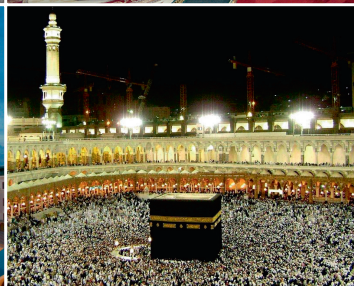
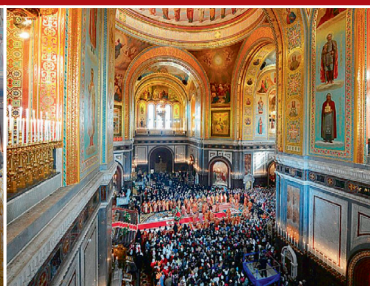
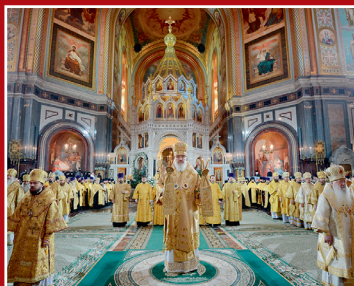


Mirko Blagojević



VITALNOST RELIGIJE
U (DE)SEKULARIZOVANOM
DRUŠTVU





Mirko Blagojević

*VITALNOST RELIGIJE
U (DE)SEKULARIZOVANOM
DRUŠTVU
(desekularizacija srpskog i ruskog društva)*

Izdavač: Institut društvenih nauka,
Beograd, 2015.

Izdavač:

Institut društvenih nauka,
Beograd, Kraljice Natalije 45

Za izdavača:

dr Goran Bašić, direktor

Recenzenti

Prof. dr Milan Vukomanović

Prof. dr Zorica Kuburić

Dr Ivica Todorović

ISBN 978-86-7093-163-3

Beograd, 2015.

Predgovor

Ideja za naslov i podnaslov ove monografije¹ došla je iz tri literarna izvora: od naziva dela jednog od najpoznatijeg sociologa religije današnjice, Pitera Bergera (Peter Berger) „The Desecularization of the Word“ (Berger, 1999; 2008), zatim od naziva obimne knjige takođe svetski poznatog kanadskog autora Čarlsa Tejlora (Charles Taylor) „A Secular Age“ (Taylor, 2007; Tejlor, 2011) i od naziva skorašnje monografije naše niške koleginice Danijele Gavrilović „Doba upotrebe: religija i moral u savremenoj Srbiji“ (Gavrilović, 2013). Pomislili smo da je kompilacija naslova navedenih dela za našu monografiju dobar opis njenog sadržaja: u poslednjih dvadeset godina u centar domaćih socioloških diskusija i analiza nesumnjivo je dospela tema o procesu desekularizacije sprskog društva a ima nemali broj napisa koji tu i takvu desekularizaciju definišu kao (zlo) upotrebu religije i crkve u nereligijske svrhe. Naravno, pojmovno definisanje desekularizacije kao procesa savremenih religijskih promena nije moguće izvan konteksta pojmovnog određenja sekularizacije kao društvenog procesa. Sasvim neskromno, smatramo da smo i lično svojim sociološkim tekstovima u poslednjih dvadeset godina dosta doprineli da se prvo, postave pitanja o domenima i do-

¹ Ova monografija je nastala u okviru dva naučna projekta koja je finansiralo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Oba projekta su izvođena u projektnom ciklusu od 2011. godine. Prvi projekat izvođen je u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda (ev. br. projekta 179049) a drugi u Instiutu društvenih nauka iz Beograda, u Centru za politikološka istraživanja i javno mnjenje (ev. br. projekta 47010).

metima (de)sekularizacije srpskog društva, a zatim da se u odgovoru na postavljena pitanja analiziraju kvantitativni i kvalitativni podaci iz većeg broja reprezentativnih i segmentarnih iskustvenih istraživanja religijske situacije u Srbiji. Svoja istraživanja smo u proteklih četvrt veka usmeravali i na sociološko proučavanje pravoslavlja u Rusiji. Zato smo nastojali, kad kod je to bilo moguće, da učestvujemo na konferencijama posvećenih ovoj temi pre svega u Rusiji ali osmišljavajući i organizujući sociološka istraživanja i naučne susrete i u Srbiji na kojima su učestvovali autori iz Srbije, Rusije, SAD, Hrvatske, Francuske, Bugarske, Švedske, Slovenije, BiH.

Pored potpore koju smo dobili u tim našim aktivnostima od Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije treba istaći kontinuiranu i ozbiljnu pomoć Fondacije Konrad Adenauer iz Beograda i Jelene Jablanov Maksimović koja je u toj Fondaciji zadužena za religijsku kulturu. Nezaobilazni „aktivista“ u našim iskustvenim istraživanjima religije i religioznosti i organizaciji konferencija bila je doktorantkinja Fakulteta političkih nauka u Beogradu, master Tijana Bajović. One su pomogle i pri osnivanju dva centra za proučavanje religije: najpre 2012. godine „Centra za religijske studije“ Instituta za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda (CRES) koji je okupio ekipu prvenstveno mlađih naučnika. Zahvaljući njima ovaj Centar je pod rukovodstvom autora ove monografije organizovao nekoliko naučnih konferencija i jedno iskustveno istraživanje religijskih, moralnih i društveno-političkih vrednosti studentske omladine na reprezentativnom uzorku državnih i nekih privatnih fakulteta u Srbiji bez Kosova i Metohije. A 2014. godine osnovan je pri Institutu društvenih nauka „Forum za religijska pitanja“ (FOREL) koji treba da nastavi delatnost CRESA.

Saradnja sa ruskim kolegama nije bila zapostavljena. Na temelju pomenutog istraživanja studentske omladine u Srbiji kolega Sergej Lebedev je u Belgorodskoj oblasti (Ruska Federacija) sproveo komparativno istraživanje 2014. godine pa se očekuju zajedničke komparativne analize u naučnim tekstovima i zbornicima radova. Takođe je jedan broj ruskih kolega dolazio na naše konferencije i istupio sa priložima koji su se ticali savremene religijske situacije u Rusiji. Sve u svemu knjiga koja je pred čitaocima plod je navedenih

aktivnosti i pomenute saradnje. Fokusirana je na sociološko propitivanje nekih važnih ali i aktuelnih problema u svetskoj sociologiji religije sa naglaskom na zapostavljena proučavanja pravoslavlja i pravoslavne religioznosti.

Autor ove knjige se teško odlučuje na objavljivanje monografija. Uspeo je da postigne prosek izdanja na svakih deset godina. Tako je najpre svetlost dana ugledala daleke 1995. knjiga „Približavanje pravoslavlju“, deset godina potom (2005) „Religija i crkva u transformacijama društva“ pa opet deset godina potom došla je na red i ova treća. Dve stvari su po sredi: ili je autor toliko ozbiljan i oprezan u bavljenju svojim poslom ili je naprosto lenj. Predajući sudu javnosti ovu knjigu, ostavljamo čitaocima da prema svojim saznanjima i nađenjima reše ovu dilemu sa molbom da kritika bude objektivna i argumentovana a ne estradna i „ad hominem“, tako česta u našim profesionalim životima.

U Beogradu, jun - decembar 2015.

Autor



1. Pojam, koncept i proces desekularizacije

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. Ona je koristila u svojim istraživanjima veći broj indikatora religioznosti i razvijala u isto vreme odgovarajuće metode istraživanja, tj. kvantifikovanja religioznosti odnosno povezanosti ljudi sa religijom i crkvom na određenom religijskom i konfesionalnom području. Ali je samim tim u sociologiji, naročito onoj religiološki usmerenoj, sazrevala i svest o nekim bitnim nedostacima ne samo kvantitativnog izražavanja procesa sekularizacije, nego i same konceptualizacije sekularizacije 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 sekularizacije paradigme u sociologiji religije.

Postoje nekoliko modela osporavanja procesa sekularizacije: 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 svaki čovek upravo onoliko religiozan koliko govori neki jezik (Milton Jinger/Yinger). Otuda u najbližoj vezi sa ovim

načinom osporavanja koncepta sekularizacije stoji model dovode-nja u pitanje sekularizacije paradigme shvatanjem čoveka kao *ho-mo 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 (Tomas Lukman/Luckmann). To u krajnjem slučaju znači da roditelji deci prenose urođenu dispoziciju za religioznost.¹

U bliskoj vezi sa ovakvim načinom osporavanja sekularizacije jeste i shvatanje tri ključne i neuklonjive transistorijske konstante ljudskog života: transistorijska konstanta ljudske prirode koja traži zadovoljenje istinske i jedinstvene religijske potrebe, zatim transi-storijska konstanta ljudske situacije uopšte, tj. izvesnih graničnih pitanja čovekove egzistencije (smrti na prvom mestu) i egzistenci-jalnih problema,² sa kojima pojedinac (ili društvena grupa) 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 predpolitičkom, u apsolutnom i transcendentnom, pošto stalnim kri-tičkim odnosom prema sebi, stalnim preispitivanjem sebe i društva

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 reli-gioznost, 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 pojedinca, iskustvo živa-ta sa drugim ljudima, istorijski period, celinu društvenog prostora itd.

² Daniel Bel (Bell), koji je u drugoj polovini 70-ih godina prošlog veka lansi-
rao ideju o „povratku svetog” te time započeo plodnu raspravu koja je potom
usledila, dobar je primer shvatanja kulture i religije kao odgovora na egzisten-
cijalnu ugroženost (*predicament*) ljudskog života. Prema njemu ni ljudska pri-
roda niti ljudska istorija nisu polazna tačka za razumevanje kulture. Kultura
je niz različitih, doslednih ili protivurečnih, 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 emociionalnu povezanost ljudi u okvirima in-
stitucionalizovane organizacije kao oblika ljudskog zajedništva u kome se opet
obezbeđuje kontinuitet i trajnost pomenutih obreda (Bell, 1986:14-15).

u kome živi ili postavljanjem svog središta, svog temelja u relativnom, izaziva svoju 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 je upotrebljava u iskustvenim istraživanjima religije, zavisice i zaključak o procesu sekularizacije (Blagojević, 2005). Tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke usmenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na 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 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” (Filip Hemond/Hamond).

Možda je sa najočiglednijom dokaznom snagom model osporavanja sekularizacije izravno na terenu iskustvene evidencije, dakle dokazima 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 sekularizacionog procesa. Tako smo, nešto skraćeno-

nim putem,³ došli do pojma *desekularizacije*, neizostavno važnog u analizi religijskih promena, kako savremenih postindustrijskih, tako i postsocijalističkih, „tranzicijskih” društava.

Istina, neće svi autori upotrebljavati pojam deseekularizacije da bi označili 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 dominantnom trendu religijskih promena sa važenjem 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 njenoj 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, Brajana Vilsona /Wilson/ na primer, koja se pojmovno mogla izraziti kao kretanje od sekularizacije društva prema deseekularizaciji, 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 krize sekularnosti, kao i u terminima zaokreta od desakralizacije svetoga prema povratku i obnovi svetoga, naročito od kako se

³ Bibliografija o pojmu i procesu sekularizacije je ogromna. Za ovu priliku videti opširnije o sekularizaciji u: Wilson, 1966; Wilson, 1982; Martin, 2005; Blagojević, 2005; Синелина, 2011; Синелина, 2014.

80-ih godina prošlog veka sociologija religije više počela zanimati za sekte i savremene kultove kao i za religijske grupe koje su se najčešće imenovala kao novi religijski/religiozni pokreti ili kao grupe koje pripadaju religijama mladih (*Neue Jugendreligionen*).

Deterministički okvir pomenutog zaokreta je složen od spleta nekoliko značajnih društvenih promena oko kojih se sociolozi prilično slažu kao 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 zadržavanje političkog značaja religijskih tradicija, a 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 sve do danas u liku Al Kaide odnosno tzv. Islamske države; 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 su trebali 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 iska-

zivalo 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 skrajnutosti od socijalističkog društva; 4. 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; 5. zadobijanje javnog značaja pravoslavlja poslednjih godinu dana na prostoru Istočne Ukrajine i Rusije kao identifikatora i homogenizatora u protivstavu prema Kijevu, Zapadu i članstvu Ukrajine u NATO paktu.

Kako odrediti desekularizaciju

Manifestacije nekih elemenata desekularizacije društvenog života nalazimo dakle, još od 70-ih godina prošlog veka. Međutim, tek krajem prošlog i početkom novog veka stidljivo se postavlja pitanje konceptualizacije teorije desekularizacije pa se, istina retki autori, sa problemima i nejednoznačnostima religijskih promena u pravcu desekularizacije suočavaju na sličan način kao što su se autori tokom 50-ih do 70-ih godina prošlog veka suočavali sa konceptom i procesom 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, ko-

ji su prilično komotno objavili 'sekularizacionu teoriju', u suštini pogrešna" (Berger, 2008:12).⁴ A najviše 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 i jednostran ni u pomenutim Zapadnim društvima a da o društvima koja ne pripadaju ovog grupi društava i ne govorimo.⁵ 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

⁴ „Dozvolite da ponovim ono što sam već rekao. Današnji svet je masovno religiozan i jeste *sve drugo osim* sekularizovanog sveta kakav je predskazan (bilo radosno ili malodušno) od strane velikog broja analitičara modernog doba“ (Berger, 2008:20). „Ne postoji nijedan razlog da se misli da će svet u dvadeset prvom veku biti i za nijansu manje religiozan nego što je danas“ (str. 23).

⁵ O klasičnoj tezi u sociologiji religije u drugoj polovini prošlog veka o odnosu modernizacije i sekularizacije, poznata britanska autorka, Grejs Dejvi (Davie) piše: „Sekularizaciona teza se razvila unutar evropskog okvira i za određene faze evropskog religijskog razvoja postoji ubedljivo slaganje između argumenata i podataka. Razvojem evropskog ekonomskog i političkog života religija je gubila društveni značaj, religijske aspiracije su se prenele u privatnu sferu. Malo-pomalo, teze su prouzele dominaciju nad podacima. Njihovo 'slaganje' postalo je aksiomatsko, teoretski neophodno, pre nego empirijski zasnovano – u takvoj meri da se evropski religijski život smatrao prototipom globalne religioznosti: ono što Evropa uradi danas, svi ostali će uraditi sutra. Sekularizacija je bila sastavni deo modernizacije i, kako se svet modernizovao, automatski se i sekularizovao“ (Dejvi, 2008:93).

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 sekularizacije i kontrasekularizacije tendencije, akteri i snage pa je njihovo proučavanje kao međusobno neisključujućih procesa i dalje važan zadatak savremene sociologije religije.

Međutim, iako je Bergerov tekst o desekularizaciji sveta odjeknuo sociološkim naučnim svetom, očekivani pomak prema konceptualizaciji ovog pojma i fenomena ni izdaleka nije dao rezultate u poređenju sa npr. već dostignutim nivoom konceptualizacije pojma sekularizacije. Još manje je podstakao ozbiljna i sistematska iskustvena istraživanja manifestacija desekularizacije u različitim kulturama i društvima. Na pitanje zašto je to tako Vjačeslav Karpov, jedan od prvih autora koji se latio posla da analitički odredi desekularizaciju sa unutrašnjim procesima, nivoima, akterima itd., pokušao je načelno da odgovori na sledeći način: sociološka intelektualna kultura je prilično inertna da bi uvidela kardinalne promene u svetskoj religioznoj areni; diskusije se i dalje vode uzimajući u obzir istoriju XVIII i IX veka koja pokazuje odstupanje religije iz javnog života. Ali iza kulisa intelektualnih rasprava o povlačenju religije u modernom svetu, na delu je stvarnost rasta hrišćanstva na *Globalnom jugu*, renasansa islama po čitavom svetu, revitalizacija religije u Rusiji i Kini. Tako su savremeni sociolozi religije „nekritičkom recepcijom ideja klasika“ (Starkova formulacija) nepripremljeni za osmišljavanje i teorijsko objašnjenje ovih novih realnosti društvenog života. Tome treba dodati i Bergerov stav o dominaciji sekularizma u akademskoj sredini koji svaki slučaj vitalnosti religije u savremenom svetu vidi i tumači kao fundamentalizam, što ozbiljno otežava objektivnu analizu revitalizacije religije (Карпов, 2012:116-117). Preovlađujuće mišljenje akademske zajednice o fundamentalizmu kao retkom i teško objašnjivom fenomenu Berger kritikuje opaskom da sam fenomen nije redak već da je nedostatno znanje o njemu. „Taj teško razumljivi fenomen nisu iranske mule, već univerzitetski

profesori ...” (Berger, 2008:12). Zato je Karpov uložio napor da na temelju ovog „kulturnog kašnjenja“ u vezi reakcije na manifestacije desekularizacije u svetu, izgradi pojamovni aparat za analizu procesa desekularizacije oslanjajući se na savremene ali i klasične doprinose sociologiji religije.

Svakako, jedan od najznačajnijih autora od čijih osnovnih stavova polazi Karpov jeste Piter Berger. Iako ni sam Berger ne daje dovoljno razrađeno određenje desekularizacije, najvažniji njegov stav u definisanju savremenog toka desekularizacije jeste onaj o tome da se desekularizacija shvata kao kontrasekularizacija. Tačnije, kontrasekularizacija podrazumeva učinke sekularizacije i javlja se kao svojevrsna reakcija na njih. 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 ispoljava u svom tekstu o desekularizaciji sveta 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 pionirskog sistematskog pokušaja konceptualizacije pojma i procesa desekularizacije kao kontrasekularizacije, *višedimenzionalne* socijalno-religijske transformacije koja, kao i u slučaju sekularizacije, 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 prilično visok (62%), teško se može nazvati desekularizacijom pošto prvobitno nizak postatak pripadnosti religijama nije bio povezan sa neakvom sekularizacijom zemlje, ali ruski porast pravoslavlja i drugih religija (npr. islama i protestantizma) u savremenoj Rusiji se upravo direktno može dovesti u vezu sa reakcijom na prethodni proces prinudne ateizacije i sekularizacije sovjetskog društva. Konfuziji doprinosi odustvo kon-

ceptualizacije 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 nekad nisu povezane sa odgovorom na sekularizaciju društva: procvat, preporod, renesansa religije, obnova, revitalizacija religije, fundamentalizam, porast religije, verski pokreti – neki su od takvih termina. Međutim, i desekularizacija kao kontrasekularizacija i primeri vitalnosti i preživljavanja religije i svetog u savremenom društvu pokazuju granice sekularizacione teorije i sekularizacije kao procesa, ponajviše u onoj preskriptivnoj tezi o religijskom nepovratnom padu u takvom društvu.⁶

Elementi desekularizacionog procesa

U određivanju elemenata desekularizacionog procesa Karpov polazi od definicije desekularizacije kao kontrasekularizacije pa su onda elementi tog procesa one pojave koje se manifestuju kao direktno suprotne sekularizacionim učincima.⁷ I sama konceptua-

⁶ Habermas razmatra vitalnost religije u društvu preko tri preklapajuća fenomena: misionarskog širenja velikih svetskih religija (tri monoteističke religije a u okviru njih posebno decentralizovani islam i evanđelisti), hinduizama, budizama; fundametalističkog zaoštavanja među njima i političkog instrumentalizovanja njihovih potencijala za nasilje (Habermas, 2008).

⁷ Na temelju svih ovih pretpostavki, Karpov daje široku definiciju desekularizacije kao procesa „kontrasekularizacije u kome se uspostavlja uticaj religije na društvo u celini kao reakcija na prošle ili aktuelne sekularizacione procese. Ovaj proces podrazumeva kombinaciju sledećih (nekih ili svih) tendencija: a) približavanje ranije sekularizovanih institucija religioznim normama – kako formalno tako i neformalno; b) oživljavanje religioznih verovanja i prakse; c) povratak religije u javnu sferu (deprivatizacija); d) oživaljavanje religioznog sadržaja u različitim kulturnim podsistemima uključujući umetnost, filozofiju i književnost ali i snižavanje statusa nauke u odnosu na preporod uloge religije u konstrukciji slike sveta i njenoj podršci; e) sa religijom povezane promene u supstratu društva (npr. religijom uslovljene demografske promene, redefinisane teritorije i stanovništva prema verskoj osnovi, uspostavljanje veze vere sa materijalnim strukturama, povećanje prometa roba povezanih sa religijom na ekonomskom tržištu itd.)” (Karpov, 2012:136).

lizacija sekularizacije teze ima svoju evoluciju: od početnih preskriptivnih formulacija o povlačenju religije iz društvenog života ili čak njenom odumiranju do poznih, daleko opreznijih formulacija o mnogostranosti ovog procesa i nejednakom tempu preobražaja u različitim društvenim sferama i organizacijama. Tako Hoze Kazanova (Casanova, 1994) posmatra sekularizaciju kao pojavu koja u sebe uključuje tri međusobno neujednačena i neintegrisana procesa koje analitički treba posmatrati i proveravati nezavisno jedan od drugoga: to su procesi diferencijacije društvenih institucija od religijskih normi, zatim pad religioznih verovanja i prakse i marginalizovanje religije na privatnu sferu. Karpov konceptualno simetrično posmatra desekularizaciju unutar koje izdvaja takođe tri procesa: približavanje nekada sekularizovanih institucija i religijskih normi; revitalizaciju religijskih verovanja i prakse; povratak religije u javnu sferu. No, ni ovi procesi nisu uvek međusobno povezani ili mogu biti slabo povezani: može doći do porasta religijskih verovanja ali to automatski ne dovodi do jačanja uloge religije u javnom životu društva; može doći do jačanja javne uloge religije u društvu ali se ta činjenica ne mora odraziti na rast religioznosti u stanovništvu. Tako u društvenom životu istovremeno sapostoje i sekularizacije i desekularizacije tendencije pa je zadatak istraživanja da otkrije tačnu meru njihovog odnosa (Karpov, 2012:123).

Za Karpova, prema tome, desekularizacija, baš kao i sekularizacija, nije potpuno integrisan proces. To znači ne samo da su komponente desekularizacije međusobno neusaglašane i neravnomerno razvijene nego i da postoje u društvenom životu sa sekularizacionim tendencijama. U tom kontekstu autor smatra da Sorokinova teorija kulturne dinamike može da pomogne u razumevanju odnosa između elemenata tako suprotnih pojava i procesa. Kao što znamo, Pitirim Sorokin (Сорокин) smatra da jedan sociokulturni sistem ciklično menja drugi (ideacioni čulni i obrnuto) pri čemu se prvi bazira na verovanju u natprirodne istine, transcendenciji i duhovno-religioznim vrednosnim orijentacijama a drugi na iskustveno-racionalno ustanovljenim istinama, oblicima znanja, sekularizmu i materijalističkim vrednostima (Sorokin, 2006). No, ovako definisani sociokulturni sistemi su naprosto idealni tipovi. Nijedan stvarni sociokulturni sistem

nije do kraja integrisan: „apsolutno religiozno ili sekularno društvo u najboljem je slučaju 'idealni tip' a u najgorem – čista fikcija“, nedvosmislen je Karpov. Preneseno na polje sekularizacija – desekularizacija, to znači da se radi o preovlađivanju elemenata jednog procesa nad drugim ali ne znači da su u situaciji takve dominantnosti izbrisani elementi suprotnog procesa. U sociologiji religije bivše socijalističke Jugoslavije, Srđan Vrcan je zastupao gledište o reverzibilnosti ovih procesa (Vrcan, 1986). Ovo gledište dozvoljava objašnjenje na prvi pogled neočekivanih događanja, kad se za relativno kratko vreme mogu uočiti religijske promene sa sasvim suprotnim tendencijama od preovlađujućih.

Jedan od najvažnijih aspekata sekularizacije i desekularizacije kao kontrasekularizacije jeste *kultura*. Bergerovski pristup sekularizaciji kulture tiče se procesa smanjenja religioznog sadržaja u umetnosti, filozofiji, književnosti i nauci koja postaje autonomna oblast ljudskog duha sa potpuno sekularnim pogledom na svet. Karpov, nasuprot ovom određenju, određuje savremene kontrasekularizacione tendencije kao pojavu relivitalizacije religijskog sadržaja u umetnosti, filozofiji, književnosti kao i relativno sniženje statusa nauke u konstukciji slike sveta i njenom podržavanju. I ovde taj proces nije linearan: u nekim podsistemima kulture je izraženiji nego u drugim kao što su u jednom podsistemu realnost desekularizujuće a u drugom sekularizujuće tendencije. Ne treba opet posebno isticati da savremenoj sociologiji religije nadostaju iskustvena istraživanja procesa desekularizacije u kulturi modernog društva. I kad se ovaj aspekt desekularizacije kulture istražuje prave se greške metodološke prirode. U obimnim i brojnim međunarodnim istraživanjima kulture, precizira Karpov, oslanjanje i redukcija na anketna istraživanja subjektivnih stavova ispitanika daje malo mogućnosti da se, u oceni opštih tendencija, dobiju šire informacije o religioznim sadržajima kulture društava koja se istražuju. Sa druge strane, korišćenje analize sadržaja u umetnosti, književnosti ili drugim podsistemima kulture je marginalizovano i daleko od uzora u grandioznom istraživanju Pitirima Sorokina o ideacionim i čulnim elementima u umetnosti, filozofiji i drugim podsistemima kulture u dve i po hiljade godine istorije Zapadne civilizacije. Zbog odsustva takvih analiza

u proučavanju savremenih procesa sekularizacije i desekularizacije dobija se potencijalno nepotpuna i neprecizna slika položaja religije u savremnom društvu. Anketna istraživanja religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu iako su potrebna, kao samostalni izvori podataka su nedovoljna i ograničenih mogućnosti da se sagleda detaljnija slika o položaju religije u društvu i o njenom značaju za pojednca. U Srbiji, npr. u anketnim istraživanjima religioznosti preko 90% ispitanika navodi svoju konfesionalnu opredeljenost, preko 70% deklarise svoju religioznu poziciju ili veruje u Boga. Ako bi se ostalo na tim i sličnim uvidima, u velikoj meri bi se dobila lažna slika o uticaju religije na pojedinca ili o njenom položaju u srpskom društvu.

Naravno, jasno je da već odavno nije moguće govoriti o sekularizaciji kao svetski ireverzibilnom procesu. Karpov, na temelju razmatranja radova Bergera, Bela i Rifa (Rieff) u kojima se ističe postojanost i revitalizacija trascendentnog sadržaja simboličkih sistema kulture, naglašava heurističku plodnost takvog teorijskog pristupa kulturnoj dinamici kao tendencijama između preovlađujućih procesa sekularizacije ili desekularizacije.

Drugi važan element desekularizacije koji Karpov razmatra jeste tzv. *materijalni supstrat društva* kome u analizi promena društvene uloge religije nije posvećeno dovoljno pažnje. Kao pokazatelje desekularizacije u ovom kontekstu autor razmatra uticaj religije na demografske pojave i na odnos religije i prostorno-teritorijalnog supstrata. Na uticaj religije i nekih demografskih pojava, kao što su rađanje i rast stanovništva, ozbiljniju pažnju su više poklonili demografi nego sociolozi. Kod ovih drugih često vlada mišljenje da su religioznost, rađanje i rast stanovništva posledica niskog nivoa društveno-ekonomskog razvoja zemlje ili regiona. Što je zemlja razvijenija u njoj je sigurnost ljudi veća pa su u takvim ekonomskim i kulturnim promenama i religioznost i reprodukcija stanovništva niski. Štaviše, neki autori, kao što su npr. Pipi Noris i Ronald Inglehart (Norris, Inglehart) binarnu opoziciju sakralnog i sekularnog uzimaju za osnovu razlikovanja sakralnih i sekularnih društava svuda u svetu. Približno se, u tom kontekstu može reći da su sakralna društva u svetu siromašna, tradicionalna i agrarna a sekularna bogata, savremena i industrijalizovana (Norris; Inglehart, 2004:26). Međutim, do-

vođenje u vezu religije, nataliteta i rasta stanovništva podrazumeva diferenciran pristup za različite nacionalne, civilizacijske i čak istorijske kontekste. U nekim od tih konteksta tumačenja religioznosti i demografskih pojava jedinstvenim spoljašnjim uticajima ne važi nego se upravo mogu tumačiti kao desekularizacioni procesi uticaja religijskih nazora na natalitet, što opet sa druge strane kasnije dovodi do rasta religijskih opština u društvu. Drugi aspekt društvenog supstrata sekularizacije, odnosno desekularizacije, tiče se teritorijalnosti religije ili kako religija (konfesija) određuje pripadajući joj prostor i ljude koji žive u njemu. Istorijske religije imaju svoj prostor a to ima reperkusije na fizički izgled teritorije i prostornu arhitekturu. Promena fizičkog izgleda teritorije materijalnim objektima religije na njoj govori u prilog porasta ili gubitka značaja religije za društvenu organizaciju prostora i ljude koji na njemu žive. Izgradnjom brojnih novih crkava i hramova, reparacijom starih npr. u postsovjetskoj Rusiji ili u današnjoj Srbiji ili Bosni i Hercegovini, menja se fizičko-prostorni izgled mnogih gradova i naselja pa je to još jedan znak pojačane javne uloge religije i religijskih organizacija u tim društvima. Tako navedeni primeri i neki drugi, kao što su povećan broj hodočasnika na sveta mesta, razvoj lokalnog ili regionalnog tržišta religijskih relikvija bolje pokazuju kulturno-religijske promene od odgovora ispitanika u anketnim upitnicima.

Aktivisti i akteri desekularizacije

Kao što je u procesu sekularizacije društvenog života voljni faktor „aktivista sekularizacije“ sa svojim interesima, nezadovoljstvima, kulturnim i ideološkim predstavama igrao veoma važnu ulogu, tako se i savremen suprotan proces kontrasekularizacije mora tumačiti polazeći ne samo od opštih društvenih ambijentalnih uslova nego i od delantnog potencijala aktivista desekularizacije sa njihovim interesima, ideološkim pretpostavkama i resursima sa kojima raspolažu. U tom smislu Karpov pravi razliku između aktivista i aktera desekularizacije: *aktivisti desekularizacije* su pojedinci, odnosno grupe koje su neposredno i aktivno uključene u proces obna-

vljanja značaja religije za društvene institucije i kulturu a *akteri desekularizacije* su šire društvene grupe čiji se interesi, nezadovoljstva, kulturne i ideološke vrednosti poklapaju sa interesima i vrednostima aktivista desekularizacije ali su, za razliku od njih, one pasivnije u podršci desekularizaciji pa se na taj način javljaju kao politička i socijalna baza ili podloga kontrasekularizacije (Капнов, 2012:138). Aktivisti i akteri desekularizacije takođe ne predstavljaju jedinstvenu socijalnu grupu ali se ipak mogu razmatrati ili kao religiozne mase protiv sekularnih elita ili pak kao religiozne protiv sekularnih elita. Primer religioznih kontrasekularizacionih masa protiv sekularnih elita predstavlja slučaj kada sekularni režimi marginalizuju većinsko proreligiozno stanovništvo i ostavljaju ga bez mogućnosti da dođe do svog prava glasa mada se u većini slučajeva to stanovništvo javlja više kao akter nego kao aktivist desekularizacije. U tom slučaju avangardu ovog aktera desekularizacije predstavljaju intelektualci koji formulišu nezadovoljstvo i želje religiozne mase i pretvaraju ih u ideologije i političke programe. Tada se može govoriti i o borbi, konfliku ovakve avangarde sa sekularnom elitom. U određenim političkim i socijalnim konstelacijama, sekularne političke elite mogu omogućiti ili olakšati desekularizaciju kao što je primer postsovjetske političke elite koja je odigrala presudnu ulogu u delimičnoj desekularizaciji institucija ruskog društva kao što su državne škole, zatvori, armija.

Karpov izdvaja dva idealna tipa desekularizacije u zavisnosti od toga ko se javlja socijalnim akterom ovog procesa: kad govorimo o desekularizaciji društvenih institucija, kulture i deprivatizacije religije *odozdo*, onda znači da su akteri i aktivisti desekularizacije donji društveni slojevi, građanski pokreti ili religiozne mase a kada govorimo o idealnom tipu desekularizacije *odozgo*, znači da se kao akteri ovog procesa javljaju religijske ili svetovne elite. Naravno, empirijski slučajevi uključuju takve tendencije u okviru kojih se mogu identifikovati oba pravca desekularizacije. Desekularizacija *odozdo*, prema potrebi religioznog naroda može biti uspešna onda kad 1) postoje široke narodni religiozni pokreti sa zahtevom da se desekularizuju ranije sekularizovane društvene institucije (npr. zahtevi da se desekularizuje školski sistem); 2) kad takav pokret pretpo-

stavlja organizacione napore i dobrovoljna udruženja koja podupiru desekularizaciju; 3) kad postoje odgovarajući resursi da bi se postigao zadati cilj (Карпов, 2012:142). Bez ova tri uslova, u najboljem slučaju, masa vernog naroda može da igra samo pasivnu ulogu omogućavanja elitama da povećaju značaj religije u društvu.

Desekularizacioni režimi

Karpov pod desekularizacionim režimom podrazumeva određeno normativno i ideološko-političko postupanje koje omogućava ostvarivanje, proširenje i podržavanje procesa desekularizacije. Da bi se uopšte desekularizacioni režim uspostavio, potrebno je da prethodno aktivisti i akteri desekularizacije postignu određeni stepen uticaja na društvo ili na jedan broj njegovih institucija. Prema tome ovaj društveni proces uključuje: 1) obim pretpostavljene desekularizacije – od manjeg broja desekularizovanih institucija društva ili kulture do potpune religiozne desekularizacije društva; 2) formalne i neformalne institucionalne mehanizme obezbeđivanja određenog stepena vlasti i autoriteta religijskih i svetovnih aktera kao i određeni stepen religijskih i građanskih sloboda za religiozne i svetovno orijentisane društvene grupe; 3) specifične forme uspostavljanja delovanja ovih mehanizama; 4) ideologije koje legitimišu navedene mehanizme (Карпов, 2012:142).

Mnogobrojni su primeri istorijskih slučajeva uspostavljanja desekularizacionih režima koji sa druge strane pokazuju njihovu tipsku raznovrsnost i civilizacijsko-kulturno-političku uslovljenost: od poslerevolucionarne Francuske, preko postkomunističke Rusije, Rumunije, Bugarske, revolucionarnog Irana, epohe Talibana u Avganistanu do savremenih desekularizacionih režima u Indoneziji i Kini. Dakle, od onih režima koji pretenduju na totalnu desekularizaciju društva sa težnjom uspostavljanja totalne vlasti radi sveukupne kontrole društva, kao u slučaju Talibana, do desekularizacionih režima sa ograničenim uticajem na društvo, najčešće orijentisanim samo na neke njegove institucije bez zadiranja u privatnu sferu pojedinca i društvenih grupa, kao što je slučaj sa postkomunističkim društvima

u Istočnoj Evropi. Od onih režima koji se legitimišu kao svetovni a kontrolisano razvijaju kontrasekularizacione tendencije (Kina) do onih čiju najvišu vlast zauzimaju religijske strukture (Iran posle 1979. godine). Od onih režima koji u principu dozvoljavaju pluralizam religijskog izraza pa i ateizam (Rusija do donošenja Zakona o religijskim organizacijama 1997. godine) preko režima koji forsiraju jednu konfesiju (Rusija posle 1997., Srbija posle 2006. godine) do onih monističkih režima koji priznaju samo jednu legitimnu veru (Iran posle 1979. godine). Od desekularizacionih liberalnih do desekularizacionih nasilnih, prinudnih režima koji normativno zahtevaju od svih članova društva da se ponašaju po uzusima religijske dogme i kulture. Od režima čiji cilj jeste religijska norma radi same religije do režima koji kontrasekularizacione tendencije, npr. tradicionalnih religija, podržavaju iz nekih drugih nereligijskih razloga: kao u Rusiji, radi moralnog preporoda, rešavanja demografskih problema, ili kao na konfliktnom prostoru bivše socijalističke Jugoslavije, radi homogenizacije nacionalno-religijskih skupina, religije kao resursa otpornosti ili odbrane ugrožene kulture.

Na osnovu ovih činjenica, Karpov definiše dva idealno-tip-ska desekularizaciona režima: prvi je monistički, ekskluzivistički, predstavljen tzv. nasilnom *teokratijom* koja se legitimiše političkom ideologijom zasnovanom na veri i stremljenju na totalnom religijskom preobražaju globalnog društva (Talibani u Avganistanu). Drugi idealni tip predstavlja suprotan režim prvom, *pluralistički*, inkluzivni i liberalni, koji ostavlja značajan stepen vlasti sekularnim strukturama i koje radi opravdanja desekularizacionih poteza ne koriste religiozne nego sekularne ideologije (Ukrajina). Šta stoji u osnovi razlike ovih idealno-tipski definisanih desekularizacionih režima? Svakako veoma brojni i složeni faktori duhovne i socijalne naravi. Na prvom mestu se radi o karakteru konfesije koja se desekularizuje. Npr. islam tradicionalno ne pravi principijelnu odvojenost, podelu na religijsku i svetovnu vlast dok su bogoslovi u pravoslavnom duhovno-religijskom krugu razradili koncepciju simfonije državne i duhovne vlasti. Kontrasekularizacija povezana sa globalnom ekspanzijom pentekostalaca i evanđeoskih crkava ide prema pluralističkim scenarijima sa odeljenošću crkava od države.

Na kraju rasprave o desekularizacionim režima Karpov određuje i tipove masovnih reakcija na ustanovljavanje i funkcionisanje desekularizacionih režima. U ovoj nameri autor polazi od mertonovske klasifikacije tipova stavova i ponašanja u kontekstu cilja i sredstava. Tako Karpov razlikuje: preobraćenje na „legitimnu“ veroispovest; inovaciono pronalaženje alternativa; ritualnu „pripadnost bez vere“; religioznu ravnodušnost i sekularistički bunt.

Nivoi analize procesa desekularizacije

Desekularizacija se, kao i sekularizacija, može razmatrati polazeći od različitih analitičkih nivoa koji opet podrazumevaju prostornu, vremensku i društvenu dimenziju. Prostorna se odnosi na dilemu da li proučavanje ovih procesa ograničiti npr. na tzv. savremene nacionalne države, vremenska dimenzija podrazumeva kraće ili duže vremenske odsečke posmatranja (npr. da li posmatramo ove pojave unazad 200 godina ili 2000 ili jos i više godina) a društveni nivo podrazumeva posmatranje i analizu u okviru civilizacija ili globalnih društava ili pojedinih društvenih grupa unutar njih ili pojedina u tim društvima, na kraju krajeva. Karpov predlaže dva nivoa analize društvene dimenzije sekularizacije i desekularizacije. Prvi je nazvao *makro nivo* i podrazumeva usmerenost proučavanja uticaja religije na društvene podsisteme unutar savremenih nacionalnih država. Drugi, *mega nivo*, podrazumeva proučavanje uticaja religije u geografski i istorijski širim, civilizacijskim koordinatama.

Ove koordinate imaju veoma značajne posledice na generalne zaključke naših istraživanja (de)sekularizacije. Vremenska perspektiva proučavanja hrišćanstva, od npr. 200 godina i vremenska perspektiva od 2000 godina sigurno će uticati na zaključke o upravljenosti istraživanih procesa u pravolinijskom ili cikličnom smeru. Mega i makro nivo posmatranja dovešće verovatno do suprotnih zaključaka. Primer koji za Zapadno hrišćanstvo navodi Karpov, u dilemi linearnost ili cikličnost, direktno se odnosi na primenjeni nivo analize: autor zamišlja jedno metaforično džinovsko duhovno-religijsko klatno sa ciklusom kolebanja ili njihanja od više stotina pa i

hiljada godina. Ako naš analitičar, posmatrač klatna, u razmatranje uzme npr. samo dva poslednja veka istorije, onda mu se može učiniti da se ovde radi o linijskom, kretanju klatna u smeru sekularnog društva. Međutim megaistorijska perspektiva duhovno-religijskih promena verovatno bi dozvolila da se problematizuje zaključak o linearnosti pa je u savremenim diskusijama ovaj fokus praktično isključen iz razmatranja koja podrazumevaju, kao kod Osvalda Špenglera, cikluse rađanja, rasta, pada i smrti civilizacija ili kao kod Sorokina ciklična kolebanja između ideacionih i čulnih sociokulturnih sistema. Karpov u reaktuelizaciji Sorokinovog cikličnog modela vidi način da se u sociološku teoriju o (de)sekularizaciji udahne nov život. Moderno društvo nije jedinstven primer za sekularizaciju koja je, prema Sorokinu počela od XVI i trajala do XX veka. Paralelan primer u istoriji je grčko-rimska epoha od III veka pre do I veka nove ere iza koje nastupa njihanje klatna prema ideacionom sistemu koji je bio dominantan od V do XII veka. Sredinom XX veka Sorokin je dijagnostifikovao duboku krizu Zapadne čulne kulture sa naznakama prelazne faze ka ideacionom uticaju što će krajem tog veka biti nazvano desekularizacijom .

Uži okvir razmatranja (makro nivo) implicira zaključke kako je u prethodna dva veka moderna bila spoljnašnji okvir sekularizacije ali krajem prošlog veka i spoljašnji okvir procesa desekularizacije. Za Bergera nije sporan zaključak koji se odnosi na kraj XX veka: kraj ovog veka pokazuje da kontrasekularizacija ima bar istu takvu važnost u savremenom svetu kao i sekularizacija (Berger, 2008:17). Međutim, Sorokinov model megaistorijskih cikličnih promena ovaj problem i proces vidi sasvim drugačije. Ni sekularizacija ni desekularizacija nisu posledice moderne. Ovi procesi u moderni samo poprimaju specifične istorijske izraze ali se i pad religije i njena revitalizacija tokom istorije javljaju kao nerazdvojni procesi ponavljajućeg cikličnog kretanja zasnovanog ne na nekim društvenim spoljašnjim uslovima već na unutrašnjoj dinamici sociokulturnih sistema. Ovde se tumačanje promena u sociokulturnim sistemima odnosi na imanentne faktore. Kad u čulnoj kulturi dođe do bezgranične ekspanzije destruktivnih i nihilističkih tendencija tada ova kultura počinje da narušava bit ljudskog života pa izlaz iz te situacije ljudi

traže u povratku na ideacionu kulturu koja uvek podrazumeva i religijski preporod. Ovo tumačenja socio-religijskih promena i njemu slična, barataju s idejom o večnoj čovekovoj potrebi za transcendentnim smislom i natprirodnim kao osnovi svih čovekovih verovanja i aktivnosti. Sa time se slaže i Berger. Radi se o “ispraznosti kulture koja pokušava da živi bez ikakvih transcendentnih referentnih tačaka. ... Religiozni impuls, traganje za smislom koji transcendirira ograničeni prostor empirijskog postojanja u ovom svetu, odvajkada je karakteristika ljudskosti. Ovo nije teološki već antropološki iskaz – jedan agnostički, pa čak i ateistički filozof će se složiti sa ovom tvrdnjom. Bilo bi potrebno nešto veoma slično mutaciji vrsta da bi se ovaj impuls iskorenio zauvek. ... Kritika sekularnosti, zajednička svim pokretima u preporodu, jeste da ljudsko postojanje lišeno transcendentnosti predstavlja jedno osiromašeno i neodrživo stanje” (Berger, 2008:24-25).

Plodotvornost cikličnog modela u objašnjenju socio-kulturnih promena u istoriji ljudskog roda Karpov vidi i u naglašavanju iminentnih pretpostavki prelaza iz jednog tipa kulture u drugi i pokazuje je na primeru nastanka modernog društva i sekularizacije. Da sekularizacija nije prosta posledica Zapadne civilizacije vidi se po nizu činjenice na koje su pažnju obratili brojni autori kao što su Stark, Berger, Tejlor, Šmeman (Шмеман). Savremenosti je prethodio dug period razvoja hrišćanstva a u njemu neki faktori koji su bili značajni za nastanak moderne i sekularizacije. Radi se o tzv. nominalističkoj revoluciji i posledičnoj bogoslovskoj reakciji na nju, zatim se naglašava veliki značaj Reformacije pa zatim razvoj opšteg znanja i to u okviru srednjovekovnog hrišćanskog sistema, što su bili povoljni uslovi za razvitak građanskih sloboda i ekonomskog rasta. Biblioteke i univerziteti se javljaju kao instituti povezani sa manastirima i crkvom pa otuda i prve specijalizacije tako značajne za razvoj modernog društva. Na Zapadu se bogoslovlje razvija kao racionalno bogoslovlje odeljeno od liturgijskog konteksta. “Na taj način funkcionalna diferencijacija, uspostavljanje posebnih intelektualnih uloga, razvitak institucinalno odeljenog bogoslovlja od liturgije i nauke od bogoslovlja – odnosno procesi koji se obično odnose na sekularizaciju epohe moderne – jesu procesi koji su se razvijali u

hrišćanstvu i pre savremene epohe. U tom smislu možemo govoriti o pojavi 'unutrašnje sekularizacije' dosavremenog hrišćanstva. Sekularizam je, kako je pisao Šmeman, posinak hrišćanstva i njegov razvoj se može pratiti počevši od XII veka" (Капнов, 2012:157). Prema tome, radi se o procesima dugog trajanja. Ako ovaj zaključak primenimo i na savremeni proces desekularizacije, onda se najnovije religijsko-duhovne promene u savremenom svetu mogu sagladati kao početak novog ciklusa desekularizacije čiji će se elementi možda aktivnije razvijati u sadašnjoj eri brzog protoka informacija. Praćenje ovih pojava je, nesumnjivo, zadatak sociologije religije.



2. *Sekularizovana Evropa ili religioznost na drugi način*

Iako se o pojmu i procesu sekularizacije u Evropi piše i govori i pre II svetskog rata, oni dobijaju, slobodno se može reći, pravo prvenstva u sociologiji religije i epohalnost gotovo planetarnih razmera tek posle njegovog završetka. Međutim, ponovna aktuelizacija pojma i naglašavanje procesa sekularizacije uz pomoć dokaza empirijske evidencije u posleratnoj Evropi, paradoksalno nisu dela sociologije nego teologije, i to protestantske za teorijsko situiranje i katoličke za empirijsko verifikovanje. Protestantska teologija (na primer Fridrih Gogarten, Ditrih Bonhefer /Bonhoeffer/), ne samo što je sekularizaciji posle klasične nemačke i pionira sociologije povratila „dužnu“ pažnju, nego je i korenito drugačije od prethodne teologije prilazila tom procesu: sekularizacija je prirodna i zakonita, dakle, pozitivna posledica hrišćanske vere u kojoj je Bog ljudima dao svet na upravljanje i odgovornost. Pozitivna teološka konotacija ovog pojma predstavljena je u ideji da je sekularizacija sa pojavom hrišćanstva zapravo proces oslobađanja ljudskog roda od zabluda i obmana mitskog mišljenja; hrišćanstvo je mnogo bolje od svakog ateizma posvetovnilo kulturu paganske religioznosti. Tako sekularizacija i hrišćanstvo nisu oprečne pojave nego uzajamne u tom smislu da sekularizacija i postoji zahvaljujući hrišćanstvu, te da je eminentno hrišćanska pojava.

Kako smo već napomenuli, *iskustvenu overu* procesa sekularizacije posle II svetskog rata nije preduzela neka svetovna, naučna

disciplina, kao što je na primer sociologija religije (mada se ona u taj posao kasnije uključila), nego upravo katolička nauka. Istina, ni ona sama u svojim istraživanjima nije imala nameru podastri naučne i verodostojne dokaze za savremeno napuštanje crkve, nego se ovim istraživanjima, na tragu verničke zabrinutosti za redovno obredno versko ponašanje, htelo, najpre, snimiti postojeće stanje kako bi se onda postoralno moglo delovati na reevangelizaciji (bivših) vernika.¹ Prva knjiga koja je upozorila na činjenicu sve slabijeg odziva učestvovanja vernika u crkvenim obredima pojavila se još 1943. godine pod nazivom *Francuska, zemlja misija?* koju su objavili Godin i Daniel. Na temelju tih rezultata Gabriel Le Bras (G. Le Bras) i njegov učenik Fernan Bular (F. Boulard) započeli su 50-ih godina veliki poduhvat utvrđivanja stvarnog stanja verske prakse u katoličkoj Francuskoj. Ubrzo su oni brojčane podatke o verskoj praksi pretočili u geografske karte pa su vremenom religijski atlas pakazivali sve manje belih (neistraženih) religijskih područja ne samo za ruralne oblasti nego i za gradske a isto tako ne samo u Francuskoj nego i u drugim zemljama kao što su na primer Belgija, Holandija, Italija, Španija, Austrija, Portugal, Švajcarska. Naličje takvih istraživanja je bilo u stvari iskustveno nenameravano otkrivanje procesa sekularizacije u Evropi i Americi posle II svetskog rata. Prvi sociografski iskustveni pokazatelji sekularizacije, kako oni stvoreni u religijske svrhe tako i oni koji su poticali iz svetovnih disciplina, vezani su bili za utvrđivanje tačne mere pada verske prakse i religijskih verovanja. U SAD, iako je procenat ljudi koji veruju u Boga zaista visok i kreće se u periodu od 1944. do 1968. godine, sa varijacijama, od 94% do čak 98%, redovna prisutnost u crkvi je ipak znatno niža i kreće se između 36% i 47%. U Francuskoj sredinom 80-ih premda nadmoćna većina ispitanika izjavljuje da sebe vidi kao verničku populaciju samo 13% redovno posećuje nedeljnu misu. U Engleskoj je situacija slična: samo 3% ispitanika učestvuje u verskim obredima iako čak 60% izjavljuje da pripada crkvi. U Italiji u verskim obredima učestvuje 20% ispitanika a u Portugalu

¹ Kratak pregled istorije iskustvene evidencije sekularizacije za zemlje Zapadne Evrope (na čijem je tlu uostalom nastala ideja i teorijski koncept sekularizacije) i Amerike ovde je učinjen prema Jukić, 1997:191-198.

30% (Jukić, 1997:193). I u drugim zemljama situacija je slična što usmerava i određene prvobitne, često i prenapljene, zaključke o meri sekularizacije na osnovu već pomenutih kriterijuma učestvovanja u nekom vidu religijske prakse (na primer Vilson u svojim ranijim radovima /Wilson, 1966:2). U SR Nemačkoj 60-tih godina prošlog veka uočena je tendencija pada verske prakse prema veličini gradova tako da što je grad bio veći učešće, recimo na misi, opada: tako u gradovima od 1000000 do 200000 stanovnika misu posećuje 39% stanovništva, a u gradovima preko 2000000 stanovnika 31,6% stanovništva posećuje misu. Za Francusku su podaci još karakterističniji za navedeni kontekst: u Parizu taj procenat je 12-13%, u Marseju (Marseilles) 12%, u Lionu (Lyon) 20,09% a u Sent-Etienne (Saint-Etienne) već 28,5% (Pavićević, 1980:319). Neka istraživanja iz sredine 80-ih pokazuju sličnu situaciju: redovno učešće u crkvenom životu. npr. u Škotskoj je takvo da samo 11% onih koji posećuju misu idu i na večernju službu (Valis;Brus, 1994:63). Što se religijskih verovanja tiče, i u tom domenu religioznog života stanovništva dolazi do izvesnih promena koje su detektovane empirijskim istraživanjima, pa su i ti indikatori ulazili u iskustveni okvir potvrde religijskih promena u industrijskim društvima u smeru posvetovljenja. Istina, kvantitativni podaci pokazuju da pad religijskih verovanja nije tako dramatičan kao pad religijske prakse. Jedno istraživanje sprovedeno daleke 1947. godine iako beleži visok nivo verovanja u Boga u različitim zemljama na različitim kontinentima, pokazuje nešto što će se kasnije nazvati imenom disolucije dogmatskog sadržaja (institucionalizovane) vere, što znači da vernici više ne prihvataju celokupan korpus doktrinarnog religijskog naučavanja, već vrše izvesnu selekciju i po pravilu manje veruju u one dogmatske postavke (hrišćanstva) koje više vuku prema eshatološkoj ravni. Pomenuto istraživanje pokazuje da iako je vera u Boga, kao osnovna i početna postavka hrišćanstva, jako zastupljena, vera u besmrtnost duše, kao sastavna i neizostavna postavka hrišćanskog dogmata, to već nije.²

² Tako u Brazilu, prema navedenom istraživanju, u Boga veruje 96% ispitanika ali u besmrtnost duše ipak znatno manji procenat, 78%. U Australiji u Boga veruje 95% a u besmrtnost duše 63% ispitanika. Za SAD je taj odnos 94% i

Nije teško navesti još mnoštvo rezultata iskustvenih istraživanja u Evropi, (kao i u SAD, Kanadi, Australiji) posle II svetskog rata koji će potvrditi dijagnozu da je, pre svega, konvencionalna religija u krizi, da se odvajaju od društva, da se iz njega povlači ili, sa druge strane gledano, da ljudi sve manje svoje konkretno svakodnevno ponašanje modeluju prema religijskim verovanjima, etičkim porukama ili religioznom ponašanju. Pad religijske prakse, iako prvi pokazatelj koji je otkrio na iskustvenom nivou uznapređovalost procesa sekularizacije, svakako nije jedini pa ni dovoljan pokazatelj tog procesa. Čak i u trenutnoj situaciji porasta broja vernika, ili porasta nekog vida religijske obredne prakse, politički, obrazovni i uopšte društveni značaj religije može da opada i da na osnovu toga dođe do društvene marginalizacije religije ili konkretne religijske organizacije. Istina, treba ponoviti da sekularisti ni pad verske prakse ni pad religijskih verovanja nisu prečesto uzimali kao samostalan argument u dokazivanju postojanja epohalnog procesa sekularizacije. Ako je Vilson u početku svog bavljenja sekularizacijom uzimao u obzir ove pokazatelje kao dokaz procesa sekularizacije, on je ipak kasnije u objašnjavanju sekularizacije pridao veći značaj poziciji religije u samoj društvenoj strukturi a manji značaj onim verovanjima i ponašanjima koji proizilaze iz same religije i crkve. I Martin, za koga se može reći da je antisekularista, smatra da kada je reč o sekularizaciji, svakako treba u određenju društvene geografije religije prvo poći od onog elementa na koji se i jednostrane teorije sekularizacije pozivaju, a odnosi se na opadanje otvorene verske prakse i manje dramatičan pad religijskog uverenja do koga je došlo u zapadnoj Evropi tokom prošlog stoleća. Prema ovom pokazatelju visoko sekularizovane oblasti su „šire gradske zajednice Stokholma, Kopenhaga, Londona, Birmingena, Berlina, Amsterdama i Pariza (u kojima) dobijamo masivan sektor niske religioznosti jedinstvene i u savremenom svetu i u istoriji sveta. Postoje još zone državno-nametnute sekularizacije, na primer u Bugarskoj i u delo-

68%, za Kanadu 95% i 78%, za Veliku Britaniju 84% i 49%, za Dansku 80% i 55%, za Čehoslovačku 77% i 52%, za Francusku 66% i 58% itd. (Bahtijarević, 1975:482).

vima Rusije, ali taj severozapadni evropski fenomen izgleda da je proces kome ne treba pomoć države” (Martin, 1994:124-125).

Sistematizacija rezultata empirijske evidencije za širok prostor Evrope omogućava navođenje većeg broja indikatora koji na različite načine pokazuju religijske promene industrijskog društva u pravcu procesa postojanja i širenja sekularizacije. Tako se sekularizacija ustaljuje u sredinama u kojima je najviše prodro svetovni duh (u gradovima i industrijskim centrima), religioznost sve manje utiče na svakodnevni život vernika, ponašanje mladih u svetu oblikuju masovni mediji i određeni vidovi omladinske podkulture, religija se prihvata na rečima ali se ne svedoči delima, javlja se kriza porodica, verskih škola i svešteničkog poziva itd.

(De)sekularizovana Evropa

Pojam povratka svetog, koji je u sociologiji religije pomalo spektakularno inaugurisao Bel u svom memorijalnom predavanju posvećenom Hobhausu (Hobhaouse) 1977. godine, u narednom periodu počinje široko da se upotrebljava u raspravama o dominantnim tendencijama u religijskim situacijama mnogih društava tokom 80-ih i 90-ih godina prošlog veka (Bell, 1986:8). Radi se pre svega o promenama socio-političkog karaktera, i to ne samo u Evropi, koje su bile snažan podsticaj promenama u religijsko-duhovnoj sferi svesti savremenog čoveka. Takav religijsko-duhovni zaokret nije se ticao samo zadobijanja političkog i upšte javnog značaja religijskog kompleksa nego i deprivatizacije sinkretičkih verovanja ljudi. Međutim, izraženiji i belodaniji je bio proces povratka religije u javnu sferu izražen u *kolektivnim* naporima da se promene socio-politički uslovi života u kojima religija više neće biti društveno marginalizovana.

Kao što smo već na početku ove knjige istakli radi se o sledećim konkretnim događajima: jačanju 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 promenama religijske situacije i u nizu zapadnih zemalja,

kao što je na primer uspon hrišćanskog konzervativizma u SAD ili jačanju 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 su trebali 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 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 (Martin, 1994:127; Koks, 1994:132).

Čak i u Evropi, centru procesa sekularizacije, početkom 80-ih godina religija i crkva počinju da se javljaju u javnom domenu sa sve očitijim političkim pretenzijama. I katolička i protestantske crkve dižu svoj glas protiv nuklearnog naoružanja, kao i protiv zagađenja čovekove okoline potencirajući na taj način ne samo svoju savremenost nego i javni angažman oko krucijalnih pitanja i problema modernog sveta. U to vreme, ili nešto kasnije, i u komunističkim zemljama religija počinje da preuzima sve više javnu ulogu, najpre u Poljskoj a zatim i na Balkanu u situaciji ratnih konflikata i raspada jugoslovenske socijalističke federacije. Zaneta poslovima koji daleko prevazilaze brigu za dušu, religijskim organizacijama na pomenutim prostorima silno jača javna, ponajviše politička (zlo) upotreba, što je evidentan zaokret u odnosu na prethodne decenije u socijalističkom sistemu.

Mnogi sociolozi i religiozi u navedenim društvenim događajima od sredine 70-ih vide religiju koja, priređujući svoj povratak, ozbiljno dovodi sekularističku tezu u pitanje, ili je kulturno-geografski sažima i ograničava na Evropu ili čak samo na Severnu, odnosno Zapadnu Evropu, kako je to predložio, ranije „pravoverni“ zagovornik sekularističke paradigme, Piter Berger a onda i Dejvid Martin. Kako smo već napisali, Berger ukratko obrazlaže neke bitne teze sekularističke paradigme među njima i onu o nužnoj posledici modernizacije – opadanju značaja religije kako u smislu društvenih

institucija tako i u smislu individualne svesti. Ova teza je počivala na nekim pretpostavkama koje Jirgen Habermas sistematizuje na sledeći način: prva pretpostavka tiče se naučno-tehničkog progressa koji uslovljava pojavu antropocentričnog razumevanja „raščaranog“ sveta nauštrb teocentričnih i metafizičkih slika sveta; drugo, u procesu diferencijacije društvenih podsistema, crkve i religijske zajednice gube uticaj na pravo, politiku, kulturu, obrazovanje, nauku – i ograničene na davanje „božje milosti“ onima kojima je potrebna, gube prijašnju javnu ulogu i treće, u industrijskom i postindustrijskom društvu raste egzistencijalna sigurnost ljudi pa nestaje i potreba pojedinaca za praksom da se kroz Boga ili onostrano mogu obuzdati kontigencije na koje se ne može uticati (Habermas, 2008).

Ali ta teorija nikada nije bila empirijski potvrđena i njena osporavanja krajem 70-ih prošlog veka, postajući žestoka stavila su njene zagovornike u nezgodnu situaciju da teoriju koriguju izvesnim kulturno-geografskim ograničenjem, tako da je ona „bila kao što i danas jeste, tačna za jedan deo sveta, Evropu, nekoliko izdvojenih teritorija i malobrojne, evropski obrazovane intelektualce širom sveta. Ostatak čovečanstva je isto onako duboko religiozan kao i ranije, verovatno čak i više nego što je to bio početkom veka“ (Berger, 2001:23-24). Razloge promašaja sociologa da objektivno predstavljaju religijsku situaciju u svetu autor vidi ne samo u ideološkim uverenjima sociologa već i u njihovoj uskogrudosti: sociolozi ne poznaju dobro „ostatak sveta“ pošto zaista žive u sekularizovanim sredinama daleko od verovanja i religijske prakse.

Martin priznaje snažan tok sekularizacije u Zapadnoj Evropi u svetlu nekih specifičnih okolnosti kao što je sukob crkve i prosvetiteljstva, kidanje organske zajednice (urbanizacija) i pojava megalopolisa. Međutim, čak i u tim okolnostima neke nacionalne zajednice ili podzajednice koje su trpele tuđu i spoljašnju vlast (Poljska, Irska, Baskija, Flandrija, Slovačka, Hrvatska i Bretanja, potom migracione muslimanske zajednice u savremenoj Evropi) nalaze svoj izvor i identitet u istorijskoj veri pa je njihova religioznost primetno vitalnija nego bilo gde drugde. Konstatujući kako Evropa nije centar sveta i istražujući religijsku situaciju u Severnoj i Latinskoj Americi i islamskom Bliskom Istoku kao i Severnoj Africi, Martin poka-

zuje kako je u tim oblastima religijska dinamika unekoliko različita od evropskog iskustva i evropskog obrasca religijskih promena te dolazi na ideju o potrebi fundamentalnog sužavanja važenja sekularističke paradigme na Evropu, gde „je sociološki model sekularizacije kreiran i možda zato tu i pripada“ (Martin, 1994:123-128).

Interesantno je pri tome to da individualizacija, sveopšta racionalizacija društvenog života i društveno-ekonomski razvoj, tako karakteristični za evropsko iskustvo modernizacije i sekularizacije, ne važe za druge prostore sa istim takvim karakteristikama. Za najbolji primer se najčešće uzimaju Sjedinjene Države. U protestanskim zemljama Evrope proces sekularizacije je najizraženiji u odnosu na druge konfesionalne prostore Evrope ali se to nikako ne može reći za protestantske Sjedinjene Države sa vrlo brojnim i aktivnim crkvama i visokim stepenom religijskog verovanja. Ovde kao da ne važi teza o modernizaciji i posledičnoj sekularizaciji društva. Sekularisti su odgovor nalazili u definisanju američke specifičnosti odnosno različitosti. A ta različitost se sastojala u nekoliko važnih aspekata američke istorije i razvitka kulture na tom tlu: u Sjedinjenim Državama postoji tradicionalno važna uloga religijskih organizacija u socijalizaciji i uključivanju ljudi u društvo formiranjem grupne solidarnosti; u njima je postojao pluralizam karakterističan za celokupnu kulturu i na kraju religija je u Americi istorijski pratila modernizaciju. Drugi autori su tezu o sekularizaciji i modernizaciji društva tumačali u kontekstu evropske ekskluzivnosti procesa sekularizacije gde istoimena teorija dobro objašnjava društvene i religijske promene ali je zato prilično nedelotvorna za ostatak sveta.

Empirijska evidencija o religijskoj situaciji od kraja 70-ih do 90-ih godina prošlog veka u Evropi i u svetu daje argumente za ambivalentne zaključke uz potrebu preciziranja lokalnih specifičnosti od zemlje do zemlje. Na osnovu te evidencije moguće je izvući zaključke koji upućuju na proces sekularizacije: na primer u pomenutim decenijama je uočeno da se broj religioznih smanjuje i da opada tradicionalna pobožnost u Evropi; da se javljaju novi oblici netradicionalnih verovanja, naročito kod mladih; da se veliki broj samodeklarisanih vernika ne moli ili da se vrlo malo moli; da se verovanje sve više individualizuje; da crkvena angažovanost opada, naročito

kod mladih uz konstataciju velikih područnih razlika; da postoji nedostatak i starenje sveštenstva u nekim zemljama Zapadne i Istočne Evrope; da većina evropskih mladih odobrava razvod braka i eutanaziju, da broj praktičnih vernika opada itd. (Kerkofs, 1994:198-203). Međutim, neki podaci iz istih istraživanja³ takođe pokazuju da je religijska situacija u Evropi ipak daleko od takvih sekularizujućih učinaka koji bi sugerisali zaključak o njenoj suštinskoj nevitarnosti. U odnosu na 70-te godine mogu se uočiti izvesni desekularizujući elementi i u sekularizovanoj Evropi. U njoj se skoro 77% ispitanika konfesionalno izjašnjava, a u Poljskoj na primer takvih je 97%. Isto tako veliki broj ispitanika izražava želju da učestvuje u nekim neizostavno važnim obredima tradicionalne religije kao što su krštenje, venčanje i crkvena sahrana. Na nivou Evrope takav odnos prema pomenutim obredima izražava premoćna dvotrećinska većina ispitanika. Što se vera u Boga tiče i lične religijske samodeklaracije na evropskom kontinentu sledeća tabela jasno pokazuje da je u navedenim domenima religija vitalna pojava.

Tabela 1. *Vera u Boga i religijska samodeklaracija u nekim evropskim zemljama 1990. (u%).*

Indikator rel./ zemlja	Evropa	Poljska	Španija	Belgija	Švedska
Vera u Boga	70,5	94,6	80,7	63,0	45,2
Rel. samoidentifikacija	61,0	90,0	63,0	61,0	31,0

Izvor: Tabela konstruisana sažimanjem dve tabele iz Kerkofs, 1994:199.

I na svetskom nivou religija se može, prema nekim pokazateljima, okarakterisati u terminima prisutnosti, neproblematičnosti i žilavosti, čak i na način da američka religijska situacija sada postaje

³ Radi se o istraživanjima koje je obradila evropska ustanova *European Value System Study Group* (EVSSG) i sprovedla u saradnji sa univerzitetima i specijalizovanim institutima 1981., 1990-1992. i 1999. godine. Četvrti talas istraživanja ljudskih vrednosti sproveden je 2008. godine. Drugim po redu istraživanjem, pored zemalja Zapadne Evrope, obuhvaćene su i neke zemlje Istočne Evrope.

pravilo a evropska sekularna kultura izuzetak.⁴ Kako vidimo, do početka devete decenije prošlog veka, pomenuta iskustvena evidencija pruža mogućnost za nejednoznačne zaključke o savremenoj religijskog situaciji razvijenih evropskih društava, od direktnih sekularizujućih do očiglednih desekularizujućih ishoda. Nedoumica je manja kad su u pitanju postsocijalističke zemlje, kao što su i zemlje proizašle iz raspada bivše Jugoslavije i bivšeg Sovjetskog Saveza, gde je povratak ili približavanje religiji očitiji, tim pre pošto se radi o zemljama koje su startovale iz pozicija vrlo niskih skorova religioznosti, bilo u domenu verovanja bilo u domenu jako erodiranog religioznog ponašanja. Možda je zato u shvatanju savremene religijske situacije plodniji eksplikativni pristup kojim se dva oprečna procesa, proces sekularizacije i proces desekularizacije, posvetovljenje i sakralizacija, ne posmatraju kao isključujući procesi. Otuda nije toliko važno da li se u savremenim religijskim promenama radi o buđenju religioznog ili povratku svetog, ili o povratku i buđenju i jednog i drugog, koliko je važno shvatanje religije, religioznosti i svetog kao stalno prisutnih pojava, pojava koje menjaju oblik, ulogu i položaj u dinamičnom, savremenom svetu. Tako i Jukić (Jukić,

⁴ Tako na primer velečasni Endrju Grili (Greeley, 1996) izveštavajući o rezultatima jednog svetskog istraživanja religije iz 1991. godine konstatuje da je vera u Boga većinska pojava u nizu zemalja: najviše ljudi u Boga veruje u SAD i Irskoj, 9 od 10 ispitanika, u Italiji i Austriji 8 od 10 ispitanika veruje u Boga, u Izraelu, Velikoj Britaniji i Novom Zelandu više od 2/3 ispitanika. Redovno pohađanje crkvenih obreda (2-3 puta mesečno) je većinska pojava u Irskoj i Poljskoj, a polovična u SAD i Italiji. Svakodnevna molitva je kod ispitanika zastupljena u Irskoj u 57% slučajeva, u Americi u 44%, u Mađarskoj 27% itd. I svežiji podaci iz iskustvenih istraživanja religioznosti u svetu pokazuju sličnu situaciju. Npr. Galupovo međunarodno istraživanje iz 2012. godine (*Gallup International: Global Barometer of Hope and Despair*) pokazuje da je više od polovine žitalja planete religiozno (59%), 23% je nereligioznih a samo 13% se izjašnjava kao ubeđeni ateista. Najreligiozniji su hinduisti i hrišćani. Što se pojedinih zemalja u svetu tiče, statistika je sledeća: u grupu najreligioznijih zemalja (85 do 96% religioznih) ulaze Gana, Nigerija, Jermenija, Fidži, Makedonija, Rumunija, Irak, Kenija, Peru, Brazil. Visoko religiozne zemlje su još i Gruzija, Pakistan, Avganistan, Moldavija, Kolumbija, Kamerun, Malezija, Indija, Poljska, Južni Sudan. Najateističnije zemlju su prema ovom istraživanju: Kina (47%), Japan (31%), Češka (30), Francuska (29), Južna Koreja, Nemačka i Holandija (15), Austrija, Island i Australija (10%).

1997:410-411) pristaje uz stanovište da pomenuti procesi paralelno, zajedno postoje i razvijaju se a ne isključuju se i da baš sekularizacija rađa religiju: jednom, kao poseban tip postmoderne, individualne, privatne religije (isto tako i Koks, 1994:129), koja je sa sekularizacijom kompatibilna, štaviše, i jedna i druga su izdanci savremene civilizacije u kojoj dakle, postoje široka područja svetovnosti ali i „nove” religioznosti; drugi put eskalacija sekularizacije i svetovnosti koja je bila „počela prazniti svet od značenja i svrhe, stvarajući duhovnu pustoš, u kojoj je svaki dublji smisao počeo zamirati” (Jukić, 1997:214), izazivala je reakciju u vidu potrebe zadovoljavanja religiozne gladi ljudi, ne samo u širokom rasponu iskustava povezanih sa tzv. novom religioznošću, u isto vreme predhrišćanskom i postsvetovnom, eklektičnom i sinkretičkom tvorevinom davno već zaboravljenih arhaičnih religija, magija i dalekoistočnih duhovnih tvorevina, već iskustava povezanih i sa tradicionalnim religijama, među njima i hrišćanstvom. Drugo je pitanje naravno, koliko su tradicionalne religije i crkve bile spremne da delotvorno odgovore na neočekivani talas iskazivane potrebe za religioznošću u vremenu svetovnosti, kao i na zahteve koji su se ticali preuzimanja javnih uloga u socijalnom sistemu, bilo u vidu nadahnjivanja političkog revolta bilo u vidu legitimacije nacionalnih zahteva, pre svega na Balkanu. Radi se dakle, o procesu koji repolitizuje i deprivatizuje tradicionalne religijske sadržaje pa, da pomenemo opet Hoze Kazanovu, na tom tragu sredinom 90-ih tvrdi kako više ne stoji shvatanje sekularizacije ni kao privatizacije religije ni kao opadanje religijskih verovanja i prakse već samo kao diferencijacije, pošto je izdvajanje sekularnog područja od religijskih institucija i religijskih normi i dalje opšti strukturalni trend a na teorijskom nivou plodan eksplikativni koncept razumevanja savremenih religijskih promena.

Religiozna Evropa danas

Za evropski istorijski kontekst složenog i fluidnog odnosa religije i šireg društva dobro je istaći nekoliko poznatih činjenica važnih i za savremenu duhovnu i religijsku situaciju u evropskim društvima

i Evropi kao celini: najpre, evropska istorija je neraskidivo povezana sa hrišćanstvom specifičnom i nejednoznačnom vezom religije i države i određenim shvatanjem religije i crkve kao javnih ustanova; potom, treba istaći da, iako je hrišćanska religija u Evropi univerzalizacijom vere stvarala zajedničke, homogene vrednosti, hrišćanska Evropa nije konfesionalno monolitna, pa to što su se uspostavile tri hrišćanske tradicije (crkve) mora da ima, ako ne samostalan i određujući, onda ipak određeni značaj i za današnju religijsku situaciju u njima; te najzad treba istaći činjenicu da se zemlje današnje Evrope brzo menjaju, naročito u poslednjih tridesetak godina, od pada komunizma u Evropi do evropskih integrativnih procesa u koje ulaze i postkomunističke zemlje. Istina, religijska situacija u tim zemljama, naročito u onima koje su još uvek na čekanju ispred vrata EU, neće biti predmet analize ovog odeljka.

U ovom tekstu nas prevashodno interesuje religijska situacija u tzv. Zapadnoj Evropi. I tu Evropu treba posmatrati diferencirano: istorijsko nasleđe, dominantnost jedne ili šarolikost konfesija, odnos religija i crkava prema državi nisu identični. Religijska situacija u evropskim zemljama nije jednoznačna pa ju je pogrešno prosuđivati istom merom. Sa druge strane, prethodna istraživanja nas upućuju da je neke opšte zaključke ipak moguće izvesti o procesu sekularizacije u njima s obzirom na konfesionalni sastav tih zemalja. Tako je Grejs Dejvi u jednoj svojoj knjizi (Davie, 2005:25-26) analizirajući profil religije u savremenoj Evropi na osnovu rezultata pomenutog evropskog istraživanja ljudskih vrednosti iz 1990. godine, evropske zemlje uslovno podelila na: *katoličke* (Belgija, Francuska, Irska, Italija, Portugal, Španija); *konfesionalno mešovite* zemlje (Velika Britanija, Holandija, Severna Irska, Zapadna Nemačka) i *luteranske* zemlje (Danska, Finska, Island, Norveška, Švedska). U tom kontekstu je posmatrala dva važna indikatora konvencionalne religioznosti: učestalost odlazaka u crkvu i stepen religijskih verovaljanja: u Boga, dušu, zagrobni život, uskrснуće mrtvih itd.

Prema pokazateljima učestvovanja u obrednim radnjama i religijskoj institucionalnoj pripadnosti, Dejvi zaključuje da rezultati ovog istaživanja pokazuju neporeciv stepen sekularizacije u celoj

Zapadnoj Evropi.⁵ Sa druge strane, sociološki pokazatelji koji su manje vezani uz institucijski okvir, kao što su npr. moralna uverenja ljudi kao jedan od aspekata religijskog života, pokazuju znatnu istrajnost. Ovakvi ambivalentni rezultati, prema tome, nalažu oprez u generalizovanju dijagnoze religijske situacije u savremenoj Evropi kao jasno sekularizovane sredine. Ako savremenu religijsku situaciju procenjujemo ne samo preko etabliranih religija nego i preko tzv. subjektivne, institucionalno neisposredovane religioznosti, pa ako u razmatranje te situacije uključimo i neetablirane religije, Nove religiozne pokrete, mistiku i ezoteriju i tome slično, razne fundamentalističke pokrete, uspon islama, onda sigurno danas ne treba reći da je Evropa duboko sekularizovana. Danas je u Evropi religijska slika sveta raznovrsnija nego ranije, samim tim je i religijsko-duhovna ponuda raznolikija a izvancrkveni oblici vere sve prisutniji. Kao naličje takve Evrope, hrišćanska ortodoksalsnost više nije tako ni individualno ni društveno važna. Dolazi do pada ugleda crkve i crkvene prakse deklariranih vernika. Hrišćanska Evropa je dakle *necrkvena*. U toj Evropi naročito su luteranske zemlje sa izraženom slabom posećenošću crkve: u Danskoj jednom mesečno ili češće u crkvu odlazi 13% stanovništva, na Islandu 9%, u Norveškoj i Švedskoj po 10% stanovništva (Davie, 2005:25). Iz istog istraživanja saznajemo da sa ovim pokazateljem religioznosti daleko bolje stoje katoličke zemlje, kao što su Irska (81% i to u intezitetu od najmanje jednom nedeljno), Italija (41%), Portugal i Španija po 33%. I konfesionalno mešovite zemlje prema ovom indikatoru pre naginju katoličkim nego luteranskim. Ipak i tu ima izuzetaka koji se ponajpre mogu objasniti istorijskim razlozima: u Francuskoj npr. samo 10% stanovništva redovno, nedeljno posećuje crkvu, u Belgiji 23%, u Britaniji 13% ali u Severnoj Irskoj kao mešovitoj zemlji čak 49%.

Međutim, hrišćanstvo danas u Evropi ipak nije neživotna, bleđa slika u ljudskoj svesti. Još uvek su hrišćanska verovanja sastavni deo ljudskih vrednosti i identiteta pojedinaca. Takva situacija je ponukala Grejs Dejvi da promoviše sitagmu „verovanja bez pripadanja”,

⁵ Na anketno pitanje o svojoj veri jedna nemačka učenica je odgovorila: „Religiozna. Ne, ja sam normalna”. Ovakva konstatacija sama po sebi mnogo govori o sekularizovanoj Evropi (videti u: Rimić, 2007:11).

pre svega na slučaju religije u Velikoj Britaniji (Davie, 1994). Ako je prema citiranom istraživanju evropskih vrednosti iz 1990. godine evropski prosek učestalosti odlazaka u crkvu u intezitetu od najmanje jednom nedeljno bio 29% a nikada čak 40%, evropski prosek za verovanje u Boga je bio 70%, za verovanje u dušu 61%, u greh 57%, u uskrснуće iz mrtvih 33%. U svim nabrojanim katoličkim zemljama verovanje u Boga je apsolutno većinska pojava: recimo u Irskoj u 96% slučajeva, u Italiji 83%, u Španiji 81%, Portugaliji 80% a u Belgiji 63%. Pa i u luteranskim zemljama sada imamo podatke koji višestruko nadilaze crkvenu obrednu praksu: Islandjani veruju u Boga u 85% slučajeva, Finci u 76%, Norvežani u 65%, Danci u 64% a Šveđani u 45% slučajeva.

Do sličnih zaključaka se dolazi i ako se konstantuju rezultati *Svetskog istraživanja vrednosti* koje je u periodu od 1999. do 2001. godine obuhvatilo zemlje svih kontinenata i *Evropskog istraživanja vrednosti* iz 2008. godine koje je obuhvatilo zemlje Evrope. Što se prvo navedenog istraživanja tiče, u Evropi je ono obavljeno u većini zemalja 1999. godine sem u slučaju nekoliko zemalja kada je istraživanje obavljeno kasnije (npr. u Finskoj 2000. godine, u BiH 2001., u Turskoj iste godine itd.). Ako se opet poslužimo podelom zemalja u Evropi na katoličke, konfesionalno mešovite i luteranske, onda ćemo konvencionalnu religioznost u njima predstaviti u tri tabele koristeći sledeće indikatore: religijsku samodeklaraciju, verovanje u Boga i posećivanje crkve. I podaci ovih istraživanja u tabelama koje niže dajemo, pokazuju slične rezultate onima koje iznosi Dejvi. Sekularizacija nije tako čvrsta kad smo na terenu osnovnog hrišćanskog verovanja u Boga dok je redovno posećivanje crkve daleko problematičnije, naročito u tradicionalno luteranskim zemljama Evrope gde je redovno posećivanje crkve više od jednom nedeljno ili bar jednom nedeljno uveliko zaboravljena stvar. U nekim luteranskim zemljama poput Danske, Norveške i Švedske preko 40% ispitanika nikada ne predje prag svoje tradicionalne crkve. U konfesionalno mešovitim zemljama slična je situacija u Velikoj Britaniji i Holandiji a u katoličkim zemljama u Francuskoj i Belgiji.

Tabela 2. *Religijska samoidentifikacija u Evropi 1999 /2001. i 2008. (u %). Podaci iz 2008. godine su boldirani.*

Katoličke zemlje	religiozni	nereligiozni	ateisti
Belgija	67,4 57,3	25,4 30,7	7,2 11,1
Francuska	46,4 42,6	32,5 39,1	14,9 17,1
Irska	73,7 65,2	24,6 28,7	1,7 1,1
Italija	85,8 85,1	11,6 9,5	2,6 4,7
Portugal	88,0 81,5	8,9 8,7	3,0 3,7
Španija	63,8 54,4	29,4 32,6	4,8 10,3
Mešovite zemlje			
V. Britanija	41,6 46,5	53,4 43,6	5,0 6,1
Holandija	61,7 63,5	32,0 28,8	6,3 5,8
Severna Irska	62,3 61,8	34,7 33,8	3,0 1,4
Zapadna Nemačka	62,1 35,1	33,4 45,2	4,5 14,2
Luteranske zemlje			
Danska	76,5 69,5	18,1 20,1	5,4 6,6
Finska	66,7 49,0	39,5 35,3	2,9 7,4
Island	73,9 67,3	22,6 25,1	3,5 5,9
Norveška	46,9 44,3	49,2 48,8	3,2 6,1
Švedska	38,9 30,7	54,4 47,4	6,7 11,1
Srbija (EVS, 2008)	85,2	6,7	2,2

Izvori: *World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis); *European Values Study* (www.europeanvalues.nl/). Podaci za Norvešku su iz 1996. godine.

Tabela 3. *Verovanje u Boga u Evropi početkom novog veka (u %).*

Katoličke zemlje	Da	Ne
Belgija	71,0	29,0
Francuska	61,5	38,5
Irska	95,7	4,3
Italija	93,5	6,5
Portugal	96,3	3,7
Španija	82,9	17,1
Mešovite zemlje		
V.Britanija	71,9	28,1
Holandija	59,5	40,5
Severna Irska	43,2	56,8
Zapadna Nemačka	76,9	23,1
Luteranske zemlje		
Danska	68,9	31,1
Finska	82,5	17,5
Island	84,4	15,6
Norveška	63,8	36,2
Švedska	53,4	46,6

Izvor: World Values Survey (1999-2001) www.worldvaluessurvey.org. (Online Data Analysis). Podaci za Norvešku su iz 1996 godine.

Tabela 4. *Posećivanje crkve u Evropi 1999/2001. i 2008. godine (u %)*

Katoličke zemlje	Više od 1 ned.	Jednom nedeljno	Jednom mesečno	Samo za vel.praz.	Za druge crkvene praznike	Jednom godišnje	Ne često	Nikada
Belgija	3,6 1,4	13,9 8,6	9,8 7,6	6,6 14,2	9,7 -	5,6 8,7	4,3 6,4	46,5 53,0
Francuska	1,8 1,2	5,8 5,5	4,3 5,8	5,6 14,9	8,8 -	6,6 8,0	6,8 5,1	60,4 59,4

Katoličke zemlje	Više od 1 ned.	Jednom nedeljno	Jednom mesečno	Samo za vel. praz.	Za druge crkvene praznike	Jednom godišnje	Ne često	Nikada
Irska	13,3 9,8	45,5 34,2	10,8 13,2	10,6 9,8	1,8 -	5,0 7,7	3,5 10,8	9,4 13,8
Italija	10,2 8,1	30,3 23,4	13,2 16,1	15,8 26,7	9,7 -	3,9 4,7	3,1 3,2	13,9 16,0
Portugal	7,7 5,9	28,7 26,1	14,8 15,5	7,5 15,4	4,9 -	3,9 3,0	17,2 14,8	15,3 18,5
Španija	7,2 3,3	17,8 15,1	11,1 7,1	14,3 14,3	- -	4,6 2,5	11,8 9,5	33,1 47,7

Mešovite zemlje

V. Britanija	5,8 4,5	8,6 8,7	4,5 6,9	7,7 7,4	7,9 -	5,4 8,3	3,4 9,7	55,8 53,9
Holandija	4,3 5,1	9,6 11,8	11,2 9,4	7,5 14,0	6,5 -	6,3 8,6	6,2 4,8	48,3 46,1
Severna Irska	12,7 10,8	35,9 33,8	14,8 9,2	2,9 4,8	2,6 -	3,5 6,8	7,9 11,4	19,8 22,8
Zap. Nemačka	2,7 0,9	12,9 5,4	18,6 9,5	17,2 17,2	4,2 -	8,1 6,6	14,0 12,0	22,4 47,8

Luteranske zemlje

Danska	0,7 0,9	2,0 1,7	9,2 7,4	16,0 31,0	5,0 -	17,0 15,3	7,4 10,7	42,7 32,8
Finska	2,2 1,1	3,2 3,1	8,6 5,8	20,8 15,0	6,9 -	13,3 15,3	18,9 23,7	26,1 35,1
Island	0,9 1,4	2,3 2,6	8,8 8,0	21,7 25,1	5,6 -	17,6 14,9	10,8 8,8	32,3 35,7
Norveška	2,0 2,3	3,0 3,0	7,5 6,4	18,4 23,6	- -	14,0 11,3	14,4 11,7	41,8 41,6
Švedska	0,5 0,7	3,3 4,0	5,6 3,3	10,6 8,4	- -	21,4 15,8	13,2 13,0	45,6 52,3

Izvor: World Values Survey (1999-2001) www.worldvaluessurvey.org. (Online Data Analysis); *European Values Study* (www.europeanvalues.nl/). Podaci za Norvešku su iz 1996 godine.

Navedena tabela je informativna ali i preglomazna. Sažetiji podaci o posećivanju crkve u Evropi dati su u sledećoj tabeli:

Tabela 5. Sažeti podaci o (ne)posećivanju crkve u Evropi 2008. godine (u %).

Katoličke zemlje	Bar jednom mesečno	Nikada
Belgija	17,6	53,0
Francuska	12,5	59,4
Irska	57,2	13,8
Italija	37,6	16,0
Portugal	47,5	18,5
Španija	25,5	47,7
Mešovite zemlje		
Velika Britanija	20,7	53,9
Holandija	26,2	46,1
Severna Irska	53,8	22,8
Zapadna Nemačka	15,8	47,8
Luteranske zemlje		
Danska	10,1	32,8
Finska	10,0	35,1
Island	10,4	35,7
Norveška	11,7	41,6
Švedska	8,0	52,5

Nećemo mnogo pogrešiti ako, uzimajući u obzir navedene podatke, iskažemo generalni zaključak da su u mnogim zemljama Evrope crkve poluprazne. Ono što je bitno za proces sekularizacije u njoj nije konstatacija da je religija potpuno nestala iz života ljudi, nego da se religija, pa i konvencionalna, individualizovala, privatizovala. I poznata antropološkinja Meri Daglas (Douglas) je pisala da je u Zapadnom društvu religija slaba ne zbog filozofske nedoslednosti nego zbog deritualizacije religijskog i društvenog života, zbog udaljavanja od religioznog kalendara i životnog ciklusa ljudi kao i od agrarnog godišnjeg ciklusa (Тарнер, 2012:37). Dakle, religija nije više stvar sveobuhvatnog i jedinstvenog religijskog okvira, svetog pokrova – kako je nekada pisao Berger - nego je, u principu,

postala stvar izbora, opcija, preferencija i životnih stilova. Nije nužno za individualnu religioznost redovno prelaziti prag crkve - može se biti religiozan i na nekonvencionalan, subjektivan način. Zato je Grejs Dejvi oprezna kad govori o sekularizaciji u Evropi i kad treba da protumači jaz koji postoji između religioznosti njenih građana i ostalih građana sveta, pitajući se da li su možda građani Evrope religiozni na drugačiji način. Međutim, uz ovo gledište o sekularizaciji Evrope kao privatizaciji religije, javlja se poslednjih godina i drugo a tiče se govora o postsekularizaciji, naročito u italijanskim i nemačkim intelektualnim krugovima, kojim se repositionira religija i crkva iz privatne u javnu sferu. Nemački profesor sa Humbolt Univerziteta Klaus Eder, prvo ističe kako proces sekularizacije nije u evropskom slučaju definitivno poništio religijski izraz nego ga je samo učinio nevidljivom za javnu sferu, a potom definiše savremeni proces postsekularizma u Evropi kao povratak religije iz privatne u javnu sferu (Boseti, Eder, 2008).

Vitalnost religije u doba globalizacije

Kao što smo videli govor o sekularizaciji bio je koncentrisan oko dva paradigmatična slučaja: evropskog iskustva, u prvo vreme kao obrasca za sva društva koja će proći kroz taj proces a kasnije kao izuzetka od opšteg pravila o vitalnosti i prisutnosti religije u društvu za šta se često navodio primer Sjedinjenih Američkih Država. I zaista, filozofi su krajem XX veka govorili o religiji u savremenom društvu (Habermas, Tejlor, Rorti [Rorty], Vatimo [Vattimo] i drugi) imajući prvenstveno na umu ova dva primera pa su malo šta mogli da kažu o religijskoj situaciji u drugim društvima i ostatku sveta. Naime, veoma je teško uopštiti zaključke o procesima sekularizacije na evropskom tlu zanemarujući sijaset primera u svetu koji pokazuju vitalnost religije i svetog. U prilog tome idu rezultati antropoloških i socioloških istraživanja savremenih oblika hodočašća, preporoda religije u Aziji i pentekostalizma i harizmatičkih pokreta u Južnoj Americi i Africi. I kad filozofi bace pogled izvan Evrope i Amerike oni isuviše pažnje poklanjaju fundamentalizmu uopšte a

radikalnom islamu posebno iako ima mnogo primera koji pokazuju revivalizam i rast religioznosti u svetu a da sa njima nisu povezani (Turner, 2010). Otuda i glavna kritika koju Tarner upućuje navedenim filozofima: oni u potpunosti ignorišu komparativne iskustvene podatke u antropološkim i sociološkim istraživanjima. Druga kritička primedba upućena filozofima tiče se indikatora vere. Filozofi su, po prirode svojih analiza, skloni da pažnju poklanjaju religijskim verovanjima a religijsku praksu zanemaruju u svojim diskusijama. Jasno je da formalna teologija u modernim društvima danas ne uživa autoritet ali kad se govori o ulozi religije u svakodnevnom životu, po mišljenju Brajana Tarnera, u prvi plan dolazi verska obredna praksa koju treba otkrivati ne samo u problematičnom verskom institucionalizovanim obredima nego i u „postinstitucionalizovanoj duhovnosti“, određenim oblicima popularne religije, komercijalne religiji koja nije nespojiva sa savremenim demokratskim društvom, mega crkvama, molitvama na daljinu, teleevangelizmu, ispovedima ali i u oblicima savremenih kultova zdravlja, usavršavanja i ljudske dobrobiti. „Ako pogled bacimo iza evropskih granica, potpuno je očevidna činjenica svetskog oživljavanja religije koje se može opisati terminom fundamentalizma ili terminom pietizacije. Postoje dokazi o preporadu tradicionalnih religija u Aziji kao što su ‘opsednutost duhovima’ (*spirit possession*) u Vijetnamu, islama u Južno-Istočnoj Aziji, šintoizam u Japanu i daosizma u Kini (Тернер, 2012:28). Na kraju, nije nevažno da li sekularizaciju kao proces posmatramo u političkim okvirima, ponajpre kao razdvajanje države i crkve ili u socijalnim okvirima kao praksu povezanu sa vrednostima i običajama svakodnevnog života ljudi.

Tarner ističe nekoliko makro socijalnih faktora koji mogu pomoći u objašnjenju aktuelnosti religije u savremenom svetu. Na prvom mestu on ističe krah organizovanog komunizma i pad marksističko-ljenističke ideologije u Evropi a posebno u Poljskoj, Ukrajini i bivšoj socijalističkoj Jugoslaviji. Najznačajnija je bila veza između pravoslavne crkve i ruskog nacinalizma i patriotizma sa primerima iz II svetskog rata i iz postsovjetskog doba. Ali i druge komunističke zemlje, od Vijetnama, Kube do Kambodže, razočaranjem ljudi u pomenutu ideologiju, doživljavaju povratak religije.

Drugi faktor tiče se globalizacije i rasta migracija u svetu te nastanjivanja migranata na prostore rastućih ekonomija gde ih do tad nije bilo što je rezultiralo nicanjem dijaspornih opština koje se najčešće zasnivaju na religijsko-etničkoj osnovi. Imamo primere sa Turcima islamske veroispovesti u Nemačkoj, kineske budističke manjine po čitavom svetu itd. „Složena veza između religije i politike identiteta uspostavlja se po čitavom svetu – od hinduizma u Indiji do katolicizma u Poljskoj i šintoizma u Japanu i na taj način religija postoje deo unutrašnje strukture javne sfere društva“ (Тарнер: 2012:31). Sa druge strane ovakva situacija rađa napetosti i konflikte koji ranije nisu postojali. Zanimljivi su podaci iz evropskog iskustva i statistike. Tako prema podacima *Evropskog socijalnog istraživanja* (*The European Social Survey*, ESS, Round 4, 2008-2009) u evropskim zemljama apsolutnu većinu vernika čine pripadnici hrišćanskih konfesija pa religijsko-konfesionalna karta pokazuje da Evropa ostaje hrišćanska. Ali su pomenuti savremeni migracioni procesi i sociokulturni trendovi doveli do slabljenja ranije homogenog kulturno-religijskog evropskog prostora. U tom prostoru se zapažaju različite nacionalne i religijske grupe ljudi koji sebe svrstavaju u druge religijske tradicije, pre svega u islam. Npr. u Francuskoj pripadnika islamske veroispovesti ima 8%, u Belgiji 6%, u Švedskoj 5%, Švajcarskoj 5% a u Velikoj Britaniji 4% (Kofanova; Mčedlova, 2012:23). Zanimljivo je i to da je udeo muslimana veći upravo u onim evropskim zemljama u kojima se utvrđeni najniži skorovi religioznosti kod domaćeg stanovništva. Muslimanske enklave u Evropi predstavljaju drugačiju, spoljašnju kulturno-religijsku veliku tradiciju koja se doživljava kao tuđa. Odatle ozbiljan problem u nalaženju načina za mogućnost mirnog sapostojanja različitih regijskih tradicija ali i veliki izazov za državu koja treba da reguliše međusobne odnose ovih tradicija što tu državu, kao što piše Tarner, izlaže opasnosti da napusti tradicionalno liberalni pristup odvojenosti države od religije. Npr. u Sjedinjenim Državama i Singapuru država počinje da reguliše islam sa ciljem da inkorporira u društvo „umerene muslimane“.

Kao treći faktor prisutnosti i javnosti religije u savremenom svetu, Tarner navodi pad postkolonijalnog sekularnog nacionalizma na Bliskom Istoku i Severnoj Africi i uspon duhovne revoluci-

je (Iran) i različitih oblika radikalnog islama koji svoj koren imaju sa jedne strane u masovnom protestu protiv bankarskog sektora i korumpiranih i autoritarnih sekularnih struktura vlasti a sa druge strane u borbi za zaštitu kulturnog i religijskog identiteta protiv Zapadnog liberalnog i sekularnog uticaja.

Na sekularizaciju se, predlaže Tarner, može gledati i drugim očima i to u kontekstu savremenog pretvaranja religije u robu na tržištu religijskih ideja i praksi. To je *novum* liberalnog društva, pošto se ranije na religiju gledalo kao na sistem ideja i prakse zasnovanog na neizrecivoj prirodi religiozne komunikacije. Sada je religija izreciv izraz koji ima svoju prođu na tržištu i stim u vezi potpuno je spojiv sa savremenim svetom. Pored onih momenata vidljivog delovanja religije u svetu, koje naglašava Habermes, a tiču se rasta misionarenja, rivalstva religija u svetu i pojave fundamentalizma, Tarner naglašava još nekoliko momenata koji dodatno osnažuju savremenu poziciju religije u svetu: globalizaciju pobožnosti, pretvaranje religije u robu i pojavu duhovnosti (*spirituality*), pre svega na Zapadu (Тарнер, 2012.41). Tako prema Tarneru, globalizacija religije ima tri oblika: globalni revivalizam koji se tiče tradicionalnih oblika religije sa ortodoksnim verovanjima i praksom bilo u crkvama, džamijama, hromovima ili manastirima a u koje spada i tradicionalni fundamentalizam, pentekostalci i harizmatske crkve; drugi oblik se odnosi na narodne i tradicionalne religije kojima su privrženi u principu neobrazovani i koji u njima traže utehu, isceljenje i različite vrste kompenzacija; i na kraju zapaža se širenje nove duhovnosti kao heterodoksnih, urbanih i komercijalizovanih oblika religioznosti koji je najšire s one strane tradicionalnih, institucionalizovanih crkava.

Na toj razlici predlažu se odvojene definicije religije i duhovnosti pošto globalizacija lične duhovnosti preptostavlja subjektivna, personalizovana značenja terapijskih, zdravstvenih i aspekata ličnog usavršavanja, npr. putem meditacije a odnosi se na pojedine pripadnike srednje klase pod velikim uticajem zapadnih potrošačkih vrednosti. Zahvaljujući internetu, filmu, televiziji i rok muzici, popularni, neformalni i u prvo vreme lokalni oblici novih religija brzo i lako se šire svetom. Neortodoksalnost ovakvih oblika religije jeste u tome što ne poseduju nikakvu teološku doktrinu, one su sinkretične-

ne i sa slabim ili nikakvim vezama sa javnim institucijama kao što su crkve i hramovi. Ovakve religije Turner naziva religijama *niske intenzivnosti*. Radi se o mobilnim, nisko emocionalnim, upotrebljivim za određeno vreme posle kojeg ih slabo lojalni privrženici lako odbacuju prihvatajući nove. To su dakle deinstitucionalizovane, popularne, komercijalizovane, konzumerističke i u principu posthrišćanske religije u kojima žene sve više dominiraju.

Generalni zaključak na osnovu navedenih činjenica ide prema konstataciji o vitalnosti i postojanosti religije u savremenom društvu: svetske, istorijske religije rastu i iskazuju svoj društveni značaj, ponaviše povezan sa politikom identiteta u različitim delovima sveta a novi religiozni izrazi i nezavisne crkve, potekle iz Sjedinjenih Države, se sa druge strane umnožavaju i globalizuju. Jednim delom postajući roba na tržištu duhovnih proizvoda, u nekim delovima sveta religija je sve manje u sukobu sa sekularnim društvom pošto ulazi u obzor konzumerističke kulture savremenog kapitalizma.

*Religije i konfesije u svetskim okvirima:
statistika u istorijskom kontekstu*

Istorijska i sociološka istina je da se društva i religije u njima menjaju. Verovatno se to najbolje može videti zahvaljujući statistici. Istina, statistička merila religioznosti i privrženosti konfesiji se unekoliko razlikuju od socioloških ali gruba slika i neke tendencije se mogu uočiti, pogotovu ako je vremenski interval komparacije sto godina. U tom smislu nam mogu pomoći statistička istraživanja Toda Džonsona (Johnson) i Brajana Grima (Grim).

Tabela 6. Konfesionalna slika sveta (1910 – 2010. godina) u %, od ukupne populacije u svetu

Konfesija	1910.	2010.	Odnos
Hrišćanstvo	34,8	33,2	-
Islam	12,6	22,4	+
Hinduizam	12,7	13,7	+

Konfesija	1910.	2010.	Odnos
Agnosticizam	0,2	9,3	+
Budizam	7,8	6,8	-
Kineska trad. religija	22,3	6,6	-
Etnoreligije	7,7	3,8	-
Ateizam	0	2,0	+
Nove religije	0,4	0,9	+
Sikizam	0,2	0,4	+
Judaizam	0,7	0,2	-
Sprizizam	0	0,2	+
Daosizam	0	0,1	+
Bahai	0	0,1	+
Konfučianizam	0	0,1	+
Džainizam	0,1	0,1	=
Šintoizam	0,4	0	-
Zaraostrianizam	0	0	=

Skraćena tabela na osnovu izvora: World Religion Database International Religious Demographic Statistics and Sources. Edited by Todd M. Johnson, Ph. D., and Brian J. Grim, Ph. D. (http://www.atlasofglobalchristianity.org/images/samplepages_3.pdf), posećeno 24. decembra 2012.

Na osnovu njihovih podataka o konfesionalnom svetu 1910. i 2010. godine, preliminarno možemo zaključiti da je hrišćanstvo u 2010. godini i dalje na prvom mestu (sa trećinom stanovništva sveta), drugu poziciju zauzima islam sa oko 22% stanovništva sveta a na trećoj poziciji je hinduizam sa skoro 14%. Agnostika (9,3%) i ateista (2%) ima dakle, oko 11% od ukupnog stanovništva sveta a što se tiče vremenske perspektive od jednog veka, najvažnije promene u konfesionalnoj strukturi sveta bi se mogle precizirati na sledeći način: hrišćansko je 2010. u odnosu na sto godina ranije palo za više od 2 procentna poena ali zato uočavamo brzi rast brojnosti muslimana u svetu koji se u tom vremenskom periodu skoro pa duplirao i sa četvrtog mesta dospeo na drugo mesto konfesionalne

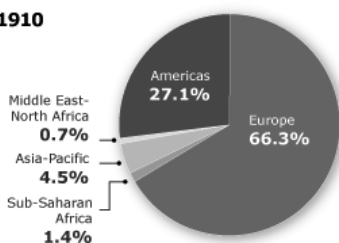
slike sveta; Afrika, južnije od Sahare, koja je pre sto godina bila postojbina mnogih etnoreligija, danas je praktično podeljena na dve konfesije – na jugu hrišćanstvo a na severu islam; oštro je za ovih sto godina pao broj privrženika tradicionalne kineske religije što se lako može objasniti marksističkom ideologijom i državnom politikom ateizma; značajno se uvećao broj agnostika i ateista (statistika beleži 1910. godine 0% ateista u relativnom odnosu a u apsolutnom ih ja tada bilo 243 000 a 2010. godine čak 138 532 000) u celom svetu a posebno u Evropi, Severnoj Americi, kao što smo napisali i u Kini, i na prostorima bivšeg Sovjetskog Saveza gde se taj trend zaustavio negde u 70-im godinama prošlog veka u kontekstu liberalizacije religijske politike u Kini i propasti komunizma početkom 90-ih u Sovjetskom Savezu. Iz podataka se može videti da su najbrži tempo rasta imali ateisti i agnostici a zatim spiritualisti. U prvoj deceniji ovog veka brzo raste broj pripadnika daosizma, bahai vere i naravno muslimana.

Što se svetskog hrišćanstva tiče, ono se može razmatrati u svom prostornom rasporedu ali i u okviru tzv. mega blokova/crkava. Evo kakav je regionalni raspored hrišćanstva bio pre sto godina i kakav je danas:

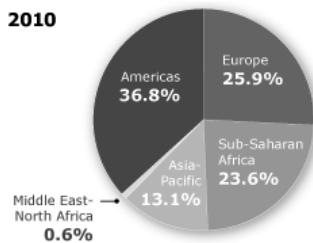
Grafikon 1. *Regionalna rasprostranjenost hrišćanstva*

Regional Distribution of Christians

1910



2010



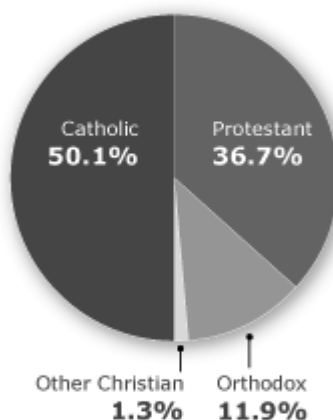
Figures for 1910 are from a Pew Forum analysis of data from the Center for the Study of Global Christianity. Percentages may not add to 100 due to rounding.

Pew Research Center's Forum on Religion & Public Life • *Global Christianity*, December 2011

U odnosu na čitav svet, hrišćanska Evropa se radikalno stanjila a u ostalim delovima sveta hrišćanstvo se evidentno proširilo: na američkom kontinentu za skoro 10%, u Sub-Saharskoj Africi za više od jedne petine hrišćana, u Aziji sa Pacifikom tri puta. Unutar samog hrišćanstva raspored grana ove religijske tradicije izgleda na *Grafikonu 2* ovako:

Major Christian Traditions

Percentage of Christian population that is ...



Percentages may not add to 100 due to rounding.

Pew Research Center's Forum
on Religion & Public Life
Global Christianity, December 2011

Izvor za oba grafikona <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, posećeno 29. marta 2015.

Rimo-katoličanstvo obuhvata polovinu hrišćanske svetske populacije i u tom smilu ostaje u vremenskoj perspektivi stabilno, protestantizam obuhvata nešto preko jedne trećine a pravoslavlje nešto preko jedne desetine od ukupnog broja pripadnika hrišćanstva na svetu. Istorijski posmatrano, poslednjih 50 godina unutar protestantizma se od svih hrišćana uopšte najbrži rast beleži kod tzv. nezavisnih crkava a udeo pravoslavnih u hrišćanskoj konfesionalnoj slici sveta se više nego duplo snizio što se može objasniti unutrašnjim i spoljašnjim faktorima: demografskim procesima kod pravoslavnih

naroda i sovjetskom politikom marginalizacije Crkve i verujućih pravoslavnih hrišćana.

Na temelju ovih podataka iznose se i neke prognoze o konfesionalnoj strukturi hrišćana u narednim decenijama. Iako će pripadnost rimo-katoličanstvu i dalje u svetu hrišćanstva ostati dominantna, prognozira se izvestan spori pad njegovih pripadnika kao uostalom što će biti slučaj i sa pravoslavljem. Nešto sporiji rast se predviđa za protestantske verske zajednice a najbrži rast će biti u tzv. nezavisnim crkvama koje su potekle iz američke religijske situacije od 70-ih godina prošlog veka i koju su od tada pa nadalje karakterisale pluralizacija religijskog izbora, uspostavljanje slobodnog tržišta religijskih ideja i prakse, pad značaja tradicije, proces globalizacije i orijentacija na aktivno religijsko traženje kao i konstrukcija sopstvene religijske slike sveta.



3. (Ne)religiozna Rusija – istorijska dimenzija (argumenti empirijske evidencije)

Imperijalna Rusija – stabilna vernička struktura

Iako ima mnogo nepoznanica oko religijskog fenomena, bez sumnje je konstatacija da su religija i religioznost složene, promenljive, protivurečne ali postojeane duhovne i društvene tvorevine. Sociologiju prvenstveno zanimaju društveni aspekti religije i religioznosti i to ne samo kako evolucija religijske svesti čoveka deluje na društvo u kome živi nego i kako društvo utiče na religiju i religioznost ljudi. Kad se odnos društva i religije i religioznosti posmatra u dovoljno dugim vremenskim intervalima onda se njihov međusobni odnos može predstaviti u vidu svojevnog hoda ili njihanja religijskog klatna koje opisuje sinusoidnu krivu liniju. Za ruski slučaj to su uradili pokojni Dimitrij Furman (Фурман Дмитрий Ефимович) koji je bio naučni savetnik u Institutu za Evropu RAN-a i Kimo Kariainen (Kimmo Kääriäinen) direktor Instituta Finske luteranske crkve i profesor helsinškog Univerziteta (Фурман, Каариаинен, 2006; vidi takođe, Каариаинен, Фурман 2000). Oni za početnu tačku istorije ruske religioznosti uzimaju pretpostavljenu totalnu religioznost ruskog srednjovekovnog društva. Ova religioznost, pored toga što svakako nije bila samo pravoslavna već i paganska i sektaška, u formalnom smislu je bila stopostotna što rečito govori ne toliko o samoj religioznosti koliko govori o globalnom ruskom srednjovekovnom društvu. Naime, ruska imperijalna država nije priznavala

stanje beskonfesionalnosti.¹ Tako su na primer u *Zakoniku Ruske imperije* iz 1875. godine sve religije u zemlji bile podeljene u tri grupe: 1. državna religija (pravoslavlje); 2. religije koje se tolerišu (*терпимые*) kao što su katolička, protestantska, jermeno-gregorijanska crkva, islam, budizam, judaizam, neznabožstvo; 3. religije koje se ne tolerišu (*нетерпимые*) kao što su „sekte” - duhoborci, molokani, skopci, ikonoborci. U *Krivičnom zakoniku* (*Уложению о наказаниях*) posebnom se vrstom prestupa smatralo odvrćanje od pravoslavlja, zavođenje na drugu veru, protivljenje vaspitanja dece u pravoslavnoj ili hrišćanskoj veri, širenje jeresi ili raskola. Primenjivan je ceo sistem kaznenih mera sve do robije i progona u Sibir. Zabranjenim religijama su se 1894. godine pridružili i tzv. *štundisti*, što je ruski termin za baptiste i evandeoske hrišćane. Njihova veroispovest je smatrana štetnom pa su im molitveni skupovi bili zabranjeni (Радугин, 1996:282-283).

Međutim, ako izuzmemo formalne kriterijume religioznosti koje je primenjivala ruska carska statistika, onda religijska situacija u ovom periodu ruske istorije sasvim sigurno nije bila stopostotno vernička, iako su državni, kulturni i društveni razlozi nesumnjivo uticali na neproblematični proreligijski i propravoslavi konsenzus. U imperijalnoj Rusiji Pravoslavna crkva je imala posebnu društvenu ulogu jer je bila praktično deo državnog aparata, i kao takva imala je određene privilegije za razliku od drugih veroispovesti i njihovih crkava. Ispunjavajući niz javnih funkcija ona je bila deo vlasti.²

¹ U Rusiji je 1870. godine bilo 70,8% pravoslavnih, 8,9% katolika, 8,7% magometana, 5,2% protestanata, 3,2% judaista, 3,2% idolopoklonika i drugih (Журавлева, Пейкова, 1998:136). Oficijelna statistika 1917. godine beleži kao od države priznate sledeće protestantske denominacije: baptiste, adventiste sedmog dana, pedesetnike, molokane i menonite. Protestantsku veru u Rusiji je 1913. godine ispovedalo 4,5% a pravoslavnu 65% stanovništva (Каргина, 1998:115).

² Od stvaranja 1598. godine, moskovska patrijaršija je bila, učvršćenjem ruske države, sa jedne strane oslobođena zavisnosti od konstantinopoljske, ali je sa druge strane bila stavljena u zavisnost od carske vlasti. Krajnji ishod u potčinjenosti crkve državi bio je vrlo nepovoljan po crkvu. Naime, cezaropapistička vladavina Petra I bila je obeležena i ukidanjem patrijaršije 1721. godine i postavljanjem Svetog sinoda – kolektivnog organa upravljanja crkvom čije je članove postavljao sam car. Praktično je poglavar crkve postao car dok je

Zbog toga je monarhistička država materijalno pomagala crkvu a u pravnoj regulativi ne samo da je obezbeđivala crkvi i druge načine sticanja dohotka nego je crkvu i sveštenstvo tretirala kao duhovnu instituciju sa posebnim socijalnim pravima. Sa druge strane, religijske norme su imale veliki praktični značaj u regulisanju mnogih aspekata društvenog života. Ispunjavanje mnogih od pomenutih normi regulisao je zakon a o njegovoj primeni su se brinuli odgovarajući državni organi. Zakonsko regulisanje, na primer institucije braka i porodice, rukovalo se religijskim normama. Institucija obrazovanja u najtešnoj vezi je bila sa institucijom crkve: u javnim školama je obavezna veronauka, crkva vrši cenzuru udžbenika, obučava i sprema kadrove za celokupno osnovno obrazovanje. Sve to pokazuje da je crkva osim monopola u duhovnoj delatnosti mnogostruko učestvovala u društvenom i političkom životu zemlje sračivanjem svetovnih interesa crkve, plemstva i države i davanjem tradicionalnog i sasvim otvorenog legitimiteta svetovnoj monokratskoj vlasti na čijem je čelu car Rusije koji je zaštitnik svih pravoslavaca. Učestvujući u društvenom i političkom životu zemlje, Pravoslavna crkva i njeni manastiri su kao nagradu za podršku moskovskim kneževima u njihovim aspiracijama prema monokratskoj vlasti u obliku donacije dobijali zemlju, postajući time jedan od krupnih zemljoposjednika u carskoj Rusiji. Otuda je razumljivo da se crkva kao krupni zemljoposjednik, kao nosilac monopola državne religije, štiteći kneževske pa samim tim i svoje materijalne i ideološke interese, pridruživala zahtevima ruskog plemstva da se seljaci dekretima vežu za zemlju (Vratuša-Žunjić, 1995:72-73) pa je Rusija, za razliku od Evrope, nosila teško breme kmetstva. Rusko plemstvo je po svojim pravima bilo evropsko, ali je rusko seljaštvo presedan u Evropi i ono će tog zavisnog položaja pravno biti oslobođeno tek reformama

sinodom upravljao ruski državni činovnik, oberprokurator. Crkva je morala da vrši mnoge državne funkcije, na primer da rukovodi osnovnim obrazovanjem. Pravoslavlje je u Rusiji bilo u službi samodržavlja praktično sve do svrgavanja dinastije Romanovih i monarhije u Februarskoj revoluciji 1917. godine. Međutim, samodržavlje je pravoslavno sveštenstvo poimalo kao narodnu svetinju, „blago koje drugi narodi nemaju”. „Ko se osmeli da govori o njegovom ograničavanju taj je naš neprijatelj i izdajnik” (Церковные ведомости, № 5, 1911:179).

od 1858. do 1861. godine, iako će ono za seosku zajednicu (*mup*) ostati vezano sve do 1905. godine. Takav zavisn, produžen do XX veka, gotovo nesnosan položaj seljaštva u „kmetskom ropstvu”, te odsustvo inicijative kako kod samog cara tako i kod Crkve da se u reformskom zahvatu poboljšaju životni uslovi najbrojnijeg sloja u zemlji, imaće veoma bitne implikacije na događaje u XX veku kao što su socijalna eksplozija, pad monarhije i dolazak boljševika na vlast. Žestina pravoslavne dogmatičnosti i prinude, žestina samodržavne kontrole, borba vlasti i Crkve protiv svakog vida religijske jeresi efikasno su zaprečavali slobodu religijske misli i prakse pa je pravac duhovnih strujanja išao prema nereligijskom, opozicionom, slobodarskom i čak antireligijskom duhu koji je bio u to vreme daleko manje opasan po režim i oficijelnu religijsku instituciju od raznih nepravovernih pravoslavnih frakcija i sektaških skretanja (Мень, 1989:102). Takva situacija je predstavljala početak laganog kretanja ideološko-religijskog klatna iz pozicije tesne vezanosti carske države i RPC te proreligijskog i propravoslavnog konsenzusa prema slabljenju te veze posle februarske revolucije iz 1917. godine sve do direktno suprotne pozicije početnoj, u sovjetskoj državi boljševika i kulturnog hegemonizma antireligijskog sovjetskog naučnog ateizma.

Ateizovani Sovjetski Savez – destabilizacija verničke strukture

Iako se u vremenski dugom periodu sovjetske vlasti položaj religija i crkava ne može jednoznačno odrediti, ipak se može izvući generalni zaključak o jednom opštem, neprijateljskom i netolerantnom društvenom okviru koji je bio izrazito represivan prema religijama i crkvama, a posebno prema pravoslavlju i RPC kao bez sumnje najvećoj religijskoj instituciji kako u sovjetskoj tako i u današnjoj Rusiji. Strogo posmatrajući, položaj religije i crkve u komunističkom Sovjetskom Savezu varirao je samo na taj način da je prolazio najpre kroz fazu izuzetno jakog ideološko-političkog i državnog pritiska i progona crkava i vernika, što je rezultiralo ekstremnom društvenom marginalizacijom religije, crkve i vernika, a

onda i kroz fazu mirmijeg i manje represivnog, ali uvek naglašeno negativnog odnosa. Prva, represivna faza je trajala bezmalo pola veka, sve do posle pada Nikite Hruščova (Хрущев, Н. С.) 1964. godine, u okviru koje opet možemo identifikovati: 1) period izuzetne državne represije prema RPC naročito tokom 20-godina XX veka za vreme velike gladi u Sovjetskom Savezu, nastaloj kao direktnoj posledici nasilne kolektivizacije sela posle Oktobarske revolucije, ali i tokom Hruščovljeve liberalizacije sovjetskog društva; kao i 2) period izvesnog popuštanja neprijateljskog odnosa prema vernicima i RPC za vreme i posle II svetskog, Otadžbinskog rata, u kome su vernici sa RPC na čelu dali nemerljiv, suštinski doprinos u jačanju patriotizma i odbrani zemlje. Međutim, i fazu izvesne liberalizacije odnosa između sovjetske države i RPC, naročito od sredine 60-ih do kraja 80-ih godina prošlog veka, karakteriše administrativni odnos prema religiji i crkvi. To jeste period u kome nema više oštre državne represije prema religiji i crkvi, naročito ne onakve kakva je bila viđena tokom 20-ih i 30-ih godina, perioda velikog iskušenja za sve vernike u nemilosrdnom uništavanju, razaranju, prvo pravoslavlja a početkom 30-ih i svih drugih konfesija u Sovjetskom Savezu. Sofisticirana načela ateizacije i ateističkog vaspitanja su međutim, i dalje usmeravala negativan, opšti svetovni odnos prema religiji i crkvi u nastojanjima da se sačuvaju rezultati iz prethodne faze koji su postignuti u nameravanoj ateizaciji i sekularizaciji zemlje. Ispred vernika se uspostavljala neformalna društvena brana prema svim aspiracijama i karijerama u oblasti državne uprave, armije, sistema obrazovanja i zdravstvene zaštite. Religija i crkva su u svojevrsnom društvenom getu, pod punom kontrolom države i „ateističke” birokratije. Međutim, 70-te i 80-te godine prošlog veka su godine razočaranja inteligencije u oficijelne poglede socijalističke države što doprinosi povećanom interesu za neoficijelnu i direktno suprotnu ideologiju crkve. Uopšte, to su decenije u kojima inteligencija otkriva privlačnost raznih religija, ne samo pravoslavlja i u njemu romantizaciju nacionalne prošlosti. Tu Furman konstatuje bitnu razliku u odnosu inteligencije i naroda prema religiji i ateizmu 70-ih godina XX veka i vremena pre revolucije. Dok je pre revolucije inteligencija predstavljala moćno ateističko krilo a narod oficijelno

pravoslavlje, 70-ih godina upravo inteligencija predstavlja moćno religijsko krilo pošto se staro stanovništvo, oduvek tradicionalno verno pravoslavlju, postepeno biološki smanjivalo, a stanovništvo srednjih godina, mladi radnici, službenici i kolhoznici su bili ateistički nastrojeni, makar taj ateizam bio „predrasudni” ateizam zbog sistematskog zapostavljanja govora o religiji i crkvi u društvu (Фурман, 1989:14). No, kad se u obzir uzme oficijelno stanovište, nastojanje da se rezultati ateizacije sačuvaju ostaje na snazi i u početnom periodu Gorbačovljeve perestrojke koja je, kao „ново мишljenje“ u neuspehom reformskom kursu spašavanja socijalizma, promovisana sredinom 80-ih, da bi se državno-crkveni odnosi „otoplili“ tek pred kraj 80-ih godina, što pada u vreme hiljadugodišnjice prelaska Rus sa paganstva na pravoslavno hrišćanstvo (988. – 1988.) a što je proslavljeno sasvim dostojanstveno i uz potporu komunističke države, već ozbiljno društveno problematizovane i na putu nepovratnog zalaska. Tih godina raste interes javnog mnjenja prema pitanjima odnosa crkve i države, religije i društva, u tom kontekstu posebno odnosa religije i kulture, moralnosti i politike. Jednom reči na delu je opšte preosmišljanje kulturno-istorijskog nasleđa zemlje. Međutim, ako hoćemo da damo generalni zaključak o opštem položaju religija i crkava u postrevolucionarnom Sovjetskom Savezu, onda je najvernije tome određenje položaja religija i crkava u terminu „preživljavanja“. To je pozicija u koju su religija i crkva bile dovedene ne prvenstveno objektivnim društveno-ekonomskim uslovima (sekularizacija) već energičnim sprovođenjem politike izgradnje komunističkog društva bez religije. U toj situaciji religija i crkva postepeno su bile istisnute iz društvenog života a zatim je radikalno smanjen uticaj crkve na mase stanovništva što se detektovalo u slabljenju povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, „begu“ od religije i crkve kao i bitnom zaostajanju reprodukovanja religijskog pripadanja kod novih pokolenja.

Analiza promena u postrevolucionarnoj religijskoj situaciji u Sovjetskom Savezu sugerise dve bitne posledice po religiju i crkvu. Prva važna posledica je u tome što ogroman broj vernika „otpada“ od pravoslavlja i zanemaruje versku obrednost koja je pri tom i društveno proskribovana pojava. Ateizam postaje oficijelna kultura sa

ogromnom podrškom države i svih njenih institucija. Forsira se ateističko vaspitanje kao suptilnija forma antireligiozne propagande u cilju potpunog iščezavanja religije iz društvenog života. Druga kardinalna posledica revolucije po religiju i Pravoslavnu crkvu jeste unutrašnji raskol, podela u krilu same Pravoslavne crkve kada u godinama posle revolucije, 1922., nastaje moćan idejno-teorijski, od sovjetskog režima podržavan, religijski pravac obnove, (*обновленчество*).³ Zbog odsustva svake ozbiljnije konkurencije pravoslavlju u Sovjetskom Savezu, što nije bio slučaj posle II svetskog rata u socijalističkoj Jugoslaviji u kojoj je Titov režim razvio u odnosu prema religijama i crkvama strategiju suprotstavljanja jedne vere protiv druge, sovjetski režim je u cilju „odumiranja“ religije i religijske prakse te smeštanja verujućih ljudi na samu periferiju društvenog života, razvio, uprkos ustavnim ograničenjima, strategiju mešanja u unutrašnje stvari crkve i podsticanja raskola unutar RPC. U tom smislu su principi partijske politike prema religiji i crkvi pretočeni u zakone i Ustav Sovjetskog Saveza imali stvarno samo deklarativni karakter jer ih je stvarnost dobro demantovala. Pomenuta deklarativnost se lakše poima ako se zna da je Sovjetski Savez ideološka država i da je stvarno priznanje individualne slobode u kontekstu odvajanja crkve od države moguće samo ako je ta

³ Istina, u istoriji RPC to nije prvi raskol. Prvi raskol se pojavio još sredinom XVII veka odvajanjem staroveraca (старообрядчество) od RPC. Raskol je nastao posle neuspešnog pokušaja patrijarha Nikona (Никон) da crkvu postavi iznad države i da ispravi neke delove Bogoslužbenih knjiga prema grčkom obrascu, koji pri tom suštinski nisu dodirivali osnov pravoslavlja, njegovu dogmatiku i svete tajne. Međutim, te izmene su odisale duhom helenizacije ruske crkve te su izazvale, neočekivano, krupne posledice. Čitavo se tadašnje rusko društvo podelilo na privrženike stare i nove vere. Pristalice stare vere zagovarali su ideju samobitnosti ruskog pravoslavlja, čak njegovog prvenstva nad drugim pravoslavnim crkvama – pa u tom smislu i nad svojim praroditeljem, konstantinopoljskom crkvom, koja je po njihovom mišljenju zaključivši 1481. godine florentinsku uniju sa RKC pala u jeres. Grčke Bogoslužbene knjige za RPC nisu nikakvi obrasci. Rusi imaju svoju istinitu, pravoslavnu veru. Povelili su oštru borbu protiv novotarija smatrajući za jeretike kako cara tako i samog patrijarha, odelivši se na taj način od državne crkve. Bili su anatemisani i podrgnuti žestokoj represiji. Mnogi su se u znak protesta samospaljivali (Радугин, 1996:190 i dalje).

država neutralna, što sa sovjetskom državom, koja snažno nameće ateizam kao svojevrsnu alternativu religijskom pogledu na svet, svakako nije slučaj.

U kakvom su društvenom položaju u sovjetskom periodu bile religija i crkva može se jasnije sagledati ako se ima na umu činjenica da je po prvi put u istoriji ateizam politički, administrativno nametnut pogled na svet. Pa iako nije, kao u Albaniji tokom 60-ih godina XX veka, religija dekretom zabranjena, u sovjetskom socijalizmu su religija i crkva stavljene u izrazito defanzivnu situaciju i time što su naučni ateizam i ateističko vaspitanje institucionalizovani, operacionalizovani i organizaciono ustrojeni tako da su praktično ispunjavali sav duhovni, kulturni prostor društva.⁴ Ateizam je postao poželjen, u mnogim aspektima i isključiv pogled na svet, pogled koji u socijalizmu nema alternativu. S obzirom na oslonjenost na državu za takav se ateizam uobičajio naziv „državni ateizam“, a s obzirom na njegov prinudni karakter, istraživači su ga nazvali „militantnim ateizmom“ (*принудительный атеизм*), ili čak „ateističkim samodržavljem“ (*атеистическое самодержавие*).

Lenjinovo shvatanje religije i ideologije, kao podloga naučnog ateizma, bilo je oslonjeno na teorijske postavke Marksa i Engelsa, ali je u mnogim aspektima bitno odstupalo od uzora, prvenstveno u tome što je ideologiji dalo pozitivno i (politički) instrumentalno značenje. Presudnu ulogu u promovisanju državnog ateizma i ateističkog kulturnog hegemonizma imala je Komunistička partija koja je Lenjinovo shvatanje religije i ideologije dalje razvijala pretočivši ga u kontinuiranu strategiju *borbe* sa religioznim predrasudama ili religioznim ostacima prošlosti (*непережитков*), koji se u svesti sovjetskih građana održavaju snagom tradicije. Ideološki je ta borba predstavljena kao borba koja se ne vodi nasilnim sredstvima, pošto je tada sasvim nedelotvorna, već samo idejnim sredstvima u koja se ubrajaju ateističko vaspitanje, ubeđivanje (propaganda) i obrazovanje. Toj idejnoj delatnosti u masovnom prelasku sovjetskih ljudi sa pozicije vere na poziciju ateizma partija pridodaje magistralnu

⁴ U Bogoboračnom zanosu, Sergej Jesenjin (Есенин, 1895-1925) je napisao: *Новый на кобыле/ Едет к миру Спас/ Наша вера – в силе/ Наша правда – в нас.*

usmerenost na socijalne promene koje karakterišu komunističko društvo i kojim je omogućena sasvim drugačija životna i socijalna pozicija sovjetskih građana, pa u tom smislu navedena pozicija ne traži nikakvu religioznu podršku ili legitimaciju, u odnosu na životnu i socijalnu poziciju ljudi pre Oktobra. U tom smislu je promena svesti ljudi, promena celokupnog načina života, navika ljudi i njihovih međusobnih odnosa garant uspostavljanja društva masovnog ateizma, društva koje je oslobođeno od religije.

Međutim, iako nije teško ustanoviti belodanu ideološku usmerenost ovakvih tvrdnji, kao i hegemoniju (naučnog) ateizma u kulturi sovjetskog perioda, politički protežiran, državni ateizam je, po prirodi svog nastanka i postojanja, zapravo ateizam koji ne proizilazi inherentno iz kulture jednog društva, iz duhovnih potreba mnoštva ljudi tog društva, nego je takav ateizam lociran u sferi države i političkog društva (Vrcan, 1997:71;73). Kao takav on ne samo da deli sudbinu takve države i takvog političkog sistema nego, paradoksalno, sužava prostore slobodnog mišljenja i ljudske slobode uopšte, jer se kao pogled na svet i poželjno praktično ponašanje nameće svima, vrlo disperzivnim sredstvima, pa se samim tim pretvara u svoj antipod. Sledeća paradoksalnost sovjetskog ateizma sastoji se u tome što je taj ateizam, postavši instument vlasti i njena legitimacija, sam postao neizostavno važan sastojak religije, samo ovaj put svetovne religije (socijalizma) te je umesto da po definiciji desakrališe svet pridoneo njegovoj ponovnoj sakralizaciji, naravno na drugačijoj, svetovnoj osnovi.⁵

Kritička valorizacija sovjetskog naučnog ateizma i ateističkog vaspitanja značajna je po tome što iz nje sledi upozorenje da se ni empirijska evidencija o procesu ateizacije, stvorena u naučnom istraživanju religioznosti u Sovjetskom Savezu, ne može uzeti kao evidencija u čijem se stvaranju kontinuirano vodilo računa o osnovnim metodološkim principima. Činjenica je da se religijsko-crkveni kompleks u Sovjetskom Savezu naučno, od svojih prvih koraka, proučavao u unapred politički utvrđenim (zadatim) okvirima koji

⁵ To je ateizam „koji je bio pretvoren u novi simbol vere što je uslovalo nove oblike netrpeljivosti kojima se nije prevladavao već se samo podgrevao religiozni fanatizam kao smetnja konsolidaciji društva“ (Тощенко, 1994:298).

su državno monopolizovani i vulgarno marksistički ideologizovani. U tim okvirima stvorenu sociološku iskustvenu evidenciju o religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu u sovjetskom društvu ne možemo plauzibilno uzeti kao referentnu tačku za poređenje sa rezultatima savremenih proučavanja stanja i trendova religioznosti stanovništva (Фурман, Каарияйнен, 2006: 9-10).⁶

U tom smislu su za nas, kao i za savremenu rusku sociologiju religije, podaci dobijeni u tzv. konkretno-sociološkim (zapravo, iskustvenim) istraživanjima religije iz sovjetskog perioda bar dvostruko problematični: prvo zbog opšte ideološke usmerenosti teorije naučnog ateizma, polazišta prikupljanja i referentnog okvira tumačenja empirijskih podataka, koja su sve manje i manje svoje uporište imala u stvarnoj religijskoj situaciji, a drugo zbog više ili manje represivnog, poželjnog kulturnog obrasca mišljenja i ponašanja koji je, stigmatizujući religiju, sasvim sigurno bio pozadinska osnova konformističnog ponašanja većine ispitanika u empirijskim istraživanjima koja su bila sprovedena od strane oficijelnih institucija zaduženih za proučavanje ateizma. Tako Furman i Kariainen na osnovu stvorene vrlo obimne iskustvene evidencije iz longitudinalnog sociološkog istraživanja promena religijske svesti ruskog stanovništva od 1991. do 2005. godine izvode nekoliko interesantnih, na prvi pogled paradoksalnih zaključaka. Kao što su u carskoj Rusiji obični ljudi, smatrajući sebe potpuno pravoslavnima, bez problema upražnjavali paganske obrede i u sovjetsko vreme ljudi su istovremeno verovali u međusobno suprotne stvari, istovremeno su verovali i nisu verovali, sad su verovali a kasnije nisu, na neki način uspostavio se sistem dvoverja: u oficijelnu ateističku ideologiju sa upražnjavanjem pravoslavnih obreda kao što su krštenje deteta i

⁶ "Problem se komplikuje i time što smo danas u suštini lišeni mogućnosti da pouzdano, u poređenju sa sovjetskim periodom, ocenimo kretanje nivoa religioznosti u našoj zemlji. Po tvrđenju predstavnika patrijaršije, crkva nije vodila i ne vodi takvu statistiku. Ali i malobrojna sociološka anketna istraživanja navedene problematike koja su sprovedena do kraja 80-ih godina bila su metodološki nesavršena, ideološki zadata, i što je najvažnije, imala su isključivo regionalni karakter... Tačnih, objektivnih merenja religioznosti u to vreme praktično nije ni bilo, pa zbog toga sadašnje pokazatelje nije moguće korektno uporediti sa podacima iz prošlosti" (Лыбов, 2001).

paljenje sveća u crkvi, posebno u teškim ličnim i društvenim situacijama. Isto tako, podaci pokazuju da savremeni ispitanici svoje očeve i majke, bake i deke doživljavaju daleko religioznijima nego što su oni stvarno bili i što empirijska evidencija iz sovjetskog perioda pokazuje. To govori da ih ispitanici ocenjuju ne sa stanovišta ondašnjeg „normalnog” i društveno prihvatljivog nego upravo sa stanovišta današnjeg „normalnog”, „potrebnog” i društveno prihvatljivog. Oni samo konstruišu tadašnju stvarnost sa pozicija sadašnjih opšteprihvaćenih normi i vrednosti mitologizujući prošlost u koju često iskreno veruju (Фурман, Каариаинен, 2006: 14-15).

U sovjetskim okvirima problem sa empirijskom evidencijom u proučavanju religioznosti, tj. u proučavanju procesa ateizacije i/ili sekularizacije, nije bio samo u odsustvu potrebnih generalizacija i sistematizacija, odsustvu prostorno i sadržinski detaljnih, ali i obuhvatnih, globalnih iskustvenih istraživanja, već je problem, možda i značajniji, bio u tome što „ako (je) sociološka informacija utvrđivala ‘nepoželjnu’ religijsku situaciju u ovom ili onom regionu, ona je, po pravilu, ostajala nedostupna za javnost“ (Кублицкая, 1990:96). Sve navedeno bitno je sužavalo metodološku osnovu sovjetske sociologije religije i ateizma i vodilo ju je praktično u svojevrstu izolaciju što je opet usloвило da bude daleko od već dostignutog svetskog teorijskog i metodološkog nivoa u proučavanju religijsko-crkvenog kompleksa. Svemu tome najviše je doprinela ideologizacija osnovnih zadataka i krajnjih ciljeva proučavanja religije i ateizma što je sprečavalo dolaženje do objektivne informacije o procesima ateizacije i sekularizacije. Samim tim se vrednost dobijenih podataka u navedenim okvirima snižavala a tako stvorena iskustvena evidencija jednostrano interpretirala. U tom smislu je teško dati detaljan i precizan opis religijske situacije kao i opis nivoa religioznosti stanovništva u sovjetskom periodu. To nije moguće uraditi zbog nerešenih teorijskih, metodoloških i metodskih principa u proučavanju ateizma i religije. Navedeni nerešeni problemi sovjetske sociologije religije imaju direktnu implikaciju na izmerene nivoe religioznosti stanovništva.⁷

⁷ Ingeniozan kritički osvrt na teorijsko-metodološke probleme sovjetske sociologije religije početkom 90-ih godina XX veka nalazimo kod već pominjane autorke E. A. Kublickaje (Кублицкая, 1990).

Da bi došli do objektivne informacije o religioznosti jednog društva kakvo je bilo sovjetsko, Kublickaja upozorava da prvo u obzir treba uzeti opšte društvene uslove u kojima egzistira religijsko-crkveni kompleks kao i da se empirijska istraživanja shvate kao svojevrsni društveni odnos. U nepovoljnim i u povoljnim društvenim situacijama za iskazivanje i javno priznavanje religiozne pozicije sociološko istraživanje će dobiti različite konačne rezultate o istraživanoj pojavi. Deo vernika je u nepovoljnim društvenim pretpostavkama za javno iskazivanje religioznih ubeđenja svoju poziciju krio, iz različitih razloga ekonomske, političke ili kulturne prirode. Međutim, u povoljnim društvenim uslovima za iskazivanje religijske svesti i slobodnog religijskog ponašanja, koji su nastupili krajem 80-ih, prema autorki, obavezno treba obredno ponašanje ispitanika uključiti kao jedan od indikatora religioznosti stanovništva. U nepovoljnim društvenim uslovima po religiju i religioznost kolebljive vernike treba uvrstiti u religiozno stanovništvo kao što ih ne treba svrstavati u verničku strukturu u izrazito povoljnim društvenim okolnostima po religiju i crkvu.

Opšta ocena o religioznosti stanovništva Sovjetskog Saveza i pravoslavne religioznosti posebno zavisi od toga na koju se literaturu i zaključake o navedenom problemu u njoj oslanjamo. Ako se oslonimo na „ideološku“ literaturu iz oblasti tzv. naučnog ateizma koji promoviše globalnu tezu o postojanoj tendenciji iščezavanja religije u socijalističkom društvu, onda nailazimo na podatak od jedva nekoliko procenata religioznih u zemlji i uz to najmarginalnijih društvenih grupa koje se zbog niza razloga nisu „oslobodile“ religioznih ostataka prošlosti. No, taj „ideološki“ podatak ni izdaleka nije odgovarao stvarnoj religijskoj situaciji sovjetskog društva. Svaka-ko, veće poverenje ulivaju rezultati empirijskih, socioloških istraživanja religioznosti, mada uz već navođene ograde koje pri tome treba imati na umu.⁸ Isto tako, ozbiljno izučavanje sovjetske religij-

⁸ U 60-im godinama prošlog veka, sovjetska sociologija religije sprovodila je iskustvena ispitivanja religije u Sovjetskom Savezu, poglavito na uzorcima regionalnog obima. I pored žestokog pritiska države na religijske organizacije i vernike i nepodeljnog očekivanja vlasti da je kraj religiji blizu, jedno iskustveno istraživanje iz 1968. godine na uzroku od čak 9015 ispitanika u Penzenskoj

ske situacije od strane „zapadnih“ sociologa i religijologa treba uzeti u razmatranje, ali sa svešću o potrebi kritičkog čitanja te literature. U situaciji hladnog rata, kao neka vrsta ideološke protivteže sovjetskom naučnom ateizmu, zapadna proučavanja sovjetske religijske situacije izlagala su se ne beznačajnoj verovatnoći da u svojim zaključcima iskrive sovjetsku religijsku situaciju, po pravilu u smeru otkrivanja mnogo više religioznih ljudi nego što ih je stvarno bilo, kao što su sovjetska istraživanja religioznosti, više u šestoj i sedmoj deceniji prošlog veka a daleko manje u osmoj, ispoljavala tendenciju snižavanja stvarnog nivoa religioznosti.

Savremeni ruski religijolog Sergej Filatov (Филатов), u zajedničkom tekstu sa Bizovim (Бизов), konstatuje da su podaci mnogobrojnih anketnih istraživanja religioznosti do početka 80-ih godina pokazivali stabilnu populaciju vernika (u odgovoru na pitanje „Verujete li u Boga?“) u Moskvi od 7 do 11% ispitanika, u gradovima centralne Rusije od 7 do 15% a u velikim gradovima Sibira od 4 do 6% ispitanika (Бизов; Филатов, 1993:12). Istina, otkrivene niske skorove religioznosti stanovništva Sibira verovatno pre treba pripisati neodgovarajućem instrumentariju sovjetske sociologije religije za detektovanje šamanističke religioznosti onih ljudi koji ne dele tradicionalne sakralne predstave a prema kojima je uglavnom i počeđen sociološki merni instrumentarijum.

Nešto specifičniju i diferenciraniju sliku religioznosti u velikim gradovima Sovjetskog Saveza u skoro dvadesetogodišnjem vremenskom intervalu od 1970. do 1988. godine pokazuje sledeća tabela,

oblasti svojim rezultatima je sablaznilo partijsko rukovodstvo: “Vernici – to su tamo neki ubogi starci koji uskoro odlaze sa ovog sveta pa će sa njima polako i religija. I upravo tada se obznjanjuju rezultati našeg istraživanja: vernika ima 19,6% od ukupnog broja ispitanika i još 8,9% kolebljivih ispitanika ali koji su, u određenoj meri, takođe pod uticajem religije. Mi smo ih objedinili u jednu jedinstvenu grupu *religioznih ispitanika* kojih je sada bilo 28,5% od ukupnog broja ispitanika. Ovi podaci, iako od strane vlasti prihvaćeni sa velikom dozom rezerve, proizveli su otrežnjavajući utisak što se posle odrazilo i na ton ateističke propagande i na tekstove partijskih dokumenata što je sve zajedno dovelo do veće lojalnosti prema vernicima. ... Metodika koju smo za ovo istraživanje razradili, instrumenti istraživanja i tipologija odnosa prema religiji i ateizmu izvršili su značajan uticaj na kasnija istraživanja u regionima Sovjetskog Saveza“ (Лопаткин, 2014:19).

konstruisana na osnovu podataka koje daje ruski sociolog Lisovski (Лисовский, 1996:398-399):

Tabela 7. *Religijska samoidentifikacija (na pitanje: „Da li sebe smatrate vernikom?“) u nekim gradovima Sovjetskog Saveza.*

Grad	Godina istraživanja / religioznost u %		
	1970.	1980.	1987- 1988.
Saratov	12,2	13,4	-
Taškent	15	17,5	19
Kišinjev	10,2	14,3	-
Tbilisi	25	34,3	-
Talin	-	-	20
Moskva	-	-	20

Religijska situacija se u Sovjetskom Savezu primetnije počela menjati krajem 70-ih i početkom 80-ih godina prošlog veka. Porast vernika među Rusima, kako u Rusiji tako i u drugim delovima Sovjetskog Saveza, bio je primetan i pre perestrojke, u periodu između 70-ih i 80-ih godina, mada je taj porast bio različitog stepena i sa regionalnim varijacijama. Taj porast se u navedenom vremenskom razdoblju, prema Lisovskom, može brojčano izraziti kao porast u proseku za 2-4% sa isključenjem Gruzije. Ako pođemo od podataka da su u toku 60-ih i 70-ih godina iskustvena istraživanja religioznosti pokazivala nivo koji je sasvim retko iznosio preko 10% religioznog stanovništva (upor. Pantić, 1988:21-22), onda su iskustveni podaci krajem 80-ih dozvoljavali zaključak da je religioznost stanovništva porasla za oko dva puta dok je popularnost marksizma-lenjinizma kod Rusa u tom istom periodu više nego dvostruko pala. Tako se 80-te godine mogu shvatiti kao godine u kojima je i sociološki empirijski materijal pokazivao stidljivu promenu religioznosti, pa i promenu religijske situacije uopšte u zemlji, sve do raspada Sovjetskog Saveza, kada se nešto pre tog događaja, a nešto posle njega, religioznost stanovništva, merena različitim indikatorima, sasvim primetno kretala naviše, gotovo po eksponencijalnom trendu. Religijsko klatno je započelo svoj povratni hod.

Ocenjujući dinamiku religioznosti privrženika RPC u dve decenije prošlog veka, od 60-ih do 80-ih godina, jeromonah Inoćentije (Инноцентий, 1987:35-43) prihvata umerenije podatke od nesovjetskih⁹ i po njemu oni se kreću na nivou od 12 do 20% pravoslavnih vernika u odnosu na ukupno stanovništvo. Neka istraživanja pri tome pokazuju u pojedinim regionima nešto niže skorove religioznosti od navedenog opštesovjetskog nivoa za pravoslavno stanovništvo, a neka istraživanja pokazuju i prilično više izmerene nivoe religioznosti. Takođe, važno je primetiti da su po pravilu viši nivoi religioznosti dobijani prilikom merenja u seoskim naseljima, a niži u gradskim, slično domaćim prilikama. Ako je recimo početkom 70-ih u Kalugi bilo 11,7% vernika, zajedno sa pokolebanima (na selu je taj procenat već znatno viši – 23,9%), u istočnim delovima Belorusije na seoskim područjima on iznosi 25,8 dok u seoskim područjima Zapadne Belorusije on dostiže jako visok nivo od 60,6%. Uopšte, zapadni delovi Sovjetskog Saveza se odlikuju kvalitativno drugačijom religijskom situacijom nego ostali delovi zemlje. Autor, kao i drugi sovjetski religiolozi, tu činjenicu tumači specifičnim društvenim okolnostima u kojima su u tim oblastima egzistirale religija i crkva. Te okolnosti nisu bile tako nepovoljne kao u drugim oblastima i nije postojao tako jak administrativni pritisak za iskorenjivanje institucionalizovane religioznosti. Sa druge strane, starije stanovništvo je svojevremeno u zapadnim oblastima bilo u principu bolje katehizovano nego stanovništvo drugih obla-

⁹ Američki Bogoslov Flečer smatra da podatak od oko desetak procenata religioznog sovjetskog stanovništva treba odbaciti kao nekorektan. Oslanjajući se na sovjetska iskustvena istraživanja iz 60-ih i 70-ih godina prošlog veka, na procene drugih američkih sociologa religije, zatim na podatke nepotpunog popisa stanovništva Sovjetskog Saveza iz 1937. godine (čak više od 56% privrženika religiji) i na procene tzv. javnih radnika na polju ateizma, Flečer zaključuje da se realni nivo religioznosti ruskog pravoslavnog stanovništva u Sovjetskom Savezu kretao od 25 do 35%, naravno sa priključenjem pokolebanih i kolebljivih vernika. Za neruske narode (islamske veroispovesti i vernike pribaltičkih republika) predlaže cifru od čak 60% religioznih pa tom kalkulacijom dolazi do cifre od 45% religioznog stanovništva Sovjetskog Saveza. Iako ne precizira koje je indikatore religioznosti uzimao u obzir, pretpostavljamo da se radi o konfesionalnoj samoidentifikaciji koja je među najslabijim indikatorima „integralne“ religioznosti (Флечер, 1987:32-33).

sti. Sve to zajedno je omogućilo da 80-ih godina u lavovsko-terno-poljskoj eparhiji bude aktivno više od hiljadu crkava. Za razliku od oficijelnog stanovišta teorije naučnog ateizma, pa i sovjetske sociologije religije, koje osnovu procesa opadanja nivoa religioznosti u zemlji vide u kulturnom progresu društva i povišenom obrazovnom nivou stanovništva, pravoslavni jeromanah taj isti proces vidi u nešto drugačijem svetlu. On prvenstveno potencira nepovoljne društvene okolnosti za slobodno iskazivanje religioznosti i u tom smislu, naročito do II svetskog rata i u toku 60-ih godina, ističe borbu zvanične države i njenih organa protiv institucionalizovane religioznosti. Nasuprot tome, povoljne društvene okolnosti pozitivno su delovale na povećanje religioznosti i veću povezanost sa religijom i crkvom, kao napr. u toku II svetskog rata ili u drugoj polovini 80-ih godina. Dalje, pad religioznosti krajem 60-ih i početkom 70-ih godina Inoćentije ne objašnjava samo represivnim odnosom države prema religijsko-crkvenom kompleksu nego i biološkom smenom generacija, pri čemu se mlađe generacije nikada nisu susrele sa religijskom socijalizacijom.

Mada nije lako nacrtati portret tipičnog sovjetskog vernika zbog ranije navedenih problema sovjetske religiologije, segmentarna i lokalna empirijska istraživanja sugerišu da je tipičan sovjetski vernik ulavnom usamljeni pojedinac, osoba koja ne žive u braku, obudovela, razvedena osoba, samac, osoba od 50 do 60 godina i starija, žena mnogo češće nego muškarac, neobrazovana ili slabo obrazovana osoba, penzioner, poljoprivrednik i izdržavano lice, proizvodni, nekvalifikovani ili polukvalifikovani radnik, osoba koje svoj život provodi na selu i uopšte populacija koja retko učestvuje u društvenom životu zemlje.

Deateizovana Rusija – restabilizacija verničke strukture

Krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka društvena pozornica se menja, najpre u tome da se društvena i kulturna klima oslobađa ideološke represije, što povoljno utiče na pojavu političkog i duhovnog pluralizma, a onda sve to zajedno omogućava da se u is-

traživanjima religije i religioznosti stanovništva, kao svojevrsnom društvenom odnosu u kojem neće postojati evidentne i mnogobrojne socijalne i psihološke prepreke slobodnom izražavanju religioznosti, dođe do objektivnih iskustvenih podataka i takve ukupne sveruske iskustvene evidencije iz koje je moguće izvlačiti zaključke o religioznosti ili procesima (de)sekularizacije u zemlji koji mnogo više odgovaraju društvenoj stvarnosti nego u sovjetskom periodu.

Izvesne religijske promene koje se uočavaju tokom 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka, upravo su najočitije bile detektovane ne samo preko snažnije religijske aktivnosti i socijalne delatnosti verskih organizacija i porasta njihovog ukupnog broja nego i preko povećanog broja religioznih ljudi uopšte te izrazitije verske aktivnosti kod mlade i srednje generacije. Uočava se takođe i povećana religioznost i izrazitija verska aktivnost muškaraca u okviru verničke populaciji, zatim povećan broj vernika kod već iznadprosечно religioznog starog stanovništva. Religija i religioznost se revitalizuju najpre u smislu revitalizacije religije kao takve, mada se interes i simpatije u javnom mnjenju protežu na širok spektar konkretnih religijskih izraza, bilo da je u pitanju pravoslavlje, katolicizam, protestantizam, budizam ili hinduizam. Uz plodnu misionarsku delatnost organizacija sa Zapada, Rusiju početkom 90-ih preplavljaju mnogobrojni kultovi i sekte, inostranog i domaćeg porekla. Razvoj religijske situacije koji je usledio pokazaće da su te tendencije nastavljene bitno menjajući religijsku panoramu društva od pre dvadesetak godina.

U procesu opšte demokratizacije društva, i specijalno u procesu uspostavljanja „normalnih“ odnosa između države i crkve, najpre u oblasti pravne regulative, pojavljuje se приметно nova religijska situacija koju u najopštijim crtama karakteriše: 1. činjenica da su sve konfesije posle oslobođanja od uticaja administrativno-komandnog sistema vlasti pristupile sopstvenom obnavljanju i širokom korišćenju prava slobode savesti; 2. kod stanovništva je naglo porastao interes prema religijskim verovanjima, često impregniran pomodarstvom; 3. taj interes prema religijsko-transcendentnom najtešnje je povezan sa revitalizacijom narodnih običaja, tradicije i praznika, i 4. revitalizacija religijske svesti podrazumeva i oživljavanje mistike,

okultizma i drugih sličnih pojava, koje se nekad graniče sa šarlatanstvom i verovanjem u čudotvorne sile (Тощенко, 1994:300).

Tako se „idejno klatno“ tokom 90-ih godina prošlog veka u Rusiji evidentno pomeralo od deklarisanog ateizma nazad prema deklarisanjoj religioznosti. Normalno, to je bio tzv. „drugi idejni udar“ koji je duhovno klatno posle 70 godina opet usmerio prema religiji i crkvi. Istina, početak promena pravca kretanja ovog klatna treba locirati znatno ranije, negde u vreme Hruščova kada ateistička pozicija dostiže svoj zenit i u brežnjevljevoj epohi počinje, isprva neprimetno, a kasnije sve приметnije da slabi. U tim magistralnim pomeranjima idejnog klatna mogu se izdvojiti neka zajednička, opšta obeležja, naravno sa suprotnim predznacima. Kako Kariainen и Furman ističu (Каариайнен; Фурман, 1997:35 i dalje) zajednička karakteristika kretanja idejnog klatna prema ateizmu, i posle mnogo decenija suprotnog kretanja prema religiji i crkvi, jeste u tome da su oba bila neodvojiva od intelektualnih strujanja i specifičnog uticaja inteligencije, uticaja koji će se postepeno širiti na druge slojeve društva. Iza prvog kretanja ističu se figure Pisareva, Černjiševskog, Dobroljubava (Писарев, Чернышевский, Добролюбов), a iza drugog intelektualne figure Pasternaka, Solženjicina, Sinjavskog i drugih (Пастернак, Солженицын, Синявский).

Dalje, u pomenutim magistralnim idejnim promenama sličnost se zapaža i prema nekim drugim obeležjima. Kao i u vreme pomeranja idejnog klatna prema ateizmu kada je masovni ateizam tek zauzimao društvenu poziciju nastupajući prvenstveno sa mladima i sa gradskim stanovništvom, i u postsovjetskim idejnim promenama u Rusiji gradsko stanovništvo i mladi jesu segmenti za koje se može reći da su glavni agensi tih promena. Tako je idejno kretanje prema ateizmu počinjalo od velikih gradova, Moskve, Peterburga i dalje se rasprostiralo na provinciju. Početkom 90-ih revitalizacija religije i crkve počinje upravo sa velikim gradovima i potom ide prema periferiji. Već prva sociološka istraživanja početkom 90-ih pokazala su da je religioznost stanovništva (kao vera u Boga) daleko zastupljenija u velikim gradovima nego u manjim i malim gradovima. Tako je stanovništvo Moskve znatno religioznije od stanovništva manjih gradova kakvi su Harkov u Ukrajini, Kupjansk u harkovskoj

oblasti ili Holm-Žirkovski u smolenskoj oblasti (Бызов, Филатов, 1993:11-12). Isto tako, ova istraživanja su pokazala da se povratak religiji i crkvi pre svega zapaža kod mladih koji su početkom 90-ih redovno religiozniji od srednje i radno aktivne generacije. Mnogo decenija ranije i ateizam se najlakše „primio“ kod mlade generacije sovjetskog društva.

U ruskoj sociologiji religije tokom 90-ih, iako se ne može reći da se religijska samoidentifikacija nije koristila u ispitivanju religioznosti, verovanje u Boga se uzimalo kao glavni i najčešće korišćen indikator religioznosti. Opšte procene religioznosti u Rusiji, pre i posle perestrojke, zasnivaju se upravo na podacima koji govore o tome koliko su ispitanici bili spremni da deklarišu svoju veru u Boga i na koji način shvataju Boga. Te opšte ocene, zasnovane na većem broju istraživanja u dužem vremenskom intervalu, postuliraju perestrojku kao granicu od koje počinju manifestacije strukturalnih promena u pravcu rasta religioznosti, a sredinu i kraj 90-ih godina kao period stabilizacije religioznosti građana Rusije na visokom nivou u odnosu na predperestrojku. Iz tih podataka čitamo da je verovanje u Boga do perestrojke izuzetno manjinska pojava (najviše do 8 ili 10% ispitanika), posle perestrojke taj procenat je vidno uvećan (oko 40%), sredinom 90-ih je iznosio od 40 do 45% a krajem 90-ih preko 60% (Василенко, Филатов, 1995; Religion and religiousness in Russia, 1999).

Slične opšte ocene (ne)religioznosti u Rusiji iznose i ruske autorke Žuravljeva i Pejкова (Журавлева; Пейкова, 1998:137) kad pišu da je pre 90-ih 65% ispitanika sebe smatralo nereligioznim, te da je nereligioznost 1993. godine pala na 40% ispitanika. Kako god da bilo, čak i ako se složimo da je pravoslavna religioznost u Rusiji pre perestrojke sigurno bila nešto viša nego što su empirijska sociološka istraživanja sovjetske sociologije religije i ateizma pokazala, i u tom slučaju to ne bi bila nikakva smetnja da se na osnovu iskustvenih podataka iz socioloških i javnomnjenjskih istraživanja od 1990. godine u Rusiji može prvo, detektovati evidentan i masovan porast deklarisanе religioznosti, naročito ako se ima na umu kraj navedene decenije, a drugo, u tom istom periodu kao naličje procesa deateizacije na delu je proces ubrzanog, burnog pada masovnog ateizma

od nepodeljene konformističke podrške u sovjetskoj eri do sasvim marginalne ali autentične u Rusiji krajem 90-ih kada ta podrška pada na oko 4% (videti u Каариайнен; Фурман (1997); Religion and religiousness in Russia, 1999).

Proces religijske obnove tokom prvih nekoliko godina 90-ih u Rusiji, kao i u Srbiji u to isto vreme, nije bio potpuno nedvosmislen, jednoznačan. To je bio ambivalentan proces, kao i čitavo društvo u kome se dešavao, proces u stanju nekakve religijske bifurkacije, da se poslužimo geografskim pojmom koji je upotrebio ruski sociolog Dubov (Дубов, 2001). Postoje iskustveni podaci, naročito oni sa kraja 90-ih, pomoću kojih se može dokumentovati pojava odmaklog procesa religijskog prestrukturisanja u pravcu revitalizacije religije i crkve. Međutim, postoje i iskustveni podaci koji pokazuju da su taj proces tokom 90-ih i nadalje obeležile neke unutrašnje granice, ne dozvoljavajući mu da se razmahne u pravcu totalnog, ili barem neproblematičnog povratka religiji i crkvi, odnosno pravoslavlju, pre svega u domenu konvencionalne, religijske prakse.

1. Svakako, jedan od najjačih dokaza o revitalizaciji religije (pravoslavlja) predstavljaju podaci o neproblematičnom propravoslavnom i proreligioznom konsenzusu. Najpre, dokaz za tvrdnju o afirmativnom konfesionalnom (pravoslavnom) izjašnjavanju stanovništva daju brojna istraživanja sprovedena u Rusiji.

Tabela 8. *Ruski propravoslavni konsenzus (u %)*

God. istraživanja	1989	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2002	2003	2005
Pravoslavni	30	50	56	42	44	48	47	54	52	57	61	79
Nije vernik	65	40	39	54	43	37	38	33	35	33	30	—

Tabela je konstruisana korišćenjem podataka koje daje Dubin (Дубин, 2004:35). On je koristio podatke logitudinalnog istraživanja *Analitičkog centra Jurija Levade* (ranije VCIOM, VCIOM-a) a podatak za 2005. godinu je iz rusko-finskog istraživanja (Фурман, Каариайнен, 2006:43)

Merena ovim indikatorom religioznost je rasla u prvoj polovini 90-ih godina dostižući iznadpolovičnu identifikaciju, zatim je

sredinom te decenije počela da pada pa se potom kolebala da bi zatim takva identifikacija neproblematično rasla do opšteg konsenzusa. Pozitivna (pravoslavna) konfesionalna identifikacija zahvata široke slojeve stanovništva i to ne samo one koji se izjašnjavaju kao vernici, nego i kolebljive prema veri i ne mali broj samih ateista. Iskustvena istraživanja u navedenom periodu pokazuju da se većina ispitanika slaže da religija (pravoslavlje) ima veliki društveni značaj i da zaslužuje veliko poverenje. Iako je većinsko i s početka 90-ih euforično uverenje građana da RPC može da reši u ruskom društvu nagomilane probleme stanovništva, od moralnih preko porodičnih i duhovnih do socijalnih, kasnije splasnulo, opšti propravoslavni konsenzus do danas u ruskom društvu nikako nije bio dovoden u pitanje. RPC na polju javnog mišljenja ne samo što nije izgubila poverenje građana, zadobijeno početkom 90-ih, nego se to poverenje još i povećalo, opovrgavajući na taj način neka predviđanja religiozologa, među njima i sociologa religije, koji su u prvoj polovini 90-ih iznosili prognoze o verovatnom padu poverenja građana prema RPC (Синелина, 2001:100-104; Пейкова, 2001:65).

Postojao je dakle, i postoji opštenacionalni konsenzus o veoma pozitivom i pozitivnom prihvatanju pravoslavlja, o tome da je RPC potrebna, neophodna društvu, o poverenju koje joj ispitanici daju pri čemu samo predsetnik Putin u istraživanju iz 2005. godine ima minimalnu prednost. Svi ovi i drugi empirijski podaci pokazuju da pravoslavlje i Crkva imaju veliki simbolički značaj za stanovništvo, mnogo veći od značaja u smislu realnog njihovog uticaja na rešavanje konkretnih problema savremenog ruskog društva. Pravoslavlje i Crkve nisu kao druge društvene institucije neizvesne, privremene, promenljive i diskutabilne, već „večne“, sigurne i nesporne. Tako jedino Crkva ima društveni i duhovni kapital da objedini, homogenizuje ekonomski i politički razjedinjeno rusko društvo. „Ona je sakralni simbol ‘ruskosti’, ‘ruske duhovnosti’ i ruskog jedinstva. A potreba za tim simbolom vremenom se ne smanjuje već se povećava. Upoređivanjem rezultata istraživanja iz 1996. i 2005. godine uviđamo značajnu promenu odnosa prema novim religijama. Odnos ljudi prema pravoslavlju postao je još bolji a odnos prema novim religijama u Rusiji приметно се погоршао“ (Фурман, Каарияйнен, 2006:22-29).

2. Pored opšteprihvaćenog mišljenja da religija (pravoslavlje) zaslužuje svaku podršku i izaziva puno ili dovoljno poverenje kao socijalni institut, i neki drugi pokazatelji u zaista brojnim sveruskim i regionalnim, globalnim i parcijalnim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu, mogu se istaći kao validni dokazi za tezu o značajnoj religijskoj promeni u smeru revitalizacije pravoslavlja u društvenom i individualnom životu građana Rusije. Tu je na prvom mestu pokazatelj iz domena dogmatske identifikacije, verovanje u Boga, o kome smo već predočili jedan deo podataka. Do sredine prve decenije novog veka, u odnosu na početak 90-ih, verovanje u Boga, kao jedne vrsta religijske legitimacije, postalo je potpuno neproblematično ima li se u vidu stanje pre petnaestak, dva-deset godina. Sredinom prve decenije novog milenijuma, sigurna dvotrećinska većina ispitanika izjavljuje da veruju u osnovnu dogmu pravoslavlja. Rusko-finsko istraživanje, koje je u kontinuitetu od 1991. do 2005. godine istraživalo religioznost u Rusiji primenjujući u istraživanjima u osnovi isti merni instrumentarij na uzorcima reprezentativnim za celu Rusiju, tendenciju stalnog povećanja verovanja u Boga, pa samim tim i tendenciju povećanja konvencionalne religioznosti, nedvosmisleno je dokazalo podacima koje dajemo u sledećoj tabeli:

Tabela 9. *Revitalizacija sržne pravoslavne dogme (u%)*

God. istraživanja	1991.	1993.	1996.	1999.	2002.	2005.
Verovanje u Boga	34	48	47	61	59	66

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-2005).

3. Kao što smo već konstatovali, religijska samoidentifikacija, tako često korišćena u domaćim iskustvenim istraživanjima kao jedan od najvažnijih pokazatelja religioznosti stanovništva, nije tako često primenjivan instrumentarij za istraživanje religioznosti u Rusiji. Međutim, postoje istraživanja u koja je i ovaj indikator, pored mnoštva drugih, u ispitivanju religijske situacije u Rusiji bio uključen. Odmah treba naglasiti da je nivo na ovaj način izmerene religioznosti u Rusiji, u principu, nešto niži u odnosu na rezultate

za konfesionalnu identifikaciju ili za veru u Boga kao indikatore religioznosti. Taj nivo je niži i kad se upoređi sa rezultatima naših iskustvenih istraživanja religioznosti koji su dobijeni na osnovu religijske samoidentifikacije respondenata. Najčešće postavljeno pitanje za ovaj pokazatelj religioznosti u iskustvenim istraživanjima u Rusiji bilo je da ispitanici u odgovoru sebe opredele kao verujuće, neverujuće, kolebljive i ateiste. Rusko-finsko istraživanje je kontinuirano od 1991. do 2005. godine postavljalo ovo pitanje te prvo prikazujemo rezultate tih istraživanja:

Tabela 10: *Religijska samoidentifikacija u Rusiji od 1991. do 1999. – u %.*

Rel. identifikacija/god.	1991.	1993.	1996.	1999.	2002.	2005.
Vernik	23	32	34	40	44	53
Kolebljiv	28	28	30	30	29	24
Nije vernik	7	30	24	22	20	14
Ateista	35	5	6	5	5	6

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-2005).

Međutim, i pored toga što je ovako izmerena religioznost građana Rusije niža nego kad se upotrebe u istraživanju drugi indikatori, jasno je, prvo, da i religijska samoidentifikacija respondenata bitno odstupa od religijske samoidentifikacije ispitanika od pre dvadesetak godina, i drugo, da ovako izmerena religioznost građana Rusije kontinuirano tokom 90-ih raste i da sredinom prve decenije novog veka preko polovine ispitanika sebe svrstava u verničku populaciju tj. da se radi o više nego duplom rastu spremnosti ispitanika da se odrede u terminu verničke ili religiozne populacije. Sa druge strane ateistička pozicija, koju je početkom 90-ih izražavalo više od trećine ispitanika, na kraju te decenije pada do nekih 5-6%. Nereligiozna pozicija tokom 90-ih je bila prilično fluktuirajuća, krajem 90-ih se ustaljuje na oko jedne petine ispitanika a sredinom prve decenije novog veka sebe smatra nereligioznim jedna sedmina ispitanika. U ovom longitudinalnom istraživanju najpostojanijom se pokazala grupa kolebljivih ispitanika između vere i nevere i tu poziciju

je izražavalo od 24% do 30% ispitanika. I neka druga empirijska istraživanja religioznosti u Rusiji krajem 90-ih potvrdila su trend revitalizacije religioznog samodeklarisanja stanovništva, neka od njih u potpuno istim okvirima kao i rusko-finsko istraživanje, dok su opet neka druga izmerila viši nivo religijskog samodeklarisanja koji se sasvim približavao izmerenom nivou verovanja u Boga.

4. Ujednačavanje socio-demografskih karakteristika religioznog stanovništva Rusije, istina, otkriveno samo u nekim istaknutim istraživanjima religioznosti, siguran je dokaz revitalizacije konvencionalne religioznosti. Takva ujednačenost naprosto znači da je konvencionalna religioznost masovna pojava zastupljena u svim socijalnim slojevima. Dobro je znano da je u sovjetskom periodu tip religiozne vrednosne orijentacije podrazumevao staro stanovništvo, većinski ženski deo populacije, neobrazovano stanovništvo i sistemski neaktivno stanovništvo, stanovništvo na kulturnoj i političkoj margini socijalističkog društva. U postperestrojci takva slika religioznih je počela da blede i neka istraživanja sa početka 90-ih su pokazala, kao što smo već izneli, da nisu samo stari ljudi religiozni nego i mladi, da nisu samo neobrazovani religiozni nego i vrlo obrazovani. Jedno istraživanje, sa paradigmatičnim rezultatima u tom smislu, potiče iz novembra 1997. godine (Мчедлов, 1998), a odnosilo se na mlade u novoj Rusiji. Značaj ovog istraživanja je pored ostalog i u tome što je osim eksperimentalne grupe mladih ispitanika obuhvatilo i kontrolnu grupu starijih ispitanika, od 40 do 60 godina. Rezultati o religioznosti ove dve grupe ispitanika u istraživanju su gotovo identični. Dok je dvadesetak godina ranije religioznost omladine izmerena na nivou od nekoliko procenata, a religioznost odraslih na nivou od oko 10%, u drugoj polovini 90-ih ovo istraživanje je pokazalo da mladi veruju u Boga u 32,1% slučajeva a stariji, odrasli, u Boga veruju u 34,9% slučajeva. I deo kolebljivih mladih i starijih ispitanika je identičan: koleba se između vere u Boga 27% mladih i 27,6% starijih. Indiferentnost prema religiji izražava 13,9% mladih i 14,7% starijih. Nereligioznih među mladima je 14,6% a među starijima 13,5%.

Dalje, postoje istraživanja koja pokazuju da obrazovana struktura stanovništva bitno ne utiče na religioznost pa se u tom smislu

dovodi u pitanje ranije utvrđena tendencija iz sovjetskog perioda o religioznom stanovništvu kao neobrazovanom ili malo obrazovanom stanovništvu. Sverusko iskustveno istraživanje iz 1999. godine o kome nas obaveštava Dubov, pokazalo je da kod religioznog stanovništva postoje relativno male ili čak zanemarljive razlike kad je obrazovanje u pitanju: na primer u uzorku navedenog istraživanja od 3000 ispitanika religioznost ispitanika sa osnovnim i nepunim srednjim obrazovanjem je iznosila 66,9%, religioznost ispitanika sa srednjim obrazovanjem 56,1%, sa srednjim specijalnim obrazovanjem 60,5% a sa višim i visokim obrazovanjem 53,4% (Дубов, 2001).

Ovo isto istraživanje je, takođe, pokazalo da i mesto stanovanja više ne igra neku važnu ulogu u opredeljivanju nivoa religioznosti stanovništva. Tako je religioznost u velikim gradovima Rusije bila krajem 90-ih na nivou od 58,8%, u srednjim i malim gradovima na nivou od 61,4% a u selima na nivou od 63,5%. I neka druga istraživanja pokazuju da se u istraživanim punktovima, ruskim gradovima (regionima) kao što su Moskva, Orenburg, Abakan, koji se međusobno jako razlikuju po socijalno-kulturnim tradicijama, stepenu urbanizacije, i mnogim drugim društveno važnim parametrima, uopšte bitno ne diferenciraju nivoi religioznosti stanovništva (Журавлева; Пейкова, 1998:138-139).

Međutim, pored ovih više ili manje jasnih znakova revitalizacije konvencionalne religioznosti, neki drugi podaci iskustvenih istraživanja i izvesne interpretacije tih podataka, ne dovede toliko u sumnju revitalizaciju konvencionalne religioznosti, i još manje dovode u sumnju proces desekularizacije, koliko pokazuju unutrašnje granice tzv. „religioznog buma“ u Rusiji, tj. izvesna ograničenja, u 90-im godinama prošlog veka tako aktuelne, religijske renesanse koja je trebalo da označi u istoriji Rusije drugo pokršćavanje Rusa. Najpre, treba zapaziti da kako se u analizi religijskih promena u Rusiji krećemo od nivoa opšteg mišljenja o religiji i crkvi, koje se izražava u nepodeljenim simpatijama, prema dubljim nivoima religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, zapažamo da revitalizacija religijskog i crkvenog nije tako neproblematična kao kad je u pitanju proreligijski i pravoslavni konsenzus. Već je slabiji propa-

pravoslavni konsenzus kad je u pitanju konfesionalna identifikacija, još je slabiji kad je u pitanju verovanje u osnovnu dogmu hrišćanstva a još slabiji kad ispitanici sami sebe opredeljuju kao religiozne osobe. Naravno, neki drugi pokazatelji još plastičnije opisuju granice pravoslavne, religiozne renesanse u Rusiji, pogotovo u prvoj polovini 90-ih godina. Stoga ćemo analizu sada usmeriti upravo prema onim pokazateljima koji se odnose na problem konfesionalne neopredeljenosti i tzv. idejnog sinkretizma, odnosno amorfnosti svesti većine ispitanika u sociološkim istraživanjima religioznosti. Dalje, u povezanosti sa sinkretizmom religijskih vrednosti kod novih vernika u Rusiji javlja se i problem religijskih verovanja, odnosno jasno izražena disolucija dogmatskog sadržaja pravoslavlja. Takođe, najeklatantiji vid granice ruske religijske renesanse svakako je blisko povezan sa problemom jako ograničenog dela verničke populacije koji se prema nizu pokazatelja konvencionalne religioznosti može nazvati delom „pravih“, „istinskih“ pravoslavnih vernika. Upravo u vezi sa određenjem tih „tradicionalnih“ vernika pojavljuje se problem praktičnog religioznog ponašanja stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, dakle problem s obzirom na održavanje konvencionalne religijske, obredne prakse bez koje i nema konvencionalne religioznosti. Novi, pravoslavni vernici tako su značajno otrgnuti od unutrašnjeg crkvenog života, pa se mogu nazvati nekakvim „anonimnim pravoslavnim vernicima“ (Бызов; Филатов, 1993).

a. Prvi problem koji se odnosi na granice revitalizacije konvencionalne (pravoslavne) religioznosti tiče se tzv. konfesionalne neopredeljenosti. Iskustvena istraživanja sa početka 90-ih godina nedvosmisleno su pokazala da se konfesionalna opredeljenost u terminu pripadnosti pravoslavlju naglo gubi, i to na račun „hrišćana uopšte“ (Бызов, Филатов, 1993; Филатов, 1992). Iako je razvoj ove pojave išao u pravcu veće konfesionalne određenosti, početkom 90-ih ova neočekivana pojava svoje izvoriste imala je u dve, prilično različite, grupe stanovništva: starijem seoskom, nepismenom stanovništvu i delu mlade, obrazovane populacije čije je hrišćanstvo svestan izbor i neka vrsta pozicije stihijskog ekumenizma. Obe ove kategorije karakteriše podjednaka udaljenost od pravoslavnog veroučanja i od pravoslavne religijske prakse. U tom smislu je početkom

90-ih ruska religijska situacija išla u smeru religijske i konfesionalne neodređenosti. Tako je za Furmana hod idejnog klatna prema religiji i crkvi posle propasti komunizma u Rusiji prvo, sa značajno slabijom snagom nego što je pre sedamdesetak godina bio hod idejnog klatna od religije prema ateizmu, a drugo hod ovog klatna je ambivalentan: nedvosmisleno je da hod započinje od ortodoksnog (konformističkog) ateizma, ali pravac nije jednosmeran. Sa jedne strane taj hod ide u pravcu konfesionalne opredeljenosti i verovanja u Boga kao u jednu od najvažnijih dogmatskih postavki pravoslavlja, i to je ona idejna, duhovna tendencija koja označava da se revitalizuje konvencionalna religioznost, a sa druge strane, u početku 90-ih gotovo pretežući na svoju stranu, hod idejnog klatna ide u smeru idejne amorfnosti, eklektične svesti koja nije konfesionalno određena i koja je nedogmatska, otvorena, neka vrsta duhovne entropije. Tako ispada da se zastajanje idejnog klatna na putu prema neproblematičnom pravoslavlju u masovnijim razmerama duuguje prvenstveno konfesionalnoj neodređenosti stanovništva i njihovoj vrednosnoj eklektici. Sa ovim momentnom idejne eklektike Furman je nastojao da pokaže kako važni trendovi u strukturalnoj promeni religioznosti postsovjetske Rusije bitno ne odstupaju od trendova u religijskoj, odnosno duhovnoj situaciji tzv. postmodernog Zapada, posebno Amerike, i kako razvoj demokratije u Rusiji u oblasti kulture nije povezan ni sa ateističkom niti sa ortodoksno-religioznom svešću, nego upravo sa nestrukturisanom, neodređenom, amorfnom i eklektičkom svešću. Naravno, ako je idejna eklektika dokaz o granicama procesa revitalizacije konvencionalne religioznosti ili veza-nosti ljudi za religiju i crkvu, to prihvatanje i mešavina različitih, ortodoksnih, tradicionalnih ali i netradicionalnih religijskih, magijskih izraza i sujeverja (jednom reči, svetog) svakako nije dokaz i o granicama opšteg procesa desekularizacije.

Ovakvo Furmanovo stajalište u tumačenju prepreka na putu pravoslavne, religiozne renesanse, koje bi se možda u ideološkoj optici moglo svrstati u „prozapadnjačko“ stanovište, ima svoju protivtežu u stajalištima propravoslavno orijentisanih sociologa koji smatraju da zaista na putu religijskog razvoja Rusije stoje određene prepreke, ali ovi autori prema njima, za razliku od autora koji za-

stupaju prvo stanovište, zauzimaju sasvim nedvosmisleni kritičku poziciju. Tako Pejškova (Пейškova, 2001) ističe tri važne prepreke na putu religioznog razvoja Rusije: tendenciju da se u ruskoj religioznoj stvarnosti može apostrofirati nekakva apostazija ljudi od religije i crkve, ideologiju antiklerikalizma koja se razvija kod određenih krugova inteligencije u borbi protiv crkve i talas sektaške ekspanzije nastao posle dugogodišnjeg perioda ateizma u Rusiji. Pejškova empirijskim podacima podupire tezu da se ne radi ni o kakvoj apostaziji od pravoslavlja a u ideologiji antiklerikalizma vidi metod destabilizacije društva. U antiklerikalizmu se luče dva pojma: pojam svetovne i pojam klerikalne države za koju su rezervisane negativne konotacije a osnovni pojmovi u ideologiji antiklerikalizma su sloboda savesti, odelitost crkve od države i ograničenje njenog uticaja na društveno-politički život. Taksativno nabrajajući u kojim sve evropskim zemljama crkve imaju državni karakter, državnu potporu i jak društveno-politički uticaj, autorka ističe da se zalaganje da pravoslavlje u Rusiji bude državna religija ne može videti kao nekakav izuzetak od evropskog pravila. Naravno, poseban je primer američka religijska situacija sa svojim pluralizmom i nadkonfesionalnom civilnom religijom. Na kraju, svrhu plime sektaškog religioznog i parareligioznog talasa početkom 90-ih autorka vidi kao pokušaj rušenja jedne tradicionalne religije iznutra, na način da stranim misionarima nimalo nije stalo da razvijaju patriotizam a stalo im je da izvrću tradicionalne temelje pravoslavlja. Čitav problem religioznog razvitka Rusije jeste u tome, što individua daleko lakše od društva svojom sopstvenom snagom može da utiče na svoj moralni preobražaj, dok je za takav preobražaj u masovnim razmerama potrebna pored dobre volje i pravna baza države.

b. Već smo napomenuli da se idejna ekletika u savremenoj Rusiji izražava u širokom spektru pojave novih verovanja, okultno-magičnih pomešanih sa ortodoksni, pravoslavni verovanjima. Dubin tu savremenu situaciju u ruskom društvu čak naziva specifičnim vrednosnim politeizmom (Дубин, 2004:40). Na mernom instrumentu religioznosti to je ona pozicija na kojoj se ispitanici identifikuju kao kolebljivi između vere i nevere, zatim je to pozicija kojom se ne izražava ortodoksno verovanje u Boga kao ličnost već kao vera u neku

životnu silu, snagu, ili kako bi Šušnjić rekao, kao vera u „apsolutnu i mističnu moć”. Takva verovanja kao većinska verovanja u istraživanjima religioznosti pokazuju onda neproblematičnu pojavu disolucije religijskih, ortodoksnih verovanja, i to u samoj verničkoj populaciji. Kad u osnovnu dogmu hrišćanstva na propisan način veruje manjina ispitanika, pa u nekim istraživanjima i manjina vernika, onda se još veći problem javlja sa drugim verovanjima iz dogmatskog korpusa verovanja u pravoslavlju. Istraživanja iz 1990-1992. godine i ona iz finsko-ruske saradnje nedvosmisleno su pokazala da bazična pravoslavna verovanja ni izdaleka nisu većinska u ispitivanoj populaciji, a često su problematična i u samoj verničkoj populaciji. Tako istraživanja u Rusiji pokazuju ne samo da su u stanovništvu slabije zastupljena verovanja u neke dogmatske postavke pravoslavlja od konfesionalne identifikacije na primer, odnosno od iskazane vere u Boga, već i da su prilično zastupljena verovanja koja uopšte nisu u domenu hrišćanske dogmatike, iako se nocioci tih verovanja ubrajaju u pravoslavne, odnosno hrišćanske vernike. Razmera takve disolucije je jasnija ako znamo da verujući ispitanici u Boga svoju veru podjednako samorazumevaju na dogmatski i nedogmatski način – dakle kao da je Bog ličnost odnosno, životna snaga, moć.

Sem većinskog verovanja u Boga i besmrtnost duše, rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine donosi rezultate o verovanjima iz dogmatskog jezgra hrišćanstva kao redovno ispodpolovičnim: u raj veruje 38% ispitanika, u pakao 36%, u zagrobni život 31%, u vaskresenje mrtvih 15% itd. Sa druge strane nedogmatska vera u đavola na istom je nivou kao i vera u raj, a ista je situacija i kod verovanja u astrologiju jer u nju veruje 42% ispitanika. Slična je situacija i kad se radi o verovanjima koja dolaze iz dalekoističnih religija kao što je verovanje u preseljenje duše iz tela u telo: 22% ispitanika veruje u preseljenje duše, zatim čak 45% veruje u magiju, 30% u telekinezu a 40% ispitanika sujeverno veruje da crna mačka donosi nesreću. Tako naziv „tradicionalni pravoslavni vernik“ po mnogim istraživačima nema realan sadržaj a samo verovanje ima površan, formalan karakter. U naredne dve tabele dajemo podatke iz ruskih istraživanja religioznosti sprovedenih 2005. i 2008. godine.

Tabela 11. *Disolucija dogmatskog sadržaja vere i vera u različite religiozne doktrine u Rusiji 2005. godine (u procentima)*

Verovanje u Boga	66
Verovanje u besmrtnost duše	62
Verovanje u zagrobni život	31
Verovanje u raj	39
Verovanje u pakao	36
Verovanje u greh	63
Verovanje u uskrснуće	15
Verovanje u postojanje đavola	38
Verovanje u postojanje anđela	37
Verovanje u reinkarnaciju	22
Verovanje u astrologiju	42
Verovanje u magiju	45

Izvor: Фурман, Каарияйнен, 2006:43,46.

Tabela 12. *Verovanje u Boga u Rusiji 2008. godine (u procentima)*

1. Ne verjum da Bog postoji	10
2. Ne znam da li Bog postoji i sumnjam da se čovek može uveriti u njegovo postojanje	9
3. Ne verjum u Boga ali verujem u neku višu silu	11
4. Ponekad verujem u Božje postojanje a ponekad ne verujem	14
5. Verujem u Boga mada me ponekad muči sumnja	21
6. Znam da Bog postoji bez ikakve sumnje	32
7. Тешко је одговорити на ово питање	4

Izvor: Левада центр, 2009.

c. Generalna ocena o ograničenim dometima, površnosti i formalnosti religijske renesanse u Rusiji, o devalvaciji pojma vernik, proizašla iz pera sociologa kao što su na primer Furman, Kariainen, Filatov, Dubin i drugi, pre svega se bazirala na iskustvenim poda-

cima o jako ograničenom delu verničke populacije koja se svojim dogmatskim verovanjima i, naravno, religioznim ponašanjem mogla nazvati populacijom istinskih, ozbiljnih ili tradicionalnih vernika, vernika koji u svom životu zaista žive svoju veru i koje je domaća sociologija religije najčešće nazivala pobožnim aktivistima. Furman i Kariainen su na taj problem skrenuli pažnju stvarajući indeks „tradicionalnog vernika“ na osnovu podataka iz rusko-finskog istraživanja sprovedenog 1996. godine (Каарияйнен; Фурман, 1997:38 i dalje). Ovu grupu tradicionalnih vernika činili su ispitanici koji su odgovorili pozitivno na niz pitanja iz oblasti dogmatske identifikacije i aktuelnog religijskog ponašanja. Kad se primeni ovakva, po mišljenju samih autora ne preterano stroga metodologija, u uzorku je bilo samo 4% takvih ispitanika, a 2005. godine 8,8%. Prema ovoj metodologiji postsovjetski tradicionalni vernik se ne razlikuje bitno od sovjetskog. Radi se o grupi vernika koje ne samo što je tipično ženska grupa, nego je i izrazito „stara“ grupa, najmanje obrazovana, sastavljena pretežno od stanovnika sa sela (Фурман, Каарияйнен, 2006:59-65; slični podaci i u: Петрова, 2004).

Međutim, pomenuta metodologija identifikovanja pravih pravoslavnih vernika u ruskoj sociološkoj literaturi bila je posebno analizirana i dovedena u pitanje. Postavilo se pitanje da li je pravilno određen stvaran broj pravoslavnih vernika (do 6% ispitanika) i da li se taj broj uopšte može egzaktno odrediti. Da li treba ispitanike koji se pravoslavno identifikuju, ali pri tome slabo poznaju pravoslavnu dogmatiku i retko učestvuju u pravoslavnim obredima, uvrstiti u vernike? Kao što smo videli Furman ih ne ubraja u prave pravoslavne vernike, i u situaciji isto tako simboličnog broja „pravih“ ateista, po ovom autoru, u postsovjetskom društvu „ne pobeđuje religija ateizam u Rusiji nego i religija i ateizam odstupaju pred rastom vrednosne neopredeljenosti i idejne eklektike“. Upravo analizirajući osnovne zaključke niza u ovom radu već pominjanih empirijskih istraživanja, Sinelina (Синелина, 2001, 2005) ih dovodi u pitanje. Ona je kriterijume koji se obično uzimaju u određenju karaktera religijskog pogleda na svet ispitanika u iskustvenim istraživanjima podelila u tri grupe: kriterijumi koji se tiču poznavanja crkvene dogmatike, molitivi i Biblije; potom kriterijumi kao što su

vera u magiju, vračanje, astrologiju, spiritizam, reinkarnaciju, i na kraju kriterijumi koji se tiču aktuelne obredne religijske prakse kao što su posećivanje crkve i pričešće.

Prema Sinelini, postavlja se pitanje koliko bi stvarnih vernika u dorevolucionarnoj Rusiji bilo ako se u njihovom određenju ne bi uzimao formalno-pravni kriterijum pripadanja ovoj ili onoj konfesiji po rođenju ili krštenju ili kakvom drugom odgovarajućem obredu u nehrišćaskim religijama, ili kriterijum samoidentifikacije, nego kriterijum poznavanja hrišćanske dogmatike i verovanja u hrišćanske dogme, kao što su predstave o Bogu, zagrobnom životu, vaskrsenju mrtvih, raju i paklu, zatim poznavanje Biblije i poznavanje pravoslavnih molitvi. Sasvim je jasno da bi u tom slučaju deo pravoslavnih vernika bio jako mali. Ima dokaza, prema ovoj autorki, koji pokazuju da je krajem XIX veka veliki deo seljaka imao potpuno paganske predstave o Bogu, što ih nije sprečavalo da sebe doživljavaju kao pravoslavne vernike niti da ih RPC tretira kao svoje vernike. Nezanjanje dogmatskih pretpostavki svoje vere, pa samim tim i neverovanje u njih (ruski seljaci su u principu bili nepismeni a i sama Biblija je potpuno prevedena na ruski jezik tek 1875. godine) nije značilo da oni nisu pravi pravoslavni vernici. Njihova vera nije bila intelektualna, sofistificirana vera, nego je bila „prosta“, narodna vera i to je bila suština ruskog pravoslavlja. Za nepismene seljake Biblija nije, dakle, ni postojala pa su ostajale crkvena služba i nekoliko molitvi koje su se usmeno prenosile sa pokolenja na pokolenje, kao jedinstvene spojke između pojedinaca i crkve.¹⁰ Ne ulazeći u odveć složen i nerešen problem da li se do verske istine (Boga) dolazi razumom ili verom (voljom), autorka samo dovodi u pitanje kognitivni momenat u veri kao presudni momenat u definisanju religioznosti, ističući još dva momenta u prilog razumevanja problema disolucije dogmatskog sadržaja vere i religijskog sinkretizma. Prvi momenat se odnosi na složenost i visoku duhovnost hrišćanske dogmatike, gde iza svake dogme ne stoje samo visoki intelektualni kapaciteti onih koji su ih pisali, već i vekovi sporova, razdora, ratnih sukoba, raspada država

¹⁰ „Kad dođe smrt, ovi ljudi, kojima niko nikada nije govorio o Bogu, svoja mu vrata otvaraju kao poznatom i davno očekivanom gostu. Oni u bukvalnom smislu svoju dušu daju Bogu” (Победоносцев, 1993).

i nebrojane ljudske žrtve. Drugi momenat se odnosi na decenijsko odsustvo organizovanog religijskog vaspitanja mladih u Sovjetskom Savezu – odsustvo katehizacije, te otuda nema, prema Sinelini, mesta nikakvom čuđenju što savremeni ruski vernici imaju teškoće sa shvaćanjem hrišćanskih dogmi kao što su ličnost Boga, Sveto Trojstvo, Vaskrsenje Hristovo, besmrtnost duše, Božiji Sud i druge.

Tumačenje religijskog sinkretizma, paganskog polidemonizma prisutnih kod većine ispitanika, pa i kod značajnog dela vernika, kao činjenice kojom se dovodi u sumnju deklarirana konvencionalna religioznost ljudi, autorka, takođe, smatra neadekvatnim. Istina, ona se u potpunosti slaže da religijski eklekticizam postoji i navodi podatke iz istraživanja koja pokazuju da je verovanje u bajanje, vraćanje, urokljive oči, spiritizam, astrologiju, telepatiju, reinkarnaciju na potpuno istom, a ponekad i na višem nivou od dogmatskih verovanja u Boga, raj i pakao, besmrtnost duše, naročito kod mlade generacije. Takav religijski eklekticizam nije nešto što je karakteristika samo ruskog pravoslavlja nego se on u masovnim predstavama ljudi kao vera u primitivnu magiju pored vere u dogmatske pretpostavke monoteističke religije proteže na vascelu ljudsku istoriju, pa sujeverje u stopu prati hrišćanstvo. Bez ikakve sumnje srednjevekovni ruski seljaci bili su sujeverni, pored toga što su bili nesumnjivo pravoslavni vernici. U ruskoj literaturi ima svedočanstava koja pokazuju da su se ruski dvorjani posle pokršćavanja bavili gatanjem. I srednjevekovni hrišćani su nesumnjivo verovali u vraćanje, vradžbine i vrače i vračare. Katolička crkva se protiv te pojave borila ognjem i mačem Inkvizicije. Kad se sve to ima u vidu, stajalište je autorke, da onda treba ljude koji sebe smatraju pravoslavnim vernicima u pravoslavne vernike i ubrojiti, pogotovo u kontekstu da se savremeni ruski pravoslavni vernici ne nalaze u nekom već završenom stanju neproblematične konvencionalne religioznosti, već se nalaze u složenom procesu duhovnog samousavršavanja i ucrkovljenja (Чечокова, 2005). Pored toga, sa tačke gledišta Pravoslavne crkve čovek može da se obrati i da se pokaje u poslednjem momentu svog života te da ga Crkva primi i oprosti mu grehe.

d.Crkvenost stanovništva, a posebno pravoslavnih vernika, koja se pored ostalog iskazuje posećivanjem crkve, pričešćivanjem, is-

povedanjem i molitvom svakako je argument sa velikom dokaznom snagom o ograničenjima religijske renesanse u Rusiji. Jasno je da se redovnost ispunjavanja verskih dužnosti sa stanovišta institucionalizovane religije podrazumeva ali da je stvarna verska aktivnost stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, problematična. Doduše, po tome se ruski slučaj nije specifičan već se potpuno poklapa sa obeležjima religijske prakse na domaćem pravoslavnom, ali i na mnogim religijskim i konfesionalnim prostorima Evrope (Blagojević, 2008). Kako nas Dubin obaveštava (Дубин, 2004:38-41), redovno posećivanje crkvenih službi u intezitetu od bar jednom mesečno u Rusiji je 2003. godine samo 6% ispitanika poštovalo a uopšte nije posećivalo crkvu 46% ispitanika. Potpuno je slična situacija i sa redovnošću molitve: redovno, svakodnevno se moli 2002. godine 6% a nikada se ne moli čak 77% ispitanika. Te iste godine prema istraživanjima redovno se pričešćuje 1-2% a nikada 61% ispitanika. I svežija istraživanja pokazuju u osnovi sličnu, mada za nijasu poboljšanu situaciju u ispunjavanju obreda aktuelne religijske prakse. Tako je rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine pokazalo da bar jednom mesečno pređe prag crkve 11% ispitanika (1991. godine bilo ih je samo 6%), i 20% deklariranih vernika, nikada ne posećuje crkvu 38% ispitanika a važan je podatak da to uradi nekoliko puta godišnje, obično na velike crkvene praznike, 21% ispitanika. Evo i podataka o aktuelnim obrednim radnjama u Rusiji iz 2007. godine:

Tabela 13. *Posećivanje crkve, pričešćivanje i molitva u Rusiji 2007. godine*

Poseta crkvi	%	Pričest (od broja krštenih ispitanika)	%	Molitva	%
Nekoliko puta mesečno	8	Jednom nedeljno	0	Bar jednom dnevno	16
Jednom do nekoliko puta godišnje	34	Jednom mesečno	2	Bar jednom mesečno	21
Rede od jednom godišnje	18	Nekoliko puta godišnje	8	Bar jednom godišnje	13
Nikada ne posećujem crkvu	39	Nikada se ne pričešćujem	78	Rede od jednom godišnje	5
				Nikada	34

Izvor: Левада центр, 2009.

Ako se ovakvi i slični podaci uporede sa podacima koji se tiču izjava ispitanika o meri svoje sopstvene religioznosti, onda se može videti gotovo potpuno poklapanje sa nekim obredima aktuelne religijske prirode kao što su regularne posete liturgiji, redovno održavanje posta ili ispovedanje. Iako ispitanici možda toga nisu svesni, oni su dobro percipirali značaj ovih obreda za pobožnost jednog vernika. Tako je citirano longitudinalno istraživanje Levada centra iz Moskve pokazalo da ispitanici svoju sopstvenu deklarisanu religioznost ocenjuju kao veoma pobožnu samo u 5% ispitanih slučajeva, kao u određenoj meri pobožnu u 37 i kao ne toliko pobožnu u 33% slučajeva (Левада центр, 2009). Može se navesti još mnoštvo sličnih podataka koji će samo voditi jednom nepodeljenom zaključku o neproblematičnom proreligioznom i pravoslavnom izjašnjavaњу stanovništva Rusije, nešto problematičnijem prihvatanju dogmatskih postavki hrišćanstva i prilično problematičnom redovnom ispunjavanju verskih dužnosti i činova pobožnosti. Mnogim sociolozima upravo je to najjači argument o suštinskim organičenjima religiozne renesanse u Rusiji od 90-ih godina prošlog veka do danas.

Nova stabilizacija verničke strukture savremene Rusije

Ako se, međutim, prestrogo ne sudi o faktičkoj crkvenoj praksi u Rusiji, i ako se ima na umu situacija sa religijskom praksom u sovjetskoj Imperiji, onda se može reći da je teško negirati proces religijske revitalizacije i kad su religijska ponašanja u pitanju, iako sa druge strane ne možemo negirati činjenicu da je konvencionalno religijsko ponašanje kao regularno posećivanje crkve u Rusiji na jednom od najnižih nivoa u Evropi (Furman). U tom smislu se proces desekularizacije u Rusiji može dokumentovati i podacima o intenziviranju religijskog ponašanja stanovništva koje, istina nije, ni blizu revitalizacije nekih drugih indikatora religioznosti ali je taj rast, iako usporan, ipak primetan, kontinuiran. I novija istraživanja, iz 2011. ili 2012. godine pokazuju takvu situaciju. Novembra meseca 2011. godine Odeljenje za sociologiju ISPI RAN je sproveo redovno sverusko istraživanje religioznosti stanovništva i na pitanje

da li ispitanici učestvuju u životu bilo koje crkvene opštine (parohije) dobijeni su podaci koji pokazuju da samo oko 8% ispitanika aktivno učestvuje u životu parohije ili crkvene opštine, još 14% ponekad učestvuje, 9% od ukupnog broja ispitanika oseća samo pripadnost određenoj parohiji ili crkvenoj opštini dok 63% ispitanika nikada ne učestvuje u životu crkvene opštine. Pošto su u istraživanje bili uključeni i pripadnici muslimanske veroispovesti, istina sa nereprezentativnom zastupljenošću, može se zaključiti da su pravoslavni ispitanici prilježniji u parohijskoj aktivnosti od muslimana: samo 1,5% ispitanika islamske veroispovesti redovno učestvuje u životu svoje religijske organizacije a nikada čak 83%. Što se pravoslavnih tiče, 9% ispitanika redovno učestvuje i još 12% povremeno, što znači da na neki način oko jedne petine svih pravoslavnih u uzorku redovno učestvuje u životu svoje religijske organizacije a 63% uopšte ne učestvuje (Sinelina, 2014:546).

Prema tome, sa stanovišta pravoslavlja, ucrkovljenje je težak zadatak. Taj zadatak čeka RPC i crkveno i religijski nesocijalizovane građane koji imaju želju da postanu pravoslavni. Ti novi postsovjetski hrišćani nalaze se na „hrišćanskom putu“, koji je za neke, po pravilu malobrojne vernike, neproblematičan, lak i prav, a opet za većinu je taj put dugačak, krivudav, težak i nepredvidiv. Zbog svega toga je, nedavno tragično preminula sociološkinja religije Julija Sinelina (Синелина, 2005), smatrala da sociolozi greše kad ispitanike koji sebe identifikuju sa pravoslavljem, ali sami ne ispunjavaju redovno svoje verske obaveze ili pored vere u Boga varuju i u magijsko, okultno ili parareligijsko, ne svrstavaju u „prave“ pravoslavne vernike. Zasluga je ove sociološkinje i u tome što je dala predlog etapnog rasta religioznosti građana Rusije od kraja 80-ih godina prošlog veka do aktuelnog društvenog trenutka (Sinelina, 2014:540-554).¹¹ Radi se o četiri vremenska odsečka ili etape.

¹¹ Julija Sinelina je takođe, sistematizovala i okolnosti (faktore) koji su značano uticali na proces promene odnosa građana prema religiji koji je započet još u Sovjetskom Savezu 60-ih i 70-ih godina prošlog veka. Radi se o sledećim okolnostima: propadanje oficijelne ateističke ideologije i masovne razočaranosti u nju; prestanak zabrana i brojnih ograničenja koje su se odnosile na vernike; nastanak pozitivnog odnosa prema religiji u javnom mnjenju, stvaralačkoj i naučnoj eliti i sredstvima masovne komunikacije; postepena promena odnosa vlasti prema

Prva etapa počinje negde pred sam kraj 80-ih godina prošlog veka i traje otprilike do sredine 90-ih godina. Neki smatraju do npr. 1993. a neki do 1995. godine. Bez obzira na to kad se završava, ova etapa je vrlo važna pošto su se u njoj upravo pojavili verodostojni podaci iz anketnih istraživanja o realnom broju verujućih i neverujućih ljudi. Često se ova etapa naziva i etapa „religioznog buma“, ponajviše zbog toga što se u pomenutim istraživanjima očitavaju podaci o praktično dvostukom rastu broja vernika u odnosu na raniji period i značajnom padu broja deklariranih ateista. Ovako povećanom broju vernika (na nivou od 45 do 50%) pre svega je doprineo povećan broj ispitanika koji su sebe identifikovali sa pravoslavljem.

Neki sociolozi su smatrali da je sredinom 90-ih godina prošlog veka nivo izmerene religioznosti u Rusiji dostigao svoj maksimum te su uvideli neke simptome pada, kao npr. Furman (Фурман, 2000:16, 19) ili Mčedlov. Međutim, njihove prognoze se nisu ostvarile. Jeste da je od sredine 90-ih nešto sporijim tempom rastao nivo religioznosti stanovništva ali je ovde važna konstatacija da sigurno nije padao. Ovu etapu Sinelina produžava do negde 2004. godine. Rastu religioznosti stanovništva, kao i u prvoj etapi najviše je doprineo rast pravoslavne religioznosti i 2004. godine dostiže nivo od 65 do 70%. Dakle, ovu drugu etapu karakteriše dalji ali sporiji rast religioznosti stanovništva i stabilizacija nivoa neverovanja koji je u prvoj etapi rasko padao.

Treća etapa u kretanju nivoa religioznosti građana Rusije počinje od 2004-2005. godine kada su empirijska istraživanja zabeležila praktično prestanak rasta nivoa religioznosti i stabilizaciju za koju se verovalo da će trajati bez nekih signifikantnih promena u smislu povećanja nivoa religioznosti. Međutim, nešto kasnija iskustvena istraživanja su pokazala da prema indikatoru vere u Boga rezultati demantuju prijašnje prognoze: rezultati istraživanja iz 2011. i 2012. godine su pokazali da se rast vernika prema navedenom kriterijumu

crkvi prelazom ka saradnji i podršci; shvatanje religije kao kompenzatora u situaciji teške socio-ekonomske krize; povratak izvorima, veri predaka, viđenje religije (pravoslavlja) kao vida samoidentifikacije; interes za hrišćanstvo kao osnove opšteevropske i ruske kulture; interes za nečim novim, ranije stigmatizovanim i zabranjenim (Sinelina, 2014:540).

nastavio pa je Sinelina predložila da se ovaj period nazove četvrtom etapom u promeni nivoa religioznosti stanovništva. Podaci istraživanja „Fonda javno mnjenje“ iz 2012. godine pokazuju da verujućih u Boga koji pripadaju pravoslavnoj veropispovesti ima 68% ispitanika a vernika drugih konfesija ima 8% što sve ukupno čini 76% vernika (Sinelina:2014:541). Broj vernika nepravoslavnih konfesija u Rusiji, prema nizu istraživanja u poslednjih četvrt veka, nije se bitno promenio i kreće se npr. za islamske vernike od 4 do 7% a za ostale konfesije između 2 i 3% (protestanti, rimokatolici, budisti, judaisti). „Utoliko se najvažnije promene zapravo tiču onog dela ispitanika koji se identifikuju sa pravoslavljem pošto procesi u tom delu ruskog društva određuju karakteristične promene religiozne situacije u zemlji za poslednjih dvadeset godina, pa samim tim i u pomenute četiri vremenske etape“ (Синелина, 2014:543).

Sistematizacijom rezultata većeg broja iskustvenih socioloških istraživanja religioznosti u Rusiji, Julija Sinelina je došla do nekoliko bitnih zaključaka o religioznosti stanovništva Rusije, pre svega pripadnika pravoslavlja, od kraja 80-ih godina prošlog veka do 2012. godine: pravoslavlje je bazna konfesija za identifikaciju ruskih građana. Sa pravoslavljem kao sa pravoslavnom kulturom (tradicijom) se identifikuje više od 70% ispitanika. Više od dve trećine kolebljivih u ispitivanjima religioznosti i jedna trećina neverujućih takođe se identifikuje sa pravoslavljem. Verujući pravoslavni čine 52% svih ispitanika a broj pripadnika islama u Rusiji se kreće oko 5%. „Broj vernika i dalje raste, broj neverujućih se smanjuje, broj kolebljivih ispitanika praktično se ne menja“; za većinu ruskih građana religija je važna; u Rusiji se broj ispitanika svih konfesija koji na neki način učestvuju u radu svoje religijske organizacije kreće oko 30% s tim da negde oko 7 do 8% od njih kontinuirano učestvuju u radu i životu svoje crkvene opštine; religijska svest ispitanika je na niskom nivou, značajan deo vernika u stvarnosti ima „pogrešne“ predstave o onomu u šta veruje pa zbog toga religijske dogme i nazori slabo utiču na njihove životne ciljeve; religijsko ponašanje se slabo izmenilo. Doduše, smanjio se broj ispitanika koji nikada nisu preskočili prag crkve ili se nikada u životu nisu pričestili ili molili. Nešto je više onih koji to čine nego ranije pa se u tom smislu može

zaključiti da je izvestan napredak u crkvenosti ljudi u Rusiji postignut; na osnovu ovih zaključaka Sinelina izvodi generalni zaključak o tome da se u Rusiji formiralo jezgro verujućug dela stanovništva koji se može odrediti kao red veličine do 15% a od tog broja bar 10% čine pravoslavni vernici. Oko ovog jezgra se formirala “periferija” religioznog stanovništva reda veličine od 30 do 35% od kojih je više od 30% pripadnika pravoslavne veropispovesti a ostatak čine predstavnici islama i drugih konfesija. Ovaj deo religioznih na mer-nim skalama povezanosti sa religijom i crkvom ima nešto niže skro-rove ali oni imaju kontakte sa svojom crkvom, veruju u besmrtnost duše i smatraju da je religija važna za njihov život. Ostale građane, ispitanike koje se izjašnjavaju kao pravoslavni i muslimani možemo posmatrati u kontekstu tradicionalne, kulturne pravoslavne ili islam-ske religioznosti pošto je za njih religija tradicija i malo je povezana sa njihovim životom, više je simbol nego svetonazor. U ukupnom broju pravoslavnih na njih otpada jedna petina. I kolebljivi ispitanici teže ovoj grupi tzv. tradicionalnih vernika (Sinelina, 2014:553-554).

Prema tome, duhovno-idejno klatno, iako danas nije radikal-no promenilo svoj položaj iz sovjetskog doba, evidentno se kreće prema afirmaciji religijskog i svetog, prema afirmaciji društvenog značaja religije, pravoslavlja pre svega, sa relativno stabilnom ver-ničkom strukturom i sa određenim fluktuacijama u dimenzijama re-ligioznosti koje su empirijski detektovane i teorijski obrazložene. U poslednjih trideset godina religija (pravoslavlje) i religioznost u Rusiji prešle su put od nekadašnjeg pokazatelja marginalnog soci-jalnog položaja njenih privrženika ili samo deklarisanih pripadnika do socijalno respektabilnog položaja kako same religije i crkvene hijerhije u savremenom ruskom političkom društvu tako i na ovaj ili onaj način identifikovanih vernika. Ima autora koji takvu deseku-larizaciju sa očitim tendencijama u zbližavanju crkvene i svetovne vlasti karakterišu kao svojevrsnu klerikalizaciju savremenog ruskog društva.

Kao što smo već napomenuli, hod idejno-duhovnog klatna u Rusiji od Srednjeg veka do danas pravio je ogromne amplitude. Od totalne srednjovekovne duhovne kontrole crkve i samodržavlja preko totalne duhovne kontrole sovjetskog zvaničnog ateizma i ko-

munističke države do današnje situacije koja se svakako ne može definisati kao totalna duhovna kontrola religije i crkve ali se u njoj mogu izdvojiti elementi aktuelnih (i mogućih budućih) pritivrečnosti između sve profilisanije sistemske ideološko-političke uloge pravoslavlja, izvesne netrpeljivosti prema drugim i drugačijim religijskim izrazima, posebno prema tzv. novim religijama i više deklarativne nego stvarne, „istinske” religioznosti stanovništva čija bi religioznost presudno uticala na njihovo svakodnevno ponašanje. Pri takvoj situaciji, smatraju ruski autori, ako pomenuto klatno ode isuviše „udesno” posledična atireligiozna i anticrkvena reakcija će biti izvesna (Фурман, Каариайнен, 2006:87) što svakako neće ostati bez traga i na ukupni društveni život savremene Rusije. Međutim, najnovija svetska politička događanja u 2014-oj i 2015-oj godini, ponajviše vezana za konflikt u istočnoj Ukrajini i Siriji te događanja u samoj Rusiji ne idu u smeru antireligiozne i anticrkvene propagande. U ovoj vrsti konflikata religija i crkva imaju važnu identifikacijsku, legitimacijsku i sistemsku ulogu.

Još o propravoslavnom konsenzusu u Rusiji

Već smo istakli da se u Rusiji od 90-ih godina prošlog veka do danas, kao jedan od najjačih dokaza o revitalizaciji pravoslavlja pronalazio u iskustvenim podacima o neproblematičnom propravoslavnom i proreligioznom konsenzusu. O afirmaciji pravoslavlja i pravoslavne religioznosti zaključivalo se uglavnom uzimajući u obzir podatke ispitivanja vezanosti za religiju i crkvu preko pravoslavne konfesionalne i lične proreligiozne identifikacije ispitanika. Prema ovoj vrsti podataka u istraživanjima, sve do danas, propravoslavni konsenzus nije dovođen u pitanje. No sam pojam propravoslavnog konsenzusa je u rusku naučnu literaturu prilično kasno uveden u odnosu na početak 90-ih kada su podaci iz istraživanja ukazivali na tendenciju promene raspoloženja građana Rusije prema pravoslavlju. Ovaj pojam su u rusku sociološku literaturu uveli početkom novog veka već pominjani autori, Dimitrij Furman i Kimo Kariainen i to na osnovu podataka iz svog longitudinalnog

istraživanja religioznosti stanovništva Rusije. U kolektivnoj svesti stanovništva, pišu ovi autori „vlada sveopšte ubeđenje da je pravoslavlje viša vrednost, da je ono neodvojivo od ruske samosvesti i ruske kulture i da RPC MP treba pokloniti poverenje, da je treba štititi i to čak ograničavajući delatnost drugih religija“ (Фурман, Каарианен, 2007:47). Još uvek dakle, postoji opštenacionalni konsezus o društvenom, ponajviše kulturnom značaju pravoslavlja ne samo za nacionalni korpus nego uopšte za javni poredak savremene Rusije. No pri tome, propravoslavni konsezus ne treba sagledavati u kontekstu svedočanstava o ličnoj religioznosti stanovništva: između religijskih verovanja ljudi i njihovog adekvatnog religijskog ponašanja i propravoslavnog konsezusa ne postoji direktna veza. Samo tako postaje jasno da propravoslavni konsezus postoji na nivou opšteg slaganja o *simboličkoj* vrednosti pravoslavlja za kulturu, naciju i njeno jedinstvo, državu ali on ne obavezuje direktno ni na verovanje u Boga i druge dogmatske postavke pravoslavlja a još manje na pravoslavni način života.¹² Upravo zbog toga opšta saglasnost o pripadanju pravoslavlju ili drugim tradicionalnim religijama u Rusiji ima malu specifičnu težinu kao pokazatelj opšte religioznosti građana Rusije. Diskriminatorna moć ovog indikatora je mala pošto se i znatan broj ateista i neverujućih ispitanika u istraživanjima pozitivno konfesionalno izjašnjava, najčešće kao pravoslavni ispitanici koji imaju poverenje u RPC.

Međutim, za sociologiju je od simboličkog značenja i značaja propravoslavnog konsenzusa koje ima za pojedince u savremenom ruskom društvu, svakako važniji drugi njegov aspekt: naime aspekt i u isto vreme nivo razmatranja, koji se bazira na odnosu dve važne društvene institucije u Rusiji, države i RPC. Ovaj se odnos danas pre može definisati u terminu *konsolidacije* nego neprijateljstva, činjenica koja je za određenje savremene pojave propravoslavnog konsezusa mnogo značajnija i sa ozbiljnijim implikacijama od nepodejljene saglasnosti stanovništva o svojoj pravoslavnoj identifikaciji.

¹² Za mnoge vernike, kako piše Dubin “vera najčešće ima .. moralno-psihološko značenje i ne nameće nikakve lične religiozne obaveze, nije kolektivna norma ponašanja i ne pretpostavlja ličnu odgovornost ili praktični imperativ ponašanja“ (Дубин, 2007).

Sada se može govoriti i o uzajamnom interesu ove dve institucije ruskog društva. Ostavši bez komunističke ideologije propašću Sovjetskog Saveza, država postaje zainteresovana za religiju i crkvu kao veoma važne izvore legitimacije. Vlast se delom legitimise referencijom na crkvu i njenu pouzdanost proveravanu vekovima i aktuelnim socijalnim i kulturnim autoritetom pa država svojski podržava crkvu i njenu strukturu kako na nivou centralne tako i na nivou vlasti regiona. Sa druge strane samoj crkvi je takva podrška potrebna ne samo u materijalno-imovinskom smislu nego i u smislu stvaranja *socijalnog partnerstva* sa državnim vlašću (Lebedev, 2015). U tom socijalnom partnerstvu crkva ulaže svoju duhovnu, kulturnu i državotvornu istoriju i to u trenutku katastrofalne ekonomske situacije u zemlji 90-ih godina prošlog veka i savremene, svetske ekonomske krize ali i izraženog zaoštavanja globalne političke situacije oko događaja u najbližem susedstvu – u Ukrajini gde su na jednoj strani Evropska Unija i Sjedinjene države a na drugoj Rusija – ali i na Bliskom Istoku: u Siriji pre svega te zaoštavanja političke situacije sa Turskom. Kao i na prostoru bivše socijalističke Jugoslavije i Srbije, ukoliko se pomenuti konflikti budu dalje zaoštavali sa mogućnošću ozbiljnih i po mnogima nesagledivih posledica po Rusiju i Evropu, pa u krajnjem slučaju i po čitav svet, konfesionalni momenat će u Rusiji sigurno dobiti na značaju i to u bar tri važne funkcije: funkciji identifikacije, zatim nacionalno-konfesionalne homogenizacije i patriotizma te funkciji otpora i zaštite kulture i samobitnosti ruskog društva, odnosno Ruske civilizacije.

Sergej Lebedev je jedan od ruskih autora koji je u svojim tekstovima posebnu pažnju posvetio pravoslavnom konsenzusu, pre svega u pojmovnom smislu. Prema ovom autoru, uticaj pravoslavnog konsenzusa na javno mnjenje u Rusiji može se specifikovati na sledeći način: a) kao poverenje društva u crkvu, tj. u RPC MP; b) kao preovladavanje pozitivnog imidža pravoslavlja i crkve i c) kao preovladavanje pozitivnih socijalnih očekivanja od religije i crkve u javnom mnjenju Rusije (Lebedev, 2015). Kao i u srpskom primeru, u postsovjetskom ruskom društvu upravo crkva oličava društvenu instituciju sa jednim od najvećih poverenja građana. To poverenje potvrđuju i novija ispitivanja javnog mnjenja. Npr. prema podacima

FOM-a, na početku 2014. godine poverenje crkvi poklanja 63% a skepsu izražava 15% ispitanika. Slični su i rezultati drugih istraživanja pa se nivo poverenja koje se poklanja crkvi može uopštiti između 60 i 70%. Pri tome, kako naglašava Dubin, ni medijski praćeni skandali oko RPC nisu bitno uticali na snižavanje rejtinga crkve kao duhovne i društvene institucije. Građani Rusije takvo poverenje još pridaju predsedniku države, armiji i Ruskoj akademiji nauka. Dubin je ovakve rezultate protumačio kao masovno poverenje građana u savremene ruske institucije i figure koje otelotvoravaju autoritarno-hijararijsku vlast pri čemu ne izdvaja ni RPC. To za ovog autora nije neko realno, ciljnoracionalno nego vrednosnoracionalno, tradicionalističko poverenje upravljeno prema imaginarnoj nadi o poželjnom rezultatu (Дубин, 2007:401). Zbog toga što se ne radi o realnom nego o imaginarnom poverenju, ono je do te mere apstraktno da ni stvarna, vrlo neprijatna i kompromitujuća događanja oko same crkve i njene hijarahije ne utiču bitno na nivo poverenja građana u RPC.¹³

Sergej Lebedev ističe kako se pravoslavni konsenzus i uopšte mentalni sklop ljudi koji se vraćaju pravoslavlju može posmatrati u kontekstu kasne Moderne: kao prelaz od kontrareligiozne svetovnosti prema tolerantnoj svetovnosti u odnosu na religiju, i to religiju kao etnonacionalnom simbolu, i u skladu sa inforamtičkim društvom, kao masmedijskom prizoru procesija i obreda pravoslavlja, koje ne prate na centralnim kanalima državne televizije samo mladi ljudi nego i starije generacije (Лебедев, 2010:87). Međutim, svakako je ovde po sredi još i nešto više od medijske promocije crkvenih obreda i božićnih činodejstava uz obavezno ikonografsko prisustvo političke elite. Kao što primećuje Marina Mčedlova, pravoslavnom konsenzusu pridonose društvena nestabilnosti, pro-

¹³ Doduše ima autora koji razliku između masovne konfesionalno-religiozne orijentacije ispitanika (od oko 80%) i poverenja koje ispitanici pridaju RPC kao društvenoj instituciji (od oko 60%) ili patrijahu Kirilu kao njenoj glavi, tumače kao teškoću da se neproblematično može govoriti o pravoslavnom konsezu-su. "U društvenom životu to označava nemogućnost i neprihvatanje hegemonije RPC u društvu. Uzroke tome treba tražiti u prevladavanju nereligioznog svetonazora i ne tako čvrste religioznosti rusa" (Андреева Л. А.; Андреева Л. К. 2013:116-117).

dužena moralna i socijalna kriza, nepostojanje kredibilnog i adekvatnog svetovnog odgovora na izazove krize, sećanje na patriotsku delatnost crkve i to u najtežim, prelomnim periodima ruske istorije, istupanje crkve u zaštitu prava bednih i siromašnih, kao i protivljenje socio-negativnim pojama kao što su odsustvo duhovnosti i cinizam ili socio-devijantnim pojavama korupcije i narkomanije (Мчедлова, 2002:16). Prema tome, religija i crkva u tim okolnostima imaju i neke druge funkcije od već pomenutih: na prvom mestu se radi o kompenzatorskoj funkciji religije tzv. gubitnika postsovjetske tranzicije koja daje utehu bednima i pomaže im da tu bedu prežive. Međutim, ta ista tranzicija je dovela do očitog pada moralnih vrednosti ljudi pa jedan broj njih izvesnu kompenzaciju nalazi u religiji koja treba svojim nazorima da nadomesti moralni pad. Naravno, jednak prilično ograničenoj grupi ljudi pravoslavlje je pogled na svet koje im pomaže da shvate životnu situaciju kao rukovodstvo za akciju, kao putokaz za praktično ponašanje. Ipak, pri svemu tome ne treba izvesti pogrešan zaključak kako propravoslavni konsezus u Rusiji masovno dubinski deluje na nazore i, i što je važnije, praktično ponašanje većine. Dominantna kultura u Rusiji je svetovna kultura, ona se usvaja primarnom socijalizacijom pa iako pravoslavlje u društvu ima simboličku vrednost, religiozna kultura se prihvata a zatim usvaja slobodnim izborom i uvek egzistira u kontekstu dominacije svetovne kulture.

Postsekularno rusko društvo

Govor o postsekularnom, savremenom ruskom društvu može biti donekle upitan s obzirom na osnovna obeležja socijalističke sekularizacije sovjetskog društva. Ako znamo da se radi o državnom, politički instruisanom projektu, koji je istina proizvodio sekularizacijske posledice, posebno posle 60-ih godina prošlog veka, onda današnji govor o postsekularizaciji ruskog društva verovatno nije sasvim adekvatan. No, nije dvojbeno da tu sovjetsku sekularizaciju možemo posmatrati na dva plana: na planu tzv. „političke sekularizacije“ i na planu „društvene sekularizacije“, baš kao što za primer

Zapada predlaže Brajan Turner (Turner, 2010). Prva se odnosi na odvajanje crkve od države a u Sovjetskom Savezu i od kulture, a druga se odnosi na vrednosti, običaje i ponašanje u svakodnevnom životu. Tako se za primer Sovjetskog Saveza može reći da je „politička sekularizacija“ odnela prevagu nad „društvenom sekularizacijom“ ali se ne može tvrditi kako je samo prva postojala u tom društvu.

Kao što je poznato, u savremenoj sociologiji religije i sama sekularizaciona paradigma se preispituje ili se geografski sužava na Severnu Evropu. Ne nalazi se dovoljno elemenata da bi se reklo da su društva u Severnoj Americi, Aziji, Južnoj Americi ili Africi sekularizovana. U svetu i u formalnom i u neformalnom smislu cvetaju popularne religije, magijski obredi, sujeverje, narodne i tradicionalne religije, razni fundamentalizmi objavljenih religija a u Evropi, po rečima Grejs Dejvi, „verovanje bez pripadanja“. Za postkomuničke zemlje, a pre svega za savremenu Rusiju, kao što smo već pokazali u raspravi o pravoslavnom konsezzusu, došlo je do promene ne samo u socijalnoj sferi sekularizacije, nego još belodanije u političkoj sferi. Bez obzira na *tešku* istoriju između crkve i države u sovjetsko doba, današnji odnos crkve i postsovjetske ruske države i politike pokazuje tendencije tesne veze. I šire, to je tesna uzajamna veza i sa drugim važnim društvenim institucijama kao što su ruska armija, institucije socijalne i medicinske zaštite obespravljenih, siromašnih i napuštenih, obrazovanje. Ako o postsekularizaciji ruskog društva treba govoriti, onda se ona, kao i u sovjetsko doba, opet prevashodno dešava u političkoj sferi, samo sada sa suprotnim predznakom.

Kako mladi ruski naučnik Dmirij Uzlaner ističe, u ruskoj sociološkoj i religiološkoj nauci se opaža nedostatak iskustvenih istraživanja postsekularnog ruskog slučaja iako ne manjkaju teorijska razrađivanja ovog pojma. Delimično je taj nedostatak ovaj autor pokušao da nadomesti razmatranjem kako se u Rusiji prelama globalni postsekularni kontekst, koristeći građu o slučaju pank molebana grupe *Pusi rajot - Pussy Riot* (Uzlaner, 2013:444-457).¹⁴ Uzlaner uka-

¹⁴ U najraćim crtama, radi se o slučaju koji se u Moskvi dogodio u februaru 2012. godine kada su tri devojke, odranije poznate po svojim skandaloznim nastupima, izvele u moskovskom Hramu Hrista Spasitelja performans – moleban pod

zuje na konkretan aspekt specifičnosti postsekularizma u savremenom ruskom društvu dovodeći u vezu pank moleban sa tri postsekularna ukrštanja (hibrida) pri čemu ispravno polazi od pretpostavke da se ne radi o jednom jedinstvenom fenomenu postsekularnog ukrštanja već o sudaru različitih konkurentskih ili alternativnih normativnih obrazaca postsekularizama, iza kojih stoje različiti aktivisti i grupni interesi. No, pre nego što ukažemo konkretno na sadržaj pomenuta tri postsekularna ukrštanja svetovne i religijske sfere u savremenoj Rusiji, treba kratko definisati pojam postsekularnog ukrštanja.

Poznato je da je proces sekularizacije u evropskim društvima doveo do diferencijacije društvenih podsistema, kao što su sistem vlasti, ekonomija, politika, porodica. Savremeno društvo je dakle, diferencirano društvo u kome je autonomni socijalni poredak oslobođen religijskih zahteva. Donekle suprotno tome, bitna odlika postsekularnog društva jeste stvaranje takve društvene situacije u kojoj se religijska sfera, sticajem političkih ili nekih drugih okolnosti, prožima, ukršta, hibridizuje sa podsistemima društva koji su u situaciji sekularnog društva bili posve odvojeni od religijske sfere. Uzlanar takva ukrštanja razmatra kao ukrštanje religijske i političke sfere, ukrštanje religijske sfere i javnog poretka savremenog ruskog društva i ukrštanje javnog delovanja tzv. konfesionalnih eksperata i sudskog podsistema društva.

U postsovjetskoj Rusiji najočiglednije postsekularno ukrštanje, prema Uzlaneru, tiče se ukrštanja *političke i religijske sfere* koje različiti analitičari i politički akteri imenuju suštinski suprotnim sadržajem: dok je za jedne to dokaz klerikalizacije ruske države drugi drže da se radi o plodotvornoj uzajamnosti državnih institucija i tradicionalnih konfesija i njihovih crkava. Upravo ovaj momenat kvalifikuje Putinovu vlast kao tipično desekularizacioni režim koji svesnom političkom akcijom ostvaruje, širi i podržava desekularizaciju (Карпов, 2012:142; Uzlaner, 2013:447). Međutim, i samo istupanje Pusi Rajota se može analizirati i tumačiti kao svojevrsni postseku-

nazivom *Bogorodice Djevo Marija proteraj Putina*. Uskoro je usledila tužba, hapšenje učesnica ovog molebana i osuda za huliganstvo pri čemu je posle žalbe, jednoj od učesnica, Samucevičevoj kazna preinačena u uslovnu, a na dve godine zatvora su osuđene Aljohina i Tolokinova.

larni hibrid i to kao direktna reakcija na oficijelni desekularizacioni izraz koji povezuje vlast i najvažnije predstavnike Moskovske patrijaršije. Istupanje je reakcija na proces dirigovanog ukrštanja politike i religije od strane vrha administracije. „Kontrolisana hibridizacija podrazumeva da može da se pojavi samo u onim oblicima i po onim kanalima koji se mogu oficijelno i neoficijelno sankcionisati. Pravoslavlje i hrišćanstvo u celini, mogu da uvećaju svoj uticaj na društvo ali samo u propisanim, kontrolisanim i političkim bezbednim oblicima. Svaka druga hibridizacija stavlja se van zakona i isleđuje se“ (Uzlaner, 2013:449). Najvažniji zaključak autorove analize slučaja Pusi Rajot jeste u tome što pank moleban nije bio upravljen principijelno protiv svakog ukrštanja svetovne i religijske sfere, nego upravo prema konkretnom prožimanju vlasti, države i Crkve nudeći u isto vreme alternativni model oficijelnog ukrštanja u kome se pravoslavna kultura stavlja na stranu građanskog bunta i protesnih raspoloženja. Tako se, suprotno očekivanju da se u Pusi Rajot istupanju vidi upravljenost prema povratku na jasno razgraničenje države i crkve (sekularizam) zapravo radi o protivstavljanju jednog postsekularnog ukrštanja drugom, reaktivnom i alternativnim ukrštanju koje takođe uključuje pravoslavlje ali ne za legitimaciju političkog sistema, već protiv političkog režima u Rusiji. Iako su predstavnici tužilaštva i suda celokupnu akciju tretirali kao huliganstvo i kriminalni akt, upravljen na diskreditaciju religije, Crkve i verskih osećanja ljudi, te pokušali da zatome politički potencijal ukrštanja religijske i političke sfere u Pusi Rajot ključu, Uzlanerova analiza slučaja ističe upravo radikalizam alternativnog ukrštanja svete i svetovne sfere koje je veoma teško razdvojiti. Otuda i pitanje: ko zapravo propisuje zakonska pravila ukrštanja ili ko je aktivno lice u tom novom postsekularnom prostoru.

Drugi oblik postsekularnog ukrštanja na primeru Pusi Rajota može se odrediti kao integracija unutrašnjih normi religijskih organizacija i tradicija sa tzv. javnim poretom. Tužilaštvo je optužnicu protiv učesnica pank molebana baziralo na narušavanju pravila i tradicije pravoslavne crkve. Tretiranje njihove akcije kao huliganstva izjednačava pravila pravoslavne crkve sa državnim poretom i označava da je pravoslavna crkva neodvojivi deo države. U toku

samog procesa suđenja a posebno u zaključku tužbe figurira izraz „duhovne osnove države“ na koju se, prema optužnici, grupa Pusi Rajot okomila. Prema tome, vredanje tog osnova isto je što i vredanje same države, odnosno javnog poretka. Odnosno, unutrašnje norme i pravila ponašanja u crkvi deo su javnog poretka pa se za njihovo narušavanje može sankcionisati kao i za narušavanje normi drugih nereligioznih podsistema društva.

Treći postsekularni hibrid, zapažen tokom slučaja Pusi Rajot, odnosi se na legitimaciju ekspertize religiologa kao javne konfesionalne angažovanosti. U sekularnom društvu nije spojiva naučna delatnost sa konfesionalnom angažovanošću, a baš to se dogodilo u slučaju suđenja grupi Pusi Rajot. Veštačenje tokom suđenja je povereno jednog pravoslavnom pravniku, lingvisti i psihologu koji su dali ključne formulacije pomoću kojih je pank grupa bila osuđena i upravo su oni pomogli tužbu posle dve prethodne ekspertize koje nisu našle osnove za krivično gonjenje optuženih. Tako se figura ekspeta – religiologa javlja kao deo ideološkog aparata države koja će definisati šta je to religija i, u krajnjem slučaju, šta su to ispravni postsekularni hibridi.

U postsekularnom, postsovjetskom ruskom društvu, prema tome, može se govoriti samo o različitim, međusobno konkurentnim, alternativnim oblicima postsekularnih ukrštanja a ne o vraćanju na raniju istorijsku situaciju diferenciranog društva. Globalna ekonomska i politička situacija u svetu, u kojoj se Rusija kao važan faktor ne može zanemariti, samo će jačati ukrštanje religiozne i svetovne sfere. U ovom trenutku nema naznaka da će slabiti oficijelni postsekularni hibrid zvanične politike i tradicionalne crkve. Naličje toga je trenutna buzuspešnost pokušaja da neki drugi oblik postsekularnog ukrštanja zameni „vladajući“.

4. (Ne)religiozna Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije)

Srbija pre II svetskog rata - stabilna vernička struktura

Konvencionalnu religioznost građana, njihovu vezanost za pravoslavlje i Srpsku pravoslavnu crkvu (SPC) u XX veku treba posmatrati iz perspektive nekoliko različitih opštih društveno-političkih okvira. U ovim okvirima društveni položaj i društveni i duhovni uticaj SPC na tradicionalno joj pripadajućem religijsko-konfesionalnom prostoru bio je suštinski nejednoznačan, čak dijametralno suprotan. U tom smislu i opšta religijska situacija nije bila jednoznačna i nepromenljiva nego dijametralno različita i može se sagledavati u osnovi, i sa podrazumevajućim apstahovanjima, preko dva idealno-tipska obrasca: jednog stimulativnog, koji je pozitivno vrednovao religioznost ljudi i SPC i u kojem se podrazumevao njen privilegovani društveni položaj, ugled i veliki nacionalni i kulturni značaj, i drugog, koji je jako destimulativno delovao na religioznost ljudi i SPC u tom smislu da je znatno pogoršavao njen društveni položaj, duhovni uticaj i nacionalni značaj i smeštao je na marginu društvenog života bez mogućnosti za iskazivanje, do tada neproblematičnih, javnih implikacija.

Prvi pomenuti idealno-tipski obrazac, afirmativan po religiju i crkvu, u istorijskoj horizontali na delu je do 1918. godine, do završetka I svetskog rata i do stvaranja države Srba, Hrvata i Slovenaca, mada se čini kako se taj afirmativni period po SPC može produžiti

do početka II svetskog rata. Tu, međutim, oprez nalaže da treba imati sluha za činjenicu da SPC nije u potpuno istom društvenom položaju između dva svetska rata u odnosu na njen položaj koji je ona imala do I svetskog rata, premda se, što se tiče tradicionalne pravoslavne religioznosti stanovništva između dva svetska rata, teško mogu detektovati neke suštinske promene u odnosu na religioznost do I svetskog rata. Doduše, takav zaključak, kako bi se danas očekivalo, nije zasnovan na nekim naučnim, empirijskim istraživanjima religioznosti ili vezanosti ljudi za religiju i crkvu, pošto u to vreme takva istraživanja nisu ni postojala, već se taj zaključak više oslanja na društveno-politički značaj religioznosti uopšte za tadašnje društvene sisteme i preovlađujuću duhovnu klimu u kulturi.

Do I svetskog rata SPC je imala povlašćen društveni položaj. Njen odnos prema državi i obrnuto, odnos države prema crkvi, lakše se shvata u svetlu činjenice da se pravoslavlje, srpskim ustavom iz 1903. godine, određuje kao oficijelna, državna religija, da je veroukuma obavezan školski predmet, da se državni praznici obeležavaju crkvenim obredima, da sve verske službenike plaća država isto kao i druge državne službenike. U takvom društvenom i kulturnom ozračju sa sigurnošću se može reći da su ljudi sa pravoslavljem bili mnogim nitima tradicionalno povezani i da su religija i crkva, na ovaj ili na onaj način, gotovo svakodnevno u životnom iskustvu ogromnog broja ljudi te da vrše veći ili manji, ali svakako društveno značajan uticaj na njihovu svest i na njihovo praktično ponašanje. Pravoslavlje i SPC su deo službene kulture i u funkciji su legitimacije društvenog poretka. U tim uslovima ateizam je bio društveno nepoželjna i proskribovana pojava.

Između dva svetska rata donekle se menja društveni položaj SPC. Ona nije više u istoj pravnoj i društvenoj poziciji kao ranije. Iz pozicije dominantne i društveno privilegovane crkve u Kraljevini Srbiji prelazi u poziciju ravnopravnosti sa drugim verskim organizacijama i zajednicama u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca (kasnije Jugoslaviji). Pa iako i nadalje njen društveni i ekonomski položaj nije ugrožen, kao što će kasnije biti u toku i posle završetka II svetskog rata, naime, ponovo se uspostavlja Srpska patrijaršija (1920. godine), patrijarh zauzima mesto u Kraljevskom veću, ne-

koliko pravoslavnih sveštenika ima mandate u Narodnoj skupštini (Vukomanović, 2001:102), stvaranjem Prve Jugoslavije nastala je protivurečnost u shvatanju osnovnog državnog principa koja nije mogla da ne utiče i na opredeljenje SPC (Radić, 1995:324). Zapravo, radi se o dva državna principa od kojih se SPC opredeljuje za onaj koji novoformiranu državnu tvorevinu vidi kao proširivanje Kraljevine Srbije, a ne kao zajednicu južnoslovenskih naroda. Ta protivurečnost u shvatanju navedenih principa stvorila je procep u SPC između njene tradicionalne uloge dominantne, nacionalne crkve, zaštitnice srpskog naroda i čuvara njegove pravoslavne kulture, i izmenjenih društvenih i političkih okolnosti u kojima se ravnopravno na društvenoj i religijskoj sceni pojavljuju i druge religijske organizacije od kojih se ističe po svojoj društvenoj snazi, veličini, organizaciji, materijalnoj obezbeđenosti, obrazovanosti svešteničkog kadra i ugledu - Rimokatolička crkva.

Bez obzira međutim, na donekle promenjen položaj SPC posle završetka I svetskog rata, konvencionalna vernička struktura je ostala stabilna, javni značaj religije i crkve veliki, religijske vrednosti su bile i dalje sistemske vrednosti a društvene funkcije religije i crkve očuvane.

Srbija posle II svetskog rata – destabilizacija verničke strukture

Takva religijska situacija i društvena pozicija pravoslavlja i SPC posle II svetskog rata suštinski se menjaju. Magistralne religijske promene u najtešnjoj su uzročnoj vezi sa magistralnim društvenim i političkim promenama započetim u toku II svetskog rata i onim nastalim posle njegovog završetka. U tom smislu došlo je do radikalne promene u društvenom, političkom i kulturno-normativnom obrascu u novouspostavljenim socijalističkim društvima u Centralnoj, Istočnoj i Jugoistočnoj Evropi u odnosu na društveni, politički i kulturni obrazac društava koja su im prethodila. Društveni okvir socijalističkog društva je po religiju i crkvu predstavljao pomenuti nestimulativni i po mnogim znacima neprijateljski društve-

no-politički okvir. U njemu gotovo pola veka preživljavaju religije i crkve na geografskom, religijskom i konfesionalnom području tzv. Druge, socijalističke Jugoslavije. Istina, tako dug vremenski period nije bio u odnosu države prema religijskim zajednicama jednodimenzionalan, zacrtan i nepromenljiv već je imao određene faze zategnutog i manje zategnutog odnosa, jačeg i slabijeg političkog pritiska na crkvene organizacije. Bez obzira međutim, ne pomenute faze, jedna činjenica nije dovođena u pitanje: socijalistička država je društveno marginalizovala i duhovno demonopolizovala religije i crkve često i nasiljem promovišući ateizam čak do te mere da se ta pojava može nazvati hegemonizmom ateizma u kulturi socijalističkog društva. Ovakav sled društvenih i političkih događaja jako je pogodio SPC i pravoslavnu religioznost u Srbiji i to ne samo s obzirom na to da je ova religijska institucija iz II svetskog rata izašla kadrovski i materijalno vidno oslabljena, već i s obzirom na to da se ona posle takvog stradalničkog iskustva našla u opštem društvenom i političkom okviru nove države koja se, u nameravanom radikalnom napuštanju prošlosti, prvenstveno obračunavala u kulturnoj sferi sa tradicionalnim, religijskim vrednostima i praksom proglašavajući ih ne samo za obično sujeverje nego i za prepreku u stvaranju novog društva i novog „socijalističkog čoveka“.

U socijalističkoj Jugoslaviji SPC se dakle, nije suočavala samo sa ogromnim materijalnim i finansijskim problemima, sa problemom dezorganizacije, obezglavljenosti i legalne uprave već je te nasleđene probleme nova socijalistička vlast učinila još ozbiljnijim jer je i samu religioznost učinila društveno problematičnom, stigmatizovanom pojavom. Svojim sistemskim zakonskim propisima socijalistička vlast je marginalizovala, u duhovnoj sferi demonopolizovala, depolitizovala i agrarnom reformom ekonomski oslabila sve religijske institucije pa i SPC. Naime, demonopolizovanost religija i crkava u sferi uticaja na društveni i duhovni život ogromnog broja ljudi, kao i sistemska isforsiranost ateizma, najdelotvornije preko ateističkog vaspitanja i markističkog obrazovanja kao svojevrzne zamene za ukinutu versku nastavu u javnim školama, snažno su, više nego kod drugih crkava, uticali na odmaklost procesa odvajanja ljudi od pravoslavlja na provoslavno homogenim konfesionalnim prostora-

rima, sve do sredine ili kraja 80-ih godina prošlog veka. Koliko je ta situacija demonopolizovanosti uticala na pad kredibiliteta pravoslavlja i uticaja SPC na stanovništvo svog tradicionalno pripadajućeg religijskog područja, može se sagledati ako se uzme u obzir njena tradicionalna društvena uloga i značaj u definisanju nacionalnog subjektiviteta srpskog naroda kao i njena involviranost u državni aparat sa kojim je istorijski uvek razvijala nekakav odnos (bilo slaganja, saradnje i međusobnog podupiranja bilo odnos služenja i vršenja društvenih funkcija) tako da, za razliku od RKC, nije izgrađivala svoj politički identitet osamostaljeno i izdvojeno od državnog identiteta (Paić, 1991:164). Radikalni i nasilni raskid države sa SPC u socijalističkoj jugoslovenskoj zajednici marginalizovao je njenu društvenu i političku ulogu u definisanju srpskog nacionalnog subjektiviteta i identiteta, sistematski ga zapostavljajući i brišući iz kolektivnog sećanja i obrednog podsećanja, pa verski identitet uglavnom opstaje samo kod posvećenika i uskih, a pritom društveno marginalizovanih grupa vernika, daleko od javnosti i masovnog ispoljavanja.

Džavna politika prema verama i verskim zajednicama, definisana pod presudnim uticajem prvenstva partijskih ciljeva i interesa nad svim drugim, odvijala se kontinuiranim nastojanjem da religije i crkve potpuno odvoji od političke sfere, vođena u tim namerama kako komunističkim ideološkim postulatima tako i istorijskim fakticitetom o ulozi i značaju klerikalizma katoličke crkve u Sloveniji i Hrvatskoj, bliskosti monarhističke države i pravoslavlja u Srbiji i istorijskim nacionalnim animozitetima među južnoslovenskim narodima, kao i sistematski indukovanim religijskim netrpeljivostima i međukonfesionalnim napetostima. Socijalističko rešenje verskog pitanja u bivšoj Jugoslaviji pravno je nađeno u tekovinama građanskih revolucija, u odvajanju crkve od države i u slobodi verskog izražavanja. U praksi međutim, iza fasade državnog deklarativnog isticanja odvojenosti crkve od države i slobode verskog ispovedanja, krio se negativan odnos prema religijama i vernicima pa su mnogi verski obredi tretirani kao zloupotreba verskih sloboda i verskog delovanja u političke, protivustavne svrhe. Takvom položaju SPC, stanju niske religioznosti i slabe povezanosti ljudi sa crkvom na prostorima pravoslavlja, svakako je doprinela i decentralizovana priroda institucionalizovanog pravosla-

vlja, dakle, nepostojanje jednog snažnog administrativnog i centralizovanog središta iz kojeg bi se u takvoj situaciji dala, ne samo materijalna nego i politička podrška u odupiranju društvenoj i duhovnoj marginalizaciji, kakav je na primer bio slučaj sa rimokatoličanstvom, kako na prostoru socijalističke Jugoslavije tako i u nekim drugim zemljama tzv. realnog socijalizma. Naravno, i unutrašnje slabosti pravoslavlja i SPC treba uzeti u obzir prilikom traženja uzroka visoke sekularizovanosti pravoslavne religioznosti i društvene marginalizacije SPC u socijalističkoj Jugoslaviji.

Upravo opisani, nestimulativni, opšti društveno-politički obrazac 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, od najopštijeg koji je bio u domenu nekadašnjeg društvenog značaja pravoslavlja do sasvim konkretnog a ticao se problematizovanja samih religijskih verovanja i crkveno-obredne prakse. Iako u početku proces ateizacije nije bio, po posledicama na religioznost stanovništva tako radikalnan, uskoro će to postati. Ne tako vidljiv pomak prema ateizaciji društva iz 50-ih godina prošlog veka će postati vidljiviji u ispitivanjima javnog mnjenja tokom 60-ih godina (Baćević, 1964; Jugoslovensko javnomnjenje 1968). Ova istraživanja su pokazala značajno manju raširenosti klasične religioznosti na pravoslavno dominantnim prostorima kakva su bila područja tzv. uže Srbije i Crne Gore od nekih drugih, recimo konfesionalno dominantnih katoličkih ili konfesionalno mešovitih prostora. U kasnijim istraživanjima, tokom 70-ih, uočava se tendencija daljeg pada religioznosti i povećavanje dela nereligiozne populacije, naročito na tradicionalno pravoslavnim konfesionalnim prostorima (Pantić, 1974).

Empirijska istraživanja iz sedme i skoro do kraja osme decenije prošlog veka pokazala su da se pravoslavna religioznost može izdvojiti kao poseban primer u odnosu na religioznost na drugim monokonfesionalnim i mešovitim religijskim prostorima. Posebnost tog primera ogleda se u kontinuirano niskim postocima religioznosti, verovanja i obredne crkvene prakse i u kristalizaciji takve religijske situacije na pravoslavno dominantnim religijskim prostorima, prvenstveno na teritoriji Crne Gore i tzv. uže Srbije. Naime, izvesne

i sociološki i statistički vidljive religijske promene na katoličkim i konfesionalno mešovitim prostorima krajem 70-ih godina potpuno su mimoišle pravoslavni religijski prostor, čak toliko da se za taj prostor u naučnim, sociološkim krugovima govorilo kako se radi o neatraktivnom prostoru, prostoru na kome vlada mrtvilo, da je religija na njemu otišla u muzej starina te da je na ovom prostoru na delu tradicionalizam sa redukcijom religioznosti na običaje i svetovne oblike (Đorđević, 1990: 72-73). Možda je i kao rezultat takvog stava pravoslavno homogeni prostor bio i teorijski i iskustveno sociološki prilično neistražen i sem retkih, reklo bi se incidentnih, vrednih doprinosa sistematičnom izučavanju pravoslavne religijske situacije (Đorđević, 1984) izučavanje pravoslavlja je, sve do početka 90-ih, bilo skrajnuto od osnovnih preokupacija teorijski i metodološki solidno razvijene jugoslovenske markističke sociologije religije.

Sociološka i socijalno-psihološka istraživanja krajem 70-ih i početkom 80-ih godina prošlog veka u socijalističkoj Jugoslaviji otkrila su izvesne pomake prema oživljavanju religioznosti stanovništva ali pre svega na rimokatoličkim prostorima u Sloveniji i Hrvatskoj. Međutim, dok se na pomenutim konfesionalnim i religijskim prostorima empirijskom evidencijom utvrđuju 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). U Beogradu je 1987. godine bilo 10% religioznih studenata. 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, pronađeni broj konvencionalno religioznih od 10% nije ukazivao na pomenute promene već je potvrđivao tendenciju niskog nivoa religioznosti na pravoslavnim prostorima. Međutim, slabljenje inteziteta nereligiozne orijentacije te upoređenje

broja ateista u odnosu na deceniju ranije pokazuje izvesna prestrukturisanja odnosa prema religiji, što je svakako bio 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 приметно manje, 38% a povećao se i broj ispitanika koji se svrstavaju u „mešani tip“ (Pantić, 1988:67 i dalje). I jedno jedino sistematično istraživanje religioznosti 80-ih godina na pravoslavno homogenom konfesionalnom prostoru niškog regiona, sprovedeno 1982. godine (Đorđević, 1984), kroz preispitivanje sekularističke teze, nije, prema pribavljenoj empirijskoj evidenciji, dovelo u pitanje od ranije poznate rezultate za pravoslavnu religioznost i povezanost ljudi sa SPC. Ovo istraživanje je samo još produbljenje, korišćenjem većeg broja indikatora religioznosti, detektovalo uznapređovalost procesa odvajanja ljudi od religije i crkve na pravoslavnim prostorima. Značaj ovog Đorđevićevog istraživanja za domaću sociologiju religije je višestruk: najpre, to je prvo istraživanje kod nas koje je po svojoj teorijskoj osnovi i metodološkim pretpostavkama moglo da se uporedi sa do tada već brojnim sprovedenim istraživanjima na katolički dominantnim i mešovitim konfesionalnim prostorima; to je, takođe, prvo empirijsko istraživanje u Srbiji sa respektabilnom iskustvenom evidencijom o religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu i na kraju ovo istraživanje se uzima kao referentna tačka od koje se obavezno polazi u analizi religijske situacije na pravoslavnim prostorima u poslednjih tridesetak godina.

Đorđevićevo istraživanje je više nego nedvosmisleno pokazalo da je proces sekularizacije na pravoslavno homogenom prostoru pustio duboke korene i da je uzeo 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, приметan je bio gubitak značaja pravoslavlja kao moralne potke ili motivacije za praktično ponašanje ljudi, bilo je, takođe, suštinski smanjeno participiranje ljudi u crkvenim obredima i crkvenom životu uopšte. Pravoslavna religioznost je prema Đorđevićevim zaključcima bila u izrazitoj кризи. Niški, pravoslavno dominantan region, predstavljao je početkom

80-ih izrazito 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. Kad su, međutim, postoci praktikovanja značajnih pravoslavnih obreda takvi da su bili izmereni u obimu od nekoliko procenata, onda se dobija plastično jasna slika o dometima i učincima uznapređovalog procesa sekularizacije 80-ih godina na jednom pravoslavno homogenom religijskom području kakav je niški region, sa odsustvom sumnje da je i na drugim pravoslavno dominantnim prostorima situacija slična (Đorđević, 1984).

Iako su neki obredi iz korpusa tradicioanalno duboko ukorenjenih običaja i navika stanovništva, i pored očigledne ateizacije društva, opstali, kao što su npr. krštenje deteta u crkvi, crkveni ukop pokojnika, proslava verskih praznika, prvenstveno karakterističnih za seoski duhovno-socijalni milje, broj dekaltrisanih i ponajpre stvarnih, osvedočenih vernika se očigledno smanjio, redovnost verske prakse stanovništva značajno je erodirala a istraživanje je otkrilo i proces disolucije dogmatskog verovanja hrišćanstva, smanjivanje uticaja pravoslavlja i pravoslavne religioznosti na svakodnevni život ljudi, religioznost marginalnih društvenih slojeva, religioznost seljaštva i radništva, ljudi sa nižim obrazovanjem, dok su obrazovani i propulzivni društveni slojevi najnereligiozniji, demonopolizovanost SPC od strane oficijelnog političkog sistema i protežiranog ateističkog kulturnog obrasca. Tipični vernici su poticali iz poljoprivrednih ili radničkih slojeva, iz ruralnih ili rubno ruralnih mesta, iz ženskog ili starijeg dela populacije, iz politički pasivne populacije koja je bila van tokova socijalističke modernizacije društva (Đorđević, 1992:11).

*Srbija od kraja 80-ih do kraja 90-ih – restabilizacija
verničke strukture*

Ako su se početkom 80-ih godina prošlog veka ispoljili znaci vidljive političke krize bivšeg jugoslovenskog socijalističkog sistema u poznatim događajima na Kosovu 1981. godine, u narednim godinama ne samo politička, već sveukupna kriza će se nepovratno produbljivati da bi na samom kraju te i početkom naredne decenije dostigla kulminaciju u sudbinskoj upitnosti opstajanja socijalističkog ideološkog supstrata i političke organizacije jedinstvene jugoslovenske države. Upravo u takvom socio-političkom kontekstu, bremenitom evidentnom ekonomskom, političkom i krizom do tada opšteprihvaćenih vrednosti, sociološka i prvenstveno javnomnjenjska istraživanja, još uvek u okviru jedinstvene jugoslovenske države, otkrivaju na prelazu iz osme u devetu deceniju prošlog veka očiglednu promenu u religioznosti stanovništva čak i na pravoslavno homogenim konfesionalnim područjima Srbije i Crne Gore ali i kod pravoslavnog stanovništva van Srbije, na mešovitim, te na dominantno katoličkim i islamskim religijskim i konfesionalnim prostorima. Pomenute detektovane promene religioznosti, 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 utvrđena je u nekoliko empirijskih istraživanja koja su sprovedena na reprezentativnim uzorcima socijalisitičke Jugoslavije za omla-

dinsku i opštu populaciju.¹ Neki opšti zaključci iz analize rezultata ovih istraživanja nameću se sami po sebi: religioznost do 90-ih kod svih konfesionalnih i nacionalnih pripadnosti raste, doduše nejednako, pa u tom smislu ostaje trend utvrđen prethodnim istraživanjima o najmanje religioznih kod pravoslavaca. U Srbiji (sa pokrajinama) najreligiozniji su rimokatolici (Mađari i Hrvati) i muslimani (Albanci), međutim, i za pravoslavnu konfesiju je važno da se detektuje očita promena u religioznosti stanovništva koja nije slučajna, niti podložna većim fluktuacijama. Kako kasnija istraživanja pokazuju, trend stabilnog povećavanja pravoslavne religioznosti će se očuvati i štaviše u narednim godinama, krajem 90-ih, izrazitije potvrđivati ne samo u domenu intelektualno-prestavne dimenzije religioznosti nego i u domenu njene obredne dimenzije, na individualnoj i društvenoj ravni. Povećanje religioznosti i povećana ionako visoko izražena spremnost identifikovanja stanovništva u konfesionalnim terminima u najbližoj je povezanosti sa širim društvenim, dakle, eminentno nereligioznim procesima, kao što su procesi urušavanja socijalizma kao društvenog sistema i teritorijalna i nacionalna homogenizacija u vreme rastakanja jedinstvene države i stvaranja posebnih nacionalnih država. To je jasan primer u kojoj meri evidentno društvena događanja mogu direktno da utiču ili da budu ambijentalna pozadina u kojoj se stvaraju povoljni uslovi za jednu, u principu duhovnu pojavu kao što je religioznost ili vezanost za religiju i crkvu. Isprepletenost tih pojava teško je dovesti u pitanje, mada se precizna mera međusobnog uticaja teško može kvantitativno odrediti, iako se sociologu može učiniti da kvantifikovanje religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i crkvom upravo izražava pomenuti

¹ *Institut društvenih nauka i Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje* iz Beograda (Mihajlović i dr., 1990) sprovedi su 1989. godine istraživanje omladinske populacije u SFR Jugoslaviji istraživanje javnog mnjenja sproveo je sredinom 1990. godine *Konzorcijum institucija za ispitivanje javnog mnjenja* bivše Jugoslavije i poslednji put na uzorku jugoslovenskog punoletnog stanovništva starijeg od 18 godina (Pantić, 1991). Tokom 1989. i 1990. godine istraživanje pod nazivom „Društvena struktura i kvalitet života“ organizovao je *Konzorcijum jugoslovenskih instituta društvenih nauka* i sproveo ga na stratifikovanom uzorku u sedam bivših jugoslovenskih republika i pokrajina (Vratuša-Žunjić, 1996; 1996a)

uticaj. Tako analiza kvantitativnih podataka ukazuje da se značajne religijske promene izražavaju preko 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. 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.

Stručnjaci 1990. godinu često apostrofiraju kao prelomnu godinu kako za socijalna dešavanja na prostoru bivše Jugoslavije tako i za religijske promene u njoj. Ispitivanja javnog mnjenja sprovedena od strane *Centra za politikološka istraživanja i javno mnjenje* Instituta društvenih nauka u periodu posle 1990. godine kontinuirano su, kao vremenske serije zasnovane na istovetnoj metodologiji i kvotnim uzorcima, pokazala da iako porast religioznosti punoletnog stanovništva Srbije bez Kosmeta od 1990. do 1993. godine nije veliki, jer iznosi samo 7% (od 35% do 42% uz izvesne varijacije u longitudinalnom praćenju religioznosti u navedenom periodu), ipak tako utvrđena religioznost vidno odstupa od religijske situacije na pomenutom prostoru u periodu 1975-1980. godine kada se religioznost punoletnih građana tzv. Centralne Srbije kretala oko 25%, što je podatak do koga je Pantić došao na osnovu rezultata desetak parcijalnih istraživanja (Pantić, 1993:192). Takođe, ovi podaci koji se odnose na prvu polovinu 90-ih pokazuju da se trend u povećanju religioznosti stanovništva u Srbiji nastavlja, da se stabilizuje na oko

40% religioznog stanovništva, ali da u isto vreme podaci navedenih i drugih istraživanja pokazuju da taj proces religijske obnove ima svoje granice i specifičnosti i da ni izdaleka na odgovara laičkim, ideološkim i eklezijalnim paušalnim ocenama koje su po pravilu prenašavale obim i intezitet tog procesa. Istina, takve ocene su nekada imale i politički karakter s obzirom na činjenicu da je u okruženju besneo rat u kome je Srbija na ovaj ili onaj način učestvovala i trpela posledice koje su neminovno sa tim ratnim sukobom išle. Potreba da se stanovništvo ujedini oko nekih važnih ciljeva u tim sukobima nesumnjivo je pridonela društvenoj, političkoj upotrebljivosti konfesija, pa i putem licitiranja broja njihovih pripadnika. Tu je postojala jasna i postojana težnja ne samo da političari ili eklezijalne strukture nacionalnu i konfesionalnu identifikaciju izjednače nego je ta ista poistovećivanja prihvatila masa stanovništva što pokazuju rezultati kako popisa stanovništva iz 1991. godine u još uvek zajedničkoj državi, tako i druga empirijska istraživanja pre i posle raspada bivše Jugoslavije. Smisleni okvir strukturalno-funkcionalističke teorije ovakvu vrstu homogenizacije upravo i povezuje sa društvenim sukobom. Grupe koje su izložene neprestanim sukobima sa drugim grupama traže potpuni angažman svojih članova i potpuno obuhvataju njihove ličnosti te dozvoljavaju samo ograničeno odstupanje od grupnog jedinstva. One teže gušenju unutrašnjih konflikata jer mogu biti pogubni po opstanak grupe (Coser, 1956:151 i dalje).

Određene granice procesa religijske obnove tokom prvih nekoliko godina poslednje decenije prošlog veka moguće je ocrtati kroz nekoliko važnih nalaza javnomnjenjskih istraživanja. Obaveštenja koja nam daje Pantić o rezultatima više javnomnjenjskih istraživanja iz 1990., 1992. i 1993. godine (Pantić, 1993:194 i dalje) omogućavaju izvođenje dve vrste zaključaka kojim se plauzibilno opisuje religijska situacija u Srbiji početkom 90-ih. Prva vrsta zaključaka se odnosila na konstataciju o daljem važenju nekih ranije ispoljenih sekularizujućih tendencija detektovanih empirijskim istraživanjima. Druga vrsta zaključaka se odnosila na konstataciju o važenju nekih novih tendencija ranije zapaženih, ali sada jače izraženih tako da se one mogu pripisati elementima religijskog prestrukturisanja. Da navedemo prvu vrstu zaključaka: religioznost i dalje ostaje ruralni

fenomen kao i u prethodnom desetleću; žene su i dalje nešto religioznije od muškaraca; i dalje važi tendencija o religioznosti kao pojavi koja je upravo proporcionalna starosti posmatranih grupa ispitanika u istraživanju. Stariji ispitanici, kako ranije tako i početkom 90-ih su ubedljivo najviše religiozni od svih ostalih generacija. Među ispitanicima starijim od 60 godina beleži se preko 50% iskazana religiozna pozicija; negativnu korelaciju religioznosti sa nivoom obrazovanja ispitanika koju su utvrdila sva ranija istraživanja utvrđuju i ova istraživanja; i dalje su najreligiozniji poljoprivrednici i domaćice a najnereligiozniji su stručnjaci i službenici, u socijalizmu ideološki najkonformističkiji sloj; nacionalne i konfesionalne razlike u religioznosti stanovništva Srbije su kao i ranije velike pošto su najreligiozniji Mađari (68%) i muslimani (56%) a onda slede Srbi (42%), Crnogorci (25%) i Jugosloveni (20%). Među njima i dalje ima najviše nereligioznih i ateista.

Druga vrsta zaključaka tiče se elemenata koji naznačuju proces revitalizacije religioznosti: po prvi put se beleži da i u gradovima broj religioznih, iako neznatno, ipak premašuje broj nereligioznih tvoreći tzv. prostu većinu (38% religioznih prema 31% nereligioznih ispitanika); po prvi put se otkriva da su i među muškarcima nereligiozni manjina; sve do četrdesete godine starosti ispitanika pojavljuje se isti procenat religioznih (po 35%), dok su ranije mlađe generacije (do 27 ili do 29 godina) bile manje religiozne od generacija ispitanika između 30 i 39 godina. Isto tako i u generacijama između 30 i 60 godina dešavaju se izvesne promene u odnosu prema religiji u smislu kolebanja ili povratka religiji. Tako se zapravo, kako Pantić dobro primećuje, desekularizacija početkom 90-ih godina odvija na dva načina: putem resocijalizacije lica koja su ranije bila nereligiozna ili ateistički usmerena njihovim usvajanjem religiozne pozicije ili njihovim vraćanjem na tu poziciju, pri čemu veliki broj ljudi na taj način izražava dvostruko konvertitstvo u toku svog života; drugi način na koji se desekularizacija dešava i objašnjava tiče se procesa (religijske) socijalizacije mladog naraštaja koji usvaja religijske vrednosti bez prolaženja kroz državno instruisani proces ateističkog vaspitanja; u vezi sa prethodnim zaključkom jeste i zaključak o većoj religioznosti maturanata i studenata čak i od penzionera na pri-

mer, ili od stručnjaka, službenika i privatnih preduzetnika; posredan dokaz desekularizujućeg procesa u Srbiji početkom i tokom 90-ih godina nalazi se u empirijskoj potvrdi o tome da povezanost sa crkvom i faktička religioznost stanovništva u višepartijskom sistemu ima značajnu političku relevantnost. Političke partije u svojim izbornim strategijama obraćaju pažnju na religijsko-crkvena pitanja računajući da njihovi potencijalni birači nisu samo ateisti i nereligiozni, koji sada očigledno čine manjinu biračkog tela, već i konvencionalni vernici kao potencijalni glasači. Sociološka istraživanja sprovedena do kraja 90-ih godina prošlog veka će samo potvrditi opisane tendencije u srpskoj religijskoj situaciji na početku te decenije, tako da je postalo gotovo opšteprihvaćeno da se religijska situacija u Srbiji tumači u terminima revitalizacije religije i desekularizacije srpskog društva. Posle 2000-te godine neki će ovakvu religijsku situaciju te afirmaciju javne uloge SPC u društvenom i posebno političkom životu okarakterisati kao klerikalizaciju savremenog srpskog društva (M. Đorđević, 2005a; 2005b).

Početak pomenute revitalizacije religijsko-crkvenog kompleksa poklopio se sa periodom rata, provale neverovatne mržnje, nasilja i patnje na znatnom delu teritorije socijalističke Jugoslavije pa su sociolozi najčešće takvu revitalizaciju dovodili u vezu sa magistralnim društveno-političkim pomeranjima koja su se manifestovala u najširem kao produkt evidentne i dugotrajne društvene krize te u tom kontekstu kao rezultat (ali i uzrok) rušenja socijalizma i kao rezultat društvene, teritorijalne, nacionalne i konfesionalne homogenizacije stanovništva u republikama bivše Jugoslavije. Društvenom profilisanošću takve revitalizacije u drugi plan su odlazila tumačenja revitalizacije kao eminentno religijskog procesa u smislu istinske i duboke promene duhovnog života ljudi vraćanjem zaboravljenom Bogu i religijskom moralu, njihovom težnjom za spiritualizacijom života i promenom praktičnog, svakodnevnog ponašanja.

Novonastale religijske promene u srpskom pravoslavlju do kraja 90-ih godina prošlog veka iskustveno su evidentirane u svim segmentima vezanosti za pravoslavlje i SPC. Dakle, u segmentu religijskog identifikovanja, doktrinarnog verovanja i religijsko-obrednog ponašanja. U tabelama koje slede na osnovu određenih indikatora

povezanosti ljudi sa religijom i crkvom uočava se tendencija religijskih promena u Srbiji u pravcu desekularizacije srpskog društva.

Tabela 14. *Vezanost za religiju i crkvu u Srbiji 90-ih godina u poređenju sa početkom 80-ih (zaokruženi procenti).*

Indikatori / godina istraživanja	1982.	1993.	1999.
Pozitivna konfesionalna identifikacija	88	97	94
Samodeklarisana religioznost	24	71	59
Kršćavanje dece	59	84	84
Slavljenje verskih praznika	58	93	87
Crkveni ukop pokojnika	-	92	86
Liturgija (svi inteziteti)	7	26	48
Odlazak u crkvu (svi inteziteti)	25	70	75
Molitva (svi inteziteti)	24	78	60
Post	24	58	58
Verovanje u Boga	17	46	-
Verovanje u Isusa Hrista	15	57	-
Verovanje u zagrobni život	5	28	-

Izvori: Za 1982. godinu Đorđevićovo istraživanje religioznosti pravoslavno dominantnog niškog regiona (D. Đorđević, 1984); za 1993. godinu Blagojevićevo istraživanje braničevskog pravoslavno dominantnog regiona (Blagojević, 1995); za 1999. godinu istraživanje Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu na uzroku reprezentativnom za Srbiju bez Kosova i Metohije (Radisavljević-Ćiparizović, 2006).

Tabela 15. *Indeks tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu u Srbiji 90-ih (u %)*

Povezanost/ god. istraživanja	1993.	1999.
Potpuna povezanost	69	75
Delimična povezanost	31	25
Potpuna nepovezanost	0,5	0,3

Izvori: Blagojević, 1995; Radisavljević-Ćiparizović, 2006.

Tabela 16. *Indeks aktuelne vezanosti za religiju i crkvu u Srbiji 90-ih(u %)*

Povezanost/ god. istraživanja	1993.	1999.
Potpuna povezanost	0,2	36
Delimična povezanost	85	44
Potpuna nepovezanost	15	20

Izvori: Blagojević, 1995; Radisavljević-Čiparizović, 2006.

Uopštavanjem ovih i drugih, u ovom tekstu nenavedenih empirijskih podataka (upor. Blagojević, 2005; Blagojević, 2008), moguće je izvesti nekoliko relevantnih zaključaka kojima se opisuje od početka 90-ih godina prošlog veka aktuelan proces religijskih promena u srpskom društvu i stabilan trend religijskog prestrukturisanja. Analiza kvantitativnih podataka ukazuje da se značajne religijske promene izražavaju preko povećane spremnosti ljudi da se identifikuju u religijskim terminima, preko religioznosti mlade, nekada najnereligioznije generacije, zatim preko radikalno smanjenog broja ljudi koji se deklariraju u prilog ateističke orijentacije, preko priznavanja svoje konfesionalne pripadnosti i verovanja u Boga. Tokom 90-ih promene u religioznoj svesti stanovništva imale su i sasvim praktične konsekvence na religijsko verovanje i ponašanje kod velikog broja ljudi. Temeljna religijska verovanja pravoslavlja su revitalizovana i to tim više što su dalje od eshatološkog karaktera.

Tradicionalan odnos prema religiji i crkvi, koji je i ranije bio najmanje problematičan, još se više proširio tako da je danas izrazito premoćna većina stanovnika na pravoslavno homogenim prostorima tradicionalno povezana sa religijom i crkvom. Donekle su se revitalizovala i naka suštinski važna aktuelna religijska ponašanja kao što su molitva, prisustvo liturgiji i post pred velike crkvene praznika. Danas se pravoslavno homogeno srpsko područje više ne može prepoznati kao područje u kome su obredi aktuelne religijske prirode izuzetno erodirani a stanovnici u „begu“ od religije i crkve. U kontekstu tako opisanih religijskih promena slika tipičnog vernika danas se razlikuje od slike tipičnog vernika iz 80-ih. Danas je tipični konvencionalni vernik kako iz ruralne tako i iz urbane sredine, pripadnik kako starije tako i najmlađe generacije, kako ženskog tako

i muškog pola, kako sa nižim tako i sa višim obrazovanjem. Istina, rasprava o detekciji revitalizacije religioznosti srpskog društva može da u ide i u drugom smeru ako se zapitamo da li je dovoljan pokazatelj takve revitalizacije ako ljudi daleko više prihvataju svoje konfesionalno poreklo, smatraju se religioznim ili načelno izjavljuju da veruju u Boga te učestvuju u nekim tradicionalnim obredima u pravoslavlju, nego što su aktivni crkveni vernici koji se praktično pridržavaju religijska načela u svom životu i odnosu prema drugima. Na ova pitanja pokušaćemo da odgovorimo u narednom odeljku u kome iznosimo podatke za aktuelnu religijsku situaciju u Srbiji.

Religijska situacija u Srbiji u prvoj deceniji novog veka – nova stabilizacija verničke strukture

Revitalizacija religioznosti stanovništva u Srbiji nije jednoznačna već ambivalentna pojava. Postoje dve vrste argumentacije za ovu pojavu. Jedan tip argumentacije smo već pomenuli i odnosi se na pokazatelje različitih dimenzija konvencionalne religioznosti stanovništva. Drugi tip argumentacije nije kao prvi kvantitativne već kvalitativne prirode a tiče se afirmacije društvene uloge i značaja religije i crkvenih zajednice a ponajpre SPC za društveni život savremene Srbije. O ovim kvalitativnim analizama ovde ne možemo šire da raspravljamo a čitaoce upućujemo na drugi tekst (Blagojević, 2008a). Ovde samo treba konstatovati kako se čini da ova kvalitativna analiza ima jaču dokaznu snagu za opštu revitalizaciju pravoslavlja u Srbiji i Rusiji nego analiza kvantitativnih podataka. I to zbog toga što kvantitativni podaci pokazuju da se revitalizacija pravoslavlja neproblematično događa u pretstavnoj dimenziji religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i njihovim religijskim zajednicama, a da ostale dimenzije religioznosti nisu tako jednoznačne. Kad se sa plana religijske identifikacije i načelnih verovanja u dogmatsko jezgo hrišćanstva pređe na plan crkvenosti i udruživanja u religijsku zajednicu onda ostaje dosta prostora za defisanja nekih bitnih ograničenja religijske revitalizacije. Sve to dodatno pokazuje kako su društveni ambijentalni okviri snažno uticali najviše na afir-

maciju religijsko-crkvenog kompleksa u onim dimenzijama koje su tokom 90-ih, a donekle i danas, društveno važne i u suštini su socijalne prirode, kao što su npr. kolektivna identifikacija, nacionalna mobilizacija i homogenizacija, kolektivni resurs otpornosti i zaštite i tome slično. Naglašavanjem društvene profilisanosti revitalizacije religije i religioznosti u drugi plan odlaze shvatanje ove pojave kao eminentno religijskog procesa u smislu istinske i duboke promene duhovnog života ljudi njihovim vraćanjem zaboravljenom i za mnoge nepoznatom Bogu i religijskom moralu, njihovom težnjom za produhovljavanjem sopstvenog života i promenom praktičnog, svakodnevnog ponašanja. Iako se ova dimenzija afirmacije religioznog i crkvenog svakako može u istraživanjima otkriti kod određenog broja ispitanika kod kojih religija i veza sa crkvom ima jak emocionalan, psihološki i moralni značaj, slika opšte duhovne preobrazbe ni najmanje nije jasna i izoštrena. Religijska, istinska a ne formalna duhovna preobrazba, uvek je vezana za individualne poduhvate pa je iluzorno očekivati da se desi u masovnim razmerama.

Deo odgovora na ambivalentnu revitalizaciju pravoslavlja u Srbiji u prvoj deceniji novog veka sadržan je u kvantitativnim pokazateljima iz dva za Srbiju reprezentativna istraživanja u kojima, uzgred, ozbiljno oskudeva: oba se odnose na istraživanje ljudskih vrednosti od kojih je prvo sprovedeno početkom ovog veka a drugo 2008. godine. U tabelama koje slede podaci su dati u procentima.

Tabela 17. *Religioznost građana Srbije 2001. i 2008. godine.*

Odnos prema religiji i crkvi	World Values Survey Serbia (2001)	European Values Study Serbia (2008)
Samodeklarisana religioznost	74,4	80,5
Pravoslavna konfesion. identifikacija	85,5	86,7
Verovanje u Boga ¹	82,4	79,5
Verovanje u život posle smrti	27,1	25,5
Verovanje u raj	17,4	27,8
Verovanje u pakao	18,1	21,8
Verovanje u greh	-	54,4
Verovanje u reinkarnaciju	-	19,2

Odnos prema religiji i crkvi	World Values Survey Serbia (2001)	European Values Study Serbia (2008)
Poseta crkvi bar jednom nedeljno	9,6	5,8
Poseta crkvi jednom mesečno	18,1	12,2
Svakodnevna lična molitva izvan crkve	18,1	12,3
Lična molitva izvan crkve najmanje jednom nedeljno	18,7	18,7

Izvori: *World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis); *European Values Study* (www.europeanvalues.nl/).²

Tabela 18. *Posećivanje crkve i molitva izvan crkve u Srbiji 2008. godine.*

Učestalost posećivanja crkve	Procenat	Učestalost molitve izvan crkve	Procenat
Više od jednom nedeljno	1,6	Svaki dan	15,9
Jednom nedeljno	5,8	Više od jednom nedeljno	11,9
Jednom mesečno	13,8	Jednom nedeljno	9,4
Samo za velike verske praznike	34,0	Najmanje jednom mesečno	10,3
Jednom godišnje	7,5	Nekoliko puta godišnje	12,4
Rede od jednom godišnje	17,4	Rede od jednom godišnje	16,1
Nikada i praktično nikada	18,8	Nikada	19,6

Izvor: *European Values Study*, 2008.

Ako se ovi podaci kompariraju sa podacima iz istraživanja koja su sprovedena krajem prošlog veka onda se mora konstatovati da je došlo do stabilizacije verničke strukture u Srbiji u prvoj deceniji

² Četvrti talas evropskog istraživanja ljudskih vrednosti sproveden je u 47 zemalja Evrope 2008. godina. Srbija je po prvi put uključena u istraživanje a nosilac projekta je bio *Institut za filozofiju i društvenu teoriju* iz Beograda. Istraživanje u Srbiji je obavljeno na stratifikovanom uzorku od 1512 ispitanika. Inače je prvi talas EVS istraživanja sproveden 1981. godine u deset zapadnoevropskih zemalja. Drugi talas je usledio 1990. godine uz učešće i zemalja srednje, istočne i južne Evrope kao i Severne Amerike. Treći talas je sproveden 1999. i 2000. godine u 32 evropske zemlje. Peti talas se najavljuje za 2017. godinu (Baloban, Nikodem, Zrinščak, 2014:5-12).

novog veka. U nekim pretstavnim dimenzijama religioznosti, kao što je religijska samodeklaracija i verovanje u Boga npr., podaci pokazuju još izrazitije proširenje pozitivnih odgovora kod čak četiri petine ispitanika, pa se izjašnjavanje ispitanika gotovo približilo konfesionaloj deklaraciji. To je novost, jer se sredinom 90-ih godina prošlog veka redovno ispoljavao značajan razmak između veoma visoke konfesionalne izjašnjenosti ispitanika u odnosu na nešto manju izjašnjenost u terminu lične religioznosti i još manju kad je u pitanju verovanje u Boga, raj i pakao, zagrobni život. Međutim, ambivalentnost u povezanosti sa religijom i crkvom pokazuju podaci koji se odnose na druga religijska verovanja iz dogmatskog jezgra hrišćanstva i na aktuelnu religijsku praksu. Tako u zagrobni život veruje samo jedna četvrtina ispitanika a zastupljenost ispitanika koji redovno posećuju crkvu, liturgiju i koji se mole izvan crkve je višestruko manja. Iako i u ovim dimenzijama odnosa ljudi prema religiji i crkvi ima izvesnih pomaka, pre svega u praktikovanju obreda u intezitetu od bar jednom mesečno, religijska situacija je bitno neizmenjena u odnosu na period sa kraja 90-ih godina prošlog veka pa se može i ovde konstatovati religijska stabilizacija.

Korisno je uporediti ovde navedene podatke sa podacima iz istraživanja koja se odnose na Evropu i Rusiju. Za poređenje ćemo uzeti podatke koji se odnose na po dve zemlje iz katoličkog, mešovito, protestanskog i pravoslavnog konfesionalnog kruga.

Tabela 19. Uporedna evidncija o religioznosti građana nekih evorpskih zemalja, Rusije i Srbije (u %).

Zemlje /indikator	Religijska samodeklaracija	Verovanje u Boga	Poseta crkvi bar jednom mesečno
Italija	85,8	93,5	53,7
Portugal	88,0	96,3	51,2
Velika Britanija	41,6	71,9	18,8
Holandija	61,7	59,5	25,1
Danska	76,5	68,9	11,9
Švedska	38,9	53,4	9,4
Rusija (2002)	44,0	59,0	7,0

Zemlje /indikator	Religijska samodeklaracija	Verovanje u Boga	Poseta crkvi bar jednom mesečno
Rusija (2005)	53,0	66,0	11,0
Srbija (2001)	74,4	82,4	19,9
Srbija (2008)	80,5	79,5	18,0

Izvori: za evropske zemlje - *World Values Survey* (1999-2001); za Rusiju - Фурман, Д. Е., Каарнайннен, К. (2006); za Srbiju (2001) - *World Values Survey* a za 2008. godinu - *European Values Study*.

Ovi podaci o konvencionalnoj religioznosti građana navedenih zemalja dozvoljavaju nekoliko važnih zaključaka u vezi sa religioznošću građana Srbije. Pod pretpostavkom da se religioznost građana navedenih evropskih zemalja nije bitno promenila u odnosu na situaciju kada su u njima istraživanja vršena, može se zaključiti da religioznost u Srbiji svakako više nije primer masovnog bega ljudi od religije i crkve. Iako su najvažniji pokazatelji konvencionalne religioznosti u katoličkom religijsko-duhovnom krugu takvi da je deklarirana religioznost najproširenija pojava u njima u odnosu na mešoviti, protestanski i pravoslavni milje, što se Srbije tiče taj razmak se dosta smanjio pa se religijska deklaracija i verovanje u Boga u Srbiji približava situaciji u katoličkim zemljama (Italija i Portugal) a značajno je viša ne samo u odnosu na protestanske (Danska i Švedska) i konfesionalno mešovite zemlje (kakva je Velika Britanija i Holandija) nego i u odnosu na pravoslavnu Rusiju. Međutim, kad je u pitanju neizostavni element svake institucionalizovane religioznosti, redovno crkveno obredno ponašanje ispitanika odnosno vernika, onda se razmak među zemljama katoličanstva, konfesionalno mešovitim, protestanskim i pravoslavnim jasno uočava. U katoličkim zemljama bar jednom mesečno u crkvu odlazi više od polovine ispitanika, u konfesionalno mešovitim državama najviše do jedne četvrtine ispitanika, u protestanskim zemljama najmanji broj ispitanika se pridržava ove verske obaveze a slična toj je i situacija u modernoj pravoslavnoj Rusiji. Situacija u Srbiji je bolja u odnosu na navedene primere i približava se situaciji u konfesionalno mešovitim državama.

Dakle, ako se krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka u Srbiji „drugim idejnim udarom“, duhovno klatno evidentno pomerilo posle niza decenija od deklarisanog ateizma nazad prema deklarisanom veri a u takvom idejnom prestrukturisanju vernička struktura se postepeno konsolidovala, tokom prve decenije novog veka ponovo se uspostavlja relativno stabilna vernička struktura sa sledećim obeležjima: deklarisana religioznost i verovanje u sržnu hrišćansku dogmu su se proširili na četiri petine ispitanika.; crkveno-obredno paksa ispitanika je proširenija nego sredinom 90-ih godina prošlog veka ali ne u toj meri značajno da bismo danas mogli govoriti o neproblematičnim crkvenim vernicima u Srbiji. No takva situacija nam pokazuje da se vernička struktura koja se formirala devedesetih godina očuvala, u pretstavnoj dimenziji religioznosti ojačala a u obrednoj dimenziji „račjim hodom“ napredovala.

Bez obzira međutim, na nizak nivo upražnjavanja obreda aktuelne religijske prirode, konsenzus oko značaja religije i Boga za život ljudi u savremenom srpskom i ruskom društvu nije više tako nizak kao pre četvrt veka.³ Može se slobodno reći da su nekadašnja niska religioznost ljudi (recimo od pre tridesetak godina) i aktuelno negiranje važnosti Boga za život ljudi na potpuno istim pozicijama. A to znači da ako je tada religioznu poziciju izražavalo oko desetak procenata ispitanika (stanovništva), danas upravo toliko procenata ispitanika smatra da Bog uošte nije važan za život ljudi u savremenom srpskom društvu. Javnomnjenjska ispitivanja početkom novog veka i 2008. godine pokazuju isti sliku javnog mišljenja o značaju Boga za život ljudi. Na pitanje koliko su Bog i religija važni u ži-

³ Već smo istakli konstataciju nekih sociologa da se u masovnim razmerama pravoslavlje kod ljudi pre javlja kao kulturna nego kao religijska identifikacija. Neki istražitelji religijskog fenomena u Rusiji smatraju da se pravoslavlje u društvenoj svesti javlja pre svega u svom ideološkom aspektu, pri čemu je ta svest slabo povezana sa ličnom religioznom verom, što se tumači kao posledica sekularizujućih procesa u savremenom ruskom društvu. Iako postoji nedvosmislena deklarativna podrška propravoslavnom konsezzusu, većina ruskih građana je, prema sociološkim istraživanjima, zapravo pragmatično orijentisana prema materijalističkim vrednostima, karijeri i ličnom uspehu (Андреева, 2008:67-73).

votu, ispitanici u sociološkim i javnomnjenjskim istraživanjima u Srbiji i Rusiji su dali sledeće odgovore:

Tabela 20. *Važnost Boga i religije u životu ispitanika u Srbiji i Rusiji (u %).*

Važnost Boga i religije i godine istraživanja	WVS (2001) Srbija, Bog	EVS (2008) Srbija, Bog	EVS (2008) Srbija, religija	Rusko-finsko istraživanje, (2005) Rusija, religija
1. vrlo je važan/na	20,8	22,1	7,6	15,0
2. važan/na je	34,5	37,3	47,4	30,0
3. nije važan/na	32,5	25,9	24,6	33,0
4. uopšte nije važan/na	12,1	9,9	11,6	20,0

Izvori: *World Values Surve*, 2001; *European Values Study*, 2008; Фурман, Каариайнен, 2006, 52.

Iz ove tabele se vidi da postoji razlika u apostrofiraju važnosti religije za život pojedinca u Rusiji i u Srbiji, ali ta razlika nije velika: ona je taman tolika da se za srpski slučaj može reći da ispitanici cene važnost religije jedva nešto iznadpolovično a u Rusiji otprilike za toliko ispodpolovično. Što se važnosti Boga za život ljudi tiče, većinsko mišljenje u Srbiji je više nego jasno: između 55% i 60% ispitanika smatra da su Bog i religija važni za život ljudi, što je u socijalizmu bilo nezamislivo. Naravno, 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. Teško je reći da li se takvo poverenje građana duguje svedočanstvima i snazi same Crkve ili tome da postsocijalistička država nije adekvatno razvila systemske svetovne institucije. Bez mogućnosti da i sami damo validan odgovor na ovu dilemu, iznosimo raspoložive podake o poverenju koje građani Srbije i Rusije imaju u niz društvenih i državnih institucija. Podaci su iz Evropskog israživanja vrednosti za Srbiju i istraživanja Levada centra iz Moskve za Rusiju:

Tabela 21. *Poverenje građana u neke institucije u Srbiji i Rusiji (u %).*

Poverenje u:	Veoma visoko i visoko		Skoro nikakvo i nikakvo	
	Srbija 2008.	Rusija 2005.	Srbija 2008.	Rusija 2005.
Crkvu	58,3	71,0	38,5	21,0
Obrazovno-vaspitni sistem	52,2	-	46	-
Vojsku	40,2	58,0	57,6	37,0
Policiju	33,9	33,0	64,4	64,0
Skupštinu	11,9	32,0	85,1	62,0
Političke stranke	6,1	16,0	90,1	75,0
Štampu	10,9	33,0	87,1	62,0
Vladu	13,8	42,0	81,7	52,0
Evopsku Uniju	27,3		67,2	-
NATO	8,7		85,4	-

Izvor: *European Values Study*, 2008; Фурман, Каарияйнен, 2006, 24.

Dakle, u obe zemlje Crkva (pre svega SPC i RPC kao izrazito većinske) od svih institucija ima najviše poverenje ispitanika (građana). U Rusiji više od dve trećine ispitanika ima veoma visoko i visoko poverenje u Crkvu.

U jednom ruskom javnomnjenjskom istraživanju, na pitanje u kojoj meri crkve i religijske organizacije zaslužuju da im se da poverenje, ispitanici su ovako odgovorili:

Tabela 22. *Poverenje građana Rusije u crkve i religijske organizacije 2007. godine (u%).*

Zaslužuju u potpunosti poverenje	41
Zaslužuju poverenje ali ne u potpunosti	19
Uopšte ne zaslužuju poverenje	19
Na postavljeno pitanje je teško odgovoriti	27

Izvor: Левада центр, 2009.

Na pitanje iz Evropskog istraživanja vrednosti u Srbiji da li ispitanike njihova vera teži i ohrabruje u životu, 72,6% ih odgovara potvrdno a jedna petina odrečno. Na pitanje šta misle o tome da li religijske organizacije adekvatno odgovaraju na određene lične, moralne i socijalne potrebe i probleme ljudi i društva, raspored odgovora u Srbiji i Rusiji je sledeći:

Tabela 23. *Mišljenje o adekvatnom odgovoru verskih zajednica na lične, moralne i društvene probleme (u %).*

Odgovaraju adekvatno na	Da		Ne	
	Srbija 2008.	Rusija 2005.	Srbija 2008.	Rusija 2005.
moralne probleme i potrebe pojedinca	43,1	55,0	39,9	27,0
probleme porodičnog života	33,5	35,0	48,3	44,0
duhovne potrebe ljudi	62,0	63,0	24,9	20,0
socijalne probleme u zemlji danas	21,2	16,0	59,1	58,0

Izvor: *European Values Study*, 2008; Фурман, Каарияйнен, 2006, 21. U ruskom istraživanju ispitanici su iskazivali poverenje u sposobnost RPC da iscrpno odgovori na moralna, porodična, duhovna i socijalna pitanja savremenog društva.

Prema navedenim podacima, ispitanici u Rusiji samo u odgovoru na pitanje o adekvatnom i iscrpnom odgovoru Crkve na moralne probleme i potrebe pojedinca značajno odstupaju od ispitanika u Srbiji. U svemu ostalom mišljenja se poklapaju. I u Srbiji i u Rusiji ispitanici smatraju da verske organizacije na socijalne probleme po najmanje imaju adekvatan odgovor.

U ovom tekstu smo već konstantovali kako statistički podaci iz iskustvenih socioloških i javnomnjenjskih istraživanja religioznosti ili vezanosti ljudi za religiju i crkvu imaju ograničen karakter i komplementarnu, pomoćnu ulogu. Za svaku ozbiljniju naučnu analizu potrebno je stvoriti mnogo raznovrsniju empirijsku evidenciju. Ako dakle, ne tumačimo ukupnu religijsku situaciju na jednom geografskom ili konfesionalnom prostoru, nego samo onu koja je istražena anketnim ispitivanjima i statističkim podacima, zaključci na osnovu analiziranih podataka (i mnogih postojećih) generalno mogu da

izledaju ovako: religijske promene u poslednjih tridesetak godina u Srbiji na nivou merljivih pokazatelja su sasvim vidljive. U svim deimenzijama religioznosti građana Srbije statistički su uočene važne promene, ali su te promene u različitim dimenzijama religioznosti i crkvenosti različitog obima, intenziteta i dometa: najveći domet imaju u religijsko-konfesionalnoj svesti ispitanika a najmanji u crkvenosti kao redovnom i doslednom pridržavanju tzv. verskih dužnosti.

Rezultati svežijih empirijskih istraživanja religioznosti u Srbiji

Savremene religijske promene u Srbiji u pravcu revitalizacije religije imaju svoja unutrašnja ograničenja. Treba zapaziti da kako se u analizi religijskih promena krećemo od nivoa opšteg mišljenja o religiji i crkvi, koje se izražava u nepodeljenim simpatijama, prema dubljim nivoima religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, uviđamo da revitalizacija religijskog i crkvenog nije tako neproblematična pojava. Dosadašnja sociološka i javno-mnjenjska istraživanja u Srbiji nisu pokazala samo snažan konfesionalni, propravoslavni konsenzus, deklarisanu religioznost i veru u Boga nego i idejni sinkretizam, amorfnost religiozne svesti, selektivnost verovanja u dogmatske postavke hrišćanstva i problem adekvatnog praktičnog religioznog ponašanja, odnosno crkvenosti i to u samoj deklarisanom verničkoj populaciji. Zbog toga mnogi pravoslavni teolozi iako govore o iskrenim, ipak svoje vernike smatraju mlakim pravoslavnim vernicima čija vera tek treba da uzrasta.⁴ To delimično potvrđuju i podaci svežijih socioloških istraživanja religioznosti građana Srbije kao što je npr. obimno i sistematsko sociološko istraživanje sprovedeno u Srbiji 2010. i 2011. godine na reprezentativnom uzorku od 1219 ispitanika. Ovo istraživanje je osmislio i sproveo tim istraživača *Hrišćanskog kulturnog centra* (HKC) iz Be-

⁴ Naš sociolog religije vezu vere i institucije problematizuje na ovaj način: „Svaka podela na vernike i nevernike s obzirom na ustanovu nema mnogo smisla, jer ima onih koji veruju a ne idu u crkvu i onih koji idu u crkvu sa malo ili nimalo vere u srcu i duši” (Šušnjić, 1998:65).

ograda i publikovao ga u knjizi pod nazivom: „Religioznost u Srbiji 2010.“ (Religioznost u Sbjiji, 2011)⁵. U analizi ovog obimnog istraživanja možemo poći od podele indikatora religioznosti na tri grupe: prvu grupu indikatora odredićemo kao *indikatore verske identifikacije*, drugu grupu kao *indikatore verske dogmatike* i treću grupu kao *indikatore crkvenosti*. Za svaku grupu indikatora daćemo aktuelne iskustvene podatke iz ovog istraživanja. Za ove rezultate se može reći da predstavljaju neku *orijentacionu procenu* broja vernika u zemlji ali je pravo pitanje, bez jasnog odgovora, koji su podaci validni, koji podaci ne procenjuju niti potcenjuju broj vernika u Srbiji.

1. Indikatori verske identifikacije

Dva indikatora identifikacije ispitanika sa religijom i crkvom redovno se upotrebljavaju u empirijskim istraživanjima. To su indikatori religijske samodeklaracije i konfesionalne identifikacije. Ovaj drugi indikator koristi se ne samo u naučnim istraživanjima nego i prilikom redovnih, desetogodišnjih statističkih popisa stanovništva pa pošto obuhvata čitavu populaciju, često se ističe kao mera religioznosti jednog društva, istina više van naučne zajednice nego u njoj. Ako pođemo od ova dva indikatora vezanosti za ljude za religiju i crkvu, onda možemo da zaključimo da je stanovništvo na ispitivanom religijsko-konfesionalnom području Srbije vrlo konvencionalno religiozno. Ispitanici, ili stanovnici Srbije, dakle, sebe svrstavaju u vernike (religiozne), nevernike (nereligiozne), indiferentne prema veri (religiji) i ateiste ili se svrstavaju u neku konkretnu konfesionalnu, crkvenu organizaciju ili negiraju takvu pripadnost. Podatke istraživanja HKC za ove indikatore religioznosti stanovništva Srbije prikazaćemo u sledećim tabelama. Deklarativnu religioznost smo ispitivali preko opšte i preciznije skale samoidentifikacije sa religijom i crkvom.

⁵ Ovo iskustveno i za Republiku Srbiju reprezentativno istraživanje HKC je sproveo uz finansijsku pomoć Fondacije „Konrad Adenauer“ iz Berlina i Beograda i „Centra za evropske studije“ iz Brisela tokom 2010. godine uz dodatno ispitivanje tri konfesionalne podgrupe (islam, judaizam i protestantizam) u prvoj polovini 2011. godine. O samom istraživanju i o metodologiji istraživanja videti u: (Radić, Pavić, 2011; Pavić, 2011; Bigović, Jablanov-Maksimović, 2011).

Tabela 24. *Opšta religijska samodeklaracija ispitanika u Srbiji 2010. godine (u %).*

Religiozna osoba	77,9
Ambivalentna prema religiji ili sa nejasnim stavom prema religiji	3,9
Nereligiozna osoba	10,7
Ubeđeni ateista	3,1

Tabela 25. *Preciznija religijska samodeklaracija ispitanika u Srbiji 2010. godine (u %).*

Uvereni vernik koji prihvata sve što njegova vera uči	27,2
Religiozna osoba koja ne prihvata sve što njena vera uči	17,1
Tradicionalni vernik	36,9
Kolebljiv i ravnodušan prema religiji	7,0
Nereligiozan i protivnik religije	10,9

Podaci koje smo izneli ni u čemu bitnom na odstupaju od podataka koji su u domaćoj sociologiji religije već poznati za ovaj indikator religioznosti stanovništva u prvoj deceniji novog veka. Četiri petine ispitanika se samodeklariše u terminu religiozne osobe a podaci koji se odnose na precizniju skalu samodeklarativne religioznosti samo potvrđuju obim izmerene religioznosti preko opšte samoidentifikacije ispitanika sa religijom i crkvom. Tako među religioznim ispitanicima dominiraju tzv. tradicionalni vernici (36,9%) koji učestvuju u nekim obredima svoje konfesije, poštuju običaje ali nisu aktivni u svojoj religijskoj zajednici. Uverenih vernika, koji bezuslovno prihvataju sve što njihova vera uči ima 27,2% od ukupnog broja ispitanika a religioznih koji ne prihvataju sve što njihova vera uči ima u uzorku ovog istraživanja 17,1%. Na skali opšte samoidentifikacije sa religijom i crkvom ukupno nereligioznih građana ima 13,8%, od tog procenta 3,1% ispitanika su se samodeklarirali kao ubeđeni ateisti. Približno toliko je ispitanika koji iskazuju ambivalentan odnos prema religiji ili imaju nejasan stav prema religiji i crkvi. Važno je napomenuti da se u pomenutoj skali preciznije

samodeklaracije religioznosti 2,6% ispitanika određuje u terminu protivnika religije.

Kao i prethodna, i ovo istraživanje je pokazalo postojanje konsenzusa o prihvatanju konfesionalnosti. Iako slab indikator lične religioznosti, na našim prostorima konfesionalna identifikacija se svakako mora uzeti u obzir kad se razmatra povezanost ljudi sa religijom i crkvom, pošto konfesionalnost, iako daje samo početnu sliku povezanosti sa religijom i crkvom, istovremeno ukazuje i na istorijsko-tradicijsku dimenziju u toj povezanosti, što nesumnjivo ima svoju socijalnu relevanciju. Raspored odgovora na pitanje kojoj crkvi ili verskoj zajednici ispitanik pripada u ovom istraživanju izloda u procentima ovako:

Tabela 26. *Konfesionalna identifikacija u Srbiji 2010. godine.*

Pravoslavnoj	78,6
Rimokatoličkoj	6,7
Grkokatoličkoj	0,2
Evangelističkoj ili nekoj protestantskoj	0,7
Islamskoj	6,3
Nekoju drugoj (budističkoj)	0,2
Nijednoj Crkvi ili verskoj zajednici	7,1

Prema tome, 92,7% od ukupnog broja ispitanika ističe da pripada određenoj konfesiji a pre svega pravoslavnoj.

2. Indikatori verske dogmatike

Postoji veći broj indikatora vere u dogmatsko jezgro hrišćanstva (pravoslavlja). Navešćeno nekoliko: verovanje u Boga, verovanje u Isusa Hrista kao sina božijeg, u uskrsnuće, u zagrobni život, u raj i pakao. Set ovih indikatora i već stvorena statistička evidencija u Srbiji dozvoljava izvođenje *ambivalentnih* zaključaka o religioznosti ispitanika uopšte, a među njima i pravoslavnih vernika. Ako je merilo nečije religioznosti verovanje u Boga, onda je izmerena

religioznost visoka i poslednjih godina teži da se izjednači sa ličnom religioznošću i konfesionalnošću. To pokazuju i rezultati istraživanja religioznosti građana Srbije koje je sproveo HKC. Raspored odgovora na postavljeno pitanje: „Da li verujete da Bog postoji?” izleda ovako:

Tabela 27. *Verovanje u Boga u Srbiji 2010. godine. (u %).*

Verujem da Bog postoji	63,2
Neka vrsta duha ili životna sila postoji, ali ne znam da li je to Bog	22,5
Sumnjam, možda postoji a možda ne postoji	5,8
Ne mislim da postoji Bog, duh ili životna sila	5,9
Nisam o tome razmišljao/la	2,0

Jasno je da ubedljiva većina ispitanika misli da Bog postoji a još skoro jedna petina ispitanika misli da neka vrsta duha ili životna sila postoji no nisu sigurni da je to Bog. Ako ta dva odgovora zbrojimo onda dobijamo masovnu veru u Boga ili neku životnu silu od preko 85%. Religioznost stanovništva Srbije primetno je niža kad se meri preko nekih drugih suštinskih verovanja u hrišćanstvu nego što je samoidentifikovana religioznost i konfesionalnost pa i iskazano verovanje u Boga. Religioznost ispitanika, kao verovanje u postavke dogmatskog jezgra hrišćanstva, manjim delom je iznad a većim delom ispodpolovična u uzorcima ispitanika.

Međutim, problema ima i kad je u pitanju samo verovanje u Boga. Kad u osnovnu dogmu hrišćanstva, kao što su dosadašnja istraživanja pokazala, na *propisan* način veruje manjina ispitanika, odnosno samodeklarisanih vernika, onda se još veći problem javlja sa drugim verovanjima iz dogmatskog korpusa verovanja u pravoslavlju. Ova istraživanja su pokazala da su neka bazična pravoslavna verovanja često manjinska i u samoj verničkoj populaciji. Takođe su prilično zastupljena i verovanja koja uopšte nisu u domenu hrišćanske dogmatike, iako se nosioci tih verovanja ubrajaju u pravoslavne, odnosno hrišćanske vernike. Takva je npr. situacija kad se radi o verovanju u magiju, u telekinezu, o verovanjima koja dolaze iz dalekoističnih religija kao što je verovanje u preseljenje duše iz

tela u telo (reinkarnacija). Zato neki religioziolozi smatraju da se religiozna (idejna) eklektika izražava u širokom spektru pojave novih, okultno-magičnih verovanja, pomešanih sa ortodoksnim, pravoslavnim verovanjima. Dubin, ruski sociolog, tu savremenu situaciju u ruskom društvu čak naziva specifičnim vrednosnim politeizmom (Dubin, 2004:40).

Prema tome, uočavamo dva toka religijskog života među samodeklarisanim pravoslavnim ispitanicima: jedan je tok pojava nedogmatske pored dogmatske vere a drugi se može odrediti kao disolucija dogmatskog sadržaja vere, odnosno vernici ne veruju u celovitost idejnog jezgra hrišćanstva već neke dogme preferiraju a neke, koje su bliže eshatologiji, odbacuju. Razmera takve disolucije je jasnija ako znamo da verujući ispitanici u Boga svoju veru samorazumevaju na dogmatski i nedogmatski način – dakle kao da je Bog ličnost odnosno, životna snaga, moć. Međutim, rezultati ovog istraživanja ukazuju na potrebu revidiranja ovih zaključaka iz prošlih istraživanja ili da kažemo nešto opreznije, da ovi rezultati zahtevaju od istraživača dalje praćenje onih pojava u kojima se uočavaju promene ili možda trendovi za čije apodiktično tumačenje trenutno nema dovoljno iskustvenog materijala. U sledećoj tabeli dati su podaci o dogmatskom sadržaju hrišćanstva:

Tabela 28. *Disolucija dogmatskog sadržaja hrišćanstva u Srbiji 2010. godine (u %).*

Verovanje u Boga	63,2
Verovanje u život posle smrti	51,0
Verovanje u raj i pakao	41,6
Verovanje u Vaskresenje	46,6
Verovanje u preseljenje duše	40,0
Verovanje u magiju	16,0

Odmah se vidi da sada iznadpolovična većina ispitanika veruje u Boga na dogmatski način a da ga manje od petine ispitanika shvata kao neku vrstu duha ili životne sile. Takođe, iako su druga verovanja iz dogmatskog korupusa hrišćanstva u ispitivanoj populaciji ispod-

polovična, verovanje u ove postavke hrišćanstva jako se približava polovini ispitanih respodenata što je očito odstupanje od ranijih podataka koji su pokazivali da manje od jedne petine ispitanika iskazuje veru u sastavne elemente hrišćanskog dogmata.

3. Indikatori crkvenosti

Crkvenost je mnogodimenzionalna pojava koja se u pravoslavlju posmatra kao dugotrajan, postepen i mukotrpan proces usvajanja ili promene svetonazora i stila života ljudi usmerenih prema crkvenoj kulturi i religioznom sistemu vrednosti. Zato je *crkvenost* onaj život čovekov u crkvi koji podrazumeva poznavanje njenih pravila, upražnjavanja obreda, poštovanje običaja, prihvatanje njenog svakodnevnog života i osećanje crkve kao sopstvene kuće. Crkvenost je dakle, dobrovoljno prihvatanje crkve usvajanjem njenog ustanovljenog i ustaljenog načina života i mišljenja (vidi: Синелина, 2009; Чеснокова, 2000:4). Crkvenost vernika se može posmatrati na dva načina: kao uže i šire poimanje crkvenosti. U širi pojam crkvenosti vernika ulazi, razumljivo, prvo lična religijska identifikacija, zatim konfesionalna samoidentifikacija i naravno, verovanje u Boga, o čemu smo već izvestili. Uži pojam crkvenosti odnosi se na ritualnu crtu religije pa je u tom smislu crkvenost zapravo objektivna povezanost vernika sa nizom crkvenih obrednih radnji, vernikovo pridržavanje i ispunjavanje tzv. verskih dužnosti i činova pobožnosti, neizostavni uslov spasenja u institucionalizovanoj, konvencionalnoj hrišćanskoj religioznosti. Neki autori skromne rezultate u tzv. povratku religiji i crkvi, odnosno u revitalizaciji religioznosti u Srbiji upravo argumentuju podacima o prilično retkoj pojavi da se deklarirani vernici pridržavaju propisanog, redovnog prisustva na liturgiji, čestog dolaska u crkvu, redovne molitve, posta, ispovedanja i pričešćivanja. Svi navedeni pokazatelji odnose se na tzv. aktuelnu religijsku praksu. Redovnost ispunjavanja verskih dužnosti sa stanovišta institucionalizovane religije se podrazumeva ali je stvarna verska aktivnost stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, u tom kontekstu problematična. Noviji podaci se mogu ambivalentno tumačiti. Prikažimo zato najpre neke statističke podatke.

Tabela 29. *Posećivanje crkve i molitva izvan crkve u Srbiji 2010. godine.*

Učestalost posećivanja crkve	Procenat	Učestalost molitve izvan crkve	Procenat
Više od jednom nedeljno	4,1	Svaki dan	27,4
Jednom nedeljno	8,7	Više od jednom nedeljno	11,9
Bar jednom mesečno	16,2	Jednom nedeljno	5,9
Nekoliko puta godišnje	50,9	Najmanje jednom mesečno	9,1
Skoro nikada	14,3	Nekoliko puta godišnje	12,2
Nikada	5,7	Ređe od jednom godišnje	12,6
		Nikada	16,1

Ambivalentnost u tumačenju navedenih podataka se odnosi na kriterijum crkvenosti, tj. koliko visoko postaviti zahteve koje vernici treba da ispune. Ako kažemo da nema crkvenog vernika bez *redovnog* posećivanja bogomolje, onda takvih u našem primeru ima malo ako se u obzir uzme visok procenat ispitanika koji za sebe kažu da su religiozni, da pripadaju pravoslavlju i da veruju u Boga. To je onda još jedan dokaz nekonsekventnog ponašanja konvencionalnih vernika. Samo 4% ispitanika, po sopstvenom svedočenju, svakodnevno u Srbiji pređe prag crkve, ali kad se posmatra udeo ispitanika na mesečnom nivou, dobija se podatak od blizu 30%. Situacija je značajno bolja kad je u pitanju lična molitva Bogu izvan crkve. Ako se u obzir uzme temporalna dimenzija, onda ovaj postotak redovnijih posetilaca crkve u odnosu na podatke od pre tridesetak godina pokazuje vidljivu revitalizaciju ovog obreda aktuelne religijske prirode. U tom smislu se mogu tumačiti rezultati ovog istraživanja i za neke druge važne obredne radnje koje pokazuju koliko su zapravo deklarirani vernici - aktuelni vernici.

Tabela 30. *Aktuelna religijska praksa u Srbiji 2010. godine (u %).*

Liturgija (misa, itd.)	Post pred vel. praznike	Ispovedanje	Pričešćivanje
Redovno 9,8	Redovno 27,4	Često 7,3	Da 36,6
Jedan do dva puta mesečno 7,3	Povremeno 45,7	Retko 18,0	Ne, ali bih voleo 10,8

Liturgija (misa, itd.)	Post pred vel. praznike	Ispovedanje	Pričešćivanje
Nekoliko puta godišnje 40,9	Nikada 24,2	Nikada 64,7	Ne 46,0
Nikada 42,0			

Međutim, crkvenost se ne izražava samo preko ovih religijskih ponašanja. Postoje u pravoslavlju i neki drugi obredi koji su u populaciji i kod vernika mnogo zastupljeniji nego obredi aktuelne religijske prakse. To su obredi koji pokazuju tradicionalnu vezanost ljudi za religiju i crkvu kao što su obredi prelaza (krštenje, crkveno venčanje i opelo) kao i slavljenje crkvenih praznika i Krsne slave u srpskom pravoslavlju. Istina, crkveno-tradicionalne obredne radnje, pored evidentnog religijskog karaktera, poprimile su tokom istorije i neke nereligijske, specifične socijalne konotacije iako im je prvobitni uzor bitno religijski. Zato nije lako generalizovati tradicionalno religijsko ponašanje: da li su lični motivi vernika u održavanju ovih ritualnih radnji čisto duhovni ili se učestvovanjem u njima vernik zapravo više pridržava običaja, ili time iskazuje svojevrsni religijski konformizam, religijsku mimikriju, profanaciju i tome slično. Doduše, sociološki posmatrano to i nije toliko važno. Ovde je za sociologa važniji čin integracije i međusobne komunikacije određene grupe ljudi od formalizma religijskog obreda. U svakom slučaju zastupljenost ovih obreda u stanovništvu kod nas, prema raspoloživim podacima iz raznih istraživanja tokom 90-ih godina prošlog veka do danas, sasvim se približava izraženoj konfesionalnoj identifikaciji a tokom 90-ih zastupljenost ovih obreda u iskazima ispitanika redovno je prevazilazila ličnu religijsku identifikaciju i verovanje u Boga. Radi komparacije dajemo aktuelne podatke o ovim obredima iz ovog istraživanja. Najpre dajemo podatke na nivou javnog mišljenja o ovim obredima. Na pitanje: „Šta mislite: da li bi za dole navedene događaje trebalo održati verske obrede?“, ispitanici su ovako odgovorili:

Tabela 31. *Mišljenje o tradicionalnim verskim obredima u Srbiji 2008. i 2010. godine.*

	2008.	2010.
Rodenje - krštenje	81,7%	71,9%
Brak – crkveno venčanje	81,7%	80,5%
Smrt - opelo	89,6%	83,2%

Izvor za 2008. godinu: *European Values Study, 2008.*

Na konkretna pitanja da li su kršteni, venčani u crkvi i da li je u njihovoj porodici uobičajen crkveni ukop pokojnika ispitanici su dali sledeće odgovore:

Tabela 32. *Tradicionalna vezanost za religiju i crkvu u Srbiji 2010. godine (u %).*

Krštenje	Crkveno venčanje	Crkveni ukop pokojnika
Da 82,5	82,5	87,3
Ne 11,0	7,9	8,0

Ovde je potrebno precizirati da je procenat onih ispitanika koji su potvrdno odgovorili da su se crkveno venčali izračunat ne u odnosu na sve odgovore ispitanika već nakon zanemarivanja odgovora ispitanika da nisu u braku i da to nije obred njihove veroispovesti. U tom smislu, obredi koji izražavaju tradicionalan odnos prema religiji i crkvi u Srbiji su 2010. godine potpuno neproblematični i uz religijsku i konfesionalnu identifikaciju pokazuju karakter savremene religioznosti u Srbiji. Taj odnos prema religiji i crkvi se možda najbolje može ilustrovati slavljenjem verskih praznika u Srbiji, tj. slavljenjem Božića, Vaskrsa, Krsne slave, Bajrama, Pesaha itd. U ovom istraživanju 91,8% ispitanika izjavljuje da navedene praznike obeležava i to samo 5,7% tako što ih slavi sada dok ih ranije (pre religijskih promena) nije slavili i isto toliko ispitanika nikada nije, niti danas slavi verske praznike.

Socio-demografske karakteristike religioznih građana Srbije: nekad i sad

Jedan od važnih pokazatelja religijskih promena prema revitalizaciji religije i religioznosti u Srbiji svakako jesu socio-demografske karakteristike religioznih ljudi. Razmere ovih promena najlakše je uočiti upoređivajem bitnih socio-demografskih karakteristike vernika u socijalizmu sa socio-demografskim osobinama savremenih vernika. Na svu sreću iskustvena evidencija o ovim karakteristikama postoji pa ćemo za potrebe ovog rada uporediti empirijske podatke iz dva vremenska perioda: podatke iz perioda s početka 80-ih godina prošlog veka, tačnije iz 1982. godine (Đorđević, 1984) sa podacima iz 2010. godine. U ovom poređenju arbitrarno smo se opredilili za tri pokazatelja konvencionalne religioznosti koji opisuju tri njena sastavna dela: samodeklarativnu religioznost, verovanje u Boga i odlazak u crkvu. Ove aspekte religioznosti dovešćemo u vezu sa četiri socio-demografske varijable: polom religioznih ispitanika (stanovništva), starošću, stručnom spremom i tipom naselja u kojima ispitanici žive. Na osnovu ovih i nekih drugih pokazatelja pokušaćemo da damo sliku tipičnog vernika u ova dva vremenska odsečka i da ustanovimo ima li u tim slikama poklapanja ili postoji bitna razlika.

1) Religijska samodeklaracija

Već smo konstantovali izraziti rast religioznosti stanovništva Srbije kad ispitanici sami ocenjuju svoju (ne)verničku poziciju. Prema ovom pokazatelju početkom 80-ih godina prošlog veka tek je jedna četvrtina ispitanika bila religiozna a 2010. godine je u Srbiji više od tri četvrtine ispitanika na ovaj način religiozno. Ta jedna četvrtina ispitanika iz 80-ih godina prošlog veka, kad se posmatra prema polu, daje sledeću sliku: 30% od svih ispitanih žena izjasnilo se kao religiozno a skoro duplo manje je bilo religioznih muškaraca (17%). Dve ipo decenije kasnije slika je sasvim *različita* u tom smislu da su polovi po pitanju religioznosti sasvim izjednačeni. Ako se nekada moglo reći da lavovski deo religioznosti stanovništva otpada

na žene, sada je nemoguće reći ko je religiozniji - žene ili muškarci: od svih žena u uzorku njih 78,7% su religiozne a u slučaju muškaraca taj postotak iznosi 77,8. Ovde se radi o praktično trostrukom rastu religioznosti kod žena i više nego petostrukom rastu kod muškaraca kad se podaci uporede sa podacima iz 80-ih godina prošlog veka. Naravno, i bez statističkih podataka to je jasno. Opšti konsenzus oko konvencionalne religioznosti u stanovništvu ravnomerno je raspoređen među polovima.

Što se starosti ispitanika (stanovništva) i njihove religioznosti tiče možemo reći da je Đorđević 1982. godine došao do zaključka da starost ispitanika „snažno deluje” na lično religijsko opredeljenje u tom smislu da su stariji znatno religiozniji od srednje generacije a posebno od mladih. Ni u jednoj starosnoj kategoriji ne prevladaju izjašnjeni vernici, čak ni u najstarijoj generaciji u Đorđevićevom istraživanju: kod ispitanika sa i preko 55 godina religioznih je 47%. U istraživanju iz 2010. godine situacija je *potpuno suprotna*: u svim starosnim kategorijama ispitanika deklarirana religioznost je većinska pojava a razlike među starosnim kategorijama nisu velike. Na primer u generaciji do 20 godina starosti samodeklarirana religioznost je 74,4% što je neznatno više nego u susednoj, starijoj generaciji i ne posebno niže u dve sledeće generacije (79,7 i 79,9%). Najstarija generacija (preko 60 godina starosti) u ovom istraživanju je najreligioznija ali u okviru malih razlika u odnosu na ostale kategorije ispitanika. Prema tome, danas ni starost ispitanika posebno ne utiče na religioznu poziciju stanovništva u dimenziji samodeklarirane religioznosti.

U Đorđevićevom istraživanju školska sprema ispitanika direktno utiče na raspored odgovora o (ne)religioznosti. Samo se ispitanici bez ikakve školske spreme izjašnjavaju da su religiozni iznadpolovično (u 55% slučajeva), a kako školska sprema ispitanika raste tako se smanjuje religioznost u obrazovnim kategorijama. Recimo ispitanici sa srednjom školom su religiozni u 4,5% slučajeva a od ispitanika sa višom i visokom školskom spremom nijedan se nije izjasnio kao vernik. Više od četvrt veka kasnije, prema podacima analiziranog istraživanja, situacija je *radikalno različita*: ispitanici svih obrazovnih kategorija su iznadpolovično samodeklarativno re-

ligiozni i to između 67% kod visokoobrazovanih do 100% kod ispitanika bez osnovne škole, 97,9% sa nezavršenom osnovnom školom i 82,6% sa osnovnom školom. Ispitanici sa završenom trogodišnjom stručnom školom iskazuju svoju religiozost u 82,9% slučajeva a ispitanici sa srednjom stručnom spremom svih profila su religiozni u 77,8% slučajeva. Najveći pomak u odnosu na situaciju od pre tridesetak godina su iskazali najobrazovaniji. Ipak, ovaj podatak ne treba da zavede: kao što se zna, najpropulzivniji društveni slojevi u socijalizmu su upravo bili obrazovani, socijalizmu lojalni građani pa njihovo nekadašnje potpuno negiranje verničke pozicije treba sagledavati u kontekstu mimikrije koju su ispoljavali iz političkih, profesionalnih, finansijskih i drugih nereligijskih razloga.

Što se tipa naselja i samodeklarisane konvencionalne religioznosti tiče, Đorđević u svom istraživanju pronalazi da su stanovnici sela bili religiozni u 30% slučajeva a stanovnici ostalih naselja u samo 14% slučajeva. Naravno, danas je *situacija drugačija*. Stanovnici svih naselja iskazuju iznadpolovičnu religioznost a rasponi se kreću od 68,8% religioznih u gradovima srednje veličine do 82% u srpskim selima.

2. Verovanje u Boga

I preko ovog pokazatelja religioznosti u istraživanju iz 2010. godine možemo uočiti promene u odnosu na istraživanje sa početka 80-ih godina prošlog veka. Pre svega verovanje u Boga je nadpolovično u svim segmentima ispitivane populacije, pri čemu se pol uopšte ne izdvaja kao determinanta koja utiče na religioznost. U Đorđevićevom istraživanju 23% od svih ispitanih žena iskazuje veru u Boga a samo 12% muškaraca. U istraživanju iz 2010. godine religioznost, kao verovanje u osnovnu dogmu ispitivanih religija u Srbiji, kod žena i muškaraca je u potpunosti identična: 63,3% žena i 62,8% muškaraca veruje u Boga na dogmatski način. U istraživanju iz 1982. godine starost ispitanika primetno utiče na verovanje u Boga i to tako što najmlađa generacija u istraživanju (od 15 do 24 godina starosti) veruje u Boga u samo 3% slučajeva, zatim se beleži blagi porast verovanja do generacije od 45 do 54 godine starosti

da bi u Boga najviše verovali ispitanici sa 55 i više godina, ali opet ispodpolovično – u 37% slučajeva. Naravno, aktuelni rezultati su sasvim drugačiji: u najmlađoj starosnoj kategoriji, ispitanici iskazuju svoju veru u Boga iznadpolovično, u 61,5% slučajeva, najviše veruju u Boga ispitanici u dve susedne starosne kategorije (65,7 i 64,8%) a najstariji ispitanici (građani) veruju u Boga u 62,7% slučajeva. Slična je situacija i kad se verovanje u Boga ukrsti sa školskom spremom ispitanika. U ovom istraživanju u obrazovnoj kategoriji viša i visoka školska sprema, ispitanici veruju u Boga iznadpolovično: u 53,7 i 54,4% slučajeva, a najviše u Boga veruju ispitanici sa nezavršenom osnovnom i sa osnovnom školom (88,9 i 91,5%). U Đorđevićevom istraživanju školska sprema je od svih obeležja najintezivnije uticala na verovanje u Boga kod ispitanika i to tako da sa rastom obrazovanja *rapidno* opada učestalost odgovora o verovanju u Boga. Tako su nepismeni verovali u Boga u 48% slučajeva a od ispitanika koji su završili više i visoke škole se nijedan ispitanik nije izjasnio da veruje u Boga. U komparaciji dva istraživanja situacija je ista i kad je u pitanju mesto stanovanja ispitanika. Naime, u socijalizmu je bilo jasno da tradicionalni odnos prema religiji i crkvi, ako postoji, onda postoji i održava se na selu a da su gradovi bili prava ateizovana i sekularizovana sredina. Tako u Đorđevićevom istraživanju, veru u Boga iskazuje tek jedna desetina žitelja grada i ni jedna cela petina ispitanika žitelja sela i ostalih naselja. Danas je takva situacija daleka prošlost: iako u Boga najviše veruju žitelji u seoskim naseljima (67,5%) i u ostalim gradskim naseljima ispitanici iskazuju veru u Boga znatno iznadpolovično zastupljenu – zbirno posmatrano za sva gradska naselja u 59,6% slučajeva.

3. Posećivanje crkve

Posećivanje crkve je, kao i prisustvo na nedeljnom Bogoslužnju, verska dužnost na čijem se ispunjenju posebno insistira u pravoslavnoj i rimokatoličkoj crkvi, mada i druge religije i konfesije traže, neke izričitije neke manje izričito, prisustvo vernika u svojim hramovima radi održavanja određene ritualne prakse. U empirijskim, sociološkim istraživanjima pomenutih hrišćanskih konfesija

posećivanje crkve se uzimalo ne samo kao vrlo snažan indikator religioznosti, nego u određenim prilikama i kao najreprezentativniji. U svakom slučaju, slažemo se sa Đorđevićem da je to indikator koji je, van svake sumnje, najreprezentativniji pokazatelj tzv. institucionalizovane, crkvene religioznosti koju prvenstveno i ispitujemo u ovom radu. Stoga bi podaci o revitalizaciji ovog vida aktuelne obredne prakse još više učvrstili našu tezu o, doduše nejednakoj, ali opipljivoj revitalizaciji svih vidova konvencionalne religioznosti. U tom smislu ovaj indikator, zajedno sa nekim drugim indikatorima (kao što su na primer poseta liturgiji, molitva, post) daje najverodostojniju sliku stvarne, aktuelne religioznosti, pa je zbog tog obeležja redovno i uziman u obzir u dosadašnjim empirijskim sociološkim i javnomnjenjskim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu u geografskim i konfesionalnim okvirima bivše Jugoslavije i sadašnje Srbije.

U hrišćanstvu je posećivanje crkve obavezan čin pošto je to jedini ispravan način uspostavljanja veze (radi spasenja) sa Bogom. Po mišljenju sv. Pavla (Savla) crkva je telo Isusovo, i kao takva ona je posrednik i uslov spasenja. Neposredna veza između Boga i ljudi je pokidana. I Isus Hristos (Bogočovek) i Bog se nalaze na nebu. Posrednik između ljudi i njih postaje Sveti Duh čiji je cilj spasenje ljudi. Tu funkciju on vrši preko crkvene organizacije koja *de facto* preuzima monopol spasenja. Za spas je nužno biti kršten, posećivati crkvu, pričešćivati se, ispovedati se i učestvovati i u drugim crkvenim obredima i svetim tajnama. Prema tome, kao prenosilac svetih tajni ona ima monopol spasenja obaveznim posredovanjem svog autoriteta putem vere i učestvovanja u religijskoj obrednoj praksi. Ranija istraživanja na pravoslavno dominantnim prostorima su pokazala da je ovaj vid aktuelne povezanosti sa religijom i crkvom delio sudbinu drugih obreda netradicionalne prirode. Proširenost redovnog praktikovanja (jednom ili dva puta mesečno i češće) ove verske norme se kretala oko 2% u ispitivanoj populaciji, što je potvrđivalo konstataciju o „enormnom erodiranju ovog oblika religioznog ponašanja“ (Đorđević, 1984:108). To je bio najmanji dobijeni procenat u empirijskim istraživanjima religioznosti u okviru bivše Jugoslavije.

Đorđevićovo istraživanje je još pokazalo da oko jedne petine ispitanika ipak jednom ili više puta godišnje poseti iz određenih razloga crkvu, verovatno radi nekih tradicionalnih religijskih obreda, kao što su crkveno venčanje ili opelo, a nikada ne pređe prag crkve nešto preko polovine ispitivane populacije. Ako ovom procentu dodamo i oko 23% ispitanika koji skoro nikada ne prelaze prag crkve, dobijamo podatak iz ovog istraživanja da nikada ili skoro nikada prag crkve ne pređe 74% ispitanika. Istraživanje iz 2010. godine raspolaže sa *primetno drugačijim* podacima. Prvo što pada u oči u komparaciji ova dva istraživanja tiče se upravo nepraktikanata ovog vida aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Sada oko 20% ispitanika nikada ili skoro nikada ne odlazi u crkvu a u odnosu na Đorđevićovo istraživanje beležimo povećanje praktikanata u svim ostalim intenzitetima: sa 1,16% na 4,1% u poseti crkve više od jednom nedeljno, sa 0,32% na 8,7% u poseti crkve jednom nedeljno, sa 1,43% na 16,2% u poseti crkve jednom mesečno, sa 23,65 na 50,9% u intenzitetu od više puta godišnje.

Procenti ispitanika koji posećuju crkvu 80-ih godina prošlog veka u istraživanju su bili toliko niski da autor nije mogao prikazati uticaj ličnih i socijalnih obeležja ispitanika jer se nije mogao izračunati *Hi kvadrat* test a *C* koeficijetni nisu imali statističku značajnost. Na osnovu tabele frekvencije autor zaključuje da je „ispitanik koji redovno posećuje crkvu ženskog pola, stanovnik negradskog naselja, nepismen, ima preko 55 godina, poljoprivrednik (domaćica poljoprivrednika), slabog materijalnog stanja ... politički pasivan, samoupravno neangažovan, i ponekad prati TV dnevnik“. Danas je ovakva slika sasvim sigurno arhaična. Posetilac crkve je, ne samo u intenzitetu od jednom nedeljno, nego u svim intenzitetima gotovo podjednako i ženskog i muškog pola, a starost stanovnika više ne utiče kao ranije drastično na posećivanje crkve: najrevnosniji u redovnom posećivanju crkve više puta u toku nedelje, danas nisu kao nekada najstariji ispitanici već mladi ljudi između 21 i 30 godina, najrevnosniji u posećivanju crkve jednom nedeljno su dve generacije između 31 i 50 godine života. Jednom do dva puta mesečno crkvu posećuju sve posmatrane generacije u razmaku od 14 do 17,5% a

najrevnosnija generacija u posećivanju crkve nekoliko puta godišnje je generacija od 41 do 50 godina.

Što se obrazovnja tiče, možemo iz ovog istraživanja izneti do sada *neuobičajeni* podatak da danas ne postoji pravilnost koja je ranije utvrđena: da u crkvu većinom idu neobrazovani ispitanici a da su revnosni posetioци crkve sa visokim obrazovanjem incidentni slučajevi. Tako danas i mladi i radno aktivni stanovnici, prema anketnom upitniku, posećuju crkvu na taj način da ne zaostaju za najstarijom generacijom: npr. više od jednom nedeljno najobrazovaniji češće posećuju crkvu nego ispitanici sa osnovnom školom (6,2:4,3%), a u intenzitetu od bar jednom mesečno ispitanici sa osnovnom školom i najobrazovaniji ispitanici u istom postotku posećuju crkvu (18,9:18%). Postavlja se pitanje da li je na pomolu jedan sasvim novi trend koji bi sa jedne strane imao veliku specifičnu težinu u dokazivanju revitalizacije aktuelne religijske prakse a sa druge strane ukazivao na činjenicu da crkva u koju idu propulzivni društveni slojevi ne zadovoljava samo njihove religijske potrebe već u isto vreme promoviše i potvrđuje njihove statusne pozicije. Naravno, bez specijalnih istraživanja uticaja školske spremе na savremenu religioznost u Srbiji teško je išta decidno zaključiti ali ovakvi podaci daju sasvim *drugačiju sliku* u odnosu na Đorđevićev nalaz iz vremena socijalizma. I najzad, ukrštanje varijable mesta stanovanja ispitanika sa njihovim posećivanjem crkve ne pokazuje više takve razlike kao ranije: recimo u intenzitetu posete crkvi više puta nedeljno ne prednjači selo kao nekada već veliki gradovi u Srbiji a u intenzitetu od bar jednom mesečno prednjače gradovi do 100 000 stanovnika.

U kontekstu ovako opisanih religijskih promena slika *tipičnog vernika* danas se razlikuje od slike tipičnog vernika iz 80-ih. Danas za tipičnog konvencionalnog vernika ne bismo mogli kao ranije reći da potiče iz ruralne sredine, da je uglavnom pripadnik starije generacije, da je pripadnica ženskog pola i da je sa nižim stepenom obrazovanja.



5. O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas?

Postavljenom pitanju u podnaslovu teme ovog rada odmah na početku treba dodati jedno preciziranje: radi se o problemu identifikovanja pravoslavnih vernika danas u Srbiji i u najmnogoljudnijoj pravoslavnoj zemlji – savremenoj Rusiji. Mada na prvi pogled izleđa čudno, na postavljeno pitanje je lako ali i vrlo teško odgovoriti. Kad se kaže da je na postavljeno pitanje lako odgovoriti onda se misli da u sociološkoj nauci postoji dovoljno tzv. iskustvenih naučnih obaveštenja, odnosno empirijskih podataka o ovoj temi. Zna se naime, da je sovjetska religiologija kuburila sa reprezentativnim empirijskim istraživanjima religioznosti stanovništva, pa kad se toj situaciji doda belodani ideološki okvir pod kojim su retka regionalna ili lokalna istraživanja sprovedena i u kojima su dobijeni podaci tumačeni, onda situacija oko sociološkog i javno-mnjenjskog istraživanja religioznosti posle 90-ih godina prošlog veka predstavlja više nego povoljnu okolnost da se konačno otkrije koliko stvarno ima vernika uopšte, a onda naravno i pravoslavnih vernika. Pomenuta sociološka empirijska evidencija je u Rusiji kontinuirano stvarana od kraja 80-tih godina prošlog veka i izuzetno je obimna, predmetno razučena i reprezentativna za religijsko-konfesionalni prostor Rusije. Sociološka evidencija u Srbiji je skromnija, manje razučena ali ipak dovoljna za konfesionalno pravoslavni prostor Srbije da se, na prvom mestu, odgovori na pitanje koliko ima pravoslavnih vernika u Srbiji danas a onda, na drugom mestu, da se odgovori na hipote-

zu o postojanoj tendenciji revitalizacije pravoslavlja kako na nivou indikatora religijske svesti tako i na nivou indikatora religijsko-kulturnog ponašanja i udruživanja.

Međutim, i da ono šta se smatra da je lako često nije tako, a i da glava može da zaboli i od obilja iskustvenog materijala, pokazuju mnoge, više ili manje ozbiljne, izvannaučne i naučne diskusije, neslaganja, sporenja pa čak i međusobno neprijateljska raspoloženja zagovornika različitih koncepcija u objašnjavanju dobijenih rezultata. U tom smislu se može govoriti o naučnoj empirijskoj evidenciji koja je stvorena ponajviše upotrebom anketnog istraživanja sa oko dvadesetak različitih indikatora religioznosti stanovništva ili njihove vezanosti za religiju i crkvu. Dalje, može se govoriti i o izvesnom metodološkom redukcionizmu pošto anketno istraživanje često postaje jedini izvor informacija o istraživanom problemu.

Ali zašto je vrlo teško odgovoriti na pitanje tačnog broja pravoslavnih vernika? Naime, čim vas ne interesuje crno-bela slika odgovora na postavljeno pitanje, niti dnevno-politički odgovor, već jedna iznijansirana, demitologizovana, depolitizovana i deideologizovana slika religioznosti ili crkvenosti u jednom društvu kakvo je postkomunističko srpsko ili rusko društvo postperestrojke, onda se problemi udvostučuju, usložnjavaju a pitanja i odgovori često liče na naučna cepidlačenja za koja mnogi nemaju strpljenje.

Metodološki dobro osmišljeno istraživanje ne možemo započeti bez preciznih operacionalnih definicija i bez upotrebe odgovornog naučnog jezika. Mnogi nesporazumi čak i u nauci nastaju zbog neodgovorne i nejednoznačne upotrebe pojmova u istraživanju. Zato pre svakog odgovora na pitanje o broju vernika jedne konfesije treba definisati šta je religija, šta je religioznost i koje nužne i dovoljne uslove treba pojedinac da ispuni da bi ga nazvali pripadnikom jedne religije, crkve, odnosno konfesije. Na ovom mestu se šire ne možemo baviti ovim problemom (uporedi: Blagojević, 2005: 36-68). Međutim kratko treba istaći da teškoće u definisanju religijskog fenomena dolaze: a) od objekta ili predmeta religiologije; b) od subjekta religiologije, tj. od samih vernika; c) i od naučne metode, odnosno ugla gledanja na predmet istraživanja (Jukić, 1997:22-26). Vrlo je teško onda, precizira Jukić, pronaći zajednički naziv za vrlo

raznorodan sadržaj, za mnogovrsnost i različitost manifestnih formi religije i svetog. Dalje, religiolog ili sociolog u proučavanju religije mora uzeti u obzir i konkretne pojedince sa njihovim specifičnim religijskim iskustvom i njihovim samorazumevanjem tog iskustva. Po definiciji nauka teži objektivnosti i nepristrasnosti saznanja što nije tako lako postići kad se ima u vidu vernikovo religijsko iskustvo koje obuhvata čitavog čoveka, njegovo mišljenje, osećanje i njegovo ponašanje. Upravo se na crti tog iskustva u svojim različitim metodološkim rešenjima i teorijskim opservacijama ističu nauka o religiji i fenomenologija religije jer prva saznavni cilj naučnog istraživanja religije vidi u njenom objašnjenju (*Erklären*), a druga u razumevanju (*Verstehen*) religije i svetog. Teškoće u definisanju religije dolaze i od disciplinarnog pristupa i upotrebljene metode koja određuje u krajnjoj liniji i vrstu definicije religije. U tom smislu za teologiju, filozofiju, istoriju, etnologiju i sociologiju religija ima različito značenje. Jedno je teološka istina religije, a drugo sociološka. Teološka metoda polazi od objave i ona je deduktivna, sociološka metoda polazi od iskustva i ona je induktivna. Pri svemu navedenom i lični stav istraživača prema predmetu istraživanja, tj. odnosu prema religiji, ne sme se zanemariti u teorijskim, ali isto tako i u iskustvenim istraživanjima religije. I upravo u ruskoj sociološko-religiološkoj zajednici tokom ovih godina svedoci smo koliko lični stavovi i vrednosti koje istraživači imaju o predmetu istraživanja utiču na konačne ocene u dijagnozi religijske situacije. Da nije tako, ne bi se gotovo u dlaku isti rezultati istraživanja tumačili na dijametralno suprotne načine.

Jedna grupa istraživača koristeći navedenu iskustvenu evidenciju zaključuje da poslednjih decenija u Rusiji nije na delu nikakva renesansa pravoslavlja, već formalna religioznost koju karakteriše idejna amorfnost, eklektična svest koja ili nije strogo konfesionalno određena kao početkom 90-ih, ili je kao danas iako konfesionalno profilisana ipak nedogmatska, otvorena, nestrukturisana, kao neka vrsta duhovne entropije. U prilog tome autori ove grupe istraživača dodaju još i činjenicu da je konvencionalno religijsko ponašanje kao regularno posećivanje crkve u Rusiji na jednom od najnižih nivoa u Evropi (Furman).

Druga grupa istraživača koristi istu ili sličnu naučnu evidenciju ali iz te evidencije izvlači potpuno drugačije zaključke. U Rusiji je od 90-ih godina prošlog veka na delu revitalizacija pravoslavlja i afirmacija njegove ukupne društvene uloge i to je proces koji se generalno ne može dovesti u pitanje. Ne samo da je ta revitalizacija evidentna u samoidentifikaciji ruskog stanovništva sa pravoslavljem i RPC već je evidentna i kad su u pitanju dogmatska verovanja kao i crkveno-obredna praksa i religijsko udruživanje, samo u različitom stepenu i intenzitetu. Ruski narod je pošao na put pravoslavnog ucrkovljenja a to što je taj put mukotrpan, dug i u krajnjem slučaju neizvestan posebno je pitanje.

Postoji i treća grupa istraživača koja sintetički prilazi ovom kompleksnom problemu uvažavajući naučne argumente obe grupe a odbacujući one koji ne mogu da izdrže naučnu kritiku. Kao i svaka pomirljiva grupa, nije u centru sociološke javnosti u Rusiji.

Može se primetiti da se u ovom radu problem oko broja vernika koncentriše na rusku naučnu javnost a nimalo na srpsku. To ne znači da on u Srbiji ne postoji već znači da se o njemu prvenstveno raspravlja i spori izvan sociološke naučne javnosti koja, malena kakva jeste, jedva uspeva da sprovede neko reprezentativno sociološko istraživanje i u toj delatnosti sociolozi religije više deluju ličnom inicijativom i entuzijazmom nego sistematičnom državnim i profesionalnom potporom.

Različiti indikatori religioznosti

Kao što smo već napomenuli sociolozima religije su u istraživanju religioznosti na raspolaganju brojni indikatori ili kriterijumi konvencionalne religioznosti. Situacija oko određenje tzv. institucionalizovane, klasične religije i konvencionalne religioznosti donekle je olakšana mogućnošću da se u ovom slučaju može primeniti uža definicija religije i religioznosti, kao i da je to naučno polje koje je temeljno teorijski (sa uzorima još u formativnom razdoblju sociologije) i iskustveno ispitano, naročito posle II svetskog rata. Klasična religija je utemeljena u institucionalizovanoj religijskoj orga-

nizaciji (crkvi), to je dogmatski tip religije sa razvijenim teološkim učenjem i složenim spletom religijskih rituala u kojima se učestvuje i koji se uzimaju najčešće kao osnova i uslov spasenja vernika. Zbog toga klasična religioznost podrazumeva bar dva važna aspekta: prihvatanje učenja religije i praktikovanje pobožnosti u određenim religijskim organizacijama te razvijanje osećaja pripadnosti veri i crkvenoj organizaciji. Tako je klasična religioznost „sinteza *religiozne svesti i religioznog ponašanja i udruživanja*. Nije dovoljno samo se deklarirati religioznim – i pri tom više-manje usvojiti elemente doktrinarnog učenja – već je potrebno živeti u skladu s religijskim naukovanjem, na propisan način obavljati obrede i redovno prelaziti prag hrama. Odbacuje se *subjektivna religioznost bez crkvenosti*, budući da većina verskih struktura zahteva pravovernost iskazanu i kroz svakodnevno praktično potvrđivanje verničkog statusa” (Đorđević; Todorović, 2001:157).

Religioznost svakako treba razlikovati od religije kao šireg pojma. Ona pored spoljašnje manifestacije učešća u obredima religijske prirode predstavlja i individualni stav, subjektivni doživljaj, unutrašnji motiv koji je teže operacionalizovati u sociološkim istraživanjima religije i religioznosti pa je komplementarnost istraživačkih tehnika (na primer psiholoških) nešto što se samo po sebi nameće i što doprinosi poštovanju osnovnog metodološkog načela u empirijskim istraživanjima da se u stvaranju sociološke iskustvene naučne evidencije koristi više istraživačkih tehnika, pa i iz drugih naučnih disciplina. Psihološki posmatrano religioznost se može definisati kao „subjektivni sistem stavova i kao sistem unutrašnjih trajnih dispozicija koji uključuje verovanja, znanja, osećanja i ponašanja” (Kuburić, 1999:77). Izuzetna složenost i slojevitost religioznosti izvire otuda što ona ide u red onih pojava u čovekovom individualnom životu koje zahvataju najdublje i najintimnije slojeve duše i uma, prvenstveno kada je na delu doboka religioznost. Istina, formalna vezanost za religiju i crkvu je česta pojava i ona se u principu lakše sociološki može detektovati, pogotovu kada predstavlja običajnu normu sredine ili legitimaciju društvenog položaja pojedinca ili grupe, ili vezivno tkivo društvene zajednice, što su sve sociološki aspekti religijskog fenomena. Uglavnom, većina sociologa

i psihologa usmerenih prema empirijskom istraživanju religije slaže se da su najvažnije, mada ne i jedine, komponente religioznosti kognitivna, emocionalna i akciono-motivacijska, te u svojim istraživanjima operacionalizuju ili sve pomenute komponente ili samo one za koje se pretpostavlja da su u trenutku istraživanja teorijski i društveno važne i zanimljive. U sociološkim empirijskim istraživanjima klasična religioznost se obično razbija na dva konstitutivna elementa: na religioznu svest, u širokom rasponu verovanja, osećanja i religijskog doživljaja bilo da se radi o pripadnosti konfesiji, verovanju u Boga i druge dogmatske postavke religije, i na religijsko ponašanje i udruživanje kao što je na primer odlazak u crkvu, na liturgiju, zatim post, molitva, materijalna potpora crkvi itd. I za crkvene organizacije i za sociološku analizu oba strukturalna dela klasične religioznosti su važna: religijskim organizacijama jer konstituišu tzv. crkvenog vernika, predanog svojoj veri i crkvi, a isto tako i sociološkoj ekspertizi radi svestrane analize religijske situacije na određenom religijskom, odnosno konfesionalnom prostoru.

U inostranoj, ali i sociologiji religije socijalističke Jugoslavije operacionalizovani su bili u iskustvenim istraživanjima još neki pojmovi - crkvenosti, religijskog pripadanja te pojam vezanosti ljudi za religiju i crkvu – sa mnoštvom indikatora koji se opet mogu podeliti na indikatore religiozne svesti i religioznog ponašanja, mada su i neke druge podele u opticaju: na primer na indikatore tradicionalnog, aktuelnog i dogmatskog odnosa prema religiji i crkvi. Mnoštvo indikatora u empirijskim istraživanjima vezanosti za religiju i crkvu i istraživanjima religioznosti stanovništva daje uravnoteženiju i precizniju sliku religijske situacije na određenom području. Upotrebom mnoštva pomenutih indikatora stvara se takva iskustvena baza podataka na osnovu koje su zaključci o religioznosti stanovništva mnogo pouzdaniji od zaključaka istraživanja u kojima se koristi jedan ili dva indikatora (najčešće samoocena religioznosti i verovanje u Boga), posebno operacionalizovanih u javnomnjenjskim istraživanjima omnibusnog karaktera, čija je prednost, sa druge strane, u longitudinalnom praćenju posmatranih pojava i upotrebi istovrsnih tehnika istraživanja i uzoraka. Kako je osnovni zadatak sociologa da upoređuje iskustvene podatke brojnih istraživanja, treba skrenuti

pažnju na metodološki problem kod izvođenja sintetičkih zaključaka o religijskoj situaciji na određenom konfesionalnom prostoru. Prvi problem je na nivou operacionalizacije osnovnih pojmova istraživanja, a drugi u najtešnjoj vezi sa prvim, na nivou tumačenja dobijenih rezultata i njihovog međusobnog sravnjivanja. Tu su i drugi problemi: već pomenuta upotreba različitih i više ili manje brojnih indikatora, uzoraka i ciljnih grupa u istraživanjima, kao i vreme istraživanja sa svim specifičnostima društveno-istorijskih okolnosti i kulturnih obrazaca u kojima religije, konfesije, društvene grupe i pojedinci egzistiraju.

Ovih metodoloških načela neki sociolozi se iz raznih razloga, najčešće izvanučne prirode, ne pridržavaju pa ili donose opšte zaključke o broju vernika na osnovu jednog ili dva indikatora ili uzimaju u obzir samo one indikatore koji bolje odslikavaju njihov već postojeći stav o religioznosti stanovništva pa samim tim i o broju vernika. Sa druge strane ništa se posebno ne postiže ni ako se u istraživanju upotrebi svo mnoštvo indikatora koje je na primer Sergej Lebedev podelio na tri grupe. Prvu grupu čine indikatori koji se odnose na samoidentifikaciju ispitanika a to je najčešće religijska i konfesionalna samoidentifikacija; drugu grupu čine pokazatelji koji se odnose na određeni pogled na svet jedne veroispovesti ili grupa veroispovesti kao što je npr. verovanje u Boga, Sveto Trojstvo, raj i vaskrenje mrtvih i u druge dogmatske postavke hrišćanstva, ili verovanje u reinkarnaciju, magiju, astrologiju u drugim sisteima ideja; i u treću grupu spadaju indikatori koji se odnose na sveukupnu religijsku praksu i način života vernika koji pripadaju određenoj religijsko-kulturnoj tradiciji ili grupi takvih tradicija: tu je veliki broj pokazatelja u hrišćanstvu, na primer o fakticitetu i intenzitetu odlaska u crkvu, molitvi, pričešćivanju, ispovedanju, održavanju posta, krštenju, hodočašću itd. Pitanje koje se sada postavlja jeste: ako nije ispravno kao kriterijum religioznosti koristiti samo jedan ili dva indikatora a ako isto tako ni svo mnoštvo indikatora ne daje jednoznačan odgovor na pitanje ko jeste a ko nije religiozan, koje je onda to određujuće obeležja, ili grupa obeležja kao minimalan zbir, dovoljan i nužan uslov da bi konkretnog čoveka (ispitanika) svrstali u religioznog odnosno nereligioznog? Koji skup pokazatelja treba

smatrati „rubikonom“, granicom koju treba postaviti u razdvajanju ispitanika pa da oni koji su iznad nje budu tretirani kao religiozni a oni koji su ispod nereligiozni, pita se Lebedev (Лебедев, 2005). Ako smo u odgovoru na ovo pitanje na terenu iskustvenih podataka, na koje smo se u prethodnom tekstu često pozivali, sumnjamo da se može dati jednoznačan odgovor pošto će se teško uspostaviti konsenzus oko indikatora koji neizostavno izražava religioznost pojedinca. Na primer, na osnovu indikatora pretstavne dimenzije religioznosti moguće je zaključiti da su ljudi na pravoslavnom religijsko-konfesionalnom području vrlo konvencionalno religiozni. Već smo naveli podatke za Srbiju iz Svetskog (2001) i Evropskog istraživanja vrednosti (2008) gde se samodeklarisana religioznost građana Srbije kretala od skoro 75 do 80% od ukupnog broja ispitanika a pravoslavna konfesionalna identifikacija oko 86%. U Rusiji, prema nekim istraživanjima iz 2002. i 2005. godine, samodeklarisana religioznost se kretala od 44 do 53% a pravoslavna konfesionalna identifikacija do skoro 80% (Dubin, 2004:35; Фурман, Каарияйнен, 2006:43). Ako bi se ovaj kriterijum uzeo kao nužan i dovoljan uslov religioznosti onda bismo morali konstatovati da i u Srbiji i u Rusiji ima oko četiri petine pravoslavnih vernika u ukupnom stanovništvu ovih zemalja što znači da ih onda u Rusiji ima oko 114 miliona a u Srbiji preko 6 miliona i tristotine hiljada ljudi (Филатов, Лункин, 2005; Popis stanovništva..., 2002¹). Takođe, ovi podaci pokazuju da broj konfesionalno deklariranih pravoslavnih vernika prevazilazi broj religiozno izjašnjenih ispitanika što znači da i ispitanici koji sebe ne smatraju religioznim smatraju da pripadaju pravoslavlju. Ka-

¹ Sergej Filatov je koristio za pravoslavnu konfesionalnu identifikaciju podatke iz ranijih empirijskih istraživanja koja su bila na nivou od 55 do 59% pravoslavno samoidentifikovanih u uzorku pa je izračunao da ih u Rusiji ima od 70 do 85 miliona ljudi. U istom tekstu ovaj autor iznosi procene i za pripadnike drugih konfesija u Rusiji: tako u ovoj zemlji ima do milion katolika, od 1,5 do 1,8 miliona protestanata, nešto manje od 1,5 miliona staroveraca, do 9 miliona muslimana, do 50 hiljada judaista, oko 550 hiljada budista i ne više od 300 hiljada prepadnika tzv. totalitarnih sekta (Filatov, starlightsite...). Rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine identifikovalo je skoro 80% pravoslavno izjašnjenih ispitanika pa otuda blizu 30 miliona novih pravoslavnih vernika prema ovom kriterijumu (Фурман, Каарияйнен, 2006).

ko je to moguće? Jedino objašnjenje jeste u tome da konfesionalnost u recepciji ispitanika nije nužno povezana sa ličnom religioznošću. Konfesionalna identifikacija znači nije 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 ne iskazuje samo odnos prema Bogu i crkvi nego se iskazuje i odnos prema tradiciji, prema naciji, prema kulturnom poreklu, prema veri dedova i očeva. Zbog tog svog svojstva konfesionalna identifikacija iako se često koristi u istraživanjima nije pouzdan indikator religioznosti i neka istraživanja kod nas su faktorskom analizom pokazala da se radi o „mekom“ indikatoru religioznosti (Flere, Pantić, 1977). Ruski sociolog religije Filatov religijsku i konfesionalnu identifikaciju imenuje terminom *kulturna religioznost* (Филатов, Лункин, 2005).

Za razliku od ovih indikatora koji pokazuju religiozno-konfesionalnu samoidentifikaciju ispitanika odnosno stanovništva, ponekad tzv. religiozni aktivisti, delovi crkvene hijerarhije, novinari i politički delatnici ističu *etnički princip* kao merodavan u izračunavanju broja vernika. Ako se pravoslavlje još nazove i etničkom religijom Srba, po onda naravno i Rusa, Belorusa, Ukrajinaca, Čavušaa, Osetina i drugih, dolazi se do fantastičnog podatka da su svi pripadnici navedenih etnosa zapravo pravoslavni vernici. Tako se na osnovu *Sveruskog popisa stanovništva* iz 2002. godine može reći da u Rusiji ima oko 120 miliona pravoslavnih vernika od kojih oko 116 miliona čine etnički Rusi. Svakako da sociolozi ne mogu ovaj kriterijum uzeti u obzir. On sve pripadnike jednog naroda proglašava vernicima iako je jasno da među njima ima ne samo indiferentnih i agnostika nego i određeni broj ateista od kojih se neki izjašnjavaju kao protivnici vere. Ovaj kriterijum je ideološki i ističe se naročito onda kada je jedna grupa ljudi sa svojom kulturom ugrožena od strane druge grupe ljudi. Kod nas se koristio u nedavnoj prošlosti u homogenizacijama stanovništva za rat na prostorima bivše Titove Jugoslavije a u Rusiji se koristi kao samoodbrana od percipirane ili stvarne opasnosti po integritet ruske duhovne baštine koja je nerazdvojno povezana upravo sa pravoslavljem i RPC.

Ako se međutim, okrenemo indikatorima verovanja u dogmatsko jezgo pravoslavlja ili indikatorima aktuelne ili tradicionalne crkvenosti stanovništva, onda se zaključci o religioznosti moraju razlikovati od zaključaka izvedenih na osnovu indikatora predstavne dimezije religioznosti. Za ilustraciju neka posluži sledeća tabela:

Tabela 33. *Verovanja u dogmatsko jezgro hrišćanstva u Srbiji i Rusiji (u procentima)*

Verovanje / zemlja	Srbija (2008)	Rusija (2005)
Verovanje u Boga	79,5	66,0
Verovanje u zagrobni život	25,5	31,0
Verovanje u raj	27,8	32,0

Izvori: za Srbiju - *European Values Study* (www.europeanvalues.nl/); za Rusiju – (Фурман, Кааринайнен, 2006:43).

Pomenuti indikatori religioznosti izražavaju svojevrsan pogled na svet ljudi ali, smatraju sociolozi (Filatov npr.), ne i religioznost u pravom značenju te reči. Iskazana religiozna i konfesionalna identifikacija, određena verovanja u neke postavke dogmatskog jezgra religije ne znače automatski i konsekvetnu religiozno-obrednu praksu niti svakodnevno ponašanje u skladu sa deklarisanom religioznom pozicijom. Crkvenost stanovništva, a posebno pravoslavnih vernika, pored ostalog se iskazuje posećivanjem crkve, pričešćivanjem, ispovedanjem i molitvom. Jasno je da se redovnost ispunjavanja verskih dužnosti sa stanovišta institucionalizovane religije podrazumeva ali da je stvarna verska aktivnost stanovništva, pa i samih deklarisanih vernika, problematična. Doduše, po tome ruski slučaj nije specifičan već se poklapa sa obeležjima religijske prakse na domaćem pravoslavnom, ali i na mnogim religijskim i konfesionalnim prostorima Evrope (Blagojević, 2008).

Kako nas Dubin obaveštava (Дубин, 2004:38-41), redovno posećivanje crkvenih službi u intezitetu od bar jednom mesečno u Rusiji je 2003. godine samo 6% ispitanika poštovalo a uopšte nije posećivalo crkvu 46% ispitanika. Potpuno je slična situacija i sa

redovnošću molitve: redovno, svakodnevno se moli 2002. godine 6% a nikada se ne moli čak 77% ispitanika. Te iste godine prema istraživanjima redovno se pričešćuje 1-2% a nikada 61% ispitanika. I druga istraživanja pokazuju u osnovi sličnu, mada za nijansu poboljšanu situaciju u ispunjavanju obreda aktuelne religijske prakse. Tako je rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine pokazalo da bar jednom mesečno pređe prag crkve 11% ispitanih (1991. godine bilo ih je samo 6%), i 20% deklariranih vernika, nikada ne posećuje crkvu 38% ispitanika a važan je podatak da to uradi nekoliko puta godišnje, obično na velike crkvene praznike, 21% ispitanika. Može se navesti još mnoštvo sličnih podataka koji će samo voditi jednom nepodeljenom zaključku o neproblematičnom proreligioznom i pravoslavnom izjašnjavanju stanovništva Rusije, nešto problematičnijem prihvatanju dogmatskih postavki hrišćanstva i prilično problematičnom redovnom ispunjavanju verskih dužnosti i činova pobožnosti.

Ako se navedeni kriterijumi religioznosti uzmu kao krucijalni za definisanje pravoslavnog vernika onda u Rusiji ima od 3 do najviše 15 miliona ljudi. Mnogim sociolozima upravo je to najjači argument o suštinskim organičenjima religiozne renesanse u Rusiji od 90-ih godina prošlog veka do danas (Андреева, 2008:67-73). Slična je situacija sa redovnošću ispunjavanja crkvenih dužnosti i činova pobožnosti i u Srbiji. Podaci iz 2008. godine pokazuju da ima samo 1,3% ispitanika koji više od jednom nedeljno iz bilo kog razloga posete crkvu i još 4,3% to isto čini jednom nedeljno a moli se izvan crkve svaki dan 12,3% ispitanika (baza podataka *European Values Study*, Serbia, 2008).

Međutim, postoji određeni skup indikatora obredne religioznosti koji kad se primene u istraživanjima daju rezultate koji mnogo ne odstupaju od religijsko-konfesionalne samoidentifikacije ili verovanja u Boga. To su indikatori koji pokazuju tradicionalnu vezanost ljudi za religiju i crkvu a tiču se takvih crkvenih obreda kao što su krštenje u crkvi, venčanje u crkvi, crkveni ispraćaj pokojnika i slavljenje verskih praznika. Ovim se obredimo izražava i mnogo više od lične religioznosti pa nije uvek jasno da li se radi o konformizmu, mimikriji i tome slično. Tako je obred *krštenja* jedan od

osnovnih sakramenata u hrišćanstvu, jedna od sedam svetih tajni u pravoslavlju u kojima se, kao u kulturnim radnjama, „na vidljiv način vernicima javlja božanska blagodat“, što znači da je suština tih obreda duboko religijski impregnirana i simbolička: trostrukim potopljavanjem u svetu vodu i trostrukim vađenjem iz vode onoga ko se krštava na simboličan način se umire Isusovom smrću a njegovim vaskrsenjem se vaskrsava. Ovim činom se stupa u zajednicu sa Svetim Trojstvom (Otac, Sin i Sveti Duh) pa krštenje simbolizuje pristup u okrilje pravoslavne crkve. Da postoje središnji statistički podaci SPC na nivou Srbije o ovom obredu onda bar u formalnom smislu ne bi bilo nikakvih nepoznanica o tome koliko ima pravoslavnih vernika. Naime, dogmatski posmatrano tek krštenjem neko postaje hrišćanin a samim činom krštenja mu se oprašta nasledni, praroditeljski greh i drugi gresi ako se krsti u zreliju dobu. Sa druge strane, pored nesumnjivo suštinskog religijskog karaktera, obred krštenja kao pokazatelj tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi je profanizovan obred, obred koji je prešao gotovo u običaj, u normalno i poželjno društveno ponašanje čak i u vreme ateističkog hegemonizma u socijalizmu. Da je krštenja i običajna norma sredine i obred tradicionalne prirode pokazuju i sociološka istraživanja. Prvo, veliki broj ispitanika jeste kršten i izražava spremnost da krsti svoju decu, drugo, veliki broj nereligioznih ispitanika koji ne učestvuju ili sasvim sporadično učestvuju u drugim pravoslavnim kulturnim radnjama, jeste kršten i izražava spremnost da krsti svoju decu. Otuda u svakom konkretnom slučaju nije na prvi pogled vidno da li se radi o autonomnoj odluci pojedinca ili roditelja ili je odluka da se ispoštuje ova religijska i običajna norma nastala pretežno pod pritiskom porodice, lokalne zajednice, tradicije. Što je tradicija jača, što je tradicionalizam kao način ponašanja prisutniji i ukupna proširenost ovog obreda biće manje problematična nego proširenost nekih drugih kulturnih radnji u pravoslavlju. Prema istraživanju *European Values Study* iz 2008. godine u Srbiji smatra od 78 do čak 87% ispitanika da bi trebalo održati odgovarajuće crkvene obrede prilikom rođenja deteta, venčanja i smrti.

Tri pristupa u određenju broja (pravoslavnih) vernika

Ruska sociologija i religijologija u poslednjih tridesetak godina stvorila je zavidnu iskustvenu evidenciju o religioznosti stanovništva kako u RF uopšte tako i u posebno uzetim federalnim jedinicama ili geografskim područjima. Ne manjkaju ni radovi koji se odnose na kriterijume religioznosti pa samim tim i pravoslavne religioznosti stanovništva. Međutim, opšte saglasnosti o teorijskim pitanjima i interpretaciji rezultata istraživanja nema. Pitanje kriterijuma religioznosti naravno nije samo sociološko niti naučno uopšte, već je to i praktično-političko i crkveno pitanje jer se u odgovoru na to pitanje istovremeno odgovara i na društvenu značajnost duhovnog i socijalno-političkog kapitala na koji pretenduju konfesionalne organizacije a koji je povezan i sa pitanjem kakav opšti društveni, duhovni pa i pravni položaj onda treba da ima određena konfesija. Tako npr. RPC, prema mišljenju nekih klerika, političara i novinara, s obzirom na istorijski značaj koji u Rusiji i za Ruse ima, treba da dobije status (koji je zapravo neformalno već zadobila) povlašćene ruske konfesije, tj. pravoslavlje je kao što smo već istakli religija Rusa a rusko stanovništvo je dominantno u zemlji (80%). Socijalno-političke implikacije prebrojavanja vernika opredelile su dve različite osnovne koncepcije i metodološke pozicije o kriterijumima (pravoslavne) religioznosti. Sociolog Sergej Lebedev uslovno ove dve grupe istraživača imenuje kao zastupnike *klasične* odnosno *postklasične* koncepcije ili prilaza navedenoj problematici. Obema grupama pripadaju afirmisani sociolozi i istraživači religijskog fenomena: prvoj kao reprezentanti Furman, Lunkin, Filatov, Voroncova i Mitrohin a drugoj Česnokova, Sinelina, Pejkova i Naletova (više u Лебедев, 2006).

Naravno, različita mišljenja o kriterijumima religioznosti izučavanog stanovništva nisu se pojavila tek u savremenoj ruskoj sociologiji religije bez uzora u sovjetskoj sociologiji religije. I u samoj sovjetskoj sociologiji religije ova pitanja su postavljana i začudo davani su slični današnjim, suprotstavljeni odgovori i to u 60-im i 70-im godinama prošlog veka u jeku ateističke progande u Sovjetskom Savezu. Na temelju iskustvenih istraživanja iz 60-ih godina iznikla je dilema: da li su dovoljni uslovi za određenje verničke po-

zicije ispunjeni kad se ispitanici samodeklarišu kao verujući u Boga (ili neku natprirodnu silu) što su zastupali neki istraživači ili se treba prikloniti suprotstavljenom mišljenju drugih istraživača, među kojim se isticao D. M. Ugrinovič, da treba uzeti u obzir ne jedan nego više kriterijuma religioznosti. Po Ugrinoviču opšti kriterijum religioznosti treba da bude izgrađen ne samo od pokazatelja religiozne svesti nego i od pokazatelja religioznog ponašanja ličnosti (ispitanika). Lopatkin, koji je učestvovao u istraživanju religioznosti u Sovjetskom Savezu, piše danas da su ove dileme bile veoma važne za iskustvena istraživanja religioznosti u 70-im i 80-im godina prošlog veka i da su doprinele daljoj razradi tipologije vernika u zavisnosti od pomenutih kriterijuma religiozne svesti i religioznog ponašanja i udruživanja (Лопаткин, 2014:21).

Slična diskusija se razvila i u savremenoj ruskoj sociologiji religije. Iz radova već pomenute prve grupe istraživača proizilazi da se kriterijumom religioznosti obavezno mora obuhvatiti neka praktična potvrda izražene kulturne religioznosti ispitanika odnosno stanovništva. Prema tome nije dovoljno sebe identifikovati sa verujućom osobom niti sa određenom konfesionalnom zajednicom već u životu tu subjektivnu poziciju treba potvrditi objektivnim činjenjem, dakle redovnom kulturnom, obrednom praksom. A to dalje znači da bez pokazatelja redovnog odlaska u crkvu, na liturgiju, bez pričešćivanja, održavanja posta i drugih obreda činova pobožnosti ne možemo realno odrediti broj vernika. Ako se toga ne pridržavamo onda je utvrđeni broj vernika samo fikcija bez realnog sadržaja a tako utvrđeni vernici su zapravo neki imaginarni vernici.

Za drugu grupu istraživača u ruskoj religiologiji se može reći da autori koji joj pripadaju krucijalni kriterijum religioznosti određuju kao *samoidentifikaciju pojedinca*, čoveka koji ima svest o tome da pripada određenoj konfesionalnoj grupi. „Prema mom shvatanju, o ruskoj religioznosti treba suditi pre svega prema samoidentifikaciji ispitanika. Status pravoslavlja kao nacionalne religije dozvoljava stavljanje akcenta ne samo na ličnu veru ispitanika nego i na njegovu bliskost sa nacionalnom kulturom i kolektivnom svešću naroda. Upravo je takav ugao gledanja istakao Rižov opravdano odgovorivši da određujući kriterijum pripadnosti pravoslavnoj crkvi nije

redovnost u posećivanju bogoslužjenja nego obred krštenja“ (Халетова, 2004).² Pri tome ovi autori ne govore toliko o religioznosti već uvode pojam *ocrkovljenja* (ili *ucrkovljenja*) ljudi koji nije neka diskretna veličina, fiksirano trenutno stanje kao što je religioznost kod prve grupe istraživača, već jedan proces, evolucija koju čovek određenog trenutka započinje i vremenom se više ili manje približava idealnim zahtevima koje treba da ispunjava pravi, duboko ucrkovljeni, istinski (pravoslavni) vernik.

Treći pristup problemu definisanja kriterijuma (pravoslavne) religioznosti, kao svojevrsnu sintezu prethodna dva, zagovara Lebedev (Лебедев, 2006). Pozitivno u prvom pristupu, smatra ovaj autor, je to što se insistira na kompleksnosti kriterijuma i na zahtevu da se subjektivni pokazatelj samoocene religioznosti ispitanika potvrdi podacima o činjeničnom ponašanju ispitanika koji su objektivnog karaktera. Slabo mesto ove metodološke pozicije sastoji se u preteranom broju filtera u vidu formalnih kanonskih zateva koji se stavljaju pred vernike kao i u vidu njihovog konačnog broja. Sledeći

² Stav da je samoidentifikacija dovoljan kriterijum pravoslavne religioznosti u ruskoj literaturi je izazvao brojne kritike. U tom smislu Olga Kvirkvelija (Квирквелия, 2003) oštro kritikuje osnovni stav Julije Sineline da se niko ne može smatrati nepravoslavnim ako on samog sebe tako smatra. Apsurdnost takvog tvrđena Kvirkvelija dokazuje primerima da nikoga ne možemo smatrati nemuzikalnim ako se on sam smatra muzikalnim, vanzemaljcem, Napoleonom i slično. Pošto je sociolog dužan da bude nepristrasan i objektivn u svojim istraživanjima onda anketno ispitivanje mora da sadrži pitanja koja će se međusobno korigovati i dopunjavati. Prema tome, kriterijum religijsko-konfesionalne samoidentifikacije ne treba odbaciti već ga dopuniti drugim pokazateljima: treba ovu subjektivnu predstavu dopuniti podacima o tome šta ispitanik podrazumeva pod pojmom pravoslavni vernik i koji ga razlozi rukovode da sebe smatra takvim a zatim treba ove podatke uporediti sa oficijelnom pozicijom Pravoslavne crkve. Ni kritičke primedbe Kvirkvelije nisu ostale bez kritike. Jurij Rižov, saglašavajući se u nekim tačkama sa mišljenjem Kvirkvelije, iznosi nekoliko kritičkih primedbi na njen tekst: o religiji se pre može dobiti „objektivna slika“ po narodnoj veri, odnosno masovnoj religioznosti, nego po oficijelnoj; pišući o dogmatskim postavkama vere Kvirkvelija uopšte ne pominje krštenje kao krucijalni kriterijum pripadnosti konfesiji i po njemu pravoslavlje nije ograničeno oficijelnom pozicijom verske hijerarhije, crkvenih sabora i sinoda već se mora uzeti u obzir i *sensus populi*, javno mišljenje naroda iako on „često ne veruje dogmama ili mu je teško da odgovori na anketno pitanje“ (Рыжов, 2003).

ovu logiku u stanovništvu je onda moguće otkriti izuzetno malu grupu pobožnih vernika koji ispunjavajući sve zapovesti svoje religije i crkve, vode jedan tako pobožan život da se u korenu razlikuje od svetovnog života ogromne većine drugih ljudi.

Slabost druge metodološke pozicije je u određenoj jednostranosti, monolitnosti kriterijuma religioznosti. Ako je samoocena religioznosti nužan uslov religioznosti ili pripadnosti nekoj konfesiji sigurno nije i dovoljan uslov pa je dopuna u vidu drugih pokazatelja i argumenata itekako potrebna. Pozitivnu stranu ovog pristupa autor vidi u povezivanju naučnog i introspektivnog pristupa u opredeljenju kriterijuma religioznosti.

Doprinos Lebedeva diskusiji o kriterijumima religioznosti nije samo u prostoј sintezi navedenih pristupa već i u podizanju čitave diskusije na viši i širi teorijski nivo. On polazi od stava da je religioznost duhovno, kulturno i socijalno stanje ljudi, stanje čiji su navedeni elementi u nerazdvojnom jedinstvu organskog proizlaženja jedan iz drugog. Za sociologiju koja proučava savremenu religioznost najvažniji je njen kulturni element kao kriterijum religioznosti pošto duhovni ostaje neuhvatljiv za sociološki pristup i metode istraživanja a socijalni još nije do te mere afirmisan da bi bio sociološki proučavan. Ukoliko se polazi od kulturnog elementa religioznosti onda se ona mora situirati u kontekst sekularizacije društva kao nezaobilaznog faktora modernosti savremenih društava. Naličje tog procesa je pojava svetovnog kulturnog obrasca, tako da je danas problem religije i religioznosti odnosno religiozne kulture neodvojivo povezan sa njim. Danas u sveprožimajućoj svetovnoj kulturi čak nema ni kontrareligioznog ideološkog naboja. „Period intenzivnog formiranja svetovne kulture, sa karakterom sveobuhvatnog konkurentnog pariteta prema još očuvanoj religioznoj tradiciji, zamenjen je u društvu apsolutnim gospodstvom svetovnog 'obrasca' u kome su religiozni odnosi, smislovi i simboli potisnuti u područje privatnosti i u najvećoj meri prema drugostepenim nišama društvenog života. Posledica jeste erozija smisaonih 'metakonstrukcija' same svetovne kulture što uključuje i izlišnost kontrareligioznih ideologema. Za savremenog svetovnog (modernog) čoveka na nivou metadiskursa, 'borba sa religijom' više nije aktuelna. Ona je zamenjena ravnodu-

šnošću, prešla je u ljubopitljivost, prihvatanje a ponekad samo u duboko lično interesovanje“ (Лебедев, 2010:89-90).

Polazeći od Sorokinovog pojma kulture, Lebedev ističe tri nje-na bitna svojstva: celovitost, samoorganizovanost i samoreferenciju. Prvi, pozitivistički pristup u određenju kriterijuma religioznosti (Furman, Filatov i drugi) zapostavlja samoorganizaciju religiozne kulture koju proučava, odnosno prilazi joj sa pozicije sekularističke jednostranosti a drugi, fenomenološki pristup (Česnokova, Sinelina i drugi) zapostavlja celovitost proučavane kulture pa graničnik religioznosti dobija površan i samorazumevajući karakter.

Lebedev na temelju dve koncepcije u pogledu kriterijuma religioznosti gradi treću, *sistemsko-dinamičnu*, koja je pri tome bliža pomenutoj drugoj nego prvoj poziciji. U skladu sa određenjem kulture savremenog društva kao suštinski svetovne kulture kojoj socijalizacijom pripadaju praktično svi članovi društva, religiozna kultura postoji na rubovima savremenog društva i nalazi se u sferi kolektivno nesvesnog i tradicionalnog. Ona nije kao svetovna kultura stvar institucionalizovane opšte socijalizacije i internalizacije još od detinjstva nego je stvar vlastitog izbora vernika. U savremenom društvu čovek religiozne kulture nikako ne može da izbegne svetovnu kulturu. U tom smislu religioznost predstavlja čvrstu konfesionalnu inkulturaciju, ulazak u kulturno prostranstvo određene religije i progresivno „raspakivanje“ njenog semantičkog paketa (Nalimov). Pojam ucrkovljenja, koji uvode u analizu autori drugog metodološkog prilaza, predstavlja realnu praktičnu ucrkovljenost u religioznu kulturu. I dok pojmove religioznosti i ucrkovljenosti prva grupa istraživača koristi sinonimno, Lebedev pravi sledeću razliku: religioznost (ili ucrkovljenje kao proces) je kontinualna veličina sa širokim dijapazonom kvantitativne i kvalitativne izraženosti. Tako je religioznost nužan ali nije i dovoljan uslov ucrkovljenosti.

Po Lebedevu, kriterijum religioznosti treba da se konstituiše na principu uzajamne dopune subjektivnih i objektivnih obeležja. U središtu tog kriterijuma, kao neka kvintesencija, ne treba da bude pojam ucrkovljenosti kao kod „fenomenologa“, već određena čovekova vrednosna orijentacija, a to je upravo orijentacija na vrednost

religiozne vere. Religiozna vera kao vrednost, smisao i cilj života – *univerzalni* je *indikator* koji omogućava diferencijaciju religiozne od nereligiozne ličnosti.³ Pripadnici druge grupe istraživača kad govore o religioznoj samoidentifikaciji ispitanika samo pretpostavljaju njihovu orijentaciju na religioznu veru kao vrednost ali je teorijski ne ekspliciraju. Međutim, samoidentifikacija automatski ne znači postojanje religiozne vere pa samim tim ne može da bude samostalni pokazatelj (rubikon) vere. Religiozno-konfesionalna samoidentifikacija nema uvek terminalni karakter kao uslov koji treba da ispuni kriterijum religioznosti, već može da ima i instrumentalnu vrednost. Ali kada vera u Boga ili samoocena religiozne vere nema instrumentalnu vrednost? Onda kada predstavlja vrednost koja zauzima određeno mesto u aksiološkoj hijerarhiji takvog vernika. A to mesto nije bilo koje nego mesto dominantne vrednosti sa terminalnim karakterom, vrednosti koja omogućava tendenciju da oko sebe integriše i druge elemente religiozne kulture pa se za ličnost s takvim vrednostima, s mnogo verovatnoće, može reći da je religiozna. Sa druge strane, instrumentalni karakter „verovanja u Boga“ i samoocene „religioznosti“ čak i kad kod subjekta vere postoje tradicionalni znakovi religioznosti, nije dobra osnova na kojoj bi se bazirala tvrdnja o njegovoj religioznosti. U tom kontekstu samoocena religioznosti i pozitivna konfesionalna identifikacija u anketnim upitnicima imaju samo pomoćnu funkciju u opredeljivanju religioznosti subjekta – ispitanika (Лебедев, 2010:92).

Konačno, Lebedev smatra da kriterijum (pravoslavne) religioznosti treba odrediti sa tri bitna obeležja kao neophodna i dovoljna uslova religioznosti: 1. religiozna vera je životni smisao za vernika; 2. ona se konkretizuje kroz pozitivnu religijsku i 3. konfesionalnu samoidentifikaciju (Лебедев, 2006). Kao što vidimo autor ne apostrofira neki oblik crkveno-obredne prakse kao minimum konvencionalne religioznosti. To je zbog toga što se logički pretpostavlja

³ „Naravno, ne postoje precizni kriterijumu religioznosti. Možda se kao apsolutni kriterijum religioznosti može smatrati čovekovo religiozno osećanje ali nažalost to se ne može proveriti. Stoga ostaje da se o religioznosti čoveka sudi prema njegovim delima, prema tome kako se ponaša te kako se odnosi prema drugim ljudima“ (Воронцов, 2008).

da će ljudi u njoj učestvovati oko postoji žeđ za religioznom verom koja predstavlja smisao i cilj njihovog života, kome teže i tokom svog života ga ostvaruju. U tom smislu Lebedev precizira da religijom neće nazvati ni mističnu ekstazu osobenjaka ni osobite formalne elemente kulta ili konfesionalne retorike koja često malo veze ima sa religijom. Da bi pojedinca, koji je za sebe otkrio religioznu meru života, nazvali religioznom osobom on treba da pokaže svoje „postupanje“ na dovoljno prepoznatljiv način - što nam onda sa velikom verovatnoćom dozvoljava da ga svrstamo u verujućeg pojedinca. Prema tome, pojedinca koji se moli, posećuje crkvu, izvršava tradicionalne kulturne radnje smatramo za verujućeg samo u uslovima neizostavne pretpostavke da on to čini zbog *duboke i tajanstvene unutrašnje potrebe* a ne radi prestiža, ekstravagancije ili proforme (Lebedev, 2009:37-38).

Istina, pored institucionalizovanih vernika svakako postoje oni koji osećaju žeđ za religioznom verom ali istovremeno ne smataju da ona mora da bude posredovana crkveno-obrednom praksom. Radi se o tzv. subjektivnoj religioznosti koja nije isposredovana crkvom, dakle ona se javlja bez učešća u institucionalizovanim obredima i bez udruživanja u religijsko-crkvenu zajednicu. Problem je i u tome što još niko u sociološkim istraživanjima nije operacionalizovao indikator orijentacije prema religioznoj veri kao terminalnoj vrednosti ali se može pretpostaviti da bi primenom ovog kriterijuma dobili višestruko manje vernika nego što to pokazuju indikatori samoidentifikacije ili verovanja u Boga.

Multidimenzionalni pristup u iskustvenom proučavanju religioznosti i druga metodološka uputstva

Posmatranje, proučavanje i analiza religijskog fenomena suočava posmatrača sa mnoštvom nedoumica oko predmeta proučavanja. No, jedna stvar je bez sumnje: religija i religioznost su složene, promenljive, protivurečne ali postojeane duhovne i društvene tvorevine. Naravno da religija i religioznosti nisu samo društvene pojave ali kada se religija shvati i kao društvena pojava tada sociologiju pr-

venstveno zanimaju društveni aspekti religije i religioznosti i to ne samo kako evolucija religijske svesti čoveka i religijskih zajednica deluje na društvo u kome živi nego i kako društvo utiče na religiju, crkvu i religioznost ljudi. Kad se opet, istorijski i sociološki, odnos društva i države sa jedne i crkve i religije sa druge strane posmatra u dovoljno dugim vremenskim intervalima, onda se njihov međusobni odnos može predstaviti u vidu svojevnog hoda ili njihanja religijskog klatna koje opisuje sinusoidnu krivu liniju. Tu liniju je moguće opisati i za slučaj religioznosti građana Srbije. No, s obzirom na to da je religioznost izuzetno složena pojava, u istraživanju i analizi se kao najplodonosniji pokazao višedimenzionalni pristup.

Nema nikakve dileme da se celovitiji uvid u religijski fenomen i religioznost ljudi pre može postići višedimenzionalnim nego jednodimenzionalnim ili dvodimenzionalnim pristupom. Drugim rečima, višedimenzionalnim pristupom se sprečava realnu mogućnost da se u istraživanju zanemare neke dimenzije religije i religioznosti za koje se posle pokaže da su važne. Bez tih dimenzija značajno se sužava fenomen koji ispitujemo i to apstrahovanjem nekih strana religije i religioznosti kao nebitnih ili njihovim svesnim potiskivanjem pošto podaci koji se na njih odnose ne idu u prilog našim ranije postavljenim hipotezama. Pa iako sociologe u radu obavezuju određana „pravila sociološke metode“, specifičnost predmeta istraživanja od sociologa svakako traži dodatan oprez i stalnu budnost kad izriče sudove o religioznosti ljudi na nekom konfesionalnom području. Prva zaseda sociologa čeka već kod prikupljana podataka: da li se generalni sudovi o religioznosti i religijskoj situaciji mogu izreći samo na osnovu prikupljene građe upotrebnom anketnih upitnika koji danas preovlađuju u sociološkim istaživanima religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu? Ako i pređemo preko ove dileme, postavlja se drugo pitanje: koliko je naime, korektno da selekcionišemo čak i samo na ovaj način prikupljene podatke? Odnosno, da na osnovu jednog manjeg broja indikatora, recimo najkorišćenijih u anketnom ispitivanju religioznosti kao što su konfesionalna samoidentifikacija, proklamovana religioznost i proklamovana vera u Boga, zaključujemo na opštu religioznost jednog geografskog i religijskog područja koje ispitujemo. Jednodimenzionalan ili dvo-

dimenzionalan pristup ne samo što jako sužavaju polje ispitivanja nego dovode do takvih protivurečnih rezultata koji obesmišljavaju samo istraživanje. Naime, ukoliko potpuno poverenje poklonimo samo jednom indikatoru religioznosti i on nam u prvom primeru pokaže da je konvencionalna religioznost izuzetno proširena pojava, kao u slučaju konfesionalne samoidentifikacije i to redovno u preko 90% ispitanih slučajeva, a drugom primeru poverenje poklonimo nekom drugom indikatoru, iz druge dimenzije religioznosti, kao što je redovan odlazak u crkvu u (pravoslavnom) hrišćanstvu (oko 4% ispitanih slučajeva u Srbiji) - i on nam pokaže izrazito ograničen obim religioznosti - onda nam je jasno koliko je višedimenzionalan pristup potreban, štaviše nužan: i u jednom i u drugom primeru se radi o konvencionalnoj religioznosti ali je sama pojava koju ispituje višeslojna, mnogoznačna, pa su oba podatka koje smo spomenuli korektna i opisuju jednu te istu pojavu u njenim različitim dimenzijama. Religioznost je dakle višedimenzionalna pojava i dimenzionalni pristup istraživanju podrazumeva istraživanje svakog pojedinačnog elementa religioznosti i njihovog međusobnog odnosa kako kad za predmet proučavanja imamo pojedinca, kao u psihologiji religije, tako i socijalne grupe, kao u sociologiji religije. Najzaslužniji autori za afirmaciju višedimenzionalnog pristupa, još 60-tih godina prošlog veka, su Gerhard Lenski (Lenski, 1961) Čarls Glok (Glock, 1962), i Rodni Stark (Stark, 1968). Naravno, do danas je ovaj pristup mnogo puta u iskustvenim istraživanjima testiran i proširivan ali se ipak može reći da i danas temeljna podela na pet dimenzija religioznosti koje je dao Glok, ostaje aktuelna (Синелина, 2011)⁴. Bez obzira na svu složenost, sve svetske religije prama Gloku, imaju neke zajedničke sfere u kojima se religioznost manifestuje. Radi si o sledećim dimenzijama religioznosti: religioznom iskustvu, zatim ritualističkoj dimenziji (religioznoj praksi), ideološkoj dimenziji (religioznim verovanjima), intelektualnoj dimenziji (religioznom znanju) i posledičnoj dimenziji religioznosti.

⁴ Npr. predlaže se osam dimenzija religioznosti (crkvenosti): dimenzija konfesionalne pripadnosti, verskih istina, ritualna, iskustvena, moralno-etička, dimenzija poverenja u Crkvu, biti hrišćanin u društvu i dimenzija prihvatanja crkvene organizacije, odnosno strukture (Balaban, Štengl, Crnić, 2014:45).

Dimenzija *religioznog iskustva* se prema Gloku odnosi na očekivanje da će religiozna osoba postići direktno znanje o poslednjoj realnosti ili da će iskusiti religiozna osećanja u formi egzaltacije, straha, poniznosti, radosti i spokoja.

Ideološka dimenzija ili dimenzija religioznih verovanja zasniva se na očekivanju da će religiozna osoba prihvatiti određena verovanja a kao empirijski pokazatelji koriste se dogmatska verovanja uglavnom judeo-hrišćanske religijske tradicije kao što su: verovanje u Boga kao ličnost, verovanje da Isus nije bio smrtan, verovanje u čuda, verovanje da je u Bibliji Božja istina, verovanje u Isusa Hrista kao Sina Božjeg itd. Generalno gledano, vera u dogmatsko jezgro religije (hrišćanstva) u iskustvenim istraživanima je zastupljenija nego učešće ispitanika u obredima i ritualima određene (hrišćanske) religijske tradicije. Sa druge strane, ni sama religijska verovanja nije lako adekvatno izmeriti pošto se na prvi pogled ne vidi jesu li deklarirana verovanja izraz konformizma ispitanika ili se radi i ličnom verovanju, osećanju i doživljaju, na primer postojanja Boga. Zato je uputno ovu dimeziju religioznosti dovesti u vezu sa drugim dimenzijama, a pre svega sa dimenzijom religioznog iskustva ili posledičnom dimenzijom religioznosti.

Ritualistička dimenzija religioznosti podrazumeva specifičnu religioznu praksu koju ispunjavaju pripadnici religije bilo individualno bilo kolektivno u formi reči, gestova, simbola a preko kojih vernici stupaju u vezu sa Bogom na bogoslužanju, u molitvama, praznovanjem religijskih praznika itd. Naravno, bitna je činjenica sa kakvim motivima vernici prilaze održavanju religijskih obreda. Obredima se može pristupiti na više načina: jedan je na primer pristupanje obredu zbog tradicije, zbog konformizma sredine, zbog osećanja dužnosti a drugi iz unutrašnje potrebe i zbog lične pobožnosti. Iako i u jednom i u drugom slučaju možemo da konstantujemo fakticitet obreda, nije svejedno kako treba interpretirati navedenu činjenicu: kao versku dužnost ili kao izraz lične pobožnosti. Dimenzionalni pristup bar donekle može pomoći da se diferencirano interpretiraju navedeni religijski rituali: jednom u sociološkom značenju tzv. institucionalizovane religioznosti a drugi put u psihološkom znače-

nju lične religije i religioznosti. Svakako, sociolozima je na prvom mestu analiza podataka koji se odnose upravo na institucionalizovanu religioznost koja se ispoljava i kroz ritualističku dimenziju religioznosti i kao takva ima neke važne socijalne funkcije kao što su integrativna, adaptivna, ideološka itd. Ali zbog toga ne treba previdati ličnu religioznost koja možda nema socijalne funkcije ali ima važnost i značaj za pojedinca, njegovo ponašanje i viđenje sveta.

Intelektualna dimenzija u Glokovoј šemi se odnosi na očekivanja da će religiozna osoba biti upoznata sa osnovnim načelima svoje vere, sa dogmatskim istinama vere kao i sa svetim spisima vere. Poznavanje vere se odnosi na primer na istoriju vlastite religije, na poznavanje važnih činjenica vezanih za veru, za intelektualno čitanje svetih spisa i druge religijske literature. Svakako, ova znanja su važna ne samo za religiju jer se ona preko njih legitimiše, nego i za svakog vernika koji je bliže povezan sa svojom verom. Ipak, ima mišljenja da za samu veru nisu toliko važna teološka i istorijska znanja o veri pošto ima religioznih ljudi a da nisu upućeni u sve teološke tajne vere, kao što ima i nereligioznih i ateista koji su dobro upoznati sa intelektualnom dimenzijom religije. Iako je ispitivanje ove dimenzije religioznosti zanemarivano, došlo se do generalnog zaključka da je danas sve izraženije nepoznavanje vlastite vere što se vidi i po sve većem religijskom sinkretizmu, odnosno spajanju religijskih verovanja iz različitih religijskih tradicija.

Posledična dimenzija religioznosti uključuje sve ono što bi vernici trebalo da čine i stavove koje bi trebalo da imaju upravo kao posledicu da su vernici određene religijske tradicije. Ova dimenzija se može odrediti i kao direktna posledica religijske vere na različite sfere društvenog ponašanja vernika: najpre u porodici, ali i u ekonomiji, politici, životu u smislu odnosa čoveka prema drugom čoveku, jednom reči radi se o dimenziji koja podrazumeva religijske implikacije na praktičan život vernika. To je povezanost usvojenog religijskog svetonazora sa svakodnevnim životom. Iako je ovo dimenzija koju su u svojim kasnijim istraživanjima Glok i Stark isključili, pošto nije strogo posmatrano mera same religioznosti, u istraživanjima je ne treba nipošto zanemarivati. Istraživanjem posledične di-

menzije religioznosti dobro se dopunjuju i štaviše koriguju podaci dobijeni istraživanjem drugih dimenzija religioznosti: ideološke i ritualističke najčešće. S obzirom na formalizam deklarisanе religioznosti, konfesionalnosti, religijskih verovanja i ponašanja, istraživanjem posledične dimenzije religioznosti dolazimo do potvrde o tome koliko navedena deklarisanost ima veze sa istinskom religioznošću. Preciznije, da li se konkretno radi o tome da su, i koliko su ponašanja i stavovi pojedinca zaista inspirisani religioznošću i plod su njegovog religioznog iskustva.

U iskustvenim istraživanjima pored ovih pet dimenzija religioznosti uključuje se još jedna dimenzija: *religijska pripadnost* koja podrazumeva identifikaciju sa religijskom institucijom u širokom rasponu manifestacija u smislu prihvatanja religijskih (crkvenih) vrednosti, normi, verovanja i praktičnog ponašanja. Prva pretpostavka religijskog pripadanja jeste priznanje pojedinca da pripada određenoj veroispovesti a onda da sebe vidi kao religioznu osobu (predstavna dimenzija religioznosti). Konfesionalna i religijska samoidentifikacija su sastavni deo svakog iskustvenog ispitivanja religioznosti, ali bez ispitivanja ostalih dimenzija religioznosti, ne može se dati precizna mera religioznosti na nekom geografskom i konfesionalnom prostoru. U principu, konfesionalna i religijska samoidentifikacija precenjuju broj konvencionalno religioznih ljudi.

Sociološkom pristupu problema religioznosti i broja vernika možda više odgovara pojam *vezanosti ljudi za religiju i crkvu*. Prvo, zato što pojedinac može da bude religiozan a da konkretno ne bude vezan za neku institucionalizovanu religijsku organizaciju drugo, zato što pojedinac može da bude nereligiozan ili indiferentan prema religiji ali da u nekom stepenu ipak bude povezan sa religijom i religijskom organizacijom i treće, zato što se taj odnos može iskazati nekim intezitetom u smislu jačine te veze. Ovaj pristup je više sociološki nego drugi pristupi jer se na prvom mestu ne postavlja pitanje da li je neki pojedinac stvarno religiozan i šta je to prava religioznost, na koje uostalom sociologija i ne može da odgovori.

U tom smislu podela indikatora vezanosti ljudi za religiju i crkvu na indikatore dogmatskog verovanja, tradicionalne i aktualne

vezanosti za religiju i crkvu omogućava da se u rasčlanjavanju tog odnosa prati njihova realna povezanost bez potrebe da se svi podaci sintetišu u neku jedinstvenu veličinu kao što je religioznost, pri čemu se gube mnoge specifičnosti strukturalnih elemenata odnosa prema religiji i crkvi i međusobnog odnosa tih elemenata. U istraživanjima vezanosti za religiju i crkvu u Srbiji tokom 90-ih godina prošlog stoleća takvi indeksi su konstruisani i to ne samo u smislu postojanja povezanosti ljudi sa religijom i crkvom nego i u smislu jačine te veze.

Tako je konstruisan indeks religijske i dogmatske identifikacije, odnosno indeks religijskih verovanja u istraživanju vezanosti ljudi za religiju i crkvu iz 1993. godine u braničevskom pravoslavno homogenom okrugu na stratifikovanom uzorku proporcionalne verovatnoće veličine 400 ispitanika (Blagojević, 1995). U formiranje navedenog indeksa ušli su sledeći indikatori: religijska samoidentifikacija, vera u Boga, vera u Isusa Hrista, vera u život posle smrti, verovanje u nagrađivanje i kažnjavanje na onom svetu i verovanje u uskrснуće mrtvih. Pored toga konstruisan je i indeks inteziteta te veze. Dobijeni su sledeći rezultati (u%):

Tabela. 34. *Indeks religijske i dogmatske identifikacije u braničevskom okrugu 1993. godine.*

Potpuno identifikovanih	5,0	Najjači intenzitet identifikacije	6,0
Delimično identifikovanih	79,1	Osrednji intenzitet identifikacije	47,9
Potpuno neidentifikovanih	15,9	Slab intezitet identifikacije	46,1

Izvor: Blagojević (1995)

Na sličan način su konstruisani i indeksi tradicionalnog i aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi s tim što je u istraživanju iz 1999. godine, koje je sproveo Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu ali na reprezentativnom uzorku Srbije bez Kosova i Metohije, nalaz iz 1993. godine proveren konstrukcijom sličnih indeksa ali bez indeksa intenziteta. Dajemo zbirno njihove rezultate (u %):

Tabela 35. *Indeks aktuelne i tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom 1993. i 1999.*

Indeks aktuelne povezanosti	1993.	1999.	Indeks trad. povezanosti	1993.	1999.
Potpuno povezani	0,2	36,4	Potpuno povezani	68,7	74,6
Delimično povezani	85,2	43,5	Delimično povezani	30,8	25,1
Potpuno nepovezani	14,6	20,1	Potpuno nepovezani	0,5	0,3

Izvor: Blagojević (1995); Radisavljević-Ćiparizović (2002).

Sledeći metodološki problem je problem samodovoljnosti anketnog istraživanja religioznosti. Jasno je da ovakav način istraživanja traži dopunu drugih metodskih postupaka. Što je više njih to je kvalitet dobijenih rezultata bolji. Sociolozima je jasno da se većina ispitanika u anketnim istraživanjima ponaša konformitistički pa na postavljena pitnja stereotipno odgovara kako prema zahtevima javnog mnjenja tako često i prema percipiranom poželjnom odgovoru koji anketar ili organizator ankete očekuje. Otuda je korekcija subjektivnih odgovora u anketnim istraživanjima potrebna i u tu svrhu mogu poslužiti statistički podaci državnih federalnih i lokalnih organa, statistički podaci religijskih organizacija (parohija, eparhija), podaci sociološkog posmatranja, etnoloških istraživanja i drugi slični podaci. U tom smislu se treba složiti sa ruskim sociologom Mitrohinom (Митрохин, 2007) kada piše da i sami sociolozi u anketnom ispitivanju religioznosti mogu proveravati neke navode ispitanika, na primer preko prebrojavanja posetilaca crkve na liturgiji ili kakvom drugom obredu u određenim vremenskim intervalima na uzorku crkava nekog geografskog ili religijskog područja. Savremena video tehnika danas omogućava veoma precizne slike objekata tako da je na osnovu njih moguće lako prebrojiti posetioce i njihova činodejstva izvan ili unutar hrama. Međutim, pri sakupljanju svih tih podataka mora se voditi računa da je svako sociološko istraživanje javno i da se sa druge strane podrazumeva dobrovoljnost učestvovanja ispitivane populacije. Sve što predstavlja neki vid korekcije anketnih podataka ako prođe naučnu proveru je dobrodošlo u stvaranju naučne iskustvene evidencije, ali tajno dolaženje do tih

podataka za sociologiju nije korektno. U tom smislu se treba složiti sa Mitrohinom da bi ovu tehniku valjalo upotrebiti uz pristanak nadležnih crkvenih organa ali nikako se ne bismo složili sa njegovom preporukom da je treba upotrebiti tajno ukoliko takvog pristanka nema, na primer kod prebrojavanja vernika prilikom ulaska i izlaska iz crkve, što bi po njemu mogli da rade studenti sociologije.

Takođe se treba složiti sa Mitrohinom kada predlaže da se anketno istraživanje religioznosti može poboljšati i preciznijom formulacijom pitanja: ne može se ostati na uopštenim pitanjima, recimo „Da li ste ove godine posećivali crku ili da li ste se ove godine pričesćivali“? Treba postavljati konkretna pitanja kao što su: „Kada ste poslednji put bili u crkvi“?, „Da li ste prošle nedelje bili u crkvi“?, „Da li ste se pričestili na poslednjoj službi na kojoj ste bili“? itd.

Kad sociolog istražuje religioznost stanovništva treba uvek da ima na umu odgovarajući opšti socijalno-politički okvir u kome religiozni građani, religije i crkve egzistiraju. Za sociologa je religioznost uvek i neki društveni odnos. Stoga nije svejedeno da li je opšta društvena klima naklonjena ili čak afirmativna prema religioznosti ljudi, religijama i religijskim organizacijama uopšte ili prema konkretnim religijskim organizacijama ili je takva klima ograničavajući faktor slobodnom i javnom ispoljavanju religioznosti ili normalnom egzistiranju religijskih organizacija ili kakve konkretne religijske organizacije.⁵ Religioznost je u Sovjetskom Savezu bila proskribovana, stigmatizovana, društveno nepoželjna pojava a religijske organizacije su bile društveno marginalizovane. Ako se ispitanik u tim uslovima izjašnjavao kao kolebljiv između vere i nevere onda ga je pre trebalo svrstati u verničku nego u neverničku populaciju (Кыблицкая, 1990). U takvim okolnostima od sociologa se traži napor

⁵ Društvenu poželjnost iskazivanja pravoslavnosti u savremenoj Rusiji Olga Kvirkvelija je iskazala rečima: „Da bi se danas čovek izjasnio kao katolik, protestant ili ateista potrebna je određena hrabrost“ (Квирквелия, 2003). A o opštoj poželjnosti iskazivanja religiozne pozicije u ruskom društvu, Larisa i Ljudmila Andreeva pišu: „Prema našem shvatanju, somoocena religioznosti (verujući ili neverujući) se u savremenoj Rusiji nalazi pod uticajem vladajuće idelogije u kojoj se neverujući čovek tretira kao marginalac“ (Андреева Лариса; Андреева Людмила, 2013:116).

da iza javne deklaracije nereligiozne osobe traži dopunske izvore informacija o mogućoj verničkoj poziciji koja je prekrivena društvenom mimikrijom. I suprotno: u po (pravoslavnu) religiju afirmativnim društveno-političkim okolnostima savremene Rusije treba tražiti dodatne podatke o indiferentnoj ili nereligioznoj orijentaciji ispitanika zbog njihove konformističnosti. Naime, opšta društvena promena položaja vernika i religijskih organizacija u savremenoj Rusiji u odnosu na period sovjetske Rusije, društvena normalnost iskazivanja konfesionalnog i religijskog samoidentifikovanja, društvena poželjnost održavanja crkvenih obreda na ovaj ili onaj način vrši pritisak na pojedince i društvene grupe koje se ne identifikuju u verničkim terminima pa je u tom kontekstu kolebljive korektinije svrstati u nereligiozno nego u religiozno stanovništvo, po istom rezonu kada je u nepovoljnim društvenim okolnostima za slobodno izražavanje religioznosti kolebljive trebalo svrstati u verničku populaciju (Дубов, 2001).

Upotreba istog indikatora u sociološkom istraživanju religioznosti stanovništva u različitim socio-duhovnim i opštim ambijentalnim okolnostima daje različite rezultate koje treba diferencirano tumačiti, znatnim delom i prema tim okolnostima: „Indikator 'samooocene religioznosti' 'proradio' je kod vernika pošto više nije bilo razloga da skrivaju svoja ubeđanja. Istovremeno, ovaj indikator je postao neprikladan za određivanje nereligioznosti stanovništva. Tako se deo neverujućih ispitanika u anketnim ispitivanjima identifikovao sa pozicijom kolebljivih ispitanika ili prosto nije dao odgovor na postavljeno pitanje. Ako je u periodu 'zastoja' indikator samoidentifikacije u odnosu prema religiji i ateizmu snižavo nivo religioznosti stanovništva i povećavao stepen sekularizacije u društvu, to je u postsovjetskom periodu povećavao nivo religioznosti a snižavao nivo i stepen ateističnosti stanovništva“ (Кублицкая, 2009:97).

Religijski život i povezanost ljudi i društvenih grupa sa religijom i crkvom, prema tome, podložni su stalnim promenama i različitim društvenim uticajima. Nedavna prošlost Zapadnog Balkana nesumnjivo svedoči koliko izvanreligijske i izvanckvene okolnosti doprinose promenama u religijskom i crkvenom životu pojedinca i društvenih grupa. Te promene su tako jake i očigledne da, kada

danas svodimo račun posle njihovog prvotnog manifestovanja, teško možemo da u tom računu ne istaknemo socijalne i međunarodno-političke faktore kao neizostavne u njihovom objašnjenju, iako se samim tim izlažemo opasnosti da zapadnemo u svojevrсни sociologizam. Međutim, između tvrdnje da celokupni religijski i crkveni život zavisi od konstelacije ambijentalnih, društvenih okolnosti i tvrdnje da ove okolnosti realno utiču, u većem ili manjem stepenu, na duhovno-crkvenu sferu postoji jasna razlika. Valjda je sociologija religije najpozvanija, od svih drugih nauka o religiji, da analizira i objasni na koji način i u kom stepenu su društvena dešavanja od kraja 80-ih godina prošlog veka uticala na promene u povezanosti ljudi i društvenih grupa, kako sa etabliranim religijama koje vekovima postoje u ovom regionu i poskomunističkim društvima, tako i sa novijim i sasvim novim religijskim idejama, izrazima i praksama koji su se stidljivo ili agresivno (kao početkom 90-ih u Sovjetskom Savezu a kasnije u Ruskoj Federaciji) pojavili u dotad društveno stigmatizovani duhovni prostor. Naravno, taj uticaj nije jednosmeran, pa promenjena religijska situacija potom utiče i na društvene aktere, posebno u političkoj sferi društva.

Postoje dva izvora društvene naravi koji su jako pogodovali formalnim a kod jednog dela populacije i suštinskim promenama u verskom životu i povezanosti sa crkvom. Prvi izvor povezan je sa dugotrajnom ekonomskom i opštom društvenom krizom jugoslovenskog socijalističkog društva koju u globalnim razmerama možemo odrediti u terminu veoma duboke i svetske krize socijalizma i to ne toliko kao ekonomske krize socijalističkih društava koliko kao političko-ideološke i krize značenja. U nekim zemljama socijalizma, kao u Poljskoj na primer, ta kriza je direktno vodila afirmaciji tada već socijalističkim vrednostima konkurentskog katoličkog religijskog izraza, koji se potom ističe kao snažan agens političkih i društvenih promena u toj zemlji. Na prostoru Zapadnog Balkana međutim, iako je ekonomska kriza socijalizma postojala sve do njegove konačne propasti, ambijentalni okviri promena u religijskom životu su bili tokom 90-ih godina prošlog veka ponešto drugačije naravi. U raspadu socijalističke Jugoslavije kroz tegobno iskustvo ratnih sukoba, prvenstveno nacionalističko-politička (instrumental-

na) revitalizacija verskih zajednica dovela je do konfesionalne homogenizacije, mobilizacije i protekcije religijskih i nacionalnih skupina, što je opet sve zajedno vodilo i do javnih manifestacija široke podrške verskim zajednicama i veće povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, gotovo u svim dimenzijama te povezanosti.

U tom pogledu karakteristična je povezanost sa pravoslavljem i Srpskom pravoslavnom crkvom pošto je upravo pravoslavlje predstavljalo najateizovaniji i najsekularizovaniji religijski prostor u odnosu na druge konfesionalne prostore socijalističke Jugoslavije. Tokom 90-ih godina prošlog veka u ovom kontekstu pravoslavlje postaje potpuno ravnopravno sa drugim konfesionalnim prostorima. Pri tome se može reći da te religijske promene nastaju više pod uticajem nereligijskih faktora, pre svega političke i geostrateške prirode, a manje kao rezultat nekih kardinalnih promena u duhovnim potragama, potrebama i unutrašnjim podsticajima (Grubišić, 1999). Ovakav zaključak je tipično sociološki. Jer sociolozima je važnije objašnjenje društva nego religije. U tom pristupu religija nema, kao u teološkom, glavnu nego pomoćnu ulogu, pošto se kroz religijska dešavanja ne nastoji prvenstveno da objasni religija, nego ponašanje ljudi i interakcije društvenih grupa kao nosilaca određene konfesionalne samosvesti.⁶ Istorijske okolnosti na Balkanu više nego jasno ukazuju da se međusobni odnosi ljudi i naroda ne mogu razumeti bez religijskog faktora. Zato što je taj faktor toliko isprepleten sa društvenom i državnom sferom, ovdašnja društva i njihove međusobne odnose ni danas ne možemo razumeti bez njihove religijsko-konfesionalne potke. Otuda sociolozima oprez više: iako su društveni faktori važni u objašnjenju religijskih pojava, ova pojava nije samo društveni proizvod – ako se sociolozi njima naročito ne bave, to ne znači da ne postoje gnoseološki, antropološki i psihološki faktori religije i religioznosti. Prema tome, sociološka metoda u proučavanju religije i svetog ima svoja bitna ograničenja. Intelekt-

⁶ „Sociologija religije ne istražuje religiju radi toga da bi dobro upoznala religiju, nego da bi, ispitujući religiju, nešto više saznala o društvu. ... Premda na prvi pogled istražuje religiju, na drugi pogled postaje jasno da sociolog, preko istraživanja religije, nastoji da stekne dublji uvid u samu prirodu društva, jer je on sociolog a ne religiolog”⁶⁶ (Šušnjić, 1998I:106).

tualno poštenje nalaže da se ova ograničenja istaknu i da istraživač uvek bude svestan činjenice da fenomen religije i religioznosti stanovništva samo delimično, iako nezaobilazno, sociološkim, teorijskim i empirijskim, pristupom obuhvata. Otuda, sa jedne strane, i ograničenja koja prizilaze iz statistike religioznosti ljudi ili njihove povezanosti sa religijom i crkvom, a sa druge strane odatle i nipodaštavanje brojki i procenata od strane zastupnika drugačijih pristupa religiji i svetom. Religioznost je isuviše složena i nejednoznačna duhovna pojava da bi se mogla obuhvatiti brojkama i procentima. Statistika u sociološkim proučavnjima ima samo pomoćnu ulogu, od statistike se polazi ali se sa njom ne završava istraživanje religije i religioznosti.



6. Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit ?

Analizirajući savremenu religijsku situaciju u Evropi, britanska i svetski poznata sociološkinja religije Grejs Dejvi, iznosi konstataciju o relativnoj indiferentnosti građana Evrope prema *ozbiljnom prihvatanju* religije, navodeći stanovnike Balkana kao iznimku od navedenog pravila (Dejvi, 2008:100). Na balkanskim prostorima, ukrštanjem pitanja kolektivnih identiteta sa mnoštvom drugih socijalnih i teritorijalnih faktora, religija se „probudila“ ili se opet „vratila“ da posvršava poslove koji umnogome prevazilaze stroge okvire religijske kompetencije, koja se u konačnom može odrediti kao spasenje vernika. Iako su se crkve na ovim prostorima u poslednjih dvadeset godina nesumnjivo bavile svojim osnovnim zadatkom, kada danas konstatujemo određene religijske promene u odnosu na period od pre dvadeset ili trideset godina, teško je oteti se utisku kako se pomenute promene mnogo više povezuju sa nekim socijalnim i političkim faktorima nego sa eshatološkim. U tom smislu ambijentalni društveni okviri se nikako ne mogu zanemariti u analizi religijskih promena nastalih nakon propasti komunizma i urušavanja jugoslovenske socijalističke države. Taj opšti društveni okvir najpre je, rušenjem berlinskog zida i propašću Sovjetskog Saveza, nagovestio religijske promene u smeru sve veće religijske slobode izražavanja i stvaranja religijskog pluralizma, a onda je vrlo brzo na prostoru bivše socijalističke Jugoslavije podrazumevao i izrazito krizni pa napokon i ratni opšti okvir koji je snažno doprineo

brzoj i prvenstveno instrumentalnoj revitalizaciji javne uloge tradicionalnih religija i crkava u konfesionalnoj homogenizaciji, mobilizaciji i protekciji nacionalnih i religijskih skupina na pomenutom prostoru. Ako je sve do kraja 80-ih godina prošlog veka religijski prostor pravoslavlja predstavljalo izuzetak po svojoj ateizovanosti i sekularizovanosti u odnosu na druge konfesionalne prostore socijalističke Jugoslavije, upravo u tom periodu po svojoj društvenoj značajnosti postaje potpuno ravnopravan sa islamskim i katoličkim konfesionalnim prostorima. Svi ovi religijski izrazi i njihove institucionalizovane verske organizacije odjednom su, primarno ne svojom zaslugom, bile toliko javno uposlene i afirmisane da se učinilo kako će za vrlo kratko vreme nadoknaditi svoju decenijsku društvenu skrajnutost i stigmatizovanost.

U stručnoj javnosti i javnom mnjenju počelo se sasvim otvoreno govoriti o procesu *desekularizacije* srpskog posjugoslovenskog društva i iznosili su se statistički i iskustveni podaci koji su sa manje ili više uspeha ovu tezu podupirali (Blagojević, 1995; Kuburić, 1996). Posle završetka ratova na prostoru bivše jugoslovenske federacije, sredinom ali isto tako i krajem 90-ih godina prošlog veka, empirijska sociološka istraživanja u Srbiji su pokazala da se obnovljena tradicionalna religioznost nije povukla, kao što bi se moglo očekivati s obzirom na izvore njene obnove, već se religijska situacija na neki način stabilizovala (Radisavljević – Ćiparižović 2002), a ta stabilizacija je podrazumevala visoku konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju stanovništva, odnosno ispitanika, visok procenat verovanja u osnovnu dogmu hrišćanstva – u Boga, izrazitu zastupljenost učestvovanja u nekim tradicionalnim religijskim obredima pravoslavlja (opelo, proslavljanje verskih praznika, krštenje, crkveno venčanje), veliko poverenje javnog mnjenja u SPC i očite religijske promene u obimu i intenzitetu nekih aktuelnih religijskih radnji (kao što su poseta crkvi, poseta liturgiji, molitva i post), kad se podaci za ove obrede uporede sa podacima sa početka 80-ih godina prošlog veka. Svemu tome treba dodati i sve veću javnu ulogu i povezanost sa državom koju su pravoslavlje i SPC imali, posebno posle 2000. godine, u socijalno-političkom prostoru srpskog društva, pa se sredinom ove decenije počelo čak govoriti o postojanju jasnih

elemenata klarikalizacije sprskog društva (Vukomanović, 2004) a neki autori su bez dileme odredili tranzitno srpsko društvo kao „horizontalno“ klerikalizovano (Đorđević, M., 2005, 2005a).

Dva okvira revitalizacije religije i religioznosti

Postoje dva teorijska okvira tumačenja povratka i revitalizacije religije u Srbiji. Prvi okvir tiče se religije kao javne ustanove i podrazumeva logiku međusobnog podupiranja religijskih i nereligijskih faktora a drugi okvir podrazumeva logiku samostalne, unutrašnje religijske obnove koja izvire iz same srži religije i crkve kao božje ustanove i individualne duhovne potrebe vernika za pobožnošću, što se može nazvati terminalnom verom (Лебедев, 2005). Uspostavljen je opšti konsezus stručnjaka da je prvi okvir toliko manifestan pred očima šire javnosti da se njegovo važenje ne dovodi u pitanje. To je naime, okvir tumačenja kojim se pomenuta revitalizacija detektuje i argumentuje preko činjenice o religijama i crkvama kao javnim ustanovama i preko određenih društvenih funkcija koje u životnim obrascima i u globalnom društvu religije i crkve u poslednjih dvadeset godina vrše. Ovaj okvir dobro je opisao bosanskohercegovački sociolog religije Ivan Cvitković imenujući ga kao *povratak religija* (u javnu, političku i sferu obrazovanja na bivšim jugoslovenskim prostorima Hrvatske, Srbije i BiH). Ovaj proces, po njegovim rečima, bio je znatno snažniji nego proces *povratka* (ljudi) *religijama* pa je na taj način uticao na u sociologiji možda prebrzo formulisane teoriju o povratku religijama. Čak i da je povratak religiji stvarnost ovih društava, pitanje motiva kojima su se ljudi rukovali u tom povratku dolazi u prvi plan: da li su ti motivi bili prvenstveno religiozne prirode ili su to bile samo želje za socijalnom promocijom preko religije i crkve sada kao afirmativnih i poželjnih kulturnih obrazaca (Cvitkovic, 2009:15–23). Nažalost, sistematskih i reprezentativnih iskustvenih istraživanja na ovu temu u domaćoj nauci nije bilo ali jedno takvo istraživanje treba da pođe od pretpostavke da motivi stanovništva u povratku religijama i crkvama nisu bili jednoobrazni niti nepromenljivi. Takođe, treba poći i od pretpostavke da je

masovna religioznost svakako vezana prvenstveno za tzv. *kulturnu religioznost* (Филатов, Лункин, 2005), koja podrazumeva konfesionalnost i religijsku samodeklarativnost, te da su u tom kontekstu crkvena religioznost i pobožnost ipak manjinske pojave u ovim društvima. Kad govorimo o revitalizaciji religije i religioznosti u Srbiji posle kraja 80-ih godina prošlog veka do danas, onda na prvom mestu karakter te religije i te religioznosti i na širem području Balkana prepoznajemo u terminu kolektivne religioznosti unutar vekovima postojećih istorijskih vera a ne u terminima dezinstitutionalizacije i individualne religioznosti u čijem su centru pojedinac i njegove unutrašnje religijske potrebe, koje se mogu zadovoljiti ličnim izborom i odlukom na slobodnom i bogatom tržištu religijskih ideja i praksi. Zato su u pravu oni autori koji su glavninu procesa revitalizacije religije u 90-im godina prošlog veka na postjugoslovenskom prostoru posmatrali u atributima retradicionalizacije, retotalizacije, rekolektivizacije i svojevrsnog ponovnog duhovnog ukorenjivanja (Vrcan, 1999). Iz konteksta bitnih karakteristika opisanog procesa neki autori smatraju da se takva obnova onda ne treba da nazove verničko obraćenje i eshatološko preumljenje već prosto svepoželjna i društveno-politički sveprisutna religioznost (Jeleč, 2008; Velmar-Janković, 2009).

Razrešenje navedene dileme o povratku religije ili povratku religiji je svakako važno u preciznom otkrivanju religijskih promena kod nas. Međutim, ove dileme ne predstavljaju prepreku prema zaključku da se revitalizacija religije u različitom obimu i intenzitetu događala na oba plana „obnove“: to što je socijalno-politička boja u ovom procesu dominantna ne znači da stroge religijske obnove uopšte nije ni bilo. Ona se svakako događala i događa se, ali sigurno nije masovna pojava.

Dva različita tumačenja empirijske evidencije

Već smo izvestili da su se u ruskoj sociološko-religiološkoj zajednici tokom ovih godina rezultati brojnih istraživanja religije i religioznosti tumačili na dijametralno suprotne načine (Blagojević,

2009). Ako se ima u vidu da je pritom korišćena relativno jedinstvena iskustvena evidencija, onda u objašnjenju takvih razlika pored različitih teorijskih polazišta autora ne treba zanemarati ni lične stavove i vrednosti koje sami istraživači imaju o predmetu istraživanja. Ukratno, prva grupa pomenutih istraživača zaključuje da u Rusiji nije na delu nikakva renesansa religioznosti (pravoslavlja), već je na delu formalna religioznost koju karakteriše idejna amorfnost, eklektična svest koja ili nije strogo konfesionalno određena kao početkom 90-ih, ili je kao danas, iako konfesionalno profilisana, ipak nedogmatska, otvorena, nestrukturisana, kao neka vrsta duhovne entropije. Druga grupa istraživača koristi istu ili sličnu naučnu evidenciju ali iz te evidencije izvlači potpuno drugačije zaključke. U Rusiji je od 90-ih godina prošlog veka na delu revitalizacija pravoslavlja i afirmacija njegove ukupne društvene uloge i to je proces koji se generalno ne može dovesti u pitanje. Ne samo da je ta revitalizacija evidentna u samoidentifikaciji ruskog stanovništva sa pravoslavljem i RPC već je evidentna i kad su u pitanju dogmatska verovanja kao i crkveno-obredna praksa i religijsko udruživanje, samo u različitom stepenu i intenzitetu.

I u srpskoj sociološkoj zajednici sa izvestnim zakašnjenjem u odnosu na izneseni primer javljaju se, ne tako dijametralno suprotna kao u Rusiji, ali donekle oprečna tumačenja potpuno iste naučne iskustvene evidencije o vezanosti ljudi za religiju i crkvu u Srbiji. Analize ovih rezultata u krajnjem vode različitim generalnim zaključcima o dometima i samom procesu revitalizacije ili renesanse religije i religioznosti. Pri tome treba precizirati da se ova evidencija odnosi na kvantitativne podatke o standardnim indikatorima ispitivane religioznosti ljudi u poslednjih tridesetak godina. Jedno tumačenje ovih rezultata je izneo Dragoljub B. Đorđević – niški sociolog religije, pionir sociološkog empirijskog istraživanja pravoslavne religioznosti iz 80-ih godina prošlog stoleća (Djordjevic, 2009:57–64). Pre ovog Đorđevićevog tumačenja, nešto drugačije tumačenje izneo je potpisnik ovih redova (Blagojević, 2008; Blagojevic 2009a:65–70).

Đorđevićevo tumačenje religioznosti Srba, zasnovano na relevantnim empirijskim nalazima domaće sociologije religije od počet-

ka 80-ih godina prošlog veka do danas, mogli bismo sažeti u nekoliko osnovnih tačaka:

1. u proteklih dvadeset i pet godina nije došlo do korenite promene u verničkom samodeklarisanju i priznavanju veroispovedne pripadnosti. Radi se o *kontinuitetu* a postotci ispitanika koji se izjašnjavanju u nekim od konfesionalnih termina i za sebe tvrde da su religiozni (slabi indikatori religioznosti) su se *ustalili* i prema njegovom mišljenju može se pretpostaviti da će se u budućnosti kretati u rasponu od 60 do 80 posto za ličnu religijsku identifikaciju i od 80 do 90 procenata za konfesionalno izjašnjavanje. Kao naličje ovih podataka stoji podatak da je u odnosu na 80-te i 90-te godine prošlog veka kod nas, a i u odnosu na ostatak Evope, izuzetno opao udeo ateista u stanovništvu (prema nekim podacima jedva ih je oko 3%);

2. verovanje u Boga, kao najopštiji izraz nečije religioznosti i najčešće korišćen indikator religioznosti stanovništva, kod Srba jeste *rasprostranjeno* i mnogstuko je *poraslo* u odnosu na vreme od pre dve ipo decenije ali je situacija ambivalentna kad se u obzir uzmu i drugi pokazatelji religiozne svesti stanovnika kao što su verovanje u zagrobni život, raj i pakao ili Isusa Hrista kao Sina Božijeg. Stoga Đorđević smatra da je kod Srba na delu „*disolucija religijske svesti: oni ne veruju u bitne sastavnice učenja pravoslavnog hrišćanstva, samo se veroispovedno prepoznaju, deklarativno su religiozni i uopšteno veruju u Boga*. U Srba još nije došlo ‘eshatološko preumljenje’ i pitanje da li će i kada će!?’ “;

3. ako su dakle pravoslavni Srbi slabi u verskom znanju i konsekventnom verovanju, da li su „jači“ ili revnosniji u ispunjavanju verskih dužnosti? Ako dakle ne veruju konsekventno u dogmatsko jezgo svoje vere da li svojoj crkvi pripadaju? Analizom iskustvenih podataka autor dolazi do vrlo sumornog zaključka sa stanovništva redovnog održavanja crkvenih obreda: Srbi ne pripadaju sopstvenoj crkvi, oni su udaljeni od aktivnog praktikovanja. Prema tome, tanak je sloj crkvenih vernika pa nema ni govora o tome da pravoslavni vernici poštuju nalog vere i svoga religijskog vođstva o pravilnom religioznom ponašanju koji zahteva redovnost u vršenju obreda. „*Kod Srba je na delu kriza religijskog ponašanja i udruživanja: oni*

ne prelaze često hramovni prag, ne učestvuju redovno u liturgiji, ne poste niti se mole. U Srba još nije nadošlo ‘ritualno preumljenje’ i pitanje da li će i kada će!? “;

4. autor se nakon ovih zaključaka pita o kakvoj se onda ovde religioznosti radi i o kakvom preovlađujućem tipu vernika, da li se radi o stvarnom prihvatanju vere i nije li povratak tradicionalnim običajima i obredima u pravoslavlju samo prvi korak, o kome piše Svetlana Velmar - Janković, prema povratku posvećenosti veri? Navodeći empirijske podatke o izuzetno raširenim tradicionalnim obredima pravoslavlja (krštavanje dece, slavljenje verskih praznika, crkveni ukop pokojnika) autor pronalazi onaj skup indikatora koji najbolje odslikava tip religioznosti i tip vernika na domaćem pravoslavno dominantnom konfesionalnom prostoru. Prema Đorđeviću, Srbi su uvek bili jaki u obrednoj religioznosti i tradicionalnoj povezanosti sa religijom i crkvom. „Stoga, osporavajući stavove pojedinih srpskih sociologa religije o tome da je došlo do enormnog uvećanja religioznosti Srba, još jednom ističem svoju tezu o obnovi njihove tradicionalne religioznosti – ‘srpsko’ pravoslavlje je u biti tradicionalističko – i prevladavanju tradicionalnog vernika. Reč ide o *tradicionalnom, ritualnom tipu koji je kršten (i krštava svoje potomke), venčan u crkvi, slavi slavu* (eventualno Božić i Uskrs, na selu obavezno i litije) *i sahraniće se uz opelo.* Za takvog vernika uvodim naziv ‘*verniki četiri obreda*’, uveren kako je on najrasprostranjeniji u Srba, a sintagmu G. Dejvi ‘believing without belonging’ preokrećem u formulaciju ‘tradicionalno pripadanje bez verovanja’. *Srbi su na početku XXI veka religiozni na način tradicionalnog pripadanja bez verovanja*“.

Sopstveno, donekle istovetno sa Đorđevićevim a donekle drugačije, tumačenje revitalizacije religije i religioznosti građana Srbije u kome se na prvom mestu naglašava ambivalentnost ovog procesa, takođe je moguće sažeti u nekoliko tačaka:

1. konsenzus oko *značaja religije i Boga za život ljudi* u savremenom srpskom društvu nije više tako nizak kao pre četvrt veka. Može se slobodno reći da otprilike onoliko ljudi koliko je nekad bilo religiozno (oko 10 %) toliko danas smatra da religija i Bog uopšte nisu važni za život ljudi u savremenom srpskom društvu. Većinsko

mišljenje je više nego jasno: između 55% i 60% ispitanika u Srbiji smatra da su Bog i religija važni za život ljudi, što je u socijalizmu bilo nezamislivo;

2. što se tiče indikatora tzv. *kulturne religioznosti* u Srbiji za proteklih tridesetak godina, situacija je nejednoznačna. Kontinuitet važi za konfesionalnu identifikaciju sa pravoslavljem ali ne i za religijsku samodeklaraciju. Konfesionalna identifikacija je ranije kao i danas bila izrazito većinska pojava u srpskom društvu i sudeći prema aktuelnim pokazateljima može se reći da tu nekih bitnih pomaka nema. Kad u obzir uzmemo identifikaciju stanovništva u terminima svih konfesija na prostoru Srbije dolazimo do podatka od 95% stanovništva, kao što pokazuje Popis stanovništva iz 2002. godine. U tom popisu 85% stanovnika se izjasnilo da pripada pravoslavnoj veroispovesti (Popis, 2002). Za razliku od ovog statističkog pokazatelja, za religijsku (verničku) identifikaciju se može konstantovati primetna *revitalizacija* u smislu deklarativne izjašnjenosti ispitanika u prilog lične religioznosti, odnosno samodeklarisanja u prilog verničke pozicije;

3. što se tiče elemenata *religiozne svesti* stanovništva, situacija je ambivalentna: postoji opšti konsenzus oko verovanja u Boga a kvantitativne razmere revitalizacije ove sržne postavke hrišćanstva slične su kao i kod religijske samodeklaracije. Međutim, druga verovanja iz dogmatskog korpusa hrišćanstva iako se jesu revitalizovala nisu napravila takav skok kao lična religijska identifikacija ispitanika i verovanje u Boga. Ovde su rezultati revitalizacije skromniji ali *evidentni* što dokazuje našu raniju konstataciju (Blagojević, 2005) o religijskim promenama u svim izmerenim dimenzijama vezanosti za religiju i crkvu samo što su te promene različitog kapaciteta i intenziteta;

4. revitalizacija *ritualne prakse* pravoslavlja u Srbiji se mora *diferencirano* posmatrati. Najpre zbog toga što su se neki vidovi tradicionalne religijske prakse tvrdokorno opirali svetovnom, socijalističkom društvenom okruženju i preovlađujućem duhovnom štimungu u njemu. Tako su, sem pravoslavne konfesionalne opredeljenosti ljudi, i čin slavljenja Krsne slave i verskih praznika, krštavanja dece, venčavanja u crkvi i opelo bili jako daleko od erodiranosti za

razliku od nekih drugih ritualnih radnji čija se redovnost svodila na incidentne slučajeve. Naravno, radilo se o tzv. aktuelnoj religijskoj praksi koja se tiče posećivanja crkve a naročito liturgije, molitve u crkvi i izvan crkve, postu, pričešćivanju i drugim sličnim obrednim radnjama. Prema tome, zaključak koji ćemo izneti se na prvi pogled može učiniti paradoksalim, ali samo kad se stvari ne posmatraju evolutivno: ako religijsku situaciju posmatramo kao duhovni i društveni proces koji je započet pre više od pedeset godina, onda je jasno da je revitalizacija obreda tradicionalne prirode danas skromnija od revitalizacije nekih ranije društveno već otpisanih obrednih radnji koje spadaju u tzv. verske dužnosti i činove pobožnosti kao što su odlazak u crkvu, odlask na liturgiju, post itd. Recimo, danas je u Srbiji postatak ljudi koji odlaze u crkvu (svi intenziteti) tri puta veći u odnosu na period od pre četvrt veka a slična je situacija i sa drugim obredima aktuelne prirode kakva je npr. molitva, kako za vreme obreda u crkvi tako i izvan hrama. U objašnjenju ovakve revitalizacije aktuelne religijske prakse svakako treba imati na umu i tzv. skrivene vernike koji u socijalizmu iz straha najčešće nisu smeli javno da iznose i dokumentuju svoju verničku poziciju a koju sada slobodno iskazuju ne samo verbalno već i religijskim ponašanjem. Iako je teško objektivno utvrditi broj takvih novoobraćenika, pošto se u istraživanju možemo osloniti samo na subjektivne odgovore ispitanika, takvi vernici postoje, no oni sigurno ne sačinjavaju većinski deo novoreligioznih.

Prema tome, naše tumačenje se razlikuje od Đorđevićevog po tome što mi pozornost u otkrivanju procesa revitalizacije religioznosti usmeravamo prema najslabijoj karici u sastavnim delovima konvencionalne religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Tako detektujemo promene koje su naravno, daleko od crkveno očekivanog, neproblematičnog i konsekvetnog religijskog ponašanja, ali koje opisuju evidentno jačanje i „ozdravljenje“ ove karike. Ovde se radi o problemu koji je sličan problemima koji nastaju prilikom definisanja religije kao fenomena, kada se arbitrarno uzimaju neki aspekti religijskog kao ključnih za odredjenje suštine ili funkcije religije (Vukomanović, 2008). Đorđević uzima indikatore tradicionalnog odnosa prema religije i crkvi koji pokazuju da je religioznost

na taj način najrasprostranjenija a to je u isto vreme i suština savremene pravoslavne religioznosti. Mi u prvi plan stavljamo aktuelno religijsko ponašanje jer upravo preko njega i dokazujemo validne ali ograničene i spore promene u konvencionalnoj religioznosti stanovništva, pošto je aktuelno religijsko ponašanje ranije prvenstveno i bilo dovođeno u pitanje iskustvenim podacima o njegovom značajnom i vidljivom erodiranju.

Ako imamo u vidu ovaj način karakterizacije revitalizacije ili obnove religije i religioznosti, naš genaralni zaključak ne treba da čudi. Novonastale religijske promene u srpskom pravoslavlju su do danas iskustveno evidentirane u svim segmentima vezanosti za pravoslavlje i SPC. Dakle, u segmentu religijskog identifikovanja, doktrinarnog verovanja i religijsko-obrednog ponašanja i udruživanja, iako su obim i intenzitet tih promena različiti u navedenim sastavnim dimenzijama tzv. konvencionalne, institucionalizovane religioznosti. U tabeli koja sledi dati su podaci iz dve vremenske i društveno-istorijske pozicije religije i religioznosti u srpskom društvu koje omogućavaju sagledavanje kvanitativnih obeležja u povezanosti ljudi sa religijom i crkvom.

Tabela 36. *Vezanost za religiju i crkvu u Srbiji 2008. godine u poređenju sa početkom 80-ih (zaokruženi procenti).*

Indikatori/godina istraživanja	2008.	1982.	Odnos 2008-1982.
Pravoslavna konfesionalna identifikacija	87	87	0
Samodeklarisana religioznost	80	24	+56 ili 3,3 puta
Verovanje u Boga	80	18	+62 ili 4,4 puta
Verovanje u zagrobni život	26	5	+21 ili 5,2 puta
Kršćavanje dece	82	59	+23 ili 1,3 puta
Odlzak u crkvu bar jednom nedeljno	7	0,5	+6,5 ili 14 puta
Molitva, svaki ili skoro svaki dan	28	6	+22 ili 4,6 puta

Izvori: Za 1982. godinu Đorđevićevo istraživanje religioznosti pravoslavno dominantnog niškog regiona (D. Đorđević, 1984); za 2008. godinu *European Values Study* (www.europeanvalues.nl/).

Na kraju krajeva, ovde se radi o pitanju koliko strogi kriterijumi u oceni konvencionalne religioznosti treba da budu, i prema tom odgovoru zavisi i karakterizacija procesa revitalizacije o kojoj raspravljamo. Pošto Srbija svakako nije jedinstven slučaj u Evropi onda treba konsultovati i religijsku situaciju u okruženju i u drugim zemljama pa videti koliko su stanovnici tih zemalja revnosni u ispunjavanju svojih verskih dužnosti i činova pobožnosti. Pošto smo to uradili u jednom drugom radu (Blagojević, 2008a,) ovde se moramo zadovoljiti samo zaključkom da religioznost u Srbiji svakako više nije primer masovnog bega ljudi od religije i crkve. Na kraju, da učinimo pokušaj jednostavnog i preciznog odgovora na pitanje iz naslova ovog teksta: da li je revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji u poslednjih dvadeset godina stvarnost ili mit? Na osnovu učinjene analize najargumentovaniji odgovor bi bio *i stvarnost i mit*. Stvarnost revitalizacije je na delu u dimenziji revitalizacije javne uloge religije i crkve u postsocijalističkom srpskom društvu, pre svega pravoslavlja i SPC i društvenih funkcija koje ranije za vreme socijalizma religija i Crkva nisu imale. Stvarnost je takođe i ako se kaže da se vidljive ali spore promene dešavaju i u samoj religioznoj sferi, u sferi povećane crkvenosti u odnosu na period od pre tridesetak godina. Mit je, ako bismo smatrali da je opisana revitalizacija u isto vreme produhovila ljude u njihovoj posvećenosti traganja za Bogom a njihovim svakodnevним međusobnim ponašanjima dala neki novi kvalitet.¹ Poratna društvena stvarnost na mnogim prostorima bivše Jugoslavije, masovne socijalno-devijantne pojave korupcije, najrazličitijih vrsta kriminala, maloletničkog školskog nasilja i nasilja u porodici, droge i drugih bolesti zavisnosti pokazuju sliku koja je sasvim suprotna očekivanom ponašanju vernika i to u sve tri dominantne konfesije na pomenutim prostorima. Formalna

¹ „Нова’ религиозност најчешће је подразумевала селективно и формално испољавање верских осећања и припадности (нпр.крштење, венчање, прослава породичне славе, прослављање великих хришћанских празника), док на свакодневицу „верника“ и на њихов етички систем није имала превише утицаја. Чињеница је да ни тзв. „традиционалну“ религиозност српског становништва није нужно и увек одликовала превелика црквеност, односно, редовност учествовања у литургијском животу, као ни познавање хришћанских догми“ (Павићевић, 2009:1418).

promena religijske pozicije ili povezanosti sa crkvom je društveno signifikatna i kao takva danas opisuje jedan sasvim drugačiji kulturno-duhovni prostor nego ranije. Međutim, temeljna lična religijska promena (*metanoien* – metanoja kao dubok unutrašnji preokret) je sasvim sigurno veoma ograničenog obima. Vladeta Jerotić piše: Ovim neophodnim merilima koji bi mogli posevodičiti verodostojnost mističnog doživljaja, neophodno je da dati doživljaj prave, **no-ve**, do tada nedoživljene radosti koja obuhvata sav život i sve ljude, a sa tim doživljajem, događaj temeljne promene dotadašnjeg načina života. Neprelazne Isusove reči: Po delima ćete ih poznati! utemeljuju i zapečaćuju sve što je do sada rečeno o istinskoj **metanoji** (naravno uvek retkoj među ljudima)” (Jerotić, 1009:15).²

² „Još uvek među vernicima preovladavaju, kako ih Jerotić naziva, vernici religijskog puberteta: oni imaju potrebu da istaknu svoju religioznost i to kroz različite spoljašnje forme, to su vernici sa izraženom nacionalnom svešću i sa niskim nivoom obrazovanja“ (Janković, 2014:192-193). Janković dalje piše: „Osim toga vjernikom se ne postaje samo teorijskim obrazovanjem. Potrebno je i vaspitanje u duhu vjere, formiranje religiozne ličnosti, koje u krajnjoj instanci ima za posledicu ponašanje u svakodnevnom životnim situacijama po vjerskim načelima, ali ne zato ‘što tako treba’, jer tako nalaže Biblija, neki vjerski propis ili primjer svetitelja, nego spontano, zato što je to dio bića vjernika“.

7. Savremene društvene funkcije revitalizovanog tradicionalnog pravoslavlja u Srbiji i Rusiji

U ovom poglavlju autor najpre želi da uputi čitaoca na sociološku iskustvenu evidenciju kojom se može argumentovati proces revitalizacije pravoslavlja kod nas i u najmnogoljudnijoj pravoslavnoj zemlji – Rusiji. Druga namera autora jeste da pokaže kako revitalizovano tradicionalno pravoslavlje nema samo unarcrkveno značenje, važno vernicima i crkvenoj organizaciji, nego i društveno koje je važnije sa stanovišta sociološkog pristupa religijsko-crkvenom kompleksu. Izlazak pravoslavlja iz potpaljublja društvenog i duhovnog života socijalističkog društva na javnu scenu postsocijalističkog, transformišućeg društva, povezan je pre svega sa njegovim javnim ulogama koje su do pre tridesetak godina bile nezamislive, kako u socijalističkoj Jugoslaviji tako i u bivšem Sovjetskom Savezu. Situacioni faktor početkom 90-ih godina presudno je uticao da neke funkcije religije i crkve isplivaju na površinu javnog života: u Srbiji je početkom 90-ih na delu pre svega zaštitno-integrativna, homogenizujuća, etnomobilišuća funkcija religije, a potom i kompenzatorska i etička funkcija. U Rusiji u isto vreme nakon propasti komunističke ideologije u prvi plan izbija ideološka funkcija religije kao svojevrsno nadomešćivanje izgubljenog identiteta, blisko povezana sa funkcijom legitimacije novog sistema koja se može nazvati i socijalno-političkom funkcijom pravoslavlja. Pored ovih funkcija revitalizovanog pravoslavlja u Rusiji, svakako treba pomenuti i tzv. funkciju pogleda na svet, kulturnu, psihološko-emocionalnu (kompenzatorsku) i moralnu funkciju.

Revitalizacija pravoslavlja u Srbiji i Rusiji

Socijalistički sistem uspostavljen u bivšoj Jugoslaviji i u bivšem Sovjetskom Savezu stvorio je jednu opštu, nestimulativnu i u osnovi neprijateljsku društvenu klimu prema religiji i crkvi uopšte. Prva posledica tako uspostavljenog odnosa socijalističkih vlasti prema religijama i njihovim institucionalizovanim organizacijama bila je njihova kulturna a potom i ukupna društvena demonopolizacija i marginalizacija. Odvajanje crkve od države najteže je, među svim religijama, pogodilo pravoslavlje, već i zato što je situacija otuđenosti i odvojenosti od države bila direktno suprotna biću istočnog hrišćanstva koje je upravo sa državom istorijski uvek razvijalo nekakav odnos, bilo odnos slaganja, saradnje i međusobnog podupiranja (simfonija), bilo odnos služenja i vršenja mnogobrojnih socijalnih funkcija. Ovaj nestimulativni, opšti društveni okvir i ateistički hegemonistički kulturni obrazac socijalističkog društva delovao je prilično pogubno na stvarno stanje religioznosti, njeno slobodno ispoljavanje kao i na ukupnu vezanost ljudi za religiju i crkvu. Posledice su bile vidljive bar na tri polja: religijsko-crkveni kompleks je brzo počeo da gubi svoju društvenu značajnost, izbledela su konvencionalna religijska verovanja a najočitije je opala religijska, crkveno-obredna praksa. U tom smislu pravoslavna religioznost se u socijalističkom društvu mogla izdvojiti kao poseban primer u odnosu na religioznost stanovništva na drugim monokonfesionalnim i mešovitim religijskim prostorima. Primer pravoslavlja podrazumevao je ispoljavanje kontinuirano niskih skorova religiozno izjašnjenih ispitanika u empirijskim istraživanjima, potom potpuno jasnu disoluciju dogmatskog sadržaja vere i proces odmakle erozije konvencionalnog religijskog ponašanja (Đorđević, 1984).

Sa kosovskim događanjima početkom 80-ih godina u bivšoj Jugoslaviji srpsko pravoslavlje se vraća na društvenu i političku scenu iz izolacije u kojoj je provelo unazad nekoliko decenija, i sa margina društvenog i političkog života. Sociološka empirijska evidencija za ovu tvrdnju na početku revitalizacije pravoslavlja u Srbiji nije postojala ali će već krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka i sociološka iskustvena istraživanja pokazati povećanje religioznosti

i bližu vezu sve šireg kruga ljudi sa religijom i crkvom na čitavom geografskom i religijsko-konfesionalnom području bivše Jugoslavije pa i kad se radi o pravoslavnoj religioznosti čiji je početak revitalizacije dosta kasnio u odnosu na rimokatolička konfesionalna područja bivše Jugoslavije. Pretežni deo revitalizacije religijsko-crkvenog kompleksa u to vreme poklopio se sa periodom rata, provale neverovatne mržnje, nasilja i patnje na znatnom delu teritorije socijalističke Jugoslavije pa su sociolozi najčešće takvu revitalizaciju dovodili u vezu sa magistralnim društveno-političkim pomeranjima koja su se manifestovala u najširem kao produkt evidentne i dugotrajne društvene krize te u tom kontekstu kao rezultat (ali i uzrok) rušenja socijalizma i kao rezultat društvene, teritorijalne, nacionalne i konfesionalne homogenizacije stanovništva u republikama bivše Jugoslavije. Društvenom profilisanošću takve revitalizacije, u drugi plan su odlazila tumačenja revitalizacije kao eminentno religijskog procesa u smislu istinske i duboke promene duhovnog života ljudi vraćanjem zaboravljenom bogu i religijskom moralu, njihovom težnjom za spiritualizacijom života i promenom praktičnog, svakodnevnog ponašanja.

Novonastale religijske promene u srpskom pravoslavlju u poslednjih tridesetak godina iskustveno su evidentirane u svim segmentima vezanosti za pravoslavlje i SPC, u segmentu religijskog identifikovanja, doktrinarnog verovanja i religijsko-obrednog ponašanja. Sledeći podaci, koji se odnose na veći broj indikatora vezanosti ljudi za religiju i crkvu, upućuju na tendenciju religijskih promena u Srbiji u pravcu desekularizacije srpskog društva pri čemu se pravoslavlje kao većinska konfesija nalazi u centru ovih promena.

Tabela 37. *Neki indikatori religioznosti u Srbiji (u %)*

Indikatori / godine istraživanja	1982.	1993.	1999.	2010.
Pozitivna konfesionalna identifikacija	88,0	96,7	93,5	92,7
Samodeklarisana klasična religioznost	23,8	71,3	59,3	81,2
Kršćavanje dece ili želja da se krste	59,3	84,4	83,9	82,5
Slavljenje verskih praznika	57,9	93,3	86,6	91,8

Indikatori / godine istraživanja	1982.	1993.	1999.	2010.
Crkveni ukop pokojnika	-	92,4	86,1	87,3
Liturgija (svi inteziteti)	6,8	26,3	48,1	58,0
Odlaz. u crkvu (svi inteziteti)	25,5	70,5	74,8	79,9
Molitva (svi inteziteti)	24,4	77,7	69,7	66,5
Post	24,2	58,4	58,5	73,1
Verovanje u Boga	17,6	46,3	-	63,2
Verovanje u Isusa Hrista	15,4	56,7	-	-
Verovanje u zagrobni život	5,4	28,2	-	51,0

Izvori: Za 1982. godinu Đorđevićovo istraživanje religioznosti pravoslavno dominantnog niškog regiona (D. Đorđević, 1984); za 1993. godinu Blagojevićevo istraživanje braničevskog pravoslavno dominantnog regiona (Blagojević, 1995); za 1999. godinu istraživanje Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu na uzroku reprezentativnom za Srbiju bez Kosova i Metohije (Radisavljević-Čiparizović, 2006); za 2010. godinu istraživanje Hrišćanskog kulturnog centra i Fondacije Konrad Adenauer (HKC, 2010).

Ako je odnos jugoslovenske socijalističke države prema religijama i crkvama bio u principu netolerantan, onda je odnos boljševičke sovjetske države prema religijsko-crkvenom kompleksu, a pre svega prema pravoslavlju i prema RPC kao najvećoj i najprestižnijoj religijskoj instituciji u carskoj Rusiji, bio radikalno netolerantan, neprijateljski i represivan. Takav odnos društva i države prema religijama, crkvama i vernicima za posledicu je imao ekstremnu društvenu marginalizaciju religije, crkve i vernika. Religija i crkva su u svojevrsnom društvenom getu, pod punom kontrolom države i „ateističke“ birokratije. Situacija u kojoj dolazi do gubljenja društvene značajnosti religije, otklon ogromnog broja dotadašnjih tradicionalnih vernika od pravoslavlja i drugih konfesija, gotovo potpuna kulturna demonopolizacija i marginalizacija crkve u Sovjetskom Savezu, nije nastala toliko delovanjem objektivnih faktora iz najšireg socio-ekonomskog i kulturnog okruženja, koliko energičnim sprovođenjem politike stvaranja komunističkog društva kao društva bez religije. Sovjetska država pokušava, i umnogome uspeva, da religije i crkve na sve načine izbriše ne samo iz društvenog života kao

realne kulturne i političke činjenice, nego pokušava da ih izbriše i iz života uopšte, rukovođena u toj nameri marksističko-lenjinističkom teorijom i svrsishodnom političkom praksom. Upravo takva praksa usloviće dve važne posledice po religiju i crkvu: prva važna posledica je u tome što se ogroman broj dotadašnjih vernika udaljava od pravoslavlja potpuno zanemarujući versku obrednost koja se pri tom shvata kao društveno problematična pojava; druga kardinalna posledica magistralnih društvenih i religijskih promena tiče se razgrađivanja jedinstva Pravoslavne crkve pojavom unutrašnjih raskola koje je spolja podsticala boljševička država. Ateizam postaje poželjan, u mnogim slučajevima isključiv pogled na svet, pogled na svet koji u socijalizmu nema alternativu.

Iako se u Sovjetskom Savezu prvi znaci religijskih promena javljaju već 60-ih godina, kvalitativne religijske promene, utvrđene i kvantitativno iskustvenim istraživanjima, jasnije se ispoljavaju mnogo kasnije, sredinom i krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog stoleća. U tom periodu stvaraju se daleko povoljniji društveni uslovi za izlazak tradicionalnih i netradicionalnih religija na javnu društvenu i duhovnu scenu Sovjetskog Saveza. Svakako, pravoslavlje u toj situaciji zadobija takav društveni uticaj i ugled kakav već decenijama nije imalo u sovjetskom društvu. Promena odnosa vlasti prema religiji i crkvi, i posebno prema pravoslavlju, te početkom 90-ih izmenjena zakonska regulativa o verskom životu i organizovanju verskih zajednica, izrazito povoljno su doprineli revitalizaciji i društvenom oslobađanju religije i crkve.

Dva sociološki najznačajnija plana desekularizacije ruskog religioznog života odnose se na pojačanu dinamiku osnivanja i aktivnosti religijskih organizacija u najširem smislu tog pojma i na promenu ukupne vezanosti ljudi za religiju i crkvu u ruskom društvu postperestrojke. Naročito je početkom 90-ih godina prošlog stoleća u Ruskoj Federaciji na delu bila intenzivna aktivizacija religijske i socijalne delatnosti verskih zajednica, pre svega RPC, ali i raznih konfesija i denominacija, interkonfesionalnih organizacija i sekta, protestantskih posebno. Pri tome se ne radi samo o aktivizaciji navedenih religijskih organizacija nego se primetno povećava kako njihov ukupan broj tako i broj religijskih opština gotovo u svim

posebno uzetim religijskim oblicima organizovanja verskog života. To je bio snažan pokazatelj trenda revitalizacije religije, mnogo snažniji nego u domaćem slučaju u kome jeste postojala politička i fizička represija državnih organa prema crkvama i vernicima, ali nije do te mere kao u Sovjetskom Savezu onemogućavala prostu egzistenciju crkve i njenih vernika. Drugi plan desekularizacije u Rusiji tiče se revitalizacije same religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Od 1990. godine razučena iskustvena sociološka evidencija o religioznosti stanovništva u Sovjetskom Savezu a potom u Ruskoj Federaciji, pokazala je da se od tada pa nadalje revitalizuje religijsko-crkveni kompleks. Religioznost stanovništva se povećava u odnosu na predperestrojku za tri do četiri puta a kao naličje tog procesa istovremeno radikalno pada podrška ateizmu. Ako pođemo od preovladjujućeg mišljenja da se religioznost građana Sovjetskog Saveza kretala oko 10% ukupnog stanovništva, da je broj ljudi koji su verovali u dogmatsko jezgro hrišćanstva bio još i manje a onih koji su redovno održavali crkveno-obrednu praksu zanemarljiv, onda je na osnovu iskustvenih podataka dinamika konvencionalne religioznosti građana Ruske Federacije u poslednjih dvadeset godina izgledala ovako:

Tabela 38. *Opšta procena dinamike pravoslavne religioznosti u Rusiji (u %).*

Do perestrojke	Posle perestrojke	Sredinom 90-ih godina	Krajem 90-ih godina	2005.godine
6-8	40	40-45	64	66

Izvori: Василенко;Филатов, 1995.; Religion and religiousness in Russia, 1999: Фурман; Каарийнен, (2006)

Hod idejnog klatna prema religiji i crkvi započinje izvesnim intelektualnim strujanjima, a manifestuje se prvenstveno kao idejna i duhovna promena kod mlade inteligencije, mladih ljudi uopšte i više kod gradskog nego kod seoskog stanovništva. Ove grupe stanovništva jesu glavni agensi religijskih promena u savremenoj Rusiji. Iako je religijska obnova u Rusiji ambivalentan proces, izvesni globalni zaključci o obimu i smeru takve obnove se mogu izvući. Tako je jedan od najizrazitijih dokaza za revitalizaciju religije (pravosla-

vlja) svakako dokaz o neproblematičnom proureligioznom i pravoslavnom konsenzusu, kako na početku postsovjetske ere tako i danas. Takođe se i neki drugi pokazatelji mogu istaći kao validni dokazi za tezu o značajnoj religijskoj promeni u smeru revitalizacije pravoslavlja u društvenom i individualnom životu građana Rusije. Tu je, na prvom mestu, polazatelj iz domena dogmatske identifikacije, verovanje u Boga, koje je danas postalo potpuno neproblematična, većinska religijska pojava u ispitivanom stanovništvu Rusije. Pored proureligioznog konsenzusa i verovanja u Boga i konfesionalna identifikacija, kao pokazatelj tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu, takođe se može uzeti kao dokaz religijskih promena. Konfesionalna identifikacija, mada slabije izražena nego kod nas, mogla bi se uopštiti na oko 60% do 70% ispitivanog stanovništva, pravoslavna konfesionalna identifikacija na oko 50% do 60%. Povećanu spremnost ispitanika da se identifikuju kao vernici i ujednačavanje socio-demografskih karakteristika religioznog ruskog stanovništva treba ubrojiti u obeležja promenjene, savremene religijske situacije u Rusiji. Naravno, postoje argumenti koji ukazuju da ruska religiozna renesansa ima unutrašnje granice, a one se mogu opisati kroz niz problema i nedoumica kao što je početkom 90-ih bio problem konfesionalne neopredeljenosti te interkonfesionalne hrišćanske identifikacije, a danas problemi nedogmatičnosti deklarisanje verničke populacije i dogmatske disolucije verovanja, idejnog eklekticizma vernika, površnog, formalnog karaktera doktrinarnih verovanja i ponašanja, redovnosti u vršenju religijske obredne prakse. Istina, ovi problemi nisu neki specifični problemi ruskog pravoslavlja, niti domaćeg, nego oni zahvataju i mnoge druge religije i konfesije u savremenom svetu.

Neke aktuelne društvene funkcije pravoslavlja

Povratak religije i tradicije na javnu scenu u bivšim jugoslovenskim republikama, nakon za njih teškog vremena isključenosti u periodu komunističke vladavine, umnogome se razlikovao od povratka svetog na prostorima postmodernog Zapada odakle se jednim

delom može objasniti suštinsko nerazumevanje konflikata, među njima i religijskih, na balkanskim prostorima od strane tog istog Zapada. Taj povratak 90-ih godina prošlog veka delimično je doticao pojedinca i za njega karakterističnu individualnu religioznost, on se po pravilu nije odnosio na spritualizaciju ličnog iskustva, niti na subjektivizaciju religije, niti na povratak religiji kao ličnoj odluci i izboru, niti na dezinstitutionalizaciju religijskog nego je, kako smatraju sociolozi, više imao karakteristike retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije odluka, prepoznatljivo u znaku povratka veri i svojevrsnog ponovnog ukorjenjivanja (Vrcan, 1999:58). Samim tim je lakše shvatiti kako je takav povratak imao daleko veći sociološki značaj za novoformirana društva nego psihološki značaj za atomizovanog pojedinca.

Izlazak iz marginalnosti i društvene isključenosti religije i crkve je naglo vodio, sticajem društvenih unutrašnjih i međunarodnih okolnosti, do toga da postanu veoma važne društvene institucije sa nizom dotad nezamislivih javnih uloga. Tako pravoslavlje početkom 80-ih a posebno tokom 90-ih godina prošlog veka, postaje najvažniji, reklo bi se, ključni faktor u konstrukciji probuđenog srpskog kolektivnog identiteta kao kontinuirani i jedini siguran čuvar tradicije i istorijskog sećanja. SPC tada preuzima ulogu avangarde u zaštiti i homogenizaciji srpskog nacionalnog korpusa pri čemu u takvoj religijskoj obnovi snažno raste njena društvena relevantnost i institucionalna duhovna centralnost u još držaćem socijalizmu, ali je takva centralnost još otvorenije na delu posle pada socijalizma kada je bilo neodložno potrebno uzeti u zaštitu i homogenizovati srpski nacionalni korpus u Hrvatskoj, BiH, te krajem 90-ih, sve do današnjeg dana, opet na Kosovu i Metohiji. Dakle, u periodu opšte politizacije kulture, na čitavom prostoru bivše Jugoslavije, politizuje se i pravoslavlje, i to sada pozitivno, kao jedan od najdelotvornijih duhovnih resursa u nacionalnoj homogenizaciji stanovništva i njegovoj političkoj mobilizaciji za sukobe koji su predstojali i u toku samih sukoba kad su izbili. Tako su krah socijalizma – komunizma i situacija građanskog, međunacionalnog rata činile najopštiji društveni okvir u kome pravoslavlje vraća svoju kulturnu dominaciju i insitucionalni značaj i uticaj koji je nekada imalo. Nema obnove srpskog naci-

onalnog identiteta, srpske državnosti bez obnove pravoslavlja. SPC nije samo verska već i nacionalna institucija, verovatno jedina, koja tokom istorije nije izdala srpski narod (Radić, 1995; XVII-XVIII).

U situaciji intenzivnih društvenih konflikata i postepene dekonstrukcije socijalističkih kolektivnih vrednosti, ideologije i sistema te krize identiteta, revitalizuje se tradicionalni kolektivni identitet u kome istorijski svakako važno mesto zauzima pravoslavlje i SPC¹. Događaji oko političke krize jugoslovenskog socijalističkog društva vidno reafirmišu naciju i nacionalno, tako da se može govoriti o etnifikaciji politike i kulturnoj hegemoniji nacionalizma. Religija i crkva u toj situaciji, neodvojive od nacionalnog, izlažu se opasnosti da budu instrumentalizovane od strane politike, na taj način upadajući u tešku ambivalentnost da je sopstvena revitalizacija svakako dobro došla posle „sušnih decenija“ komunizma, ali da se ona najviše duguje upravo procesima koji stoje izvan okvira logike samostalne, unutrašnje religijske obnove koja bi izvirala iz same srži religije i individualne duhovne potrebe vernika. Takva ambivalentnost ne rađa samo rasepe u samoj (pravoslavnoj) crkvi već i kod ljudi izvan crkve: jedni smatraju da je zadatak religije i crkve da nacionalno podupire i štiti makar i kroz opravdanje „odbrambenog“ rata, a drugi da se na taj način crkva udaljava od svoje prave misije i da pada u filetizam.

Politička i ekonomska kriza tokom 90-ih nadopunjene su još jednom, sa njima blisko povezanom, identitetskom krizom i postsocijalističkom normativnom dekonstrukcijom, podstaknutom urušavanjem

¹ Hrišćanstvo u pravoslavnoj varijanti prihvataju i Rusi i Srbi vrlo rano u svojoj istoriji pri čemu se pravoslavlje, dolazeći od vizantijskog uzora, čvrsto veže za stvaranje države kod jednog i drugog naroda, a kada se te države nađu u krizi (Tatarska osvajanja u Rusiji i Otomanska u Srbiji), onda pravoslavlje snažno održava duh nacionalne identifikacije i samobitnosti igrajući praktično najsnažniju kohezivno-integrativnu ulogu. U vreme potlačenosti pod mongolima crkva i pravoslavlje u Rusiji igraju izuzetno važnu nacionalnu i ulogu očuvanja identiteta. Jedino u manastirima na severu zemlje opstaje nacionalna kultura. Upravo se tada uspostavlja neraskidiva veza između crkve i naroda. U to vreme ruski seljak za sebe koristi naziv *krest'janin*, praktično istovetnim sa izrazom *hristianin* (hrišćanin), koji ostaje do dana današnjeg (D'ankos, 1992:36-37). Ve- lika je sličnost i sa izrazom *krest* (krst).

dugo vladajućeg političkog sistema i njemu odgovarajućeg sistema vrednosti i normi u kome baš nije bilo mesta ni za religiju ni za naciju, iako su one istorijski nepobitno bile vezane za narode bivše Jugoslavije i Sovjetskog Saveza. Kriza identiteta nije mogla u nedogled da traje. Ne bez političke instrumentalizacije (i medijske kao najdelotvornije) kolektivistički zanos s početka 90-ih prigrabluje nove vrednosti koje zamenjuju kao legitimacijski okvir stare. Najvažnije od tih vrednosti su zacelo bile kao i stare, kolektivističke vrednosti, ali ovaj put ne kolektivističke vrednosti proleterskog internacionalizma već vrednosti nacije, samostalne države, tradicionalne religije i crkve.

U situaciji kada je svakodnevni život mnoštva ljudi suočen sa osećanjem egzistencijalnog straha, ugroženosti i bede, permanentne nesigurnosti i neizvesnosti, odsustva perspektive a prisustva straha od smrti bližnjih i sopstvene smrti, od osećanja tragedije u ratnoj psihozi kojom su zahvaćene sve društvene grupe, religije su predstavljale jedan od praktičnih odgovora na konsekvence što ih je za sobom pomenuta kriza povlačila. Prednost religijskih odgovora nad svetovnim odgovorima u rešavanju društvenih i ličnih problema u temeljnim društvenim krizama jeste u religijskoj transcendenciji. Svaki svetovni projekat rešenja društvenih i ličnih kriza podleže objektivnoj proverbi, dok se prava religijska rešenja očekuju tek posle ovozemaljskog života: na delu je nada koju možemo tumačiti i kao odbrambeni mehanizam pojedinca koji se bez nje ne bi mogao pomiriti sa trajnim gubicima čije se šanse pojavljivanja snažno uvećavaju u kriznim situacijama.

Prema tome u izlasku pravoslavlja i SPC na javnu postsocijalističku, konfliktnu i kulturnu scenu nalazimo nekoliko specifičnih društvenih funkcija religije: ona daje određeni identitet nekoj zajednici i integriše pojedince u kolektiv; u konfliktnim situacijama ona na religijskoj i nacionalnoj razini mobilise ljude u kolektiv koji se suprotstavlja drugom kolektivu. Ako je u tom konfliktu ugrožena čitava kultura jedne zajednice religija i crkva predstavljaju svojevrstan resurs otpornosti i garant odbrane kulture i tradicije. Kad pojedinca i njegova osećanja stavimo u prvi plan posmatranja, kao što smo pokazali, religija ima psihološko emocionalnu ili kompenzatorsku funkciju.

I rusko pravoslavlje u izmenjenom socio-političkom okviru za-ležećeg sovjetskog i postsovjetskog ruskog društva zadobija novu društvenu poziciju koja ga iz marginalnog stavlja u vrlo afirmativni respektabilan društveni položaj. Perestrojka, opšta demokratizacija zemlje, krah socijalističkih vrednosti i ideologije, traganje mnoštva za drugačijim vrednostima, ekonomska depresija tokom 90-ih go-dina predstavljaju deterministički okvir za kvalitativno izmenjenu društvenu ulogu pravoslavlja u ruskom društvu. Revitalizovala se društvena i politička značajnost religije i crkve, i tu se, za razliku od prethodnih decenija, radi o pozitivnoj političkoj značajnosti či-me se povećava legitimacijska uloga religije i crkve zahvaljujući kojoj pravoslavlje i RPC direktno izlaze iz pozicije totalne politič-ke marginalnosti, tako da neki ruski istraživači, pokazujući razmere desekularizujućeg procesa, napominju kako takva situacija izaziva silno nespokojstvo antiklerikalnih krugova: „Širenje procesa dese-kularizacije u sferi obrazovanja, pojačeno učešće sveštenstva u so-cio-ekonomskom životu zemlje, a isto tako učvršćivanje uzajamnih veza svetovne i crkvene elite stvorili su kod nekih analitičara boja-zan da je u Rusiji na delu devalvacija principa odvojenosti crkve od države“ (Dubov, 2000).

U tom smislu upečatljiv je rast, ponajviše ideološkog uticaja religije na život građana. Sa druge strane u javnom mnjenju značaj-no raste društveni ugled religije, crkve i crkvenih velikodostojnika, često je veći od ugleda javnih ličnosti, među njima i od rejtinga po-litičara. Uloga crkve u državi, i uopšte u političkoj sferi savremenog ruskog društva, zadobija takav značaj koji u sovjetskoj državi i u sovjetskom društvu crkva nikad nije imala. Političari javno govore o značaju (pravoslavne) religije u procesu transformacije sovjetskog društva ističući njen opštekulturni i za nacionalni identitet formativ-ni značaj. Najviši rukovodioci zemlje počeli su da posećuju crkvene službe i da se javno deklarišu kao vernici. Sa druge strane sveštenici počinju da posećuju svetovne prijeme. Uzajamna veza crkvenih i državnih predstavnika sve je tešnja, naročito poslednjih godina, pa religija i crkva imaju u značajnoj meri svojevrсну funkciju legiti-macije društvenog poretka. RPC, s obzirom na istorijski značaj koji u Rusiji ima, zadobila je neformalni status povlašćene ruske konfe-

sije, tj. pravoslavlje je religija Rusa a rusko stanovništvo je dominantno u zemlji (80%). Međutim, ne radi se samo o legitimacijskoj pozitivnoj socijalno-političkoj funkciji koju ima pravoslavlje i Crkva u odnosu na politički sistem i državu (Dobruskin, 2002). Radi se zapravo o uzajamnoj legitimacijskoj funkciji. Ozbiljna i manifestna pravoslavna religioznost Putina nesumnjivo doprinosi, u svim javno-mnjenjskim istraživanjima potvrđenoj izuzetnoj popularnosti predsednika, ali i sam religiozni predsednik prenosi na Crkvu deo svog neupitnog autoriteta (Фурман; Каарияйнен, 2006:40)

U odgovoru na pitanje osnovnih uzroka državne podrške Moskovskoj patrijaršiji Filatov izdvaja dva uzroka koji ukazuju, sa jedne strane, na specifične probleme i interese aktuelne vlasti, a sa druge strane ukazuju na poziciju hijerarhije RPC. Prvi uzrok koji ovaj sociolog navodi nije specifičan samo za ruski slučaj nego bi se pre moglo reći da je to opšti činilac koji, pored drugih činioca, dodatno doprinosi revitalizaciji religije a ispoljava se u političkoj podršci religiji i crkvi od strane relevantnih političkih subjekata u nizu postsocijalističkih sistema, posebno na balkanskim prostorima. To je onaj činilac na kome je posebno insistirao hrvatski sociolog religije Vrcan kada je aktuelnu revitalizaciju religijskih sistema i političku mobilizaciju u postsocijalizmu dovodio u blisku vezu sa nekim bitnim deficitima postsocijalističkih društava: na prvom mestu sa deficitom legitimiteta tekuće politike koja ne uspeva legitimnost postići striktnim poštovanjem demokratske procedure niti skladom sistemskih inputa i outputa, a onda i deficitom autonomne religijske revitalizacije čija bi osnova bila u preporodu na čisto religijskoj ravni i na temelju čisto religijskih motivacija (Vrcan, 1999:54). Mada je ruska vlast demokratski izabrana vlast, njen konstitucionalni osnov nije nesporan i kontinuirano ga pod sumnju stavlja opoziciono nastrojen deo društva. „Zbog toga vlast postojano traži dopunske, u tom smislu i mistične izvore legitimacije“ (Filatov, 1999). Zbog legitimacijskih ograničenja tranzitnog društva, posebno onih ekonomske prirode, političke strategije su upućene da traže politički legitimitet referencijom na patos svetog i apsolutnog i to tim pre što im već pogoduje postojeći trend propravoslavnog i proreligijskog konsenzusa i opšteg mišljenja o ukupnom društvenom značaju pravoslavlja za

ruski narod kao tradicionalne i istorijske vere, za razliku od savremenih neistorijskih religijskih pokreta, kultova i sekti. Otuda Filatov kao drugi uzrok nedvosmislene državne podrške pravoslavlju navodi sklonost savremene ruske političke elite, sa njenom komunističkom prošlošću i navikama, da sebe vidi kao sledbenika drevnih ruskih vladarskih tradicija, što joj daje pravo da utiče na duhovni, religiozni život naroda u odbrani napadnute kulture od strane različitih misionarskih, prozelitskih aktivnosti i namera.

Pored navedenih društvenih funkcija revitalizavanog pravoslavlja, pomenućemo još i integrativnu funkciju. Pravoslavlje ima homogenizujuću ulogu u postsovjetskoj Rusiji. Ono je duhovna tvorevina koja ne samo da nadomeštava nekada neproblematične, opšteprihvaćene vrednosti već predstavlja simbol stabilnosti u ekonomski i politički nestabilnom društvu. Ono je simbol oko koga postoji preko potrebno opšte slaganje bez obzira na mnogobrojne i često ogromne razlike među ljudima, pre svega u društvenom bogatstvu, statusu i političkoj moći. Pravoslavlje i RPC ruski građani shvataju kao tvorevinu i instiuciju koja je iznad razmirica i smutnji svakodnevnog života. Ove institucije imaju veliki simbolički značaj za stanovništvo, mnogo veći od značaja u smislu realnog njihovog uticaja na rešavanje konkretnih problema savremenog ruskog društva, odranije nasleđenih i još i perpetuiranih tržišnim reformama, posebno tokom 90-ih. Pravoslavlje i RPC nisu kao druge društvene institucije neizvesne, privremene, promenljive i diskutabilne, već „večne“, sigurne i nesporne. Tako jedino Crkva ima duhovni i društveni kapital da objedini, homogenizuje ekonomski i politički razjedinjeno rusko društvo. A politička i ideološka homogenizujuća društvena funkcija pravoslavlja još više dolazi do izražaja sa izniklom krizom u Ukrajini, pre svega u samoproglašenim od Kijeva nezavisnim republikama (Donjecka i Luganska) i pripajanjem Krima Ruskoj Federaciji.



8. Savremena religioznost studentske omladine

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, sa 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, nikako ne treba zanemariti opšte, ambijentalne, društvene i političke uslove raspada socijalističke jugoslovenske zajednice i stvaranja nezavisnih nacionalnih država na temeljima tog rasepa, 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 vidlji-

ve 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 NATO alijanskom 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 matarijalni 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, neafimativno 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 najateizovanih 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 II svetskog rata, sve do 50-ih godina nije bio po posledicama na religioznost stanovništva tako radikalan, u narednim decenijama on će to postati a posledice će biti na delu sve do

kraja 80-ih godina prošlog veka.¹ Iako je, jedno u to vreme od retkih empirijskih socioloških istraživanja religioznosti stanovništva, imalo regionalni karakter jer ga je Dragoljub B. Đorđević sproveo tokom 1982. godine u niškom, pravoslavno dominantnom regionu, rezultati istraživanja koji su ukazivali na odmakli proces sekularizacija 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, bilo je, takođe, suštinski smanjeno participiranje ljudi i 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 sekularizovanu i ateizovanu sredinu i prema

¹ 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 zabranu katehizacije u školama, dok je po selima ta ista praksa bila slabije zastupljena zbog neaktivnosti sveštenika (Radić, 1995:159;161).

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 prošlog veka 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.²

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 socio-političkom kontekstu sociološka i prvenstveno javnomnjenjska istraživanja otkrivaju očiglednu promenu u religioznosti stanovništva čak i na pravoslavno homogenim konfesionalnim područjima. Pomenute detektovane promene religioznosti kod pravoslavlja i kod 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 neko-

² 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, pronađeni broj konvencionalno religioznih od 10% nije ukazivao na pomenute promene već je potvrđivao tendenciju niskog nivoa religioznosti na pravoslavnim prostorima. Međutim, slabljenje inteziteta 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 приметно manje, 38% a povećao se i broj ispitanika koji se svrstavaju u „mešani tip“ (Pantić, 1988:67 i dalje).

liko 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. godni 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 prouzrokujući veliku nezaposlenost, osećanje odsustva perspektive i masovnu anomiju. Isto tako, autor kao važan zaključak istraživanja ističe, dve godine pre raspada jugo-

slovenske 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 konvencionalno 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, prihvatanje u procesu primarne i sekundarne socijalizacije kasnije u toku života teško napuštaju. Još jedan zaključak izveden iz ovih istraživanja pokazuje stabilan trend religijskog prestrukturisanja.³ Kao što je sredinom 80-ih otkriveno smanjivanje ateističke deklaracije

³ 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 obnavljanje religioznosti, bitnim smanjivanjem razlika između tzv. tipičnog vernika od pre dvadesetak godina i ostalog stanovništva, osnovni su rezultati istraživanja koje smo sami sproveli 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,

unutar nereligioznog stanovništva tako se krajem te decenije i početkom naredne nedvosmisleno uočava kardinalan pad spremnosti ljudi da se identifikuju sa ateizmom, a tzv. militantni 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.

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 je redovno 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 tradicioanalne 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

bar na deklarativnoj ravni, daleko opštija i javno prihvatljivija pojava nego što je bila u društvenom sistemu socijalizma.

i društveno-političkih vrednosti studenata Srbije⁴ uključeno je nešto preko dvadeset indikatora njihove povezanosti sa religijom i crkvom. Analiza rezultata na osnovu ovih pokazatelja je prvi 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 Konrad Adenauer fondacije 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 39. *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
Samodeklarisana 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

⁴ Ovde se prikazuju rezultati iskustvenog istraživanja pod nazivom "Religijske, moralno i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji" koje je Centar za religijske studije Instituta za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda sproveo 2013. godine na reprezentativnom uzorku od 1056 studenata svih državnih i jednog broja privatnih Univerziteta a uz finansijsku potporu Konrad Adenauer Fondacije iz Beograda i Centra za evropske studije iz Brisela /Centre for European Studies/, (šire videti u: [Post]sekularni obrt, 2013).

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

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 pre-

cenjuje 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 javnomjnenjskim 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 40. Konfesionalna identifikacija studenata 2013. i 1985. godine i opšte populacije 2010. godine (u procentima od svih ispitanih studenata)

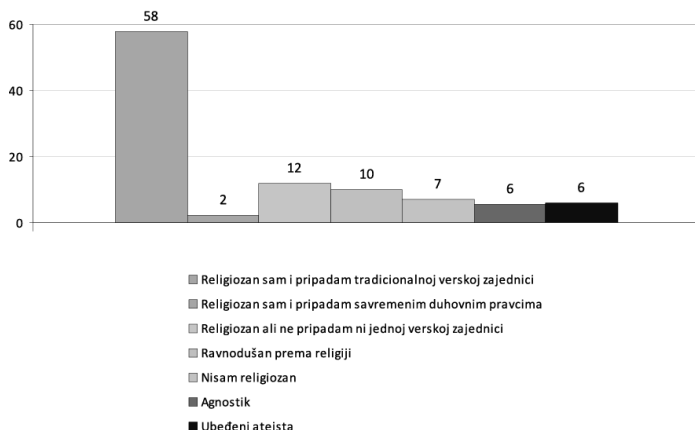
Konfesija/godina istraživanja	2013. studenti CReS	1985. studenti Đorđević	2010. opšta populacija HKC, Konrad Adenauer
Pravoslavna	79,1	65,6	78,6
Rimokatalička	1,7	1,1	6,7
Islamska	3,4	0,5	6,3
Protestantska	0,8	0,3	0,7
Neka druga	0,8	0,8	0,4
Nijedna	4,4	31,7	7,1
UKUPNO konfesionalno izjašnjenih	85,8	68,3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

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

Tabela 41. 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/vernik	55,8	2,9	77,9
Religiozan, pripadnik savremenih duhovnih pravaca	2,0	-	-
Religiozan ali ne pripada nijednoj verskoj zajednici	11,4	-	-
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 3. *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 Univeziteta od pre skoro trideset godina, iako su studenti ovog Univeziteta i tada bili spremni da iznadpolovično 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 konfesioanlne identifikacije veći ako bi u računu zanemarili studente koji nisu dali odgovor. Sve u svemu, studenti se pre svega indentifikuju 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 komformizam studenata, prihvatanje preovlađujućeg načina mišljenja, nekadašnji status stigme a sadašnji status religija i crkava kao afirmativnih jav-

nih 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, konvencionalno i nekonvencionalno religiozno, prema sopstvenom vidjenju, 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 respektabilno 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)⁵ 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 agnostici a među pravoslavcima 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 konsekvantniji: 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 uzroku istraživanja.

Nekada je pol ispitanika značajno opredeljivao iskazanu religijsku poziciju. Danas, prema raspoloživim podacima, to se ne bi

⁵ 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.

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 polu u odnosu na neodlučnu poziciju prema religiji uopšte ne razlikuju jer po oko 5% studenata i jednog i drugog pola zauzima ovu poziciju a neočekivano, nareligioznih 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 42. *Samooocena religioznosti studenata prema Univerzitetima u Srbiji (u procentima)*

Univerziteti/Samooocena religioznosti	Religiozan	Neodlučan	Nereligiozan
Univezitet u Beogradu	68,7	10,9	20,4
Univezitet 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 nauralgličnim religijsko-konfesionalnim prostorima gde se čitav religijsko-crkveni kompleks javlja kao resurs homogenizujuće kolektivne identifikacije, resurs otpornosti ili garant očuvanja, stvarne ili samo percipirane ugruženosti 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 procenta ispod stopostotne religijske samodeklaracije a po broju studenata koji se samodeklarišu kao nereligiozni prednjače privatni Univeziteti u Srbiji, niški i beogradski Univerzitet.

A) Pokazatelji (ne)konvencionalnih verovanja studenata

Sa stanovništa konfesija, religijska verovanja mogu biti dogmatska i nedogmatska. Hrišćanska religijska verovanja su razuđena, 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 Vaskrsenje, 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 eklekticism 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 sebe samodeklarišu kao pripadnike hrišćanstva (pravoslavlja) nedogmatski zamišlja-

ju 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 iznadpolovična 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 43. *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 44. *Disolucija sadržaja dogmatskih verovanja studenata i religijski eklekticism (u procentima od svih ispitanih studenata)*

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

nje 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 iznadpolovično 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 samorazumevaju 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 pritom 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 religijski samodeklarirali kao religiozni pripadnici tradicionalnih religija, savremenih duhovnih pravaca i kao neinstitucionalno religiozni, grupisali smo u grupu religioznih studenata, ravnodušne studente prema religiji i crkvi shvatićemo kao neodlučne a agnostike, nereligiozne i ubeđene ateiste kao nereligiozne studente. Kad ukristimo 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 i isto toliko nereligiozno izjašnjenih studenata. Prema tome, ovo nedogmatsko verovanje u Boga je prvenstveno zastupljeno kod nereligioznih i neodlučnih studenata.

Razlika između izmerene dogmatske vere u Boga među polovima je tek 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 45. *(Ne)verovanje u Boga prema Univerzitetima u Srbiji (u procentima)*

Univerziteti/Samoocena 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 tog univerziteta bude većinsko. Verovanje u neku silu ili neku vrstu duha je najzastupljenije kod studenata privatnih univerziteta u Srbiji i na niškom i beogradskom Univerzitetu. Takođe, na privatnim univerzitetima je najzastupljenije 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 46. *Zastupljenost religijskih verovanja i odnos prema ličnoj samodeklarisanosti kod studenata Srbije*

Verovanja iz dogmatskog jezgra vere		Lična religijska samodeklaracija					
		Religiozni		Neodlučni		Nereligiozni	
		N	%	N	%	N	%
U Isusa Hrista, Sina Božjeg (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

Interesan 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 deklarisanе 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 samom precizno nedefinisanom 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), dotle ima „incidentnih“ slučajeva da samodeklarisani ubeđeni ateisti veruju u preseljenje duše, magiju i astrologiju. Takav primer je daleko ozbiljniji kod agnostika: u preseljenje duše i astrologiju veruje skoro polovina njih.

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, sem kad se ima u vidu verovanje u astrologiju: ovde imamo skoro duplu razliku u ko-rist ovog verovanja kod studentkinja (29,8% naspram 16,7%). Prema tome u kojim univerzitetskim centrima studenti studiraju, situacija sa domatskim i nedogmatskim religijskim verovanjima je sledeća:

Tabela 47. *Religijska verovanja studenata prema Univerzitetima u Srbiji (u procentima)*

Univerziteti/verovanja	u Isusa Hrista, Muhameda	u vaskrsenje	u raj i pakao	u preseljenje duše	u magiju	u astrologiju
Univezitet u Beogradu	74,7	61,6	55,0	45,2	16,1	22,6
Univezitet 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 je zabeležen kod studenata privatnih univerziteta u Srbiji. Kod verovanja u sržnu hrišćansku dogmu, Vaskrsenja 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 i privatnih univerziteta u Srbiji.

B) 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 prošlog veka u Srbiji bio najerodirovaniji 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, mada 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 religiozne 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 religioznog 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 pridžavanje i uspunjavanje tzv. verskih obaveza, dužnosti i činova pobožnosti što je neizostavni uslov spašenja 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 iz oblasti religioznog ponašanja. 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 religijski 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 lučiti 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 vršenje. Radi se o neprofanzovanim religijskim radnjama i 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 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 stanovništva 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 (Каарияйнен, Фурман, 1997; Đorđević, 2009). Da nevedemo neke podatke o aktuelnoj religijsko-crkvenoj praksi studenata i opšte populacije:

Tabela 48. *Posećivanje crkve i molitva u Srbiji 1985. (studenti), 2010. (opšta populacija) i 2013. godine (studenti).*

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	9,9	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	Rede 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 od svih ispitanih studenata, po sopstvenom svedočenju, svakodnevno u Srbiji pređe prag hrama. Ali ako ovaj podatak tumačimo u kontekstu vremenske dubine, perspektiva tumačanja je nešto drugačija: vidimo da o nekoj iole ozbiljnijoj redovnoj poseti hramu studenata u socijalizmu nije bilo ni govora. Gotovo se može ta situacija 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, ček nešto češće pređu prag svoje crkve nego li opšta populacija. Nešto preko petine studenata redovno se moli u Srbiji.

Zanimljivi su podaci o učestalosti posećivanja crkve prema polu. Iznenadjujuće 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 49. Posećivanje crkve i Univezitet koji studenti pohađaju (u procentima od studenata koji posećuju hram).

Univerzitet/učestalost posećivanja hrama	Bar jednom mesečno	Nikada
Univezitet u Beogradu	33,9	23,6
Univezitet 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 konsekvetnog 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 Srbije, 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 50. *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 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 ispinjavanju ove religijske norme a takođe i sa obredom ispovedanja jer studenti muškog pola u 7,6% slučajeva ispinjavaju ovu normu a studentkinje u 5,2% ispitanih slučajeva. Što se tiče Univerziteta koji studenti pohađaju, ukrštanja 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%). Najslabije ispunjavaju ovu versku dužnost studenti koji studiraju privatne univerzitete 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. Ispove-

danje, 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 i samo jedan student kragujevačkog inivziteta se redovno pričešćuje.

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 venačanje, opelo) kao i slavljenje crkvenih praznika i Krsne slave u srpskom pravoslavlju. Kao što smo već napisali, crkveno-tradicionalne obrednje radnje su, pored evidentno religijskog karaktera, poprimile tokom dugog vremena i neke neregligijske, specifične socijalne konotacije iako im je privobitni 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 51. *Tradicionalna religijska praksa studenata u Srbiji.*

Kršćavanje	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		-

Slavljenje verskog praznika	Studenti, 2013.	Studenti, 1985.	Opšta populacija, 2010.
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 univezitetskih centara tiče, anketirani studenti kragujevačkog univeziteta izjavljuju da su svi kršteni a situacija u drugim univerzitetskim centrima Srbije je takva da se kreće od blizu 80%, kao npr. na niškom univezitetu, do blizu 90% na novosadskom univezitetu. Razumljivo, u Novom Pazaru ovaj kru-

cijalan hrišćanski obred je obavilo samo blizu 19% ispitanih studenata pripadnika hrišćanstva. 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, privatnim 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. Javnomnjenjska ispitivanja početkom novog veka i u 2008. godini pokazuju afirmativnu sliku o značaju Boga i religije za život ljudi, što je ranije bilo nazamislivo. Evo nekih statističkih podataka:

Tabela 52. *Važnost religije u životu ispitanika u opštoj populaciji i među studentima u Srbiji (u %).*

Važnost religije i godina istraživanja	EVS (2008)	Studentni (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 iznadpolovičnu većinu ispitanika, doduše tek nešto

preko te granice a ista je situacija i sa mišljenjem studenata iz istraživanja 2013. godine. Mišljenje o važnosti Boga je slično: npr. u istraživanju iz 2008. godine premoćna većina ispitanika iz uzroka 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 4): sada već skoro 24% ispitanih studenata spremno pokazuje 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 53. *Poverenje javnog mnjenja u neke institucije u opštoj i studentskoj populaciji Srbije (u %).*

Поверење у:	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

Извор: *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 pakta gde poverenje jedva prelazi 5%.

Grafikon 4. *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 54. *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, 20103.
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

Извор: *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 idealno- tipski karakter i teško ih je u životu naći u takvom vidu. S obzirom na jezgro vezanosti za religiju i crkvu, najudaljeniji ali ne i najveći po svom obimu je uzak krug studenata koji otvoreno deklariraju svoju nereligioznu poziciju, bilo da se samodeklariraju 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 nareligiozno. Nešto bliže jezgru čvrste i suštinske vezanosti za religiju i crkvu jeste jako široka grupa samodeklarisanih 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 imenije kao kulturna religioznost. Koncentrični krug studenata koji se konfesionalno i religijski samodeklariše i uz sržno verovanje u Boga veruje i u druge dogme svoje religije, po obimu je nešto manji od prethodnog kruga. Verovanja u dogmatsko jezgo religije ovog kruga studenata je ambivalentno: iznadpolovični deo studenata ovog kruga veruje u Boga ili npr. Isusa Hrista ali u druge važne dogme eshatološkog karaktera veruje ipak manjina studenata ovog kruga, dakle nešto ispod 50%. Naravno, jedan uzak deo 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 pritom 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.



9. Srpska empirijska sociologija religije (početak 90-ih –prva decenija novog veka)

Da nije bilo socioloških reprezentativnih kvantitativnih istraživanja religioznosti punoletnog stanovništva Srbije 2010. i 2011. godine i istraživanja religijskih, društveno-političkih i moralnih vrednosti i stavova studenata 2013. godine kao i kvalitativnog istraživanja hodočašća u Srbiji Dragane Radisavljević Ćiparizović, sledeći zaključak o srpskoj empirijskoj sociologiji religije zvučao bi cinično: u Srbiji se sprovode socio-psihološka, empirijska istraživanja religioznosti ljudi ili njihove vezanosti za religiju i crkvu. Na prvi pogled ovakva konstantacija izleda čudno. Konstatacija je neobična najviše po tome što je sociologija religije u socijalističkoj Jugoslaviji bila jedna od razvijenih, posebnih socioloških disciplina sa zavidnim brojem iskustvenih istraživanja a danas se u Srbiji sprovodi tako malo socioloških iskustvenih istraživanja religioznosti da je gotovo upitno da li postoji srpska empirijska sociologija religije. Verovatno je preciznije ovakvu situaciju formulisati na ovaj način: danas se u Srbiji sprovodi taman toliko iskustvenih, socioloških istraživanja religije i crkve da se uopšte može govoriti o srpskoj empirijskoj sociologiji religije, ali su i ta istraživanja više plod entuzijazma njihovih autora nego što su sistematska, redovna i institucionalna praksa.

Iako je u sociologiji religije u vreme socijalizma u principu dominantna bila marksistička teorijska orijentacija, koja je manje-više na religiju gledala kao na pojavu čovekovog otuđenja, empirijska

sociološka i javnomnjenjska istraživanja su intenzivno sprovedjena, doduše, sistematski i kontinuirano prvenstveno na prostorima rimo-katoličke konfesije, dakle u Sloveniji i Hrvatskoj. U Srbiji su i tada sprovedjenja iskustvena istraživanja, više javnomnjenjskog nego čisto sociološkog karaktera, ali je njihov broj, longitudinalnost pa i reprezentativnost uzoraka koji bi važili za pravoslavni konfesionalni prostor, vidljivo zaostajala u odnosu na istraženosti katoličkih i mešovitih konfesionalnih prostora socijalističke Jugoslavije. Taj zaostatak bio je vidljiv ne samo u smislu kvantiteta socioloških istraživanja nego i u smislu kvaliteta: veoma je mali broj kvalitetnih socioloških istraživanja u Srbiji do 90-tih godina prošlog veka, a od autora koji su se uhvatili u koštac sa ovom, u Srbiji tada sociološki neinteresantnom a društveno deplasiranom temom, svakako treba pomenuti Dragana Pantića sa Instituta društvenih nauka u Beogradu i Dragoljuba B. Djorđevića, sociologa religije i profesora niškog Univerziteta.

Iako se u ovom tekstu ograničavamo na istraživanja sprovedena u Srbiji tokom 90-tih godina prošlog veka do danas, ne možemo prenebregnuti jedno istraživanje koje je sprovedeno daleke 1982. godina, ali je i danas važno, pre svega kao reper, sigurna tačka za poređenja ondašnjih i rezultata savremenih istraživanja. To je istraživanje sproveo Dragoljub B Djorđević u monokonfesionalnom, pravoslavnom okruženju tadašnjeg niškog regiona a rezultate objavio dve godine kasnije u monografiji karakterističnog naslova: „Beog od crkve“ (Djorđević, 1984). Iz najmanje nekoliko razloga ovo istraživanje je važno: najpre, radi se o iskustvenom sociološkom sistematskom istraživanju pravoslavlja na kvotnom uzorku od 630 ispitanika starijih od 15 godina; zatim, ovo istraživanje je autor sproveo putem anketnog ispitivanja na osnovu velikog broja indikatora religiozne svesti i religioznog ponašanja ili, kako se obično kaže, indikatora vezanosti ljudi za religiju i crkvu a ne na osnovu jednog ili dva indikatora kao što se najčešće radi u omnibusnim istraživanjima javnog mnjenja; potom, ovo istraživanje, sprovedeno po ugledu na već tada metodološki razvijena istraživanja u Hrvatskoj i Sloveniji, pokazalo je da neistraženi pravoslavni konfesionalni prostori mogu biti interesantni za sociološku ekspertizu iako će

se atraktivnost u istraživanju pravoslavlja u pravom svetlu pokazati petnaestak godina kasnije. Sistematično istraživanje dotad zanemarenog religijskog prostora, valjan uzorak, dakle njegova reprezentativnost, dobar odabir indikatora religioznosti pozitivne su karakteristike ovog istraživanja. Međutim, njegov regionalni karakter i više iskazan entuzijazam samog autora u njegovom sprovođenju nego institucionalna podrška i redovnost u izvođenjima jesu negativnosti od kojih pati i današnja srpska sociologija religije.

Osnovni rezultat ovog istraživanja može se izraziti konstatacijom o daleko odmaklom procesu sekularizacija na pravoslavno dominantnom religijskom području. Posledice takve religijske situacije su bile vidljive bar na tri polja: religijsko-crkveni kompleks očito gubi svoju društvenu značajnost, blede konvencionalna religijska verovanja a najočitije opada religijska, crkveno-obredna praksa. U tom smislu pravoslavna religioznost se u jugoslovenskom socijalističkom društvu mogla izdvojiti kao poseban primer u odnosu na religioznost stanovništva na drugim monokonfesionalnim i mešovitim religijskim prostorima. Primer pravoslavlja podrazumevao je ispoljavanje kontinuirano niskih skorova religiozno izjašnjenih ispitanika u empirijskim istraživanjima, potom potpuno jasnu disoluciju dogmatskog sadržaja vere i proces odmakle erozije konvencionalnog religijskog ponašanja (D. Djorđević, 1984).

Međutim, krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka već će i sociološka iskustvena istraživanja pokazati povećanje religioznosti i tešnju vezu sve šireg kruga ljudi sa religijom i crkvom na čitavom geografskom i religijsko-konfesionalnom području bivše Jugoslavije pa i kad se radi o pravoslavnoj religioznosti čiji je početak revitalizacije dosta kasnio u odnosu na katolička konfesionalna područja bivše Jugoslavije. Novonastale religijske promene u pravoslavlju u poslednjih četvrt veka iskustveno su evidentirane u svim segmentima vezanosti za pravoslavlje i SPC, u segmentu religijskog identifikovanja, doktrinarnog verovanja i religijsko-obrednog ponašanja. Od 90-ih godina prošlog veka povećala se spremnost ljudi da se identifikuju u religijskim terminima, da priznaju svoju konfesionalnu pripadnost i da veruju u Boga. Takođe, takve promene religiozne svesti imale su i sasvim praktične konsekvence na religij-

sko ponašanje i verovanje kod velikog broja ljudi na pravoslavnim i mešovitim religijskim prostorima Srbije. Pored toga što se u tradicionalnom odnosu prema religiji i crkvi, najstabilnijem odnosu u toku prethodnih decenija, detektuju nevelike promene, novonastale promene su evidentne i kod suštinski važnog aktuelnog religijskog ponašanja u ispunjavanju religijskih obaveza kao što su prisustvo na liturgiji, posećivanje crkve, post itd. Temeljna religijska verovanja pravoslavlja su takođe revitalizovana i to tim više što su dalje od eshatološkog karaktera.

U detektovanju ovih religijskih promena kroz iskustvena socio-psihološka istraživanja vezanosti za religiju i crkvu učestvovalo je nekoliko autora: Dragan Pantić iz Instituta društvenih nauka iz Beograda, Mirko Blagojević sa Instituta za filozofiju i društvenu teoriju iz Beograda, Zorica Kuburić sa Filozofskog fakulteta u Novom Sadu i Dragana Radisavljević-Ćiparizović sa Filozofskog fakulteta u Beogradu. Po našem mišljenju to su autori koji su devedesetih godina prošlog veka učestvovali u prelomnim, iskustvenim istraživanjima vezanosti ljudi za religiju i crkvu na religijsko-konfesionalnim prostorima Srbije.

U prvoj polovini 90-tih godina prošlog veka ispitivanja javnog mnjenja koja je sproveo *Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje* Instituta društvenih nauka kontinuirano su, kao vremenske serije zasnovane na istovetnoj metodologiji i kvotnim uzorcima, pokazala da iako porast religioznosti punoletnog stanovništva Srbije bez Kosmeta od 1990. do 1993. godine nije veliki, jer iznosi samo 7% (od 35% do 42% uz izvesne varijacije) ipak tako utvrđena religioznost vidno odstupa od religijske situacije na pomenutom prostoru u periodu 1975-1980. godine kada se religioznost punoletnih građana tzv. Centralne Srbije kretala oko 25%, što je podatak do koga je Pantić došao na osnovu rezultata desetak parcijalnih istraživanja (Pantić, 1993:192). Takođe, ovi podaci pokazuju da se trend u povećanju religioznosti stanovništva u Srbiji nastavlja te da se stabilizuje na oko 40% religioznog stanovništva. Na osnovu pomenutih istraživanja a posebno na osnovu istraživanja javnog mnjenja Srbije iz novembra 1993. godine (Pantić, 1993:194 i dalje), mogu se izvesti dve vrste zaključaka kojim se plauzibilno opisuje religijska situacija

u Srbiji početkom 90-ih. Prva vrsta zaključaka se odnosi na konstataciju o daljem važenju nekih ranije ispoljenih sekularizujućih tendencija detektovanih empirijskim istraživanjima. Druga vrsta zaključaka se odnosi na konstataciju o važenju nekih novih tendencija ranije zapaženih, ali sada jače izraženih tako da se one mogu pripisati elementima religijskog prestrukturisanja u pravcu revitalizacije vezanosti ljudi za religiju i crkvu (detaljnije u Blagojević, 2005:235-237). Vrednost ovih javnomnjenjskih ispitivanja za sociološko proučavanje religioznosti jeste u tome što su sprovođenja uz korišćenje istovetne metodologije i reprezentativnih kvotnih uzoraka a mane u tome što imaju samo pomoćnu ulogu jer, po prirodi stvari, nisu bila sistematska istraživanja religioznosti ljudi u Srbiji početkom 90-ih.

Tendenciju desekularizacije u Srbiji u prvoj polovini devedesetih osnažuju i rezultati našeg sociološkog empirijskog, regionalnog istraživanja koje je sprovedeno u monokofesionalnom braničevskom okrugu u leto 1993. godine. Sociološki značaj ovog istraživanja je u tome što se radi o sistematskom istraživanju u jednom pravoslavnom regionu a organičenja proizilaze iz njegovog regionalnog karaktera i nekih karakteristika uzorka koji je korišćen. Ovo istraživanje (Blagojević, 1995) primarno sprovedeno pomoću anketnog prikupljanja podataka i korišćenjem drugih metoda (crkvena i državna statistika, posmatranje bez i sa učestvovanjem, biografski metod) je dosledno sprovedeno sociološko istraživanje operacionalizacijom dvadesetak indikatora tradicionalnog i aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Uoštavanje rezultata ovog istraživanja za teritoriju čitave Srbije je metodološki nekorektno zato što je uzorak reprezentativan za ispitivani okrug u kome oko 70% stanovništva živi na selu. Odranije je poznato da je seosko stanovništvo bilo daleko bliže religiji i crkvi od gradskog pa ne treba da čudi podatak od 71,3% religioznih i 96,5% konfesionalno opredeljenih. Neskromno smatramo da je vrednost ovog ispitivanja u konstrukciji nekoliko sintetičkih pokazatelja imenovanih kao indeksi tradicionanog, aktuelnog i dogmatskog odnosa prema religiji i crkvi. Ovi indeksi nisu merili samo rasprostranjenost istraživanih pojava nego i njihov intenzitet. Istraživanje je nedvosmisleno pokazalo izuzetnu proširenost tradicionalnih obreda u ispitivanoj pouplaciji, potpunu tradicionalnu povezanost i intenzitet

te veze u gotovu istom procentu kao i u iskazivanju sopstvene religioznosti. Nasuprot ovom rezultatu, indeks aktuelne povezanosti pokazuje da je ta veza vrlo labava, nekontinuirana a kod religiozno samodeklarisanih i nekonzistentno. Religijska verovanje se smeštaju, prema rasprostranjenosti i intenzitetu, između tradicionalnog i aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Iz ovih i drugih rezultata istraživanja nametao se sledeći zaključak: u prvoj polovini devedestih godina prošlog veka u Srbiji su na delu izvesni znaci približavanja religiji i crkvi, manje se radi o povratku a ponajmanje o masovnom povratku ljudi religiji i crkvi¹.

U 1993. i 1994. godini Zorica Kuburić (Kuburić, 1996) sprove-la je obimno socio-psihološko istraživanje slike o sebi adolescenata koji potiču iz religioznih adventističkih porodica u tadašnjoj SR Jugoslaviji. Ispitivanje je obavljeno u većim gradovima: Beogradu, Nišu, Novom Sadu, Subotici, Zrenjaninu, Kraljevu, Negotinu i Herceg Novom u adventističkim bogomoljama, srednjim školama i fakultetima. Ispitano je 447 adolescenata od 13 do 19 godina, pripadnika adventističke crkve i opšte populacije. Pored toga, ispitani su njihovi roditelji kao i 230 vernika različitog uzrasta i kategorija. Ovo istraživanje je pre svega u vidu imalo religioznost adventista pa je, po našem mišljenju, autor na taj način dao važan doprinos srpskoj sociologiji religije: treba ispitivati ne samo vezanost za religiju i crkvu dominantne konfesije (pravoslavlja) nego i manjinskih vera pa i novih religijskih pokreta. Uzorak je reprezentativan a rezultati pokazuju da između mladih iz adventističkih porodica i onih iz opšte populacije postoji statistički značajna razlika na varijablama ko-

¹ Godina 1993. važna je po tome što nije izvršeno jedno ili dva ispitivanja religioznosti nego čak pet ili šest. Neka od njih su zasnovana na skromnim uzorcima, ponekad i nereprezentativnim spram definisane ciljne grupe ali sa upotrebom većeg broja indikatora religioznosti (Vojinović, 1993; Vukićević, 1993). Posebno treba istaći da je tim stručnjaka sa beogradskog *Instituta za filozofiju i društvenu teoriju* u oktobru 1993. godine na reprezentativnom uzorku od 1555 punoletnih građana sproveo složeno anketno istraživanje pod naslovom „Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba”. Obiman upitnik je obuhvatio i nekoliko pitanja iz religijsko-crkvenog kompleksa zarad formiranja skale tradicionalističke orijentacije i ispitivanja stavova građana o poželjnom odnosu društva prema crkvi i religiji (Golubović i drugi 1995).

je su ispitivane. Mladi adventisti veruju u postojanje Boga i u uticaj koji to verovanje ima na njihov lični život. Oni često razgovaraju o Bogu, mole se i čitaju Bibliju. Takođe, poput svojih roditelja, veruju da je uslov spasenja život po Božjim pravilima i zapovestima. U stilu života mladi adventisti se značajno razlikuju od svojih vršnjaka prema nizu obeležja. Negovanje asketskog stila – uzdržavanje od alkohola, cigareta, kafe, droge i predbračnih seksualnih odnosa – ilustruje konsekvantno versko ponašanje mladih adventista i strogo ih odvaja od vernika drugih verskih zajednica ali i od nereligioznih ljudi. Mladi adventisti su svesni posebnosti svog načina života te da on u pravoslavnom okruženju neretko izaziva nerazumevanje, čuđenje i podsmeh. Adventistički adolescenti privrženost crkvi iskazuju i dokazuju čestim prelaskom njenog praga. Deca propovednika u 90% slučajeva makar jednom nedeljno odlaze u crkvu, a deca vernika u 77,7% slučajeva. Ispitanici iz kontrolne grupe (opšta populacija) takvo versko ponašanje praktikuju u zaista zanemarljivih 0,71% slučajeva. Religioznost mladih adventista daleko je iznad religioznosti i religijskog ponašanja opšte populacije pravoslavnog konfesionalnog porekla ili ateista².

Krajem devete decenije (1999) na *Institutu za sociološka istraživanja* Filozofskog fakulteta u Beogradu sprovedeno je anketno omnibusno, empirijsko, sociološko istraživanje pod nazivom: „Promene u svakodnevnom životu u Srbiji tokom devedesetih”. Stratifikovani, višestapni uzorak je obuhvatio 1201 ispitanika u tri velika gradska područja Beograda, Novog Sada i Niša sa pripadajućim seoskim naseljima i reprezentativan je za područje Srbije bez Kosova i Metohije. Segment istraživanja koji se odnosio na religijsko-crkveni

² U ovom pregledu istraživanja religioznosti u Srbiji treba pomenuti i segmentarno, omnibusno, anketno istraživanje srednjoškolske omladine iz 1997. godine pod nazivom „Stavovi mladih o ...” koje je sprovedla *Sociološka radionica Fonda za otvoreno društvo* iz Beograda na reprezentativnom uzorku od 1400 ispitanika u više regiona SRJ. I ono je pokazalo visok stepen religioznosti mladih (dve trećine ispitanika je religiozno) slično opštoj populaciji. Međutim, učestovanje u religijskim obredima koji predstavljaju verske dužnosti radikalno zaostaje za religijskom i konfesionalnom deklaracijom (Djordjević, Todorović, 2000). Za jedno slično istraživanje srednjoškolske omladine u Srbiji iz 1997. godine konsultovati: Markov, Jovović, 1997.

kompleks analizirala je Dragana Radisavljević Ćiparizović (2001; 2006). U ovo omnibusno istraživanje bilo je uključeno desetak pitanja o vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Naravno, svako empirijsko istraživanje religioznosti je u Srbiji značajno pa i ovo, posebno ako se njegovi rezultati mogu uopštiti za celu Srbiju iako tematski posmatrano ono nije dovoljno razučeno jer je ispitivanje dogmatske identifikacije bilo zanemareno u korist religioznog ponašanja. U situaciji kad su pitanja u omnibusnoj anketi koja se odnose na religiju limitirana, izbor indikatora aktuelnog ispoljavanja religioznosti je dobar pošto ovi indikatori imaju veću specifičnu težinu u tzv. integralnoj religioznosti nego deklarativnost verovanja u dogmatsko jezgro hrišćanstva. Dragana Radisavljević Ćiparizović je tezu o savremenom procesu desekularizacije srpskog društva ispitivala koristeći empirijsku evidenciju istraživanja, statističke podatke te literaturu o religijskom fenomenu koja nije samo sociološka, već i antropološka, psihološka i što je vrlo važno, teološka, bar u onoj meri u kojoj su se pravoslavni teolozi bavili društvenom potkom pravoslavlja.

Osnovni nalazi ovog istraživanja ukazuju da se neke tendencije sa početka devedesetih na kraju te decenije mogu okarakterizirati kao stabilizacija i pravilnost koja će važiti i u prvim godinama XXI veka. Tako nam autorka prezentuje podatke koji ukazuju da se izmerena visoka religioznost stanovništva početkom 90-ih nije promenila, nije opala nego se ustalila na visokom nivou. Religioznost više nije tipično seoska pojava, revitalizacija religije vezana je za grad, za obrazovane i mlade generacije. Sada religioznost nije kao u ranijim istraživanjima u obrnutom odnosu sa stepenom školske spreme. Među visoko obrazovanim je skoro 60% religioznih, koliko je izmerena religioznost i na nivou uzorka, podatak koji je bio nezamisliv pre dvadesetak godina. Uz poznatu čvrstu tradicionalnu povezanost sa religijom i crkvom novost koju je donelo istraživanje iz 1999. godine je u tome da se smanjio raskorak između deklaracije ispitanika i adekvatnog konvencionalnog religijskog ponašanja. Takvo ponašanje se nedvosmileno detektuje povećanim prisustvom u crkvi, češćom molitvom i postom što utiče na konsekventnije ponašanje vernika u čemu se vidi pouzdan znak revitalizacije konvencio-

nalne vezanosti za religiju i crkvu na pravoslavnim konfesionalnim prostorima.

Zorica Kuburić je svakako najplodniji autor u sprovođenju empirijskih segmentarnih istraživanja srednjoškolske i studentske omladine. Osvnućemo se na dva od brojnih njenih istraživanja koja su sprovedena posle 2000. godine. Prvo je segmentarno istraživanje omladine koja pohađa srednju stručnu školu ekonomskog, medicinskog i bogoslovoskog smera i sproveo ga je *Centar za empirijska istraživanja religije* u aprilu i maju 2002. godine u okviru istraživačkog projekta „Mladi i religija“. To je istraživanje aneketnog tipa sa opseženim upitnikom (čak 209 pitanja) i sprovedeno je u Subotici, Novom Sadu, Sremskim Karlovcima, Sremskoj Mitrovici, Zemunu, Beogradu i Kruševcu. Ovo istraživanje je pokazalo da je religioznost izmerena samoocenom ispitanika na nivou koji su već utvrdila druga segmentarna i opšta istraživanja religioznosti: 65% mladih školaraca za sebe tvrdi da je religiozno, kolebljivih je 21% a nereligioznih 14% (Kuburić, 2002). Drugo istraživanje koje ćemo pomenuti je istraživanje koje je autorka sprovedla u maju mesecu 2007. godine na svom matičnom Filozofskom fakultetu u Novom Sadu. Studenti sociologije, žurnalistike i filozofije odgovarali su na brojna pitanja iz ankete koja su se ticala razumevanja teoloških pojmova (npr. pojma Boga), uloge verskih ličnosti i odnosa mladih prema njima te poruka koje mladi upućuju verskim vođama. Autorka se dakle u ovom istraživanju nije bavila kvantitativnim pokazateljima religioznosti mladih već kvalitativnom analizom suptilnih odgovora o veri i njenoj specifičnosti u svesti mladih ljudi (Kuburić, 2007).

U zaključku ovog teksta na osnovu analiza krucijalnih istraživanja tokom 90-ih godina prošlog veka i u prvoj polovini prve deкаде novog, treba reći da u Srbiji razvijena sociološka, kompleksna, sistematska i na reprezentativnom uzorku zasnovana ispitivanja religioznosti u principu ne postoje. O longitudinalnosti da se i ne govori. Prema tome, o srpskoj empirijskoj sociologiji religiji do kraja prve decenije novog veka se može govoriti kao o disciplini koja pre svega raspolaže sa nelongitudinalnim, segmentarnim, lokalno-regionalnim ispitivanjima, koja su svakako značajna ali nedovoljna za konstituisanje jedne razvijene sociološke discipline te za stvara-

nje sveobuhvatne i detaljne informacije o religijskoj situaciji. Za to nedostaju finansijska sredstva, kadrovska razućenost, naučno-akademске institucije za proučavanje religija i religioznosti, odgovarajuća specijalizovana periodika. Međutim, ovi institucionalni problemi domaće sociologije religije zahtevaju posebno istraživanje.

Literatura

- Андреева Лариса (2008) „Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе“, *Социологические исследования*, № 8.
- Андреева Лариса; Андреева Людмила (2013) „Общественно-политическая роль РПЦ в восприятии студенчества“, *Социологические исследования*, № 10.
- Baloban Josip; Nikodem Krunoslav; Zrinščak Siniša (2014) *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Baloban Josip, Štengl Ivan, Crnić Danijel (2014) „Određeni aspekti crkvenosti u Hrvatskoj u komparaciji s nekoliko europskih zemalja“, u Baloban Josip, Nikodem Krunoslav, Zrinščak Siniša, *Vrednote u Hrvatskoj i u Europi*, str. 43-92., Kršćanska sadašnjost, Zagreb; Katolički bogoslovni fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb.
- Bačević, Ljiljana (1964) „Neki aspekti stanja religijskog fenomena u našem društvu“, u *Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim političkim i društvenim pitanjima*, IDN; Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd, Sveska A-4.
- Bahtijarević, Štefica (1975) „Religijsko pripadanje i sekularizacija“, *Naše teme*, br. 3.
- 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: Wiiliam B. Eerdmans Publishing Company.

- Berger, Piter (2001) „Sociologija: povlačenje poziva“, u Đorđević, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Berger Piter L. (2008) *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Meditteran Publishing, Novi Sad.
- Bigović, Radovan; Jablanov-Maksimović Jelena (2011) „Predgovor“, u *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Бызов, Л. Г.; Филатов, С. Б. (1993) „Религия и политика в общественном сознании советского народа“, u *На пути к свободе совести - II*, Издательская группа „Прогресс“; „Культура“, Москва.
- Blagojević, Mirko (1995) *Približavanje pravoslavlju*, Niš, JUNIR; Gradi-na.
- Blagojević, Mirko (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić, Beograd.
- Blagojević, Mirko (2008) „Desecularization of Contemporary Serbian Society“, *Religion in Eastern Europe*, vol. XXVII, Numbber 1., pp. 37-50., (Christians Associated for Relations with Eastern Europe /USA/, edited by Paul Mojzes and Walter Sawatsky).
- Blagojević, Mirko (2008a) „Neke društvene funkcije revitalizovanog pravoslavlja u Srbiji i Rusiji“, u *Religija: istina ili društvena uloga*, Decteta, Beograd.
- Blagojević, Mirko (2008b) „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije: slučaj Srbije)“, *Filozofija i društvo*, broj 3., Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Blagojević, Mirko (2008c) „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije: slučaj Evrope)“, *Filozofija i društvo*, broj 1., Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 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.
- Blagojević, Mirko (2009a) „Empirical (Re)volution of revitalization of Orthodox Christianity, in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Anuual – Year XVI, Nis.
- Blagojević Mirko (2009b) „Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit“, *Filozofija i društvo*, br. 2 (38).

- Blagojević, Mirko (2011) „Aktuelna religioznost građana Srbije“, u *Religioznost u Srbiji 2010.*, HKC; Konrad Adenauer Stiftung; Center for European Studies, Beograd, str. 43-72.
- Boseti, Giancarlo; Eder Klaus (2008) „Post-secularism: A return to the Public Sphere, *Eurozine Review*, [www. Eurozine.com/journals/](http://www.Eurozine.com/journals/).
- Casanova Jose (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Coser, L. A. (1956) *The Function of Social Conflict*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Cvitković, Ivan (2009) „Has the ‘Return’ of Religions Occurred or ‘Return’ to the Religion?“, in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Annual – YearXVI, Nis.
- Чеснокова, В. Ф. (2005) „Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века“, Академический проект, Москва.
- Чеснокова, В. Ф. (2005a) „Некоторые итоги процесса воцерковления населения России в конце XX века (Сравнение исследований 1992, 2000 и 2002 годов)“, www.krotov.info/history/20/1990/chesnokova_on.html#5.
- Д’анкос, Елен Карер (1992) *Руска несрећа (оглед о политичком убиству)*, Издавачка књижница Зорана Стојановића, Сремски Карловци; Нови Сад.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace (2005) *Religija u suvremenoj Europi – mutacija sjećanja*, Golden marketing, Tehnička knjiga, Zagreb.
- Dejvi, Grejs (2008) „Evopa: izuzetak koji dokazuje pravilo?“, u Piter L. Berger (priredio) *Deseularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*, Meditteran Publishing, Novi Sad.
- Добрускин, Марк (2002) „О социальных функциях церкви (на материалах русской православной церкви)“, *Социологические исследования*, № 4.
- Дубин, Борис (2004) „Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)“, *Вестник общественного мнения*, № 3.
- Дубин, Борис (2007) *Жить в России на рубеже столетий: Социологические очерки и разработки*, Прогресс, Традиция, Москва.

- Дубов, И. Г. (2001) „Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам“, *Политические исследования*, № 2.
- Đorđević, B. Dragoljub (1984) *Beg od crkve*, Knjaževac, Nota.
- Đorđević, B. Dragoljub (1987) *Studenti i religija*, Niš, Zbivanja.
- Đorđević, B. Dragoljub (1990) *O religiji i ateizmu*, Gradina, Niš; Stručna knjiga, Beograd.
- Đorđević, B. Dragoljub (1992) „Pravoslavlje između neba i zemlje“, *Gradina*, br.10-12.
- Đorđević, B. Dragoljub (1995) „Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva“, u *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.
- Djordjević, B. Dragoljub (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.
- Đorđević, B. Dragoljub; Todorović, Dragan (2001) „Religijska većina o religijskoj manjini“, u *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugistočnoj Evropi*, Beograd, BOS.
- Djordjević, 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.
- Djordjević, B. Dragoljub, Todorović Dragan (2000) *Mladi, religija, veronauka*, Beograd, Niš, Aena, KSS.
- Đorđević M. (2005) „Iskušenja klerikalizacije“, *Republika*, br. 352-353, 1-31 mart.
- Đorđević M. (2005b) „Sekularizam i klerikalizam“, *Republika*, br. 370-371, 1-31 decembar.
- European Values Study*(2008) www.europeanvalues.nl/.
- European Values Study, Serbia*, (2008), baza podataka u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.
- Флечер, У. (1987) „Советские верующие“, *Социологические исследования*, № 4.
- Филатов, С. Б. (1992) „РПЦ и политическая элита“, u *Религия и политика в посткоммунистической России (Материалы круглого стола)*, *Вопросы философии*, № 7.

- Филатов, С. Б. (1999) „Новое рождение старой идеи: Православие как национальный символ“, *Политические исследования*, № 3.
- Филатов, Сергей „Религия в постсоветской России“, u [http://www. starlightsite.co.uk/Keston/23% 30 Posleslovie. html](http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html).
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. (2005) „Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность“, *Социологические исследования*, № 4. С. 35- 45.
- Фурман, Д. Е. (1989) „Религия, атеизм и перестройка“, u *На пути к свободе совести* Прогресс, Москва.
- Фурман, Д. Е., Каарияйнен, К. (2006) *Религиозность В России в 90-е годы XX – начале XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.
- Flere, Sergej; Pantić Dragomir (1977) *Ateizam i religioznost u Vojvodini*, Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka, Novi Sad.
- Gavrilović, Danijela (2013) *Doba upotrebe: religija i moral u savremenoj Srbiji*, Filozofski fakultet, Niš.
- Glock, C. Y. (1962) „On the Study of Religious Commitment“, *Research Supplement of Religious Educatin*, New York City: The Religious Education Association.
- Golubović, Zagorka i drugi (1995) *Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić.
- Greeley, Andrew (1996) *Religion as Poetry*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.
- Grubišić, Ivan (1999) „Promjene u obrednom kršćanstvu“, *Vijenac*, br. 134.
- Jirgen Habermas (2008) „Dijalektika sekulaeizacije“, *Nova srpska politička misao*, Beograd, 29. april 2008., <http://www.nspm.rs/granice-multikulturalizma/dijalektika-sekularizacije.html>, posećeno 23. decembra 2009.
- Иннокентий, Иеромонах /svetovno ime: Павлов Сергей Николаевич/ (1987) „О современном состоянии Русской православной церкви“, *Социологические исследования*, № 4.
- Јанковић Драгомир (2014) „Двадесет и први вијек: мејнстрим и псеудоправослађе“ у *Хришћанство у 21. веку* (приредили: Драгољуб Б. Ђорђевић, Предраг Стајић, Драган Тодоровић), Прометеј, Лесковачки културни центар, ЈУНИР, Нови Сад, Лесковац, Ниш.

- Jeleč, Petar (2008) „Ničija zemlja“, u *DANI*, 19. 12. 2008., Sarajevo.
- Јеротић, Владета (2009) „Шта треба у себи мењати?“, у зборнику *Конверзија и контекст*, приредили Зорица Кубурић и Срђан Сремац, ЦЕИР, Нови Сад.
- Jugoslovensko javno mnjenje* (1968), Beograd.
- Jukić, Jakov (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.
- Каргина, И. Г. (1998) „О динамике развития христианских конфессий“, *Социологические исследования*, № 6.
- Каарияйнен, К., Фурман, Д. Е. (1997) „Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)“, *Вопросы философии*, № 6.
- Каарияйнен, К., Фурман, Д. Е. (2000) *Старые церкви, новые верующие (Религия в массовом сознании постсоветской России)*, Летний сад, Москва.
- Каарияйнен, К., Фурман, Д. Е. (2007) *Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие: религия в постсоветской России* (под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана), СПб; Летний сад, Москва.
- Karpov, Vjaceslav (2010) „Desekularization: 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.
- Kerkhofs, Jan (1994) „Kako je pobožna Evropa?“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Koks, Harvi (1994) „Religija se vraća u svetovni grad“, u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Kofanova Elena; Mčedlova Marina (2012) „Religioznost građana Rusije i Evrope“, *Filozofija i društvo*, br. 1, str. 21-39.
- Кублицкая, Е. А. (1990) „Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения“, *Социологические исследования*, № 5.
- Кублицкая, Е. А. (2009) „Особенности религиозности в современной России“, *Социологические исследования*, № 4.
- Kuburić, Zorica (1996) *Religija, porodica, mladi*, Beograd, Teološki institut.

- Kuburić, Zorica (1999) „Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika“, u *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.
- Kuburić, Zorica (2002) *Religija, veronauka, tolerancija*, Novi Sad, CEIR.
- Kuburić, Zorica (2007) „Poruke studenata verskim vodjama“, saopštenje na okruglom stolu *Religioznost i mladi*, Beograd, maj 2007., Centar za versku toleranciju i humanizam Dimitrije Mitrinović.
- Квирквелия Ольга (2003) „Профессия – православный?“, *НГ Религии*, 5. III 2003.
- Лебедев Сергей (2005) „Религиозность: в поисках ‘рубикона’“, *Социологический журнал*, С. 153-169.
- Лебедев Сергей (2006) „Религиозность: что считать критерием?“, www.religare.ru/25238130.html.
- Lebedev, Sergej (2009) „Religijski procesi kao uzajamno medukulturno delovanje: konture sociološkog diskursa“, *Filozofija i društvo*, broj 1.
- Лебедев Сергей (2010) „Парадоксы религиозности в мире позднего модерна“, *Социологические исследования*, № 12.
- Lenski, G. (1961) „The Religious Factor“, *A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics and Family Life*, Greenwood Press, Connecticut.
- Левада - Центр (2009) <http://www.levada.ru/>, посећено 20. октобра 2009.
- Лисовский, В. Т. (1996) „Религиозность молодежи“, u *Социология молодежи*, С. П., Издательство С. Петербургского Университета, С. Петербург.
- Лопаткин Ремир А. (2014) „Об опыте советского периода отечественной социологии религии“, в Сборнике статей по материалам четвертой Международной научной конференции, *Социология религии в обществе позднего модерна*, Министерство образования и науки Российской Федерации, НИУ Белгородский государственный Университет, Белгород.
- Markov, Slobodanka, Jovović, Smiljana (1997) „Religijska tolerancija mladih u Srbiji krajem devedesetih“, u *Etno-religijski odnosi na Balkanu*, Nis, JUNIR godišnjak IV.
- Martin, Dejvid (1994) „Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Martin D. (2005) *On Sekularization: Towards a Revised General Theory*, Burligton: Ashgate.

- Mihajlović, Srećko i drugi (1990) *Deca krize*, Beograd, Centar za politiko-
loška istraživanja i javno mnjenje.
- Мчедлов, М. П. (1998) „О религиозности российской молодежи“, *Со-
циологические исследования*, № 6.
- Мчедлова, Марина (2002) „Об особенностях мировоззрения верующих в
постсоветской России“, *Религия и право*, № 1.
- Мень, Александр – священник (1989) „Религия, культ личности и се-
кулярное государство (заметки историка религии)“, u *На пути к
свободе совести*, Прогресс, Москва,
- Митрохин Николай (2007) „Социология ‚бескорыстных мечтателей‘,
или Как все-таки считать количество православных“, *Неприко-
сновенный запас*, № 1. (51).
- Налетова И.Н. (1999) „Новые православные“ в России: тип или сте-
реотип религиозности“, *Социологические исследования*, № 5. С.
130-136.
- Norris P., Iglehart R. (2004) *Sacred and Secular: Religion and Politics
Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pavićević, Vuko (1080) *Sociologija religije sa elementima filozofije religi-
je*, Bigz, Beograd.
- Paić, Gordana (1991) „Srpska pravoslavna crkva i kriza“, u *Pravoslavlje
između neba i zemlje*, Gradina, br. 10-12.
- Pantić, Dragomir (1974) *Intezitet religiozne i nereligiozne orijentacije u
Beogradu*, Beograd, IDN, Centar za istraživanje javnog mnjenja, (ša-
pirografisano).
- Pantić, Dragomir (1988) *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd, Centar
za politikološka i javnomnjenjska istraživanja.
- Pantić, Dragomir (1990) „Prostorne, vremenske i socijalne koordinate reli-
gioznosti mladih u Jugoslaviji“, u S. Mijalović i dr. *Deca krize*, Beo-
grad, IDN; Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Pantić, Dragomir (1991) „Religioznost građana Jugoslavije“, u *Jugoslavija
na kriznoj prekretnici*, Beograd, IDN; Centar za politikološka istraži-
vanja i javno mnjenje.
- Pantić, Dragomir (1993) „Promene religioznosti građana Srbije“, *Sociolo-
ški pregled*, br. 1-4.
- Pantić, D., Joksimović, S., Džuverović, B., Tomanović, V. (1981) *Intereso-
vanaj mladih*, Beograd, IIC SSO.

- Pavić, Verica (2011) „Metodološke napomene“, u *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Павићевић, Александра (2009) „Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни?“, *Теме*, број 4.
- Пейкова, З. И. (2001) „Апостасия как фактор дестабилизации общества“, *Социологические исследования*, № 4.
- Петрова, А., (2004) *Верующие и неверующие*, <http://www.fom.ru/>.
- Победоносцев, К. П (1993) *Великая ложь нашего времени*, Русская книга. Москва.
- Pojatina, S. (1988) „Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu“, u *Empirijska istraživanja društvene svesti*, Beograd, Centar za društvena istraživanja.
- Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2002*. Stanovništvo, veroispovest, maternji jezik i nacionalna ili etnička pripadnost prema starosti i polu. Podaci po opštinama, Republički zavod za statistiku, Beograd, maj 2003., str. 12.
- [Post]sekularni obrt: religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji (2013), pripremili, dr Mirko Blagojević, mr Jelena Jablanov Maksimović i mr Tijana Bajović, SReS Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd; Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, Centar za evropske studije, Brisel.
- Radić, Radmila (1995) *Verom protiv vere (država i verske zajednice u Srbiji 1945-1953)*, Beograd, INIS.
- Радић, Радмила (1995) „Српска православна црква у поратним и ратним годинама (1980-1995) – Црква и ‘српско питање’“, *Република*, бр. 121-122.
- Radić, Tatjana; Pavić, Verica (2011) „Uvod u studiju“ u *Religioznost u Srbiji 2010.*, Beograd, str. 7-12.
- Radisavljević-Čiparizović, Dragana (2001) „Vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih“, u *Vere manjina i manjinske vere*, Nis, JUNIR godišnjak VIII, JUNIR i ZOGRAF.
- Radisavljević-Čiparizović, Dragana (2002) „Religija i svakodnevni život: vezanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih“, u *Srbija na kraju milenijuma*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

- Radisavljević - Ćiparizović D. (2006) *Religioznost i tradicija*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Radicavljeić-Ćiparizović, Dragana (2011) „Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema EU – sociološki ugao“, u *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd, str. 25-42.
- Радугин, А. А., (1996) *Введение в религиоведение (курс лекции)*, Издательство Центр, Москва.
- Rimić, Rafael (2007) „Ateizam, sekularizacija i religioznost u Evropi“, *Glas Koncila*, br. 1704.
- Religion and religiousness in Russia, 1991, 1993, 1996, 1999, 2002, 2005*, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/>
- Religion and religiousness in Russia 1999*, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1095.htm>.
- Religioznost u Srbiji 2010*. (2011), Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Рыжов Ю. (2003) „Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор“, *Независимая газета*, 2 апреля.
- Roter, Zdenko (1984a) „(Ne)religiozni slovensci“, *Kultura*, br. 65-67.
- Синелина, Ю. Ю.(2001) „О критериях определения религиозности населения“, *Социологические исследования*, № 7.
- Синелина, Ю. Ю.(2005) „Процесс воцерковления населения России в конце XX в“, *Православное информационное агентство, Русская линия*, Радонеж.
- Синелина, Јулија (2010) „Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године“, *Zbornik radova Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavlja i pravoslavne crkve*, str. 261-273., JUNIR i Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Синелина, Јулија, (2011) *Циклы секуляризации в истории России (социологический анализ: конец XVII – начало XXI века)*, Lap Lambert Academic Publishing, Sarbrücken, str. 387.
- Синелина, Јулија, (2014) „Концепции секуляризации в социологической теории“, у: *Памяти БЮлии Юрьевны Синелиной (Научные труды, воспоминания)*, Российская Академия Наук, Москва.
- Сколько верующих – во что верят россияне* (2004), <http://www.religion-sova-center-ru/diskussion/24.04.2004>.

- Stark, R.; Glock, C. Y. (1968) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, University of California Press, Berkely.
- Свето Писмо Старога и Новогa Заветa (2003), Југословенско Библијско друштво, десето издање, Београд.
- Šušnjić, Đuro (1998) *Religija* (I i II tom), Beograd, Čigoja štampa.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Harvard University Press.
- Tejlor, Čarls (2011) *Doba sekularizacije*, Službeni glasnik, Albatros plus, Beograd.
- Тощенко, Ж. Т. (1994) *Социология (общий курс)*, Прометей, Москва.
- Turner, B. S. (2010) *Religion in a Post-secular Society*, The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion.
- Тернер, Брайан (2012) „Религија в постсекуларном обществе“, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*, № 2., С. 21-51.
- Uzlaner, Dmitrij (2013) „Slučaj Pusi rajot i postsekularni hibridi“, *Filozofija i društvo*, XXIV (1) str. 444-457
- Valis, Roj; Brus, Stiv (1994) „Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija“, u *Povratak svetog?* Niš, Gradina.
- Василенко, Л.; Филатов, С. (1995) „Возродит ли религия Россию?“, *Истина и жизнь*, № 5.
- Velmar – Janković, Svetlana (2009) „Vera me vodi i daje mi snagu za rad i život“, *Pravoslavlje*, 42 (1006):8-9., Beograd.
- Воронцов Борис (2008) „Возрождение религиозности или дехристианизация“, *Новая Газета*, № 27 от 17. апреля, 2008.
- World Values Survey* (2001) The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).
- Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society*, L.: Methuen.
- Wilson, B. (1982) *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: Oxford University Press.
- Vojinović, Suzana (1993) *Religijske vrednosti u kulturi pravoslavlja u svakodnevnom životu niške crkvene opštine*, Niš, Filozofski fakultet, diplomski rad na studijskoj grupi za sociologiju.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1995) *Razvoj, religija, rat*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.

- Vratuša-Žunjić, Vera (1996) „Mogućnost anketnog istraživanja uloge religije u raspadu Jugoslavije“, u *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godišnjak III, Niš, JUNIR.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1996a) „Stanje religioznosti u bivšoj Jugoslaviji neposredno pred rat 1991“, *Sociološki pregled*, br. 4.
- Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.
- Vrcan, Srđan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Gradina; JUNIR, Niš.
- Vrcan, Srđan (1999) „Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu)“, *Revija za sociologiju*, br. 1-2., Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb.
18. Vukićević, Anđelka (1993) *Oživljavanje religioznosti u Crnoj Gori*, Beograd, Fakultet političkih nauka (magistarska teza).
- Vukomanović, Milan (2001) *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Beograd, Čigoja štampa.
- Vukomanović, Milan (2004) „Zajedno na oltaru i na tronu“, intervju Omera Karabega sa univerzitetskim profesorima i sociolozima religije Srđanom Vrcanom iz Splita i Milanom Vukomanovićem iz Beograda“ - RADIO „Slobodna Evropa“, *Zarez*, broj 139., Zagreb.
- Vukomanović, Milan (2008) *Homo viator – religija i novo doba*, Čigoja štampa, Beograd.
- Vušковић, Boris (1987) „Neka obilježja suvremenog idejnog i političkog suvereniteta mladih“, *Pogledi*, br. 1.
- Журавлева, И. В.; Пейкова, З. И. (1998) „Религиозность российских и финских подростков“, *Социологические исследования*, №10.

Sadržaj

<i>Predgovor</i>	5
<i>1. Pojam, koncept i proces desekularizacije</i>	9
<i>2. Sekularizovana Evropa ili religioznost na drugi način</i>	31
<i>3. (Ne)religiozna Rusija – istorijska dimenzija (argumenti empirijske evidencije)</i>	59
<i>4. (Ne)religiozna Srbija: juče i danas (argumenti empirijske evidencije)</i>	107
<i>5. O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas?</i>	151
<i>6. Revitalizacija religije i religioznosti u Srbiji: stvarnost ili mit?</i>	183
<i>7. Savremene društvene funkcije revitalizovanog tradicionalnog pravoslavlja u Srbiji i Rusiji</i>	195
<i>8. Savremena religioznost studentske omladine</i>	209
<i>9. Srpska empirijska sociologija religije (početak 90-ih – prva decenija novog veka)</i>	245



Beleška o autoru



Mirko Blagojević je rođen u Požarevcu 1962. godine. Diplomirao, magistrirao i doktorirao je sociologiju na *Filozofskom fakultetu* u Beogradu. Uglavnom se bavi sociološkim proučavanjem religije i (pravoslavne) religioznosti u tranzitnim društvima Srbije i Rusije. Viši je naučni saradnik *Instituta društvenih nauka* u Beogradu. Radio je na *Geografskom fakultetu Univerziteta u Beogradu*, *Visokoj tehničkoj školi strukovnih studija* u Požarevcu i *Institutu za filozofiju i društvenu teoriju* u Beogradu. U više navrata je držao seminare iz sociologije religije na *Sociološkom fakultetu Lomonosov Univerziteta* u Moskvi i na *Belgorodskom državno-nacionalnom Univerzitetu* u gradu Belgorodu (Ruska Federacija). Poslednjih godina je aktivan u organizaciji naučno-obrazovne saradnje (mobilnost profesora i studenata) između *Univerziteta u Beogradu* i ruskih univerziteta. Od 2009. do 2012. godine predavao je kao vanredni profesor sociologiju religije na *Filozofskom fakultetu* u Nikšiću. Bio je rukovodilac projekata koje je finansiralo *Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja* Republike Srbije te *Konrad Adenauer Stiftung* iz Beograda i *Wilfried Martens Centre for European Studies* iz Brisela. Objavio je preko 80 radova u domaćim i stranim naučnim časopisima kao i dve monografije: *Približavanje pravoslavlju* („Gradina“ i „JUNIR“, Niš) 1995. godine i *Religija i crkva u transformacijama društva* („Institut za filozofiju i društvenu teoriju“ i „I. P. „Filip Višnjić“, Beograd) 2005. godine.

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

316.74.2:271.2

316.644:271.2(497.11)

316.644:271.2(470)

БЛАГОЈЕВИЋ, Мирко, 1962-

Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu : (desekularizacija srpskog i ruskog društva) / Mirko Blagojević. - Beograd : Institut društvenih nauka, 2015 (Zemun : Birograf). - 269 str. : graf. prikazi ; 20 cm

Autorova slika. - Tiraž 500. - Beleška o autoru: str. 269. - Napomene i bibliografske reference uz tekst. - Bibliografija: str. 255-266.

ISBN 978-86-7093-163-3

а) Религиозност - Социолошка истраживања - Србија б) Религиозност - Социолошка истраживања - Русија
COBISS.SR-ID 220736524





