvrditi evidentnu religijsku motivaciju u održavanju religijskih obreda od, recimo, zadovoljavanja nereligijskih potreba, konformizma, religijske mimikrije i tome sličnog. No, treba biti objektivan: nisu samo religijske radnje u procepu između iskrenosti i konformizma. Čitavo ljudsko ponašanje se može smestiti u okvire navedenih granica. Zato se tradicionalno religijsko obredno ponašanje mora uzeti u razmatranje revitalizacije religije i crkve, pošto ni religijsko-crkveni kompleks nije samo transcendencija i mistična i apsolutna moć, nego je to i ovostrani fenomen sa crkvom kao institucijom na čelu, u kojoj i oko koje realno postoji ljudska

društvena i politička moć i nemoć, ljudska zajednica vernika sa svim što vernike karakteriše u psihološkom i socijalnom pogledu. Zato su indikatori koji pokazuju participaciju u obredima tradicionalne prirode (krštenje, venčanje u crkvi, crkveni ukop pokojnika, osvećenje crkvenih praznika i Krsne slave, slavljenje verskih praznika i krsne slave, posedovanje religijskih simbola, uzdržavanje od rada za vreme verskih praznika, aktivnosti podučavanje vere), podjednako relevantni kao dokazni materijal o religijskim promenama kao i indikatori tzv. aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi (odlazak na liturgiju, posećivanje crkve, pričešćivanje, ispovedanje, pohađanje veronauke, molitva, post, čitanje knjiga i časopisa sa verskim sadržajem, davanje priloga crkvi, aktivnosti u životu crkve). Kada se radi o obredima i religijskom ponašanju aktuelne prirode, onda ti obredi ne predstavljaju naglašeno običajnu normu sredine kao tradicionalni obredi, pa u njima daleko slabije deluje konformizam sredine na njihovo obavljanje. Radi se o neprofanizovanim religijskim radnjama, a promena ponašanja savremenih vernika prema tim obrednim radnjama jeste čvrst dokaz određenog stepena revitalizacije izvornih religijskih potreba, koje se zadovoljavaju na više-manje crkveno propisane načine u masovnijim razmerama nego ranije.

Međutim, relativno skromni rezultati u ispunjavanju verskih dužnosti, ne samo u Srbiji, nego i u nekim drugim (postsocijalističkim) zemljama, mogu se argumentovati ponajpre u prilično retkoj pojavi da se deklarirani vernici pridržavaju propisanog, redovnog prisustva liturgiji, čestog odlaska u crkvu, redovnog posta i molitve, ispovedanja i pričešćivanja. Redovnost ispunjavanja verskih obaveza sa stanovišta konvencionalne religije i crkvene institucije se podrazumeva, ali je stvarna verska aktivnost stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, neredovna. Bez te redovnosti, neki autori smatraju, nema ozbiljne religijske revitalizacije nego samo religijsko-idejne eklektike,

površnosti i pukog tradicionalizma (Каармайнен, Фурман, 1997; Đorđević, 2009). Da navedemo neke podatke o aktuelnoj religijsko-crkvenoj praksi studenata i opšte populacije:

Tabela 10. Posećivanje crkve i molitva u Srbiji 1985, 2010, i 2013. godine.

Učestalost posećivanja crkve (u %)	1985.	2010.	2013.	Učestalost molitve (u %)	1985.	2010.	2013.
Više od jednom nedeljno	0,1	4,1	2,8	Svaki dan	–	27,4	Redovno 23,3
Jednom nedeljno	–	8,7	9,7	Više od jednom nedeljno	0,5	11,9	Ponekad 39,4
Bar jednom mesečno	–	16,2	18,8	Jednom nedeljno		5,9	
Nekoliko puta godišnje	–	50,9	41,9	Najmanje jednom mesečno		9,1	
Skoro nikada	–	14,3	–	Nekoliko puta godišnje		12,2	
Nikada	–	5,7	22,4	Ređe od jednom godišnje		12,6	
				Nikada		16,1	Nikad 33,2

Rezultati koje smo prikazali ne tumače se jednoznačno u kontekstu narativa oko desekularizacije srpskog društva. Ambivalentnost u tumačenju podataka odnosi se na kriterijum religioznosti (crkvenosti): koliko visoko postaviti zahteve koje ispitanici (vernici) treba da ispune. Ako i same crkve kažu da nema

vernika bez redovnog posećivanja bogomolje, onda takvih u primerima iz ranijih istraživanja, kao i iz našeg istraživanja, ima malo, ako se u obzir uzme visok procenat ispitanika koji za sebe kažu da su religiozni, da pripadaju konfesionalnim zajednicama ili da veruju u Boga. To bi bio onda još jedan dokaz nekonsekventnog ponašanja konvencionalnih vernika. Samo 2,8 odsto svih ispitanih studenata, po sopstvenom svedočenju, svakodnevno u Srbiji pređe prag hrama. Ali ako ovaj podatak tumačimo u kontekstu vremenske dubine, perspektiva tumačenja je nešto drugačija: vidimo da o nekoj iole ozbiljnijoj redovnoj poseti hramu studenata u socijalizmu nije bilo ni govora. Ta situacija se gotovo može uopštiti na plan incidentnog redovnog posećivanja crkve. Otuda podatak iz 2013. godine da gotovo trećina današnjih studenata prelazi prag hrama bar jednom u mesecu, pokazuje vidnu revitalizaciju ove verske obaveze. Naravno, to jeste procenat koji je više nego duplo manji od procenata konfesionalne ili proreligiozne izjašnjenosti, ali je i kao takav jedan od pokazatelja promenjene religijske situacije u Srbiji. U intenzitetu od bar jednom mesečno, studenti, prema sopstvenoj oceni, čak nešto češće pređu prag svoje crkve nego opšta populacija. Nešto preko petine studenata redovno se moli u Srbiji.

Zanimljivi su podaci o učestalosti posećivanja crkve prema polu. Iznenadjuće je da studenti muškog pola redovno, više puta nedeljno, posećuju crkve znatno više nego studentkinje (4,8% prema 1,3%), a da studentkinje, kad se posmatra mesečni plan (jednom do dva puta u toku meseca), prednjače u odnosu na studente muškog pola. Četvrtina studenata muškog pola i petina ženskog pola nikada ne pređe prag crkve. Kad je reč o molitvi, ne zapažaju se bitne razlike u molitvi studenata ženskog i muškog pola. Nalazimo takođe i zanimljive rezultate o poseti crkvi s obzirom na univerzitet koji studenti pohađaju:

Tabela 11. Posećivanje crkve i univerzitet koji studenti pohađaju (u procentima od studenata koji posećuju hram)

Univerzitet/učestalost posećivanja hrama	Bar jednom mesečno	Nikada
Univerzitet u Beogradu	33,9	23,6
Univerzitet u Novom Sadu	26,9	23,6
Univerzitet u Prištini sa sedištem u Kosovskoj Mitrovici	78,3	5,4
Univerzitet u Novom Pazaru	51,6	25,8
Univerzitet u Nišu	26,8	24,7
Univerzitet u Kragujevcu	34,7	24,7
Privatni univerziteti	26,9	27,3

S obzirom na obaveze koje studenti imaju kad studiraju, smatrali smo da je učestalost u poseti hramu od bar jednom mesečno dovoljno dobar pokazatelj njihovog konsekventnog verskog ponašanja. Zbog toga smo taj podatak stavili u odnos prema onom broju studenata koji tokom godine nikada ne odlaze u crkvu/hram. Ovi podaci pokazuju da je samo kod studenata privatnih fakulteta u Srbiji praktično izjednačen deo studenata koji nikada ne pređu hramovni prag, u odnosu na onaj deo koji bar jednom mesečno ode u hram. Kod svih ostalih studenata koji studiraju na drugim državnim univerzitetima, deo onih koji najmanje jednom mesečno odlazi u hram prevazilazi broj onih studenata koji to nikada ne čine, i to drastično, kao što je primer sa studentima iz Kosovske Mitrovice i Novog Pazara, a manje izraženo kad su ostali univerzitetski centri u pitanju. I na ovom primeru studenti na neuralgičnim nacionalno-religijskim prostorima vezu sa svojom tradicionalnom religijom i crkvom potvrđuju i konsekventnijim religijskim ponašanjem u odnosu na svoju konfesionalno-religijsku deklaraciju i u odnosu na studente ostalih državnih univerziteta u Srbiji. Da vidimo kako stvari stoje sa drugim obredima iz korpusa crkvenih obreda aktuelne prirode:

Tabela 11. Aktuelna religijska praksa studenata u Srbiji (u %).

Liturgija (misa, džuma)	Studenti, 2013.	Studenti, 1985.	Opšta populacija, 2010.
Bar jednom mesečno	9,2	0,3	17,1
Nekoliko puta godišnje	35,7		40,9
Nikada	51,2		42,0
Post pred velike praznike			
Redovno	26,3	0,3	27,4
Povremeno	38,5		45,7
Nikada	31,5		24,2
Ispovedanje			
Često	6,2	0,1	7,3
Retko	16,5		18,0
Nikada	73,3		64,7
Pričešćivanje			
da	48,7		36,6
ne	42,2		56,8

Najpre uočavamo da studenti Niškog univerziteta 80-ih godina prošlog veka redovno incidentno održavaju obrede aktuelne religijske prirode. U održavanju obreda aktuelne religijske prirode postoje sličnosti, ali i izvesne razlike između sadašnjih studenata i opšte populacije. Studenti značajno ređe odlaze na liturgiju u odnosu na ukupnu populaciju u Srbiji, ali kad odu, ako je verovati podacima koje su sami studenti dali, onda veći broj studenata pristupi pričešću nego ukupna populacija u Srbiji. Prema učestalosti redovnog održavanja posta i ispovedanja nema neke bitne razlike između studenata i ukupne populacije u Srbiji. Prema tome, jedna desetina studenata današnje Srbije bar jednom mesečno ode na liturgiju, pred velike crkvene praznike posti jedna četvrtina studenata, a iznenađuje podatak da

se redovno pričešćuje više od 11% studenata, a skoro polovina njih se pričestila bar jednom u životu. Ispoveda se svom svešteniku (duhovniku) mali broj studenata, oko 6%.

I kod obreda aktuelne religijske prirode nalazimo neočekivana ponašanja studenata muškog pola u odnosu na studentkinje: npr. muškarci redovnije odlaze na liturgiju od studentkinja (11,9% studenata muškog pola naspram 6,9% studentkinja). Slična je situacija i sa obredom pričešća kad se radi o redovnosti u ispunjavanju ove religijske norme, a takođe i sa obredom ispovedanja, jer studenti muškog pola u 7,6% slučajeva ispunjavaju ovu normu, a studentkinje u 5,2% ispitanih slučajeva. Što se tiče Univerziteta koji studenti pohađaju, ukrštanja podataka daju ovakve podatke: redovnom odlasku na liturgiju (džumu), najodaniji su studenti Novopazarskog univerziteta, čak preko 56% njih, zatim studenti koji studiraju u Kosovskoj Mitrovici, skoro 18%, pa studenti koji studiraju u Beogradu (skoro 12%). Ovu versku dužnost najslabije ispunjavaju studenti koji studiraju na privatnim univerzitetima i studenti Kragujevačkog univerziteta. Ni redovnost u pričešću više nije tako retka kao nekada: najrevnosniji su u tom smislu studenti Prištinskog univerziteta u Kosovskoj Mitrovici (preko 18%) i studenti Beogradskog univerziteta (skoro 16%). Post za velike crkvene praznike je već prošireniji, tako da oko 39% studenata Kragujevačkog univerziteta posti, više od trećine svih studenata koji studiraju u Novom Pazaru redovno posti (36,7%), zatim slede studenti koji studiraju u Kosovskoj Mitrovici i Beogradu. Ispovedanje, od svih pomenutih obreda, jeste najnezastupljeniji vid održavanja aktuelne religijske prakse ispitanih studenata: u redovnosti prednjače studenti koji studiraju u Kosovskoj Mitrovici i Beogradu, dok nijedan student Niškog univerziteta ne posti, a samo jedan student Kragujevačkog univerziteta redovno posti.

Međutim, religioznost (crkvenost) se ne izražava samo preko religijskih ponašanja koje smo upravo razmatrali. Postoje u hrišćanstvu (pravoslavlju) i neki drugi obredi koji su u opštoj

populaciji i kod samih vernika, naročito tradicionalnih, vidno zastupljeniji od obreda aktuelne religijske prakse. To su obredi koji pokazuju tradicionalnu vezanost ljudi za religiju i crkvu kao što su obredi prelaza (krštenje, crkveno venčanje, opelo) kao i slavljenje crkvenih praznika i krsne slave u srpskom pravoslavlju. Kao što smo već napisali, crkveno-tradicionalne obredne radnje su, pored evidentno religijskog karaktera, poprimile tokom dugog vremena i neke nereligijske, specifične socijalne konotacije iako im je prvobitni smisao bio čisto religijski. Zato nije lako generalizovati tradicionalno religijsko ponašanje: da li su motivi vernika u održavanju ovih ritualnih radnji izvorno religijski, ili se učestvovanjem u njima vernik, zapravo, više pridržava običaja, ili možda time iskazuje svojevrzni religijski konformizam, mimikriju, profanaciju i tome slično. Doduše, čin integracije i međusobne komunikacije određene grupe ili grupa ljudi preko konfesionalno-religijske sfere jeste, sa sociološke tačke gledišta, jedna od najvažnijih funkcija religije i religijskih organizacija. Da vidimo šta nam pružaju podaci o tradicionalnom odnosu studenata prema religiji i crkvi danas u Srbiji u odnosu na raniji period:

Tabela 12. Tradicionalna religijska praksa studenata u Srbiji

Krštenje	Studenti, 2013.	Studenti, 1985.	Opšta populacija, 2010.
Da	79,5	36,6	82,5
Ne	12,6	49,3	11,0
Slavljenje verskih praznika			
Redovno	76,8	3,7	91,8
Ponekad	13,8		–
Nikad	5,7		
Opelo (crkvena sahrana)			
Da	80,6		87,3
Ne	14,8		8,0

Zastupljenost ovih obreda u stanovništvu kod nas, prema raspoloživim podacima iz raznih istraživanja tokom 90-ih godina prošlog veka do danas, približava se izraženoj konfesionalnoj identifikaciji ljudi, a prevazilazi iskazanu ličnu samodeklaraciju i verovanje u Boga (Blagojević, 1995; Radisavljević Čiparizović, 2002; Religioznost u Srbiji 2010, 2011). Podaci iz tabele pokazuju da je odnos studenata prema religijskim obredima tradicionalne prirode veoma afirmativan, ali studenti, po sopstvenom priznanju, nešto manje u njima učestvuju nego opšta populacija. Uglavnom, oko visokih 80% studenata kaže da su se krstili, da je u njihovim domovima uobičajen crkveni ukop pokojnika i da redovno slave značajnije verske praznike. Ako treba generalizovati zaključak o zastupljenosti ovih obreda kod studenata danas, onda je njihovo versko ponašanje veoma blizu ponašanja opšte populacije u poslednjih desetak godina i, prema ovom ponašanju, rekli bismo da je najzastupljenija i najjača veza ljudi sa religijom i crkvom na konfesionalnim prostorima Srbije upravo njihova tradicionalna povezanost. Prema polu studenata ne uočavamo statistički značajne razlike u odnosu na obrede tradicionalne religijske prirode: oko 80% studenata muškog i ženskog pola izjavljuju da su kršteni, s tim da ima u uzorku više studenata muškog pola koji ne bi krstili svoju decu kad ih budu imali (odnos je 13,4% prema 9,5%), takođe nema bitnih razlika ni oko praznovanja većih verskih praznika i održavanja crkvene sahrane u domovima studenata i studentkinja. Što se univerzitetskih centara tiče, anketirani studenti Kragujevačkog univerziteta izjavljuju da su svi kršteni, a situacija u drugim univerzitetskim centrima je takva da se kreće od blizu 80%, kao npr. na Niškom, do blizu 90% na Novosadskom univerzitetu. Razumljivo, u Novom Pazaru ovaj krucijalan hrišćanski obred je obavilo samo blizu 19% svih ispitanih studenata. Slavljenje većih verskih praznika je takođe među studentima Kragujevačkog univerziteta najzastupljenije (97,2%), Novosadskog univerziteta

(91,2%) i Prištinskog u Kosovskoj Mitrovici (89,5%). Obavezno opelo (crkvena sahrana) u domovima studenata najzastupljenije je na Kragujevačkom (68,1%), Novosadskom (66,5%) i Niškom univerzitetu (57,3%). Ispodpolovično je na Beogradskom univerzitetu, privatnim univerzitetima i Prištinskom, a najmanje zastupljeno na Novopazarskom univerzitetu (20,7%).

Značaj religije za lični i društveni život studenata

Bez obzira, međutim, na relativno nizak nivo upražnjavanja obreda aktuelne religijske prirode, u odnosu na obrede iz korpusa tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi, konsenzus oko značaja religije i Boga za život ljudi u savremenom srpskom društvu nije više tako nizak kao pre trideset godina. Javnomenjnska ispitivanja početkom novog veka i u 2008. godini pokazuju afirmativnu sliku o značaju Boga i religije za život ljudi, što je ranije bilo nezamislivo. Evo nekih statističkih podataka:

Tabela 12. Važnost religije u životu ispitanika u opštoj populaciji i među studentima u Srbiji (u %).

Važnost religije i godina istraživanja	EVS (2008)	Studenti (2013)
Vrlo je važna	7,6	19,8
Važna je	47,4	30,3
Nije važna	24,6	10,5
Uopšte nije važna	11,6	13,1

Izvori: European Values Study, 2008.

Podaci iz prve kolone su iz Evropskog istraživanja vrednosti, sprovedenog u Srbiji tokom 2008. godine. Ovi podaci pokazuju da percipiranje značaja religije i crkve za čoveka i njegov život u društvu prevazilazi natpolovičnu većinu ispitanika, dođuše, tek nešto preko te granice, a ista je situacija i sa mišljenjem

studenata iz istraživanja ove godine. Mišljenje o važnosti Boga je slično: npr. u istraživanju iz 2008. godine premoćna većina ispitanika iz uzorka smatra da je Bog važan za čovekov lični i društveni život (skoro 60%, od toga njih čak 22,1% smatra da je Bog vrlo važan). I aktuelno istraživanje studentske omladine upravo pokazuje sličnu sliku (grafikon 2): sada već skoro 24% ispitanih studenata spremno ističe da je Bog vrlo važan u životu, a 12,2% smatra da uopšte nije važan za čovekov život. U objašnjenju ove pojave treba poći od drugačije političke i duhovne klime u odnosu na prethodni period socijalizma, ali treba računati i na jak konformizam ispitanika koji sada, pored odranije tradicionalno visokog poverenja u vojsku, pridodaju i poverenje u crkvu. Sledeća grupa podataka daje informacije o poverenju građana Srbije i studenata u ključne društvene institucije u Srbiji:

Tabela 13. Poverenje javnog mnjenja u neke institucije u opštoj i studentskoj populaciji Srbije (u %).

Poverenje u:	Veoma visoko i visoko		Skoro nikakvo i nikakvo	
	Srbija, 2008.	Srbija, 2013. studenti	Srbija, 2008.	Srbija, 2013. studenti
Crkvu	58,3	43,8	38,5	32,1
Obrazovno-vaspitni sistem	52,2	57,2	46	16,1
Vojsku	40,2	42,4	57,6	23,8
Policiju	33,9	24,7	64,4	45,9
Skupštinu	11,9	8,0	85,1	66,1
Političke stranke	6,1	5,2	90,1	78,5
Vladu	13,8	8,9	81,7	60,1
Evropsku Uniju	27,3	14,4	67,2	55,9
NATO	8,7	5,7	85,4	70,5
Rusiju	–	26,6	–	37,6

Izvor: European Values Study, 2008.

Iako možemo da zapazimo sličan nivo poverenja kod opšte populacije i kod studenata, postoje i neke razlike: studenti samo obrazovnom sistemu poklanjaju većinsko poverenje, što je razumljivo s obzirom na njihov status u tom sistemu. Svim ostalim društvenim institucijama, domaćim i međunarodnim, studenti poklanjaju ispodpolovično poverenje: od crkve i vojske koje su relativno blizu polovičnog poverenja, do političkih stranaka u zemlji i NATO-a, gde poverenje jedva prelazi 5%.

Grafikon 2. Važnost Boga za život studenata na desetostepenoj skali.



Na pitanje šta misle o tome da li religijske organizacije adekvatno odgovaraju na određene lične, moralne i socijalne probleme ljudi i društva, raspored odgovora u opštoj i studentskoj populaciji je sledeći:

Tabela 14. Mišljenje opšte populacije i studenata o adekvatnom odgovoru verskih zajednica na lične, moralne i društvene probleme (u procentima)

Odgovaraju adekvatno na:	Da		Ne	
	Srbija, EVS 2008.	Srbija, 2013.	Srbija, EVS 2008.	Srbija, 2013.
moralne probleme i potrebe pojedinaca	43,1	23,3	39,9	39,0
probleme porodičnog života	33,5	22,2	48,3	39,7
duhovne potrebe ljudi	62,0	35,1	24,9	27,5
socijalne probleme u zemlji	21,2	11,1	59,1	48,3

Izvor: European Values Study, 2008.

Studenti su daleko skeptičniji od opšte populacije kad su u pitanju adekvatni odgovori religije i crkve na lične i društvene izazove vremena. Ni na jedno pitanje o adekvatnosti studenti nisu dali većinski odgovor, a vrlo su skeptični po pitanju adekvatnosti religijskih zajednica da daju odgovore na socijalne probleme srpskog društva danas.

Zaključak – krugovi studenata vezanih za religiju i crkvu

Na osnovu svih navedenih indikatora vezanosti studenata za religiju i crkvu, mogli bismo skicirati određeni broj koncentričnih krugova njihove povezanosti sa religijom i crkvom, a pre svega za konvencionalne religije i religijske organizacije. Naravno, ti krugovi imaju idealnotipski karakter i teško ih je u životu naći u takvom vidu. S obzirom na jezgro ove vezanosti za religiju i crkvu, najudaljeniji, ali ne i najveći po svom obimu, jeste uzak krug studenata koji otvoreno deklarišu svoju nereligioznu

poziciju, bilo da se samodeklarišu kao agnostici, nereligiozni ili uvereni ateista. Njih u uzorku nema više, sve zajedno, od 18%, pa bismo grubo mogli uopštiti da je oko jedne petine studenata nereligiozno. Nešto bliže jezgru čvrste i suštinske vezanosti za religiju i crkvu jeste jako široka grupa samodeklariranih pripadnika konfesije i konvencionalno i nekonvencionalno religioznih studenata, kojih opet sve zajedno ima blizu 70% u uzorku. Za većinu ovih studenata religija i crkva imaju identifikacijsko-kulturnu važnost, pa se često njihova religioznost imenuje kao kulturna religioznost. Deo studenata koji se konfesionalno i religijski deklariraju uz sržno verovanje u Boga, veruje i u druge dogme svoje religije, i taj deo je po obimu nešto manji od prethodnog dela, a u svojim verovanjima je podeljen na taj način da u Boga ili npr. Isusa Hrista u hrišćanstvu veruje natpolovična većina studenata, a u druge važne, ali dogme eshatološkog karaktera, manjina studenata, nešto ispod 50%. Naravno, jedan uzak deo ovih studenata koji su konfesionalno i lično religijski samodeklarirani i koji veruju u dogme svoje religije i koji se ponašaju u skladu sa religijsko-crkvenim normama i održavaju redovno religijsku praksu, pripadaju najužem, centralnom krugu, jezgru vezanosti za religiju i crkvu – to su crkveni vernici koji su pri tom i aktivni u svojoj crkvenoj opštini i čiji je svetonazor najdirektnije povezan sa svetonazorom prihvaćene religije i religijske organizacije kojoj pripadaju. Taj najuži krug je, prirodno, veoma ograničen i sigurno ne prelazi nekoliko procenata religioznih studenata.

Literatura

- Baza podataka *European Values Study*, Serbia 2008, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Bell, Daniel (1986) „Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije“, *Lica*, br. 7–10.
- Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York.

- Berger, Peter (1999) *The Desecularization of the World: A Global Overview*, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, Peter (2001) „Sociologija: povlačenje poziva“, u Dorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Berger Peter L. (2008) *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Meditteran Publishing, Novi Sad.
- Blagojević, Mirko (1995) *Približavanje pravoslavlju*, JUNIR, Gradina, Niš.
- Blagojević, Mirko (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić, Beograd.
- Blagojević, Mirko (2009) „O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima pravoslavnih vernika danas“, *Filozofija i društvo*, broj 1., Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Dorđević, Dragoljub B. (1984) *Beg od crkve*, Nota, Knjaževac.
- Dorđević, Dragoljub B. (1987) *Studenti i religija*, Niš, Zbivanja.
- Dorđević, Dragoljub B. (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* (www.europeanvalues.nl/).
- Каарийнен, Киммо; Фурман, Д. Е. (1997) Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности), *Вопросы философии*, № 6.
- Karpov, Vjaceslav (2010) „Desecularization: A Conceptual Framework“, *Journal of Church and State*, Vol. 52, No. 2., P. 232–270.
- Карпов, Вячеслав (2012) „Концептуальные основы теории десекуляризации“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 2., С. 114–164.
- Martin, Dejvid (1994) „Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Mihajlović, Srećko i drugi (1990) *Deca krize*, Beograd, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana (2002) „Religija i svakodnevni život: veza-nost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih“ u (kolektiv autora) *Srbija na kraju milenijuma*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Pantić, Dragomir (1974) *Intenzitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*, Beograd, IDN, Centar za istraživanje javnog mnjenja, (šapirografisano).

- Pantić, D., Joksimović, S., Džuverović, B., Tomanović, V. (1981) *Interesovanja mladih*, Beograd, IIC SSO.
- Pantić, Dragomir (1988) *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd, Centar za politikološka i javnomnjenjska istraživanja.
- Pantić, Dragomir (1990) „Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji“, u S. Mijalović i dr. *Deca krize*, Beograd, IDN; Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Pantić, Dragomir (1993) „Promene religioznosti građana Srbije“, *Sociološki pregled*, br. 1–4.
- Pojatina, S. (1988) „Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu“ u *Empirijska istraživanja društvene svesti*, Beograd, Centar za društvena istraživanja.
- Radić, Radmila (1995) *Verom protiv vere (država i verske zajednice u Srbiji 1945–1953)*, Beograd, INIS.
- Religioznost u Srbiji 2010.* (2011), Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Roter, Zdenko (1984a) „(Ne)religiozni Slovenci“, *Kultura*, br. 65–67.
- Vrcan, Srđan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR.
- Vušković, Boris (1987) „Neka obilježja suvremenog idejnog i političkog suvereniteta mladih“, *Pogledi*, br. 1.