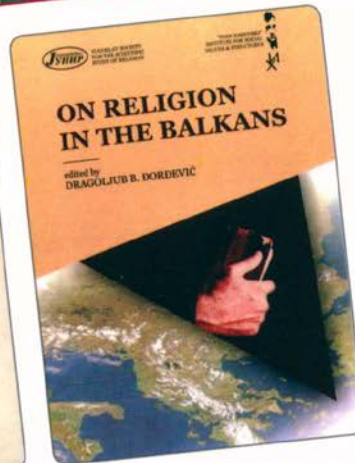


# БИТИ СОЦИОЛОГ

СПОМЕНИЦА ДРАГОЉУБА Б. ЂОРЂЕВИЋА



# **БИТИ СОЦИОЛОГ**

**СПОМЕНИЦА ДРАГОЉУБА Б. ЂОРЂЕВИЋА**

**ПРИРЕДИО  
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ**



Нови Сад и Ниш, 2019

Припремљено у оквиру пројекта 179013

ОДРЖИВОСТ ИДЕНТИТЕТА СРБА И НАЦИОНАЛНИХ МАЊИНА У  
ПОГРАНИЧНИМ ОПШТИНАМА ИСТОЧНЕ И ЈУГОИСТОЧНЕ СРБИЈЕ

који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га  
Министарство просвете, науке и технолошког развоја

## САДРЖАЈ

### БИТИ СОЦИОЛОГ...

(Разговор Драгана Тодоровића са Драгољубом Б. Ђорђевићем)..... 7

Мирко Благојевић

Драгољуб Брка Ђорђевић - српски социолог религије..... 45

Драган Тодоровић

Драгољуб Б. Ђорђевић као ромолог..... 65

Димитрије Буквић

Драгољуб Б. Ђорђевић као теоријски (и практични) кафанолог..... 85

Срђан Шљукић

Драгољуб Б. Ђорђевић као "социолог села у одустајању"..... 99

Далибор Петровић

Код професора Ђорђевића:

дешифровање професије и етике инжењера..... 109

Јелена Динић

Биографија са библиографијом Драгољуба Б. Ђорђевића..... 121

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР..... 163

THE BIOGRAPHY OF DRAGOLJUB B. DORDEVIC ..... 173

БЕЛЕШКА О АУТОРИМА ..... 181

CONTENTS ..... 183

## **ДРАГОЉУБ БРКА ЂОРЂЕВИЋ – СРПСКИ СОЦИОЛОГ РЕЛИГИЈЕ**

Наука је је комплексна творевина у којој има много недоумица, нарочито ако је друштвена, каква је социологија. Још је комплекснија ситуација ако се ради о научном проучавању религије, древне али изразито сложене, променљиве и постојане социо-психолошке и духовне појаве. Међутим, нема никаквих недоумица у томе да је Драгољуб Брка Ђорђевић први српски социолог религије који је, поштујући све узусе развијене (марксистичке) социологије религије још почетком 80-их година прошлог века у бившој социјалистичкој Југославији, систематски, искуствено испитивао религијску ситуацију у православно моноконфесионалном нишком региону (Ђорђевић, 1984). Тиме није ударио печат само свом првом професионалном изазову по коме ће ускоро постати познат и који ће га трајно академски обележити, него је поставио образац социолошког испитивања везаности за религију и цркву који ће млађе колеге у надолazeћим деценијама следити и искуственом грађом проширивати. То је са друге стране на неки начин постављало лабаву противтежу испитивању религиозности и везаности за религију и цркву на другим конфесионалним просторима социјалистичке Југославије као што су римокатолички и мешовити конфесионални простори који су тада већ били далеко темељније испитани са створеном респектабилном искуственом евиденцијом. То наравно не значи да је Ђорђевић социолог једне теме – далеко од тога. Барем још две велике теме обележавају његов професионални ангажман: ромолошке студије и испитивање кафане као неистражене социолошке теме у домаћај академској заједници. Но, по нашем мишљењу, доприносе које је Ђорђевић дао српској социологији религије тешко је разматрати изван поља фундаменталних приноса једној социологији која данас у нашем друштву више зависи од воље и личних прегнућа њених посленика него од систематске подршке институција које су за то предвиђене.

У време када је Ђорђевић кренуо у озбиљно социолошко истраживање религије код Срба, владало је опште идеолошко али и стручно уверење да на православним просторима влада религијско мртвило, да ту практично нема шта посебно да се истражује, да су људи атеистички опредељени и да религија као архаична појава одлази на руб историје (Ђорђевић 1990, 72–73). За мање од једне деценије друштвена стварност је показала колико су такве опсервације и процене биле погрешне и макар са социолошке стране, промене које су наступиле пропашћу социјализма и распадом јединствене социјалистичке Југославије, сигнификатно су показале друштвену значајност и упосленост религије, поглавити изван њеног родног поља – у политичко и поље колективног идентитета у општем кризном и веома конфликтном сукобу националних и конфесионалних скупина на простору бивше социјали-

стичке Југославије. Па иако су основни Ђорђевићеви закључци поменутог истраживања показивали дубоку секуларизацију (атеизацију) нишког православног региона почетком 80-их година прошлог века, спровођење самог истраживања је било вишеструко значајно: први пут је неко на православном простору истраживао везаност за религију и цркву полазећи од социолошких теоријских претпоставки секуларизације као светског процеса, примењујући у истраживању сијасет индикатора које потом анализира с обзиром на основне социо-демографске варијабле испитиваног становништва; први пут неко од социолога, који пише о религиозности, не исказује идеолошку одбојност према предмету истраживања него иде за истраживачким резултатима и хладно их саопштава; тако аутор пробија лед за следећу генерацију социолога који са још мање идеолошки негативног наслеђа спрам религије прилазе свом предмету истраживања и у последњој деценији прошлог века у подтексту чак исказују свој афирмативни став (Зорица Кубурић, Драгана Радисављевић Ђипаризовић).

Дакле, још увек у општем идеолошком озрачју социјализма, Брка Ђорђевић везаност људи за религију у цркву у поменутом региону испитује користити низ индикатора не задовољавајући се често коришћеним генерализацијама само на основу једног или два индикатора религиозности и везаности за религију и цркву. Најчешће се радило о коришћену самопроцене религијске позиције респодената или веровања у Бога, што је сигурно давало искривљену слику стварне везаности за религију и цркву у ситуацији форсиране атеизације и њене владавине у култури тадашњег друштва. Иако се не може потпуно отклонити утицај опште друштвене стигме према религијском и црквеном на многе друштвене истраживаче тог времена, Брка Ђорђевић се, прво, храбро одважио на једно озбиљно теоријски утемељено истраживање а друго, у том истраживању на првом месту се држао стандарда и процедура у истраживању религиозности независно од идеолошко-партијских прејудицирања, каква су, нажалост, постојала и у друштвеним наукама тог времена. У исто време ради се о пионирском истраживању које је не само поставило стандарде за млађе истраживаче него су резултати тог истраживања постали репер за све будуће компарације које су потом уследиле.

Говоримо дакле о самим академским почецима Брке Ђорђевића. Он ће у својој богатој истраживачкој и наставничкој каријери имати много истраживачких изазова које је успешно пребродио, држимо и зато што је темељ који је себи поставио крајем 70-их година прошлог века био од доброг социолошког материјала, доказујући тиме да је друга генерација школованих нишких социолога била на висини задатка. Ако бисмо сумирали најважније дорпиносе Брке Ђорђевића српској социологији религије, то би онда по нашем мишљењу били: већ поменуто истраживање религиозности становништва православно доминантног нишког региона које је аутор спровео 1982. године; устројавање ЈУНИР-а (Југословенског удружења за научно истраживање религије) далеке 1993. године у Нишу са континуитетом до данашњег дана и организовање годишњих научних, међународних и са међународним учешћем социолошко-религиолошких конференција што, већином,



самостално што у партнерској саорганизацији, те издавања зборника радова са тих конференција као и установљење при ЈУНИР-у библиотеке “Религија и друштво” где је под уредничком полицом нашег аутора изашло двадесетак вредних социолошких и религиолошких књига; приређивање низа тематских зборника радова чија се недостатност јако осећала у социолошкој академској заједници што је било изузетно важно за домаћу социологију религије па и за шире читалаштво пошто су ти зборници доносили у преводима на српски језик најважније текстове светских и домаћих аутора било да се радило о тематизацији повратка светог у секуларни простор, православљу између неба и земље или атеизму као теми социологије религије, те најзад текстуални прилози у научним часописима и књиге Брке Ђорђевића као, на пример, о малим верским заједницама или култовима и сектама (Ђорђевић 1987; Ђорђевић 1998).

### ЕМПИРИЈСКА ФАЗА

Као што је већ напоменуто, млади социолог Драгољуб Б. Ђорђевић се у склопу пријављене докторске дисертације на нишком универзитету на самом почетку 80-их година прошлог века приклонио искуственом истраживању процеса секуларизације у конфесионално православно доминантном нишком региону (Ђорђевић 1984). Срећна је околност била да је имао узор у прилично развијеној (марксистичкој) социологији религије велике Југославије како у социолозима религије тако и у формираној искуственој бази података али пре свега реферисаној према римокатоличким подручјима земље, Словеније и Хрватске . Велики подстрек је имао и од свог ментора професора Сергеја Флереа као и од најеминентнијих социолога религије као што су били професори Срђан Врцан и Штефица Бахтијаревић из Хрватске. Тек много касније, при крају 90-их година прошлог века испливаће на површину питање да ли социолошки инструментариј развијен за једно конфесионално подручје (римокатоличко) у потпуности одговара другом (православном). У време Ђорђевићевог истраживања то питање се није постављало, вероватно из више разлога: иако је наравно, било јавномњењских испитивања религиозности у Србији и пре 80-их година, оно је представљало заиста пионирски подухват једног социолошки фундираног истраживања на православним просторима Србије на којима тада није постојала ни приближно респектабилна база података да би се учили методолошки недостаци истраживачког инструментарија а са друге стране, ако идеолошки посматрамо ствари, резултати који се добијају применом већ афирмисаног мерног инструментарија, на просторима православља показали су таква религијску ситуацију која је сасвим била у складу са идеолошким очекивањима политике атеизације друштва. Питања о вези социолошких истраживачких метода за прикупљање података и истраживања православних простора у Србији дошла су на дневни ред тек онда кад су се умножила искуствена истраживања православља и кад је оно задобило такав друштвени значај о

каквом се није могло ни сањати 70-их година истеклог века. Да апсурд буде већи, методолошка полемика о овим питањима дошла је од аутора изван Србије и изван православних простора (Flere 2008; Tomka 2006).

Кроз преиспитивање секуларистичке парадигме ово Ђорђевићево регионално репрезентативно социолошко истраживање својим је искључивим резултатима потврдило већ постојеће резултате испитивања јавног мњења о православној религиозности и везаности људи за религију и цркву на овим просторима. Оно је, на неки начин, продубљеније и коришћењем већег броја индикатора везаности за религију и цркву детектовало узнапредовалост процеса одвајања људи од религије и цркве. Аутор то одвајање смешта у теоријски оквир процеса секуларизације југословенског социјалистичког друштва, појмовно га именује термином *бег од цркве* што потом улази у појмовни оквир каснијих истраживања у српској социологији религије. Но, врло је важно истаћи како диљем конфесионалних простора те земље учинци секуларизације нису били подједнаки нити су људи тако масовно били удаљени од црквеног живота. Некако је овај процес највише маха узео и најдаље отишао на православним просторима Србије и Црне Горе. Отклон људи од религије и Српске православне цркве није био само у простој опсервацији губитка религијског моралног поретка и вредности религије и институције цркве него је био засведочен статистичким подацима о религијском практичном понашању што се огледало у суштински смањеном партиципирању у црквеним обредима и црквеном животу уопште. Православна религиозност је била, према Ђорђевићевим закључцима, у изразитој кризи. Нишки, већински православни регион, био је почетком 80-их година двадесетог века изразито секуларизован и атеизован и према добијеним подацима из истраживања о структуралним елементима религиозности становништва, процес секуларизације је достигао висок ниво ако се у обзир узму, пре свега, римокатолички конфесионални простори. Такав закључак Ђорђевић извлачи на темељу података не само кад је у питању религијска ортопраксија него и кад је у питању ортодоксија, па и религијска самоидентификација. Како аутор констатује, не ради се само о томе да су неки видови религиозне свести и праксе проблематизовани него су неки други видови у изразитом пропадању, готово до ишчезавања, посебно кад се ради о појединим облицима верске праксе који су за сваку институционализовану верску организацију, као и за Српску православну цркву, неизоставно важни елементи православне религиозности. Дакле, ако су постоји практиковања значајних православних обреда такви да нпр. посећивање цркве, литургије, исповедања и поста исказује мање од једног процента испитаних, јасно је до које мере ови подаци говоре о бегу људи од религије и цркве са вероватном претпоставком да ситуација у то време није била значајно другачија и на другим православним просторима Србије и социјалистичке Југославије (Ђорђевић 1984).



Иако су опстали неки обреди из корпуса православља традиционално дубоко укорени у обичаје и навике становништва и поред очигледне атеизације друштва, као што су нпр. крштавање детета у цркви, црквени укоп покојника, прослава верских празника, првенствено карактеристичних за сеоски духовно-социјални миље, број декларисаних и понајпре стварних, осведочених верника се очигледно у периоду од 60-их до 80-их година прошлог века у Србији смањило, редовност верске праксе становништва значајно је еродирала, а истраживање је открило и процес дисолуције догматског веровања хришћанства, смањење утицаја православља и православне религиозности на свакодневни живот људи, религиозност маргиналних друштвених слојева, религиозност сељаштва и радништва, људи са нижим образовањем, док су образовани и пропулзивни друштвени слојеви најнерелигиознији, демонополизованост Српске православне цркве од стране официјелног политичког система и протежираног атеистичког културног обрасца. Типични верници су потицали из пољопривредних или радничких слојева, из руралних или рубно руралних места, из женског или старијег дела популације, из политички пасивне популације која је била ван токова социјалистичке модернизације друштва (Ђорђевић 1992).

Интересантно је видети како је Ђорђевић нешто касније, у току 90-их година прошлог века, објашњавао главне узроке “бега од цркве“ на православним просторима. Хронолошки посматрано три догађаја су пресудно утицала на општу амбијенталну позадину укоренивања секуларизације (атеизације) у ткиво православне религиозности: 1. страдање у току Другог светског рата, затим 2. бољшевички режим у социјалистичкој Југославији који није имао исти аршин према свим религијама, конфесијама и верским заједницама па су оне различито пролазиле у раздеоби официјалне политичке милости режима и 3. унутрашње слабости саме Цркве као институције (Ђорђевић и Ђуровић 1994, 221). Овом амбијенталном оквиру аутори додају и два специфична узрока поспешивања процеса секуларизације код Срба: 4. идеологизацију друштвених односа и 5. атеистичко образовање и васпитање. Идеологизација друштвених односа подразумевала је легитимност социјалистичких вредности а религија је била управо на супротној страни тих вредности тако да је религиозани појединац био у знатној дефанзиви у односу на атеистички усмерене појединце социјалистичког друштва у утакмици за постизање виших друштвених позиција, па је стога религиозност претежно и пребивала код маргиналних, сељачких и несистемски оријентисаних слојева друштва. Иако је генерална државна политика социјалистичког друштва према религијама и верским заједницама ишла за смештањем ове сфере изван јавног и политичког, различите верске организације су се са различитим успехом одупирале том науму. Свакако је неспорна констатација Брке Ђорђевића да је атеизам као својеврсна државна идеологија у култури друштва практично негативно утицао на религију и Српску православну цркву. Неадекватном понудом у васпитно-образовном процесу вршено је ситематско запостављање религијског садржаја. Марксистичко образовање у хуманистичким

дисциплинама додатно показује да се на религију и православну цркву не обраћа готово никаква пажња чак и тамо где би то било нормално очекивати, као нпр. у цивилизацијском доприносу православља националној али и европској култури уопште. Историјској зависности Цркве од државе са узором у Византији о којој пише Ернст Бенц (1991) као о унутрашњој слабости православља, Милан Вукомановић додаје још три разлога за могућа тумачења непроблематичног успеха секуларизације (атеизације) православља: истрајност српског паганског наслеђа; прожимање верског, конфесионалног и националног и конзервативизам Српске православне цркве, односно одсуство слуха за процес модернизације и спремности за прилагођавање на друштво постиндустријске цивилизације (Vukomanović 2001, 103).

Прожимању верског, традиционалног и националног Ђорђевић поклања пажњу већ тумачећи резултате свог истраживања. Он је први аутор са ових простора који је одредио ширину појма конфесионалне, православне идентификације и њеног односа према личној религиозности. У том смислу треба рећи да је Ђорђевић један од ретких аутора који се тако садржајно бавио анализом конфесионалности на нашим просторима. Више него други аутори показао је да се овај појам може додатно диференцирати, те као шири појам од религиозности означава: актуелну везаност за конкретну вероисповест те самим тим и за личну религиозност; традиционалну повезаност са одрђеном вероисповешћу у којој нема личне религиозности али има поистовећивања религије и нације са јасном свешћу о конфесионалној позадини; признавање конфесионалног порекла, „религије по рођењу“ али без јасне свести о томе и личне религиозности (Ђорђевић 1991, 29). Бесконфесионалност је одбијање идентификације у конфесионалним терминима и када не постоји идентификација у психолошко-сазнајном смислу. Повезујући на овај начин конфесионалну идентификацију, личну религиозност и етнос, аутор даје следеће примере: има Срба који су нерелигиозни али су традиционални православци, има их који су религиозни и актуелни су православци и има Срба који не признају православну идентификацију или не припадају ниједној конфесији или припадају некој другој, традиционалној или некој „новој“ нпр. секти или религијском покрету.

Све ово један социолог религије треба да има на уму кад се упушта у искуствено истраживање везаности за религију и цркву или истраживање религиозности. Нарочито ако се ради баш о истраживању религиозности, пошто треба опрезно да тумачи податке о конфесионалности на овом простору и да их редовно доводи у везу са другим показатељима религиозности. Тим пре, што је конфесионална идентификација често коришћен индикатор у социолошким, социо-психолошким и јавномњењским истраживањима као и последњих деценија у редовним десетогодишњим пописима становништва. Ако се занемари анализа и упозорења која је пре толико година дао Ђорђевић, лако се упада у давање неоправданих генерализација о томе да се редовно изјашњавање о конфесионалној идентификацији од преко 90 процената испитаника проглашава за њихову личну религиозност, односно

да нпр. у Србији толико има верника. То нема онда само своје негативне методолошке импликације него игра и неке друштвено-политичке улоге, као што се десило у недавној конфликтној прошлости на балканским просторима око пребројавања по националном и верском кључу. Тако је индикатор конфесионалне идентификације са слабијом специфичном тежином у препознавању актуелне личне религиозности, ради се о „слабијем“ индикатору религиозности што никако не значи да га не треба користити. Он је на првом месту на нашим просторима добар показатељ традиционалне религиозности и као такав има своје место у испитивању везаности за религију и цркву, али увек у компарацији са другим показатељима, нарочито из домена ортопраксије.

Ђорђевићево емпиријско истраживање је и писцу ових редова послужило не само као искуствена база за компарацију него и у дефинисању основних појмова сопственог емпиријског истраживања, спроведеног у браничевском округу 1993. године (Благојевић 1995) као што су: атеизација, показатељи религиозности, секуларизација, дисолоуција догматског садржаја вере и други. Узимајући у обзир Ђорђевићево истраживање и консултујући резултате других социолошких, социо-психолошких и јавномњењских истраживања религиозности и после две хиљаде година, настала је, по нама, вредна „полемика“ о крајњим донетима везаности за религију и цркву у Србији између Ђорђевића и писца ових редова. Интересантно је, бар на први поглед, да анализе резултата из истоветне научне искуствене евиденције о везаности за религију и цркву у крајњем воде различитим генералним закључцима аутора. При томе треба прецизирати да се ова евиденција односи на квантитативне податке о стандардним индикаторима испитиване религиозности људи у последњих тридесетак година. С обзиром да се у омаленој домаћој социолошкој заједници ретко кад воде добронамерне полемике у циљу брушења питања и одговора на легитимне теме, у најкраћем, овако изледају ови релативно супротстављени закључци (Ђорђевић 2009, 57–64; Благојевић 2008; Благојевић 2009, 65–70):

### Брка Ђорђевић

1. У протеклих двадесет и пет година није дошло до корените промене у верничком самодекларисању и признавању вероисповедне припадности. Ради се о континуитету а постоји испитаника који се изјашњавају у неким од конфесионалних термина и за себе тврде да су религиозни (слаби индикатори религиозности) су се усталили и може се претпоставити да ће се у будућности кретати у распону од 60 до 80% за личну религијску идентификацију и од 80 до 90% за конфесионално изјашњавање. Као наличје ових података стоји податак да је у односу на 80-те и 90-те године прошлог века код нас, а и у односу на остатак Европе, изузетно опао удео атеиста у становништву (према неким подацима једва их је око 3%);

2. веровање у Бога, као најопштији израз нечије религиозности и најчешће коришћен индикатор религиозности становништва, код Срба јесте

распрострањено и многостуко је порасло у односу на време од пре две и по деценије, али је ситуација амбивалентна кад се у обзир узму и други показатељи религиозне свести становника као што су веровање у загробни живот, рај и пакао или Исуса Христа као Сина Божијег. Код Срба је на делу „дисолуција религијске свести: они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства, само се вероисповедно препознају, декларативно су религиозни и уопштено верују у Бога. У Срба још није дошло ‘есхатолошко преумљење’ и питање да ли ће и када ће!?”;

3. ако су, дакле, православни Срби слаби у верском знању и консеквентном веровању, да ли су „јачи“ или ревноснији у испуњавању верских дужности? Ако дакле не верују консеквентно у догматско језго своје вере да ли својој цркви припадају? На основу анализе искуствених података врло је суморан закључак са становништва редовног одржавања црквених обреда: Срби не припадају сопственој цркви, они су удаљени од активног практиковања. Према томе, танак је слој црквених верника па нема ни говора о томе да православни верници поштују налог вере и свога религијског вођства о правилном религиозном понашању које захтева редовност у вршењу обреда. „Код Срба је на делу криза религијског понашања и удруживања: они не прелазе често храмовни праг, не учествују редовно у литургији, не poste нити се моле. У Срба још није надошло ‘ритуално преумљење’ и питање да ли ће и када ће!?”;

4. о каквој се онда овде религиозности ради и о каквом преовлађујућем типу верника, да ли се ради о стварном прихватању вере и није ли повратак традиционалним обичајима и обредима у православљу само први корак, о коме пише Светлана Велмар-Јанковић, према повратку посвећености вери? Изузетно је проширено учешће у традиционалним обредима православља (крштавање деце, слављење верских празника, црквени укоп покојника) па је то онај скуп индикатора који најбоље одсликава тип религиозности и тип верника на домаћем православно доминантном конфесионалном простору. Срби су увек били јаки у обредној религиозности и традиционалној повезаности са религијом и црквом. „Стога, оспоравајући ставове појединих српских социолога религије о томе да је дошло до енормног увећања религиозности Срба, још једном истичем своју тезу о обнови њихове традиционалне религиозности – ‘српско’ православље је у бити традиционалистичко – и превладавању традиционалног верника. Реч иде о традиционалном, ритуалном типу који је крштен (и крштава своје потомке), венчан у цркви, слави славу (евентуално Божић и Ускрс, на селу обавезно и литије) и сахраниће се уз опело. За таквог верника уводим назив ‘верник четири обреда’ (подвукао М. Б.) уверен како је он најраспрострањенији у Срба, а синтагму Г. Дејви ‘believing without belonging’ преокрећем у формулацију ‘традиционално припадање без веровања’. Срби су на почетку XXI века религиозни на начин традиционалног припадања без веровања“.

Сопствено, донекле истоветно са Ђорђевићевим а донекле другачије тумачење религијских промена у Србији у коме се на првом месту наглашава амбивалентност овог процеса, сажимамо у неколико тачака:

### *Мирко Благојевић*

1. консензус око значаја религије и Бога за живот људи у савременом српском друштву није више тако низак као пре четврт века. Може се слободно рећи да отприлике онолико људи колико је некад било религиозно (око 10%) толико данас сматра да религија и Бог уопште нису важни за живот људи у савременом српском друштву. Већинско мишљење је више него јасно: између 55% и 60% испитаника у Србији сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо;

2. што се тиче индикатора тзв. културне религиозности у Србији за протеклих тридесетак година, ситуација је неједнозначна. Континуитет важи за конфесионалну идентификација са православљем, али не и за религијску самодекларацију. Конфесионална идентификација је раније као и данас била изразито већинска појава у српском друштву и судећи према актуелним показатељима може се рећи да ту неких битних помака нема. Кад у обзир узмемо идентификацију становништва у терминима свих конфесија на простору Србије долазимо до податка од 95% становништва, као што показује Попис становништва из 2002. (а слични су подаци и из пописа 2011. године). У том попису 85% становника се изјаснило да припада православној вероисповести (Попис 2002). За разлику од овог статистичког показатеља, за религијску (верничку) идентификацију се може константовати приметна ревитализација у смислу декларативне изјашњености испитаника у прилог личне религиозности, односно самодекларисања у прилог верничке позиције;

3. што се тиче елемената религиозне свести становништва, ситуација је амбивалентна: постоји општи консензус око веровања у Бога а кванитативне размере ревитализације ове сржне поставке хришћанства сличне су као и код религијске самодекларације. Међутим, друга веровања из догматског корпуса хришћанства иако се јесу ревитализовала нису направила такав скок као лична религијска идентификација испитаника и веровање у Бога. Овде су резултати ревитализације скромнији али евидентни што доказује нашу ранију констатацију (Благојевић 2005) о религијским променама у свим измереним димензијама везаности за религију и цркву само што су те промене различитог капацитета и интензитета;

4. ревитализација ритуалне праксе православља у Србији се мора диференцирано посматрати. Најпре због тога што су се неки видови традиционалне религијске праксе тврдокорно опирали световном, социјалистичком друштвеном окружењу и преовлађујућем духовном штимунгу у њему. Тако су, сем православне конфесионалне опредељености људи, и чин слављења Крсне славе и верских празника, крштавања деце, венчавања у цркви и опело били јако далеко од еродираности за разлику од неких других ритуалних радњи чија се редовност сводила на инцидентне случајеве. Наравно, радило се о тзв. актуелној религијској пракси која се тиче посеђивања цркве а нарочито литургије, молитве у цркви и изван цркве, посту, причешћивању и другим сличним обредним радњама. Према томе, закључак који ћемо изнети се на први поглед може учинити парадоксалним, али само кад се ствари не посматрају



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

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

## ТЕОРИЈСКИ ДОПРИНОСИ

Српска социологија религије треба да захвали Брки Ђорђевићу не само на првом теоријски фондираном, социолошком испитивању религиозности него и на стварању социолошке књижевности на српском језику о горућим



темама и проблемима савремене социологије религије. Ту је његов допринос немерљив пошто још нико други није приредио, већином самостално а ређе у коауторству, толико тематских зборника радова из социологије религије са одговарајућим предговором у коме се образлаже неодложна потреба да се одређени горући проблеми тематизују у домаћој академској заједници. У том смислу прво, иако не и хронолошки, треба поменути зборник под називом „Повратак светог?“ који је објавила нишка *Градина* 1994. године и за који је уводну студију написао Брка Ђорђевић под насловом „Свето и световно“ и поднасловом „Секуларизација као социолошки проблем“ (Ђорђевић 1994). Овде на једном месту налазимо најважније текстове светских аутора који су се наведеним проблемом бавили и врло исцрпну литературу посвећену проучавању процеса секуларизације. Но, још је важније што у уводном делу зборника Ђорђевић даје прву целовиту студију о секуларизацији, не само као амбивалентном друштвеном процесу него и као амбивалентним и крајње диспаратним генералним закључцима о секуларизације – са једне стране као о „најзад пронађеној мудрости социологије“, а са друге стране као о једном социјалном и модерном научном миту (Гласнер) који је наслеђен из раних дана „херојске“ социологије (Хадн). Јасно је да је овај спор груписао многобројне ауторе, социологе религије и религиологе у табор секулариста (међу којима је и Брка Ђорђевић) и табор антисекулариста о којима Ђорђевић опширно обавештава српског читаоца, али условно речено и у „табор“ заступника неутралног концепта и систематизатора теорије секуларизације какав је нпр. швајцарски аутор Оливије Чанен.

Тако су се у Ђорђевићевом зборнику нашли репрезентативни текстови антисекулариста Лукмана и Мартина те текстови секулариста Вилсона и Кокса али и више неутрални текстови Чанена, Робертсона, Хемонда, Волиса и Бруса, Керкхофса, Флереа. Уз један број домаћих аутора који су се овим проблемом бавили из научне или теолошке перспективе, овај зборник и данас, више од двадесет година касније, представља најважнију литературу о секуларизацији на српском језику. Ђорђевић је значајки наведени спор између секулариста и антисекулариста те вредних аналитичара спора, систематизовао у неколико питања и одговора као што су нпр.: „Како се најчешће одређује секуларизација?“, „Који су узроци секуларизације?“, „Какве су везе секуларизације, секуларности, секуларизма и атеизма“, „Око чега се конфронтирају Бел и Вилсон?“, „Да ли је секуларизација будућност постсоцијалистичког друштва?“. Сведочећи своју позицију секуларисте до краја, Брка Ђорђевић је легитимише следећим закључком: „Историјски је то фатум религије, њена блиска прошлост, актуелна реалност и вероватна будућност“ (Ђорђевић 1994, 17).

Зборник радова под насловом „Православље између неба и земље“ Ђорђевић је приредио и уводну студију написао за нишку *Градину* која га је објавила 1991. године (Ђорђевић 1991). Тако је на почетку значајних религијских промена на овим просторима у извесном смислу надоместио одсуство озбиљних текстова и зборника о православљу а посебно о српском православљу и Српској православној цркви у лаичкој литератури и публицисти-

ци која би била намењена ширем кругу читалаца а не само стручњацима из ове области. Због тога је и структура његовог уводног текста конципирана тако да надомести макар основне информације, историјске претпоставке и догматске поставке православља. Аутор у форми питања и одговора једног социолога религије упознаје читаоце са теолошким одређењем православља, Симболом вере, православном побожношћу, култом, будућношћу, односом српског православља и секуларизације (атеизације), односом према индиферентности и безверју, према екуменизму, дијалогу, према жени у цркви, према конверзији, најчешће у протестантизам, према политичком плурализму, веронауци, Светом Сави, конфесионалности. Ради се о већем броју важних питања и одговора који вероватно најсадржајније на једном месту тематизују читаву социолошко-религиолошку област проучавања односа православља и друштва. Данас, тридесетак година касније, можда тај подухват не изгледа тако широк и значајан, али после неколико деценија сушних социјалистичких година у тематизовању религије у Србији изван владајуће парадигме атеизма у науци и култури, овакав прилог је, прво, потврдио да се на такав начин може писати без аутоцензуре и то што је написано може да угледа светлост дана, а друго да је већ почело време повратка религије и цркве у јавни живот, више по томе што су то амбијенталне околности захтевале него што је била масовна потреба људи за религијом и духовношћу. Ђорђевић је то предосетио, па сугерише, у тексту и цитатима, да се треба чувати површног схватања, помодности и кича у издањима у којима се пише о православљу.

Зборник је састављен од већег броја текстова о православљу из пера теолога и лаичких, домаћих аутора мада не без неколико звучних иностраних имена као што су: Ернст Бенц, Андреас Бас, Тимоти Вер, Демостенес Саврамис, Л. Шапошњиков, Јурај Коларић те домаћих православних теолога: Николаја Велимировића, Јустина Поповића, Димитрија Калезића и професора Димитрија Богдановића, Владете Јеротића, Мирољуба Јевтића и других. Овакав састав зборника говори пре свега о његовој интердисциплинарности што је био очигледан недостатак у теоријском а још више у искуственом изучавању православља, самим тим и српског почетком 90-их година прошлог века. Са друге стране уводна студија Ђорђевића припада сасвим сигурно социологији религије у којој аутор истиче и методолошко начело вредносне неутралности у максими: „Ни за, ни против религије, већ о њој самој“. А о религији и у Србији почетком 90-их година се већ могло говорити као о евидентној религијској промени са вектором према оживљавању религијског, пре свега оног православног, на првом месту у контексту конфесионално-религијске идентификације које није имало само, нити првенствено, приватно значење него више колективно, у наступајућој атмосфери свеопштег конфликта на просторима распадајуће социјалистичке Југославије играјући многе друштвене улоге, нпр. хомогенизације колектива, заштите и одбране сопствене културе и ресурса преживљавања и отпорности. Иако се Ђорђевићу тада чинило да се не ради о чврстом десекуларизујућем процесу, повратак религије у јавни простор, на читавој територији бивше Југославије,

осим можда Словеније, у наредним годинама био је јак аргумент за *десекуларизацију друштва*. То наравно, не значи да именовани процес повратка религије у јавну сферу искључује повратак људи религијама али је тешко не сложити се са босанско-херцеговачким социологом религије Иваном Цвитковићем, који пише да је онај први био много снажнији, препознатљивији и аргументованији од овог другог на географским и конфесионалним просторима социјалистичке Југославије (Cvitković 2009).

У жељи да затвори сопствени логичку круг истраживања – религија, секуларизација, атеизам – Брка Ђорђевић се после објављивања наведених зборника радова латио завршног посла приређивања и зборника о атеизму под називом „Искушења атеизма“ који је нишка *Градина* издала 1997. године. По истом образцу, Ђорђевић је написао уводни текст под називом: „Атеизам као социолошки проблем – неколико питања и одговора једног социолога религије“ а на крају зборника аутор даје избор из литературе о атеизму насталој између 1980-те и 1995-те године, као и анотацију о заступљеним ауторима и њиховим преведеним или за ову намену написаним текстовима (Ђорђевић 1997). Поред наших аутора као што су: Ђуро Ђушњић, Владета Јеротић, Димитрије М. Калезић, Марко П. Ђурић, Ратко Р. Божовић, Драган Коковић, Мирољуб Јевтић, Радомир Виденовић, Љубинко Милосављевић, заступљени су и виђени страни аутори: Колин Кембл, Антонио Грумели, Срђан Врцан, Франсоа Русо, Карл Левит, Умберто Еко, Томас Бремер, Никола Дуганџија, Фингеир Хиорт. Према томе, ради се о избору аутора коме се нема шта замерити. Историја атеизма је богата, домаћа литература о овом феномену, кога је тешко одвојити од религијског, недостатна а Брка Ђорђевић је, ослањајући се на претходнике, дефинисао атеизам као „*став који се формира у социјалном окружењу – уједно је индивидуалан, личан и друштвен. Он је нормална позиција, начин понашања и стил живота, врста сазнајног, осећајног и практичног односа према стварности*“ (Ђорђевић 1997, 11). Ђорђевић се још бави узроцима атеизма, са тезом да су сви узроци секуларизације у исто време и узроци атеизма и облицима атеизма (као што су нпр. негативни, практични, егзистенцијалистички, марксистички). Иако је изучавање атеизма летитимно поље социологије религије, прилично је занемарено. Брка Ђорђевић је пре више од двадесет година изразио наду да ће се таква ситуација у домаћој социологији религије променити, надајући се да ће уследити последична реакција на актуелно окретања клатна истраживања према изучавању религије и религиозности, нарочито православне. Али, док неких помака има у проучавању православља, изучавање атеизма није донело никакве вредне резултате осим голих емпиријских података из истраживања религиозности и везаности за религију и цркву.

Пошто је Ђорђевић својом идејом о приређивању зборника радова – у распореду религија, секуларизација, атеизам – ставио тачку, нови круг је започео у првој деценији новог миленијума. По нашем мишљењу, поред зборника „Повратак светог?“ за српску социологију религије веома је важан и зборник „Муке са светим“ који је Брка Ђорђевић уредио и такође предговор написао, а *Нишки културни центар* издао 2007. године (Ђорђевић 2007,

5–20). Могло би се рећи да је то чак и најважнији зборник на српском језику у оквиру самосвојне, јединствене социологије религије као научне дисциплине. Поред одређеног броја заступљених текстова страних и домаћих аутора из социологије религије, уводни текст је искључиво посвећен, као што у поднаслову и пише „изазовима социологије религије“ са посебним освртом на домете, ограничења и могућностима домаће, српске социологије религије у контексту једне светске социологије религије која сигурно иде у ред неколико најразвијенијих социолошких дисциплина. У ери повратка светог, муке са светим су и личне муке приређивача, али и муке (изазови) српске социологије религије. Иако се зборник бави разноликим темама у оквиру дисциплине, централна тематска мука јесте упитност о могућем научном истраживању религије и религиозности. Брка Ђорђевић ту упитност непроблематично разрешава: иако религија иде у ред сложених, променљивих а често и неухватљивих духовних творевина, наука се у делокругу својих теоријских и методолошких претпоставки може и треба да бави религијом а на питање да ли научник треба да буде религиозан да би самим тим био „квалификован“ да се религијом бави, Ђорђевић такође, недвосмислено одговара да то није случај, наводећи низ логичких аргумената из других области где се и здраворазумски може закључити да нпр. психијатар не треба и сам да буде луд да би лечио пацијенте. Наравно, унутрашњих ограничења социолошког теоријског и методолошког захвата, кад се проучава религија, треба итекако бити свестан па отуда наш аутор пледира не само за мултидисциплинарну него још више за интердисциплинарну социологију религије. Интердисциплинарност је виши ниво од мултидисциплинарности зато што подразумева *прожетост* и сарадњу наука о религији као што су нпр. историја религија, антропологија религија, психологија религија али и филозофија и теологија. Међутим, Брка Ђорђевић по нашем мишљењу исправно резонују да интердисциплинарност као посмодерно схватање превазиђености традиционлне поделе на научне дисциплине, никако не би требало да иде на уштрб схватања социологије религије као посебне и јединствене научне дисциплине. Социологија религије не би требало да се утопи у религиологију или неку општу теорију или науку о религији.

Јединственост социологије религије се најпре огледа у објективности и критичности као битним карактеристикама научног сазнања. Отуда конфесионалност аутора, вера или невера или његова позиција у нпр. некој религиозној групи, пише Ђорђевић, никако не би смела да иде изнад наведених особина социолошког сазнања. Тзв. Западна социологија религије је тај стандард етаблирала, па и неки аутори социологије религије бивше социјалистичке Југославије, као нпр. Жељко Мардешкић (алијас Јаков Јукић), међутим, српска социологија религије још није дошла до тог нивоа. Ђорђевић напомиње како се веома лако, у неким текстовима наше социологије религије, може открити „огољен утицај религијско-конфесионалног порекла, не/религиозног стања“ и томе слично. Зато се Ђорђевић залаже у програмском делу текста предговора, за темељнију изградњу дисциплине и то као науке, академске дисциплине и као професије. Нема бољег и критичнијег

текста у домаћој социолошкој академској заједници који би понудио реална и сасвим конкретна решења за омогућавање професионализације дисциплине. Иако је Ђорђевић у свом радном веку много тога урадио за афирмацију социологије религије код нас, свестан је да код нас још увек нема таквих организационих форми професије *социолог религије* које би задовољиле научне и академске стандарде какви постоје у развијеним земљама Запада. На млађим колегама је, да на основу програматског текста Брке Ђорђевића, раде на професионализацији социологије религије. До данас се није много одмакло: нема јединственог часописа за социологију религије, нема ниједне катедре за социологију религије на нашим универзитетима, нема ниједног института за проучавање религије, нема јединствених последипломских студија социологије религије.

Навели смо четири кључна зборника из социологије религије које је Брка Ђорђевић комплетно уредио до 2007. године. Но, он је ту делатност наставио све до данас. Задовољићемо се тиме да их само поменемо: „The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics“ (Ђорђевић 2008), „Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве“ (Ђорђевић и Јовановић 2010), „On Religion in the Balkans“ (Ђорђевић 2013), „Религијска култура“ (Ђорђевић 2015). Овако наведени делују импресивно и рекло би се да је то било лако остварити уз посвећенички труд какав је одувек красио Ђорђевића. Међутим у Србији је увек потребно и нешто више од жеље, талента и труда. Оваква едиторска делатност захтева од човека да не буде само стручњак и кабинетски професионалац. Ђорђевић је испуњавао и те допунске услове.

Као што смо видели његови зборници јесу репрезентативан скуп текстова иностраних аутора и осведочених домаћих социолога религије, али је Брка Ђорђевић увек несебично инсистирао да се шанса да млађим и младим социолозима који тек закорачују у поље социологије религије. То је још једна Ђорђевића особина коју свакако треба истаћи и која доприноси професионализацији дисциплине. Истовремено је то и препорука социолозима религије средње генерације у њиховом односу према млађим и почетницима. Увек кад је то могуће, настојимо да следимо такву тековину коју нам је Брка Ђорђевић оставио.

## ДОПРИНОС ПРОФЕСИОНАЛИЗАЦИЈИ ДИСЦИПЛИНЕ

Два су темељна доприноса Брке Ђорђевића професионализацији и академизацији домаће социологије религије и религиологије: оснивање научног струковног удружења под називом *Југословенско удружење за научно истраживање религије* и то у Нишу, 1993. године и друго, у оквиру овог удружења формирање библиотеке под називом „Религија и друштво“. У контексту ових делатности пропратне су делатности сарадња понајпре са страним социолозима и религиолозима, у виду учествовања на међународним и конференцијама са међународним учешћем у организацији ЈУНИР-а,



држања предавања, учешћа на округлим столовима, долазак на студијски боравак, Ђорђевићево менторство и помоћ млађим ауторима у завршавању магистарских и докторских теза. Ако за кратко занемаримо домаће ауторе, који су своју професионалну афирмацију социолога религије и религиолога поглавито стекли или почели са ЈУНИР догађањима, овде ћемо поменути саме неке ауторе који вероватно никада не би ни свратили у наше двориште да није било агилности и умешности Брке Ђорђевића да их привуче: Ајлин Баркер (В. Британија), Нонка Богомилова и Петар-Емил Митев (Бугарска), Томас Бремер (Немачка), Енрике Ибањез (Аргентина), Миран Комац (Словенија), Катрин Лутар Тавар (Француска), Иван Маркешкић и Синиша Зриншчак (Хрватска), Пол Мојзес (САД), Ксенија Трофимова и Сергеј Лебедев (Русија), Тимоти Тревор-Бриско и Роберто Чипријани (Италија), Иван Цвитковић (БиХ). За ситуацију у домаћој академској заједници у турбулентним 90-им година прошлог века, хроничним проблемима са финансијама у организовању научних скупова и објављивању радова, овакав списак страних учесника је више него импресиван. Сва ова догађања су, са друге стране, често била и једини пут за домаће социологе религије и религиологе да упознају етаблиране социологе ван границе земље и да учествујући на овим научним догађањима, више у неформалним него у формалним разговорима, размене искуства и сазнају нове информације. ЈУНИР у томе има велики значај, а само његово трајање говори о озбиљности са којом су му Брка Ђорђевић и блиски сарадници пришли.

Овај текст о Брки Ђорђевићу као српском социологу религије није замишљен као његова исцрпна биографија и библиографија. Мислим да ће његови блиски сарадници урадити тај обиман посао. Наша замисао је била да укажемо на неколико битних референтних тачака незаобилазног доприноса Брке Ђорђевића српској социологији, самим тим и социологији религије. Поштено говорећи, не ради се ту само о доприносу који ће будуће генерације, са неком историјском дистанцом, критички валоризовати читајући књиге и социолошке текстове. Организациони допринос професионализацији дисциплине такође је незаобилазан, али би он требало да се нађе у књигама другачије врсте, биографским и аутобиографским те у реминисценцијама савременика и млађих сарадника. Ваљда ће се наћи неко на том послу као што се Брка Ђорђевић нашао кад су били у питању Веселин Илић, Јован Ћирић и Ђура Стевановић.

## ЛИТЕРАТУРА

Бенц, Ернст. „Величина и слабости православља“. У *Православље између неба и земље, Градина* 10-12 (1991).

Благојевић, Мирко. *Приближавање православљу*. Ниш: Градина и ЈУНИР, 1995.

Blagojević, Mirko. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenenu teoriju i IP „Filip Višnjić“, 2005.



Blagojević, Mirko. „Desecularization of Contemporary Serbian Society“. *Religion in Eastern Europe* XXVII, 1 (2008): 37-50.

Blagojević, Mirko. „Empirical (Re)Evolution of Revitalization of Orthodox Christianity“. In *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparative Approaches)*, edited by Danijela Gavrilović. Nis: YSSSR, 2009.

Vukomanović, Milan. *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*. Beograd: Čigoja štampa, 2001.

Vukomanović, Milan. *Homo viator – religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa, 2008.

Đorđević, Dragoljub B. *Beg od crkve*. Knjaževac: Nota, 1984.

Ђорђевић, Драгољуб Б. „Мале верске заједнице (темат)“. *Марксистичке теме* 11, 3-4 (1987): 114-290.

Đorđević, Dragoljub B. *O religiji i ateizmu*. Niš i Beograd: Gradina i Sručna knjiga, 1990.

Ђорђевић, Драгољуб Б., прир. *Православље између неба и земље*. Ниш: Градина, 1991.

Ђорђевић, Драгољуб Б. „Правосавље између неба и земље (темат)“. *Градина* 10-12 (1991): 3-257.

Ђорђевић, Драгољуб Б., прир. *Повратак светог?* Ниш: Градина, 1994.

Ђорђевић, Драгољуб Б., прир. *Искушења атеизма*. Ниш\_ Градина и ЈУНИР, 1997.

Đorđević, Dragoljub B. *Proroci "nove istine": sekte i kultovi – Šta treba da znato o novim religioznim pokretima?* Niš: JUNIR i Društvo za zaštitu u unapređenje mentalnog zdravlja dece i omladine, 1998.

Ђорђевић, Драгољуб Б., прир. *Муке са светим*. Ниш: Нишки културни центар, 2007.

Đorđević, D. B., ed. *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 2008.

Djordjević, Dragoljub B. „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?“ In *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparative Approaches)*, edited by Danijela Gavrilović. Niš: YSSSR, 2009.

Ђорђевић, Драгољуб Б. и Милош Јовановић, прир. *Могућности и донети социјалног учења православља и православне цркве*. Ниш и Београд: ЈУНИР и Фондација „Конрад Аденауер“, 2010.

Đorđević, Dragoljub B., ed. *On Religion in the Balkans*. Niš and Sofia: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion and “Ivan Hadjyiski”, 2013.

Ђорђевић, Драгољуб Б., прир. *Религијска култура*. Лесковац: Лесковачки културни центар, 2015.

Ђорђевић, Драгољуб Б. и Богдан Ђуровић. „Секуларизација и православље: случај Срба“. У *Повратак светог?*, приредио Д. Б. Ђорђевић. Ниш: Градина, 1994.

Tomka, Miklos. “Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments“. *Social Compass* 53, 2 (2006): 251-265.

Flere, Sergej. „Questioning the Need for a Special Methodology for the Study of Eastern Orthodoxy”. *Social Compass* 1 (2008).

Cvitković, Ivan. „Has the ‘Return’ or Religions Occurred or ‘Return’ to the Religion?“. In *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, edited by Danijela Gavrilović. Niš: YSSSR, 2009.