

PA 17970
doktorska disertacija

u/ - 25972751

UNIVERZITET U BEOGRADU

FILOZOFSKI FAKULTET

BEOGRAD

Odeljenje za sociologiju

M i r k o L j. B l a g o j e v i ć

RELIGIJSKE PROMENE U POSTSOCIJALIZMU (KOMPARATIVNA ANALIZA
NA PRIMERU JUGOSLAVIJE I RUSIJE)

(Doktorska disertacija)

Beograd, 2002.

УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
"СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ"-БЕОГРАД

И. Бр. 123790

12/11/19



**Mentor: prof. dr Đuro Šušnjić, redovni profesor Filozofskog
fakulteta Univerziteta u Beogradu
Beograd**

Članovi komisije:

1. _____
2. _____
3. _____

Datum odbrane doktorske disertacije: _____

Datum promocije doktorske disertacije: _____

**RELIGIJSKE PROMENE U POSTSOCIJALIZMU (KOMPARITIVNA ANALIZA
NA PRIMERU JUGOSLAVIJE I RUSIJE)**

(R e z i m e)

Krajem 80-ih i početkom 90-ih godina na religijskim i konfesionalnim prostorima svih postsocijalističkih društava, pa i na dominantno pravoslavnim prostorima Jugoslavije (Srbije i Crne Gore) i Rusije, sociologija religije je otkrila u svojim brojnim iskustvenim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu, više ili manje izražene, religijske promene. Smatrajući da se radi o procesu koji je posebno značajan kao istraživački izazov za sociologije religije u zemljama tzv. postsocijalizma, *predmet* ovog istraživanja je određen kao utvrđivanje karaktera, stanja i smera religijskih promena na pravoslavno dominantnim prostorima Jugoslavije i Rusije aktuelnim u poslednjem desetleću burnih socijalno-političkih previranja u njima. U ovako određenom predmetu istraživanja glavni *zadatak* istraživanja sastoji se u identifikovanju i preispitivanju osnovnih tendencija u religijskim promenama. Oslanjajući se na obiman empirijski materijal o pomenutim promenama, u radu se čini pokušaj preciznog detektovanja obima tih promena u različitim sferama religijskog, duhovnog i društvenog života mnoštva ljudi u tzv. postsocijalističkoj transformaciji društva (tranziciji). Precizan opis navedenih promena polazi od preciznog opisa religijske situacije u navedenim društvima u vreme socijalizma. Zato ovaj rad uzima u obzir dve vremenske i sadržinske tačke analize religijske situacije: vremensku i opštedruštvenu ravan položaja religija i crkava i stanja religioznosti ljudi u socijalizmu i vremenske i opštedruštvene okvire delovanja crkava i stanja religioznosti ljudi u postsocijalizmu.

Preciznom opisu navedenih promena prethodi teorijska rasprava o osnovnim pojmovima istraživanja, kao što su pojmovi religije, (de)sekularizacije i tranzicije. Cilj istraživanja, naravno, nije samo utvrđivanje obima i smera promena religioznosti građana, nego je jedan od glavnih ciljeva istraživanja pokušaj smeštanja navedenih religijskih promena u odgovarajući društveni kontekst od koga se polazi u njihovoj teorijskoj eksplikaciji. Deterministički okvir religijskih promena koje su se u Jugoslaviji i Rusiji početkom 90-ih manifestno, gotovo eruptivno izražavale u pravcu revitalizacije, religijske obnove, odnosno desekularizacije i deateizacije, a krajem te decenije stabilizovale se na nivou relativno visoke religioznosti, vezanosti za religiju i crkvu i društvene značajnosti religije i crkve u odnosu na period socijalizma, vrlo je složen i u direktnoj je povezanosti sa krahom socijalizma kao globalnog društvenog sistema i sa društveno-političkim događanjima na prostorima bivše i sadašnje Jugoslavije i bivšeg Sovjetskog Saveza, odnosno sadašnje Rusije i Zajednice nezavisnih država.

Istraživanje je utvrdilo evidentne promene u vezanosti ljudi za religiju i crkvu u postsocijalističkom periodu Jugoslavije i Rusije. Najeklatantnije promene su se zbile u sferi religijskog identifikovanja i drugih konvencionalnih verovanja, a manje u sferi konvencionalnog religijskog ponašanja, mada su i u toj sferi promene značajne s obzirom na religijsku situaciju u socijalizmu. Procesu desekularizacije u postsocijalizmu i povećanoj društvenoj značajnosti religijsko-crkvenog kompleksa najviše je doprinela liberalizacija odnosa države prema religiji i crkvi. Povoljna situacija za ispoljavanje religioznosti kao javnog čina bitno je uticala na revitalizaciju religijske svesti i ponašanja. Pomenutoj revitalizaciji, naročito na prostorima bivše Jugoslavije, značajno je doprinela, kod mnoštva ljudi, svest o religiji i crkvi kao nacionalno zaštitnim pojavama kao i shvatanje religije kao kompenzacije u društvenim i ličnim situacijama izrazitog lišavanja i patnje.

KLJUČNE REČI: religija, sekularizacija, ateizacija, religijske promene, desekularizacija, deateizacija, tranzicija (transformacija društva), Jugoslavija, Rusija, religioznost, vezanost za religiju i crkvu.

**RELIGIOUS CHANGES IN POSTSOCIALISM (A COMPARATIVE ANALYSIS
IN THE CASES OF YUGOSLAVIA AND RUSSIA)**

(Summary)

At the end of 80s and the beginning of 90s the sociology of religion, in its numerous experience-based research of religiousness and attachment to religion and church, detected some more or less evident religious changes in all postsocialist societies, including predominantly Orthodox countries of Yugoslavia (Serbia and Montenegro) and Russia. Considering it to be a process of special significance and a research challenge to the sociology of religion, the subject of this research has been defined as the assessment of the character, state and direction of religious changes in predominantly Orthodox countries of Yugoslavia and Russia which became apparent in those countries during the socially and politically turbulent last decade. With the subject of the research being defined in that way, the main goal of the research has been to identify and examine the main tendencies of religious changes. Relying on the large empirical material on the above mentioned changes, this paper has made an attempt to detect the precise scope of those changes in different domains of religious, spiritual and social lives of the majority of people during the so-called «social transformation of society» (or transition). The precise description of the above mentioned changes derives from the precise description of the religious situations in the above mentioned countries during the period of socialism. That is why in this paper I have taken into account two temporal and material items of the analysis of the religious situation: a temporal and general social position of religions and churches and the state of religiousness with people living in socialism on one side and temporal and general social boundaries of church activities and the state of religiousness with people living in postsocialism on the other.

The precise description of the above mentioned changes is preceded by a theoretical discussion on the basic notions of the research, namely religion, (de)secularization and transition. Of course, the goal of the research has not been just to determine the scope and the direction of the changes in religiousness of the citizens, but also to try to set the religious changes in question into the proper social context which is the starting point in their theoretical explication. The determinable context of religious changes in Yugoslavia and Russia, that at the beginning of 90s manifestly, almost eruptively took off in the direction of revitalization, religious restoration (that is desecularization and deatheization) and at the end of the decade stabilized at a relatively high level of religiousness, attachment to religion and church and social significance of religion and church compared to the period of socialism, is very complicated and in direct connection with the collapse of socialism as a global social system and the social and political event in the territories of former and present Yugoslavia and the former Soviet Union, that is present Russia and the Commonwealth of Independent States.

The research has proved obvious changes in people's attachment to religion and church in Yugoslavia and Russia in postsocialism. The most striking changes have occurred more in the domain of religious identification and other conventional beliefs rather than in the domain of conventional religious behaviour, although the changes in that domain have also been significant considering the religious situation in socialism. The process of desecularization in postsocialism and the increased social significance of religion and church have mostly been influenced by the liberalization of the state's attitude towards religion and church. The favourable setting for expressing religiousness as a public act has largely affected the revitalization of religious consciousness and behaviour.

KEY WORDS: religion, secularization, atheization, religious changes, desecularization, deatheization, transition (transformation of society), Yugoslavia, Russia, religiousness, attachment to religion and church.

S A D R Ź A J

I Uvodna razmatranja – predmet i ciljevi istraživanja	6
II Problem prihvatljivih definicija	23
1. Prihvatljiva definicija religije.....	24
2. Religijske promene: sekularizaciona paradigma i desekularizacija.....	48
3. Religijske promene: proces tranzicije u postsocijalizmu – od optimističke jednoznačnosti do složenih višeznačnih ishoda.....	86
III Sekularizacija (ateizacija) i komunističko iskustvo.....	117
1. Jugoslovenski socijalizam i pravoslavlje (argumentacija empirijske evidencije).....	117
2. Sovjetski komunizam i pravoslavlje (problem empirijske evidencije).....	137
IV Kraj osamdesetih, kraj devedesetih – decenija religijskih i socijalnih promena u postsocijalističkom iskustvu.....	167
1. Slučaj «bivše» i «nove» Jugoslavije.....	167
a) Revitalizacija konfesionalnog i religijskog identifikovanja.....	180
b) Revitalizacija religijskog ponašanja.....	194
c) Revitalizacija religijskih verovanja.....	221
2. Slučaj Sovjetskog Saveza i Rusije.....	233
a) Dinamika osnivanja i aktivnost verskih zajednica.....	240
b) Vežanost za religiju i crkvu tokom 90-ih.....	253
V Zaključak: deateizacija ili desekularizacija u postsocijalizmu.....	287
VI Literatura.....	297

«U teškim i nemirnim vremenima, mogu još nekako da se održe brzi, laki, nasrtljivi ljudi, ali onaj ko je opterećen osjetljivom savešću, gađenjem od suviše bliskog i čestog dodira sa ljudima, ko ne ume da govori i ne ume da piše, ko se stidi i ko okleva da kaže dobro o sebi i rđavo o drugom, ko nije brz na poricanju ni vešt i drzak u tvrđenju, koga mašta vodi i zavodi na dokone puteve, ko ne može da ne razmišlja o stvarima i ljudima – taj je osuđen unapred i izgubljen sigurno.»

Ivo Andrić

«Zamjećivao sam da se dobar čovjek pokazao ne samo suvišnim nego je postao ruglo, čudovište, nakaza i sramota za svjetovni svijet, ali i za mnoge kršćane koji su se tom svijetu prilagodili. Zar uoče možemo više zamisliti da bi dobar čovjek mogao danas preživjeti u gospodarstvu, politici, industriji zabave, *mass-medijima*, društvenom životu, vojsci – gdje svuda vlada govozdeni zakon natjecanja – a kamoli još u podzemlju droge, nasilja, okrutnosti, kriminala, bijede i smrti. Svatko hoće biti snažan, bučan, poznat, lijep, učen, uledan i utjecajan, a nitko blag, miran, skroman, povučen i tih. Ti su ostali nazočni i žive još jedino u umjetnosti, jer tamo nikome ne smetaju.»

Jakov Jukić

«Naiđu vremena kada *čovjek* misli o sebi kao o najvišoj vrednosti (humanizam, egzistencijalizam, personalizam), a posle izvesnog vremena sklon je da svoj život smatra besmislenim, apsurdnim i bezvrednim (anarhizam, nihilizam), pa se okreće *bogu* i otvara za veru koja se ne koreni u čoveku, već u jednoj široj i dubljoj stvarnosti. Ako se ljudi priklanjaju veri u boga kad izgube veru u ljude, onda je to kobno i po veru i po ljude, jer vera koja nije i vera u ljude, nije prava vera. Ne možeš se okrenuti licem prema bogu, a leđima prema čoveku, jer ljubav prema bogu uključuje i ljubav prema čoveku.»

Đuro Šušnjić

I UVODNO RAZMATRANJE – PREDMET I CILJEVI ISTRAŽIVANJA

Religija je sadržaj svakog socio-kulturnog obrasca i utiče u manjoj ili većoj meri, nekad presudno a nekad manje presudno, na socio-kulturni kontekst čovekovog življenja, ali i religije i institucionalizovane religijske organizacije, kao i neinstitutionalizovane forme religioznosti, egzistirajući u tom kontekstu trpe uticaje koji dolaze izvan sfere duhovnog, posvećenog, crkvenog i konfesionalnog. Odnos religije prema društvenom okruženju, ali i relacija društva prema religiji i crkvi, uvek su vremenski situirani u konkretan oblik globalnog društva i u odgovarajuću i sasvim konkretnu društvenu strukturu odakle za sociologa proizilazi potreba njihovog uzajamnog teorijskog situiranja. Ta veza izuzetno je suptilna, nejednoznačna, često teško prepoznatljiva, slojevita i promenljiva, pa je njeno naučno iskustveno utvrđivanje i teorijsko objašnjenje povezano sa potrebom interdisciplinarnog pristupa barem u nekoliko najvažnijih aspekata: društvenom kontekstu, što je delokrug sociologije i njenih posebnih disciplina, sociologije religije i sociologije kulture te nauke o politici, takođe antropologije a svakako istorije religija; zatim psihološkom kontekstu, delokrug psihologije religije i socijalne psihologije i filozofskom aspektu, pogledu na svet (Weltanschauung) kao najopštijem, u kome se ispituje suština religije.

Društveni kontekst religijskog ili, preciznije rečeno, veze religijskog i svetog sa društvenim i svetovnim, sociologija religije najčešće razumeva kao potrebu ili način da se čovekov idejni svet sagleda i protumači u bliskoj vezi sa socijalnim svetom, sa globalnim društvom ili sa socijalnim grupama unutar njega, jer taj idejni (religijski) svet upravo i nastaje u društvenom životu i individualnom iskustvu opisujući ga, objašnjavajući, osmišljavajući i zadovoljavajući neke grupne ili individualne potrebe (Šušnjić, 1989:14). Đuro Šušnjić, koji se u domaćoj društvenoj nauci najsadržajnije bavio sociologijom ideja, piše da se ideje mogu interpretirati ne samo u kontekstu veze sa drugim idejama koje stoje autonomno od društvenih uslova, nego baš isključivo u povezanosti sa tim uslovima. Tako u naučnom proučavanju religijskog fenomena postoji prilično slaganje o tome da su mnogi (bitni) izvori i generatori religije i religioznosti socijalne prirode ali i da je nesumnjivo da svi izvori i generatori religije nisu socijalni. Religija nije jednoznačan nego višeznačan, polifon odnos čoveka prema bogu, sebi, svetu uopšte i društvu u kome živi i upravo zbog te činjenice religija se ne sme redukovati na socijalno-istorijski element. Apsolutizacijom socijalno-povesnog u sociološkom tumačenju religije i religioznosti previđa se važna činjenica da neki preduslovi religije i religioznosti izrastaju van konteksta socijalnog, iz doživljaja svetog (numinoznog) kao takvog, osobenog čina, što se posebno ističe u fenomenologiji religije. Ne

treba smetnuti sa uma ni biološku ograničenost čovekovog bića i njegovu duboku unutrašnju potrebu da se ne miri sa neumitnom činjenicom smrti pa traži delotvorne kompenzatore među kojima religijski, iako nisu jedini, svakako jesu najznačajniji. Takve činjenice sociologija religije mora uvažavati i tu praktično prestaje delokrug važenja njenih kompetentnih objašnjenja. Razumevanje nastanka religijskih ideja, razumevanje njihovih najrazličitijih formi i sadržaja što se pojavljuju tokom istorije čovečanstva ne može se postići van konteksta konkretnih socijalno-istorijskih uslova, ali ni jednostavnim i isključivim svođenjem na oblast socijalne determinacije (Šušnjić, 1995).

Istina, ova metodološka uputstva nije lako pretvoriti u celovita teorijska objašnjenja «neosporno postojeće unutrašnje veze između promena ideoloških i religioznih sadržaja svesti, s jedne strane, te strukturalnih promena organizacije privrednog i političkog života, s druge» (Vratuša-Žunjić, 1995:89). Otuda se, upozorava autorka, u tumačenju ove veze lako može zapasti bilo u jednostranost redukcionizama u vidu spiritualizma bilo u vidu redukcionizma kao jednostanog materijalizma. Prvi oblik redukcionizma, direktno ili indirektno, socijalna učenja religija ili drugih ideoloških sistema vrednosti, polazeći prema tome, od opšteg pogleda na svet i svesnih religijskih motivacija ljudi za privredno delovanje, vidi kao odlučujuće faktore ukupnog razvoja. Imanentna analiza idejnih sadržaja, na primer nekog religijskog sistema, nedovoljna je i neplodna kao isključivi oblik tumačenja razvojnog potencijala tog sistema, dakle, bez smeštanja etičkih i drugih religijskih sadržaja u artikulisani društveni prostor koji ima sasvim određenu ekonomsku i političku strukturu kao i vezu sa globalnim okruženjem u tzv. svetskoj ekonomskoj društvenoj podeli rada i konstelaciji političke moći. Drugi oblik redukcionizma svodi promene u sadržaju i značenju različitih sistema ideja ljudi u njihovoj svesti na objektivne ekonomske i društvene okolnosti koje postoje nezavisno od svesti ljudi. Stoga se, s pravom smatra autorka, integralni razvoj jednog društva mora posmatrati uzimanjem u obzir i objektivnih i subjektivnih momenata iz tog društva, kao i iz okruženja, koji svi zajedno čine složeni splet činilaca koji opet, sa druge strane, tvore «strukturalno-institucionalno podsticajne, odnosno destimulativne društvene situacije za integralno shvaćen razvoj». Etika pravoslavlja, ili protestantska etika na primer, ne predstavljaju nezavisnu, samostalnu i nepromenjivu duhovnu i pokretačku silu socijalne restrukturacije, ali mogu da budu prepreka ili podsticaj za mobilisanje ili legitimaciju određenog tipa i smera društvenog delanja.

Zbog uzajamne, suptilne i fleksibilne veze koja postoji između društva, religije i crkve, promene, a posebno one krupnije i intenzivnije, kao dinamična socijalna previranja, utiču snažno na prirodu i posledice međusobnog odnosa društva i religije. Zato je važno utvrditi kako krupne društvene promene koje obeležavaju proces prelaska iz jednog tipa



globalnog društva u drugo (u zemljama postsocijalizma se uobičajio za taj proces termin «tranzicija») utiču na religiju, religioznost i crkvu, i kakve su konsekvence povratnog uticaja religijskog kompleksa na društvene pojave, kako one globalne tako i mikro-socijalne. U tome je sociologija religije u potpunosti na svom terenu jer pronalazi i dokazuje zakonite veze koje postoje između promene društvene strukture i promene religijskih verovanja i ponašanja. Zapravo, ona istražuje društvene situacije kao povoljne ili nepovoljne uslove za afirmaciju ili opadanje interesa za religijska verovanja i ponašanja. Početkom 90-ih poznati hrvatski sociolog religije Jakov Jukić stavio je sociologiji kao i nekim drugim društvenim naukama u zadatak da upravo odgonetaju ne samo zagonetno i temeljno ustrojstvo postsocijalističkih društava, nego i religijsko i sveto u mukotrpnim promenama sa kojima su se ova društva suočila u poslednjoj deceniji burnog XX veka. U tim analizama trebalo je, po njegovom mišljenju, dokučiti da li se u tim promenama radi o pojavi rađanja novog društva kao još uvek predkapitalističkog društva, kapitalističkog ili nekog trećeg ustrojstva postsocijalističkog društava, jer odgovor na to pitanje omogućava vidljivost društvenog konteksta egzistiranja svake religije i (konvencionalne) religioznosti (Jukić, 1991).

Preoblikovanje odnosa religije i društva u zemljama bivšeg socijalizma, zemljama Istočne, Jugoistočne Evrope i Balkana, manifestno započinje nakon pada *Berlinskog zida* mada se izvesno popuštanje negativnog i često militantnog tretiranja religijsko-crkvenog kompleksa od strane socijalističke države može pratiti od sredine 60-ih a izraženije od sredine 80-ih godina XX veka. Krajem 80-ih rušenje *Berlinskog zida* - gvozdene zavese između Istoka i Zapada - već je samo predstavljalo simbolički akt urušavanja globalnog tipa društva koje se negde nazivalo socijalističkim, drugde real-socijalističkim ili samoupravnim socijalističkim društvom čime nastaje, po opštem uverenju početkom 90-ih, situacija tegobnog prelaska ovih društava od tradicionalnih prema modernim, demokratskim društvima. Takvo shvatanje transformacije (tranzicije) bivših socijalističkih društava implicira karakterizaciju njihovog socijalnog i političkog ustrojstva kao u biti tradicionalističkog, totalitarnog, autokratskog i nedemokratskog društva (Popović, 1991:577-586).

Sa ovim shvatanjem u vezi postavlja se krucijalno pitanje sa važnim implikacijama po religiju i religioznost: naime, da li je već prvo socijalističko društvo stvoreno 1917. godine u Sovjetskom Savezu ili ono stvoreno 1945. u bivšoj Jugoslaviji predstavljalo sasvim novi socijalni poredak ili je ono značilo zaustavljanje istorijskog sata na društvu koje mu je prethodilo. Iako danas ima malo neslaganja o karakteru socijalističkog društva, ipak ima različitih mišljenja o tome da li postsocijalizam znači vraćanje, nakon 70 ili 50 godina privremenog «zamrzavanja», građanskom društvu, ili zemlje postsocijalizma - za ovo istraživanje pre svih interesantne Jugoslavija i Rusija - tek ulaze u građansko društvo sa

budućnošću po liku prošlosti razvijenih društava.¹ Odgovor na ovo pitanje je značajan ne toliko zbog prepoznavanja diskontinuiteta u nužnom procesu evolucije svih društava, koliko zbog posledica koje ovaj diskontinuitet ima na međusobni odnos religije i društva (države), kao i na proces i koncept sekularizacije, aktuelan od 60-ih godina prošlog veka u sociologiji zapadnih društava a koji je prihvatila i domaća, marksistička sociologija religije sa više ili manje skrivenom političkom konotacijom radi ublažavanja vidljivosti državnog intervencionizma u stvarima (ne)vere.

Ima autora koji sasvim decidno tvrde da je tzv. realsocijalizam po svojoj ekonomskoj i političkoj suštini predgrađansko društvo. Tako Jakov Jukić precizira da marksistički socijalizam nije društvo koje razvojno dolazi posle kapitalizma, nego mu uvek prethodi, što znači da je socijalizam zapravo bio feudalno društvo u sociološkom i pseudo-religijsko u ideološkom smislu (Jukić, 1991). U savremenom, desetogodišnjem složenom i protivrečnom procesu tranzicije dakle, prema ovakvom mišljenju, dolazi do ponavljanja iskustava razvijenih društava iz vremena njihovog prelaska u građansko društvo, samo što je proces savremene tranzicije u postsocijalizmu mnogo dinamičniji, što će reći da se odvija po već viđenom ali ubrzanom scenariju. U sociologiji društvenog razvoja, preciznije u teoriji modernizacije, moguće je prepoznati ovaj sled argumentacije u pravljenju spiska indikatora razvoja kojim se preneglašava uzor savremenih, zapadnih, razvijenih društava sa implikacijom da jedino imitiranje ovog uzora, stvaranjem sličnih ekonomskih, političkih i kulturnih institucija te obrazaca ponašanja može da spreči stagnaciju ili da reši razvojne probleme nezapadnih društava (na primer Bendiks /Bendix/, Ajzenštat /Eisenstadt/ – vidi: Vratuša-Žunjić, 1995:24). Doduše, postoje i drugačija gledišta. Vera Vratuša-Žunjić, u domaćoj sociologiji jedan od zapaženih autora *sociologije društvenog razvoja*, ne negira potrebu da se od Zapada uči, ali smatra da je iskustvo pokazalo da nije moguća prosta primena zapadnog modela jer je bila često i kontraproaktivna. Linija ovakvog mišljenja ne dovodi u pitanje vezu koja postoji između religije i crkve i globalnih socijalnih promena, koja postaje predmet zapaženog teorijskog, empirijskog i praktično političkog interesovanja i rešavanja, već dovodi u pitanje gledišta po kojima savremeni modernizacijski procesi u postsocijalističkim društvima predstavljaju samo obnavljanje klasičnog modela socijalne transformacije društva u skraćenom obliku. Ovakva razmišljanja vuku prema isticanju značajnih razlika i specifičnosti zemalja Srednje, Istočne Evrope i Balkana, te onih Trećeg

¹ Neslaganja se verovatno mogu izbeći preciziranjem da nisu sva socijalistička društva, do socijalističke revolucije u njima, podjednako bila razvila preduslove modernog, industrijskog društva. Stoga se neke zemlje (recimo Češka) zaista početkom 90-ih vraćaju tamo gde su zaustavljene u svom ekonomskom i političkom hodu, a neke druge (recimo Albanija) tek zakoračuju na mukotrpan i neizvestan put izgrađivanja institucija građanskog društva.

sveta, od zapadnih zemalja u vreme njihovog prelaska na građansko društvo (Lukman, 1994b). Tako dolazimo, po našem mišljenju, do jednog od najvažnijih pitanja ovog istraživanja: do pitanja o sekularizaciji odnosno desekularizaciji kao najrelevantnijem pokazatelju religijskih promena ili, još uže gledano, tako dolazimo do pitanja o promeni religioznosti² ljudi sa sociološke tačke gledišta (Đorđević, 1994). Međutim, proces sekularizacije, odnosno proces desekularizacije u postsocijalističkim društvima, može se posmatrati i kao relevantan pokazatelj karaktera ne samo religijskih nego i globalnih društvenih promena: u kontekstu najvažnijih odlika savremenih postsocijalističkih društava postavlja se pitanje o smeru i stabilnosti religijskih promena koje su početkom devete decenije prošlog veka manifestno nastupile u zemljama bivšeg socijalizma i koje su bile predmet velikog broja teorijskih i empirijskih, javnomnjenjskih, socioloških i socijalno-psiholoških istraživanja. Tako se glavni *zadatak* istraživanja sastoji u identifikovanju i preispitivanju osnovnih tendencija u religijskim promenama. Naime, da li religijske promene koje su stupile na društvenu pozornicu krajem 80-ih i početkom 90-ih godina sa slomom Sovjetskog Saveza i tzv. Druge Jugoslavije, bez obzira kroz kakve sve unutrašnje transformacije prolazile tokom ovih deset ili nešto malo više godina, sporo ali ipak sigurno vode ova društva prema religijskoj situaciji u njima istovetnoj današnjim, u osnovi sekularizovanim, najrazvijenijim zapadnim društvima, sažeto izraženoj u zaključku da je «evolucionarna budućnost religije njeno gašenje» i da je «ovaj proces neizbežan» (Valis, 1994) - za čiju potvrdu ne postoji danas empirijska evidencija ni kod nas ni u Rusiji - ili će na delu biti drugačiji scenarij, scenarij koji pre ukazuje na religijsku obnovu i povratak svetog kao danas dominantnog procesa (za šta postoji empirijska evidencija) sa budućnošću prema istim predviđanjima koja se odnose na sveto u postmodernim razvijenim društvima (Koks, 1994).

Ovo su svakako fundamentalna pitanja u izučavanju procesa sekularizacije u postsocijalističkim društvima i za sociologe religije plodan teren kako za teorijska uopštavanja tako i za uvek preko potrebna, dobro teorijski i metodološki utemeljena, empirijska istraživanja. Njihov broj se znatno povećao, nakon glasnosti i perestrojke (перестройка), te obeležavanja hiljadugodišnjice od prelaska Rusa na hrišćanstvo (1988. godine), i u Rusiji i u Zajednici nezavisnih država (ZND - СНГ), što je svakako jedan od bitnih preduslova za konstituisanje sociologije religije umesto devalviranog, institucionalno podržavanog i decenijama vladajućeg naučnog ateizma i ateističkog vaspitanja.

² Pojam religijske promene širi je od pojma promena religioznosti. Religijske promene obuhvataju čitav niz promena u odnosima religija i crkva, društvo i država kao i unutrašnje promene unutar religijsko-crkvenog kompleksa. Iako će i takve promene biti uzete u razmatranje, akcenat će u ovom radu, posebno u III i IV poglavlju, biti stavljen na praćenje promena religioznosti stanovništva koje su važan indikator procesa (de)sekularizacije.

Prema tome, *predmet* ovog istraživanja određujemo primarno kao utvrđivanje karaktera, stanja i smera religijskih promena na pravoslavno dominantnim prostorima Jugoslavije i Rusije aktuelnim u poslednjem desetleću burnih socijalno-političkih previranja u postsocijalističkim društvima XX veka kao i na samom početku novog veka i trećeg milenijuma. No, taj zadatak teško je ostvariti bez uzimanja u obzir istorijske dimenzije u kojoj se utvrđuju serije magistralnih religijskih promena (promena u konvencionalnoj religioznosti ljudi) u Jugoslaviji i Rusiji u XX veku, koje se poklapaju sa krucijalnim društvenim (čak epohalnim) događajima u njima. Radi se najpre o Oktobarskoj revoluciji iz 1917. godine posle koje je religioznost stanovništva Rusije radikalno erodirala, što se dogodilo, sa dosta sličnosti, i na prostorima bivše Jugoslavije posle II svetskog rata. Sa izvesnim i prirodnim previranjima, takva situacija manje-više ostaje u pomenutim društvima sve do sledećeg krucijalnog društvenog događaja: do urušavanja socijalizma i rastakanja obe federacije krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka. Nešto malo pre tih događanja, a posebno posle njih, konvencionalna religioznost i vezanost ljudi za religiju i crkvu opet doživljavaju bitne promene, jačajući i povećavajući svoju društvenu relevantnost. Posle tih događaja, tokom naredne decenije i početkom novog veka, religijska situacija u ovim društvima se kristališe i upravo toj religijskoj situaciji u radu ćemo, nakon duže teorijske rasprave o osnovnim pojmovnim okvirima istraživanja i nakon kraćeg istorijskog diskursa o položaju religije i crkve i religijskoj situaciji u socijalizmu u Jugoslaviji i u Sovjetskom Savezu, posvetiti glavnu pažnju.

Osnovu za komparaciju dva odvojena kompleksa (religijsko-crkvenog i državno-društvenog) u više od pola veka istorije Srbije (Jugoslavije) i Rusije (SSSR-a) nalazimo u nekoliko istorijskih činjenica: prvo, 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. To je funkcija koja se najčešće dovodi u vezu upravo sa religijskim sistemima ideja.³ Drugo, često se pravoslavlje, u kontekstu Veberove (Weber) «protestantske teze», dovodi u vezu sa ekonomskim i političkim zaostajanjem i nerazvijenošću pravoslavnih, istočnih zemalja u odnosu na protestantski (pa i katolički) Zapad. Treće, obe zemlje u svojoj novijoj

³ 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 *крестьянин*, praktično istovetnim sa izrazom *христианин* (hrišćanin), koji ostaje do dana današnjeg (D'ankos, 1992:36-37). Velika je sličnost i izrazom *крест* (krst).

istoriji beleže avanturu komunističkog projekta u kome je malo mesta bilo za javno ispoljenu religioznost i njeno slobodno izražavanje, a crkvu država, pravno je odvajajući od sebe, zapravo pozicionira sa one strane oficijelnog društva, stigmatizuje je i preduzima niz represivnih radnji radi minimiziranja, ako ne i potpunog iščezavanja njenih, u istoriji očitovanih, javnih implikacija. I četvrto, na samom početku devete decenije prošlog veka (1991. godine) obe federacije (SFRJ i SSSR) istovremeno doživljavaju krah, u početku makar samo nominalnim urušavanjem socijalizma, a religioznost i čitav religijsko-crkveni kompleks zadobija značaj, koji je prilično bio opao do tada, u procesu koji mnogi autori imenuju terminima revitalizacije religije, povratka svetog, desekularizacije ili čak religijske renesanse. Doduše, i pored niza sličnosti najznačajnije posledice raspada dveju federacija moraju se situirati u dva različita modela raspada: jedan, domaći model, ocrta raskid kroz najpogubnije moguće konflikte koji su rešeni (?) krvavim međunacionalnim i verskim (?) ratom i drugi, koji ocrta transformaciju Sovjetskog Saveza formiranjem Ruske federacije (RF) i samostalnih država (ujedinjenih u ZND) izbegavanjem šireg građanskog rata iako su unutrašnja heterogenost i ekonomski problemi bili gotovo istovetni kao i na prostoru bivše jugoslovenske federacije (Goati, 1992:330). Nasilno rešenje konflikta u bivšoj Jugoslaviji i miran raskid Sovjetske države proizašli su krucijalno iz odnosa prema pitanju teritorijalnog razgraničenja republika, tj. njihovih granica ocrtanih u socijalističkom periodu. Naime, dok je glavni problem u bivšoj Jugoslaviji nastao zbog nepriznavanja administrativnih, republičkih granica Hrvatske i Bosne i Hercegovine iz Titovog režima u kojima je živelo i znatno srpsko, pravoslavno stanovništvo kao konstitutivni narod, dotle je Rusija priznala Ukrajinu, Belorusiju i Kazahstan u postojećim granicama iako je u njima živelo brojno rusko stanovništvo (25 miliona Rusa danas živi izvan granice RF), tako da su one postale međunarodno priznate granice.

Predmet istraživanja, kako smo ga definisali, pretpostavlja utvrđivanje religijske situacije u ovim društvima do kraja XX veka kao i dovođenje u vezu opšteg političkog i socio-kulturnog obrasca ovih bivših socijalističkih društava sa religijom, religioznošću i crkvom. S obzirom, dakle, na uzajamnu vezu društva, religije i crkve predmetom ovog istraživanja se obuhvataju tri vremenske i sadržinske ravni analize. *Prva ravan* analize se odnosi na već pomenuto vremensko razdoblje od ustrojstva socijalističkog društva u Sovjetskom Savezu i Drugoj Jugoslaviji do početka ili sredine 80-ih godina. To je razdoblje koje se, globalno gledano, iako u odnosima društva (države) i religije (crkve) ima varijacija, može posmatrati kao jedna zasebna povesna celina sa opštim i specifičnim odlikama egzistiranja religije i religioznosti. Sociološka i javnomnenjska istraživanja religioznosti na prostorima ruskog i srpskog pravoslavlja, pa i na drugim pravoslavnim prostorima, izuzev

grčkog, pokazala su svojom iskustvenom evidencijom da je proces otklona ljudi od religije i crkve, najčešće nazivan sekularizacijom, upravo na njima najviše uzeo maha. Na pravoslavnim prostorima najuočljiviji je bio «beg» ljudi od religije i crkve i izuzetan pad proširenosti nekih značajnih oblika religijskog ponašanja ljudi, pre svega onih koji spadaju u pouzdanije pokazatelje konvencionalne religioznosti kao što su poseta nedeljnom bogoslužjenju (liturgiji), poseta crkvi, post, molitva itd. O nekim obredima religijskog ponašanja se moglo govoriti kao o obredima koji su polako nestajali iz šire populacije, a o nekim kao o obredima koje poštuje tako mali broj ljudi (ispitanika) da se moglo govoriti o podmaklom procesu erozije religijskog ponašanja i udruživanja. Tako je zapravo proces sekularizacije (ateizacije) društva na pravoslavnom konfesionalnom prostoru doveo do smanjivanja broja kako deklariranih tako i stvarnih vernika, do erodiranja verske prakse, disolucije dogmatskog sadržaja vere, smanjivanja uticaja crkve i pravoslavne religioznosti na svakodnevni život ljudi, uz relativno češće praktikovanje nekih tradicionalnih verskih obreda i verovanja kao što je na primer krštenje, proslava većih verskih praznika, priznavanje konfesionalnog porekla, crkveni ukop pokojnika, pa možda i vera u boga. Na delu je bila religioznost marginalnih društvenih slojeva (seljaštva i nekvalifikovanog radništva), siromašnih i nižeg obrazovanja a ne bogatih i propulzivnih, te demonopolizacija crkve na pravoslavnim prostorima od strane oficijelnog socijalističkog režima (Đorđević, 1992; Атеизм в СССР: становление и развитие, 1986). Pravoslavlje se veoma slabo oduprlo pritiscima koji su dolazili od oficijelne politike i militantne ateističke kulture, naročito u bivšem Sovjetskom Savezu što nije bio tako drastičan slučaj sa nekim drugim verskim organizacijama i religioznošću ljudi na njima pripadajućim konfesionalnim prostorima.

Pod pretežnim uticajem politike sekularizacija (ateizacija) je u svim socijalističkim društvima stvorila praktično dve vrste kulture, međusobno prilično udaljene: jednu sistemsku i ateističku koja se svim institucionalnim sredstvima podržavala pa i nametala što je rezultiralo njenom hegemonijom u kulturi i drugu, izvansistemsku, ali legalnu koja se efikasno potiskivala u sferu privatnosti bez značajnih javnih društvenih manifestacija. Ta neskrivena oprečnost dva kulturna i simbolička sistema vrednosti, jednog sa očitim javnim funkcijama legitimacije socijalističkog sistema i drugog sa one strane poželjnih vrednosti i ponašanja, ali sa nekakvom unutrašnjom autonomijom i kontinuiranošću, kao svojevrсна alternativna kultura, agregat u rezervi pa i legalna opozicija vladajućem političkom sistemu i dominantnim vrednostima, ispoljava se kao temeljna protivurečnost u kulturi socijalističkog društva (Vrcan, 1980; 1986). U tom smislu znaci uznapredovalog procesa ateizacije do sredine 80-ih godina XX veka na prostorima bivše Jugoslavije mogu se u prvom redu, mada ne i do kraja, dovesti u vezu sa jednim izrazito nestimulativnim, a često i vrlo represivnim

političkim i socio-kulturnim okruženjem u kome egzistiraju, bolje rečeno preživljavaju, religija i crkva. Neosamostaljena sociologija, još u znaku istorijskog materijalizma, tretirala je religiju i crkvu ili sa prosvetiteljskih polazišta ili preko teorije odraza, u svakom slučaju daleko od ozbiljnih i suptilnih analiza. Dogmatsku, marksističku poziciju u shvatanju položaja i budućnosti religije u socijalističkom društvu, poziciju kojom se na religiju gledalo kao na zabludu i iluziju koja će postepeno nestajati kako budu naučna saznanja prodirala u svest ljudi i kako se materijalni život ljudi bude poboljšavao u uslovima tzv. socijalističkih društvenih odnosa, jugoslovenska sociologija religije je napustila mnogo pre od sovjetske «nauke o društvu» kada je krajem pedesetih godina izašla ispod okrilja istorijskog materijalizma, te je prevazilazeći teoriju odraza, a potom gnoseologizam i sociologizam koji su se još dugo zadržali u sovjetskoj «sociologiji», išla u susret shvatanju i isticanju kompleksnosti religijskog fenomena. Religija i religioznost se sada sagledavaju ne samo preko socijalnih pretpostavki (religija kao kolektivan čin), nego i u onto-antropo-psihološkim pretpostavkama – dakle, kao lični doživljaj svetog i smisao života (Skledar, 1990; Šušnjić, 1988).

U Sovjetskom Savezu, međutim, koncepcija naučnog ateizma ostaje vladajuća gotovo sve do kraha socijalističkog društva. Ova koncepcija se zasnivala na Lenjinovom (Ленин) shvatanju religije kao instrumenta vlasti, eksplicitno i prilično nesretno izraženom shvatanju u glasovitoj sentenci o religiji kao opijumu za narod, o religiji kao sredstvu u instrumentalnom posedu vladajuće klase kojim se narod drži u potčinjenosti što, iako se poziva na Marksa (Маркс), strogo gledano ne odgovara njegovom određenju religije u izrazu *Opium des Volks* sa implikacijom da čovek (narod) sam stvara religijske predstave, doduše kao prividnu, «iluzornu sreću», kao obmanjujuću utehu u onozemljaskom, akciono nemoćnu i u suštini oslonjenu samo na nadu. Istina, u marksizmu religija i jeste shvaćena kao neka vrsta društvene kontrole i odbrane promenljivih interesa vladajućih slojeva u klasnom poretku društva pa je kao takva negativno određena, manje zbog toga što podvostručuje svet u kome čovek živi, a više zbog toga što skriva suštinu bede i otuđenja u klasnom poretku društva. No, za Marksa i marksizam religija kao otuđenje nije samostalan faktor nego samo odraz otuđenog kapitalističkog sveta čiji najdublji koreni nisu u nekom obliku čovekovog duhovnog sveta nego u materijalnim pretpostavkama društva, u njegovoj privrednoj, ekonomskoj delatnosti. Od 60-ih godina u Sovjetskom Savezu kontinuirano se vodila diskusija o predmetu i strukturi teorije naučnog ateizma a da se nije došlo do jednoznačnog određenja naučnog ateizma, što je svakako bio jedan od osnovnih razloga podvođenja pod ovu disciplinu istraživanja vrlo raznovrsnih aspekata religije i ateizma, mada je bilo sociologa kao što su na primer Jablokov i Ugrinovič (Яблоков, 1979; Угринович, 1985) koji

su 80-ih težili da napuste, koliko je to tada bilo moguće, dogmatske pozicije u proučavanju religijsko-ateističkog fenomena što su se razvile u krilu marksističko-lenjinističke filozofije i staljinističke ostavštine (Đorđević, 1990).

Iz ove ostavštine nezaobilazno je bilo pitanje ateističkog vaspitanja. Ateističko vaspitanje je bilo prisutno u većini zemalja pod direktnim uticajem Savjetskog Saveza. Istina, u bivšoj Jugoslaviji nije bilo sprovedeno sa takvim intezitetom i nije izazvalo takve posledice kao u pomenutim zemljama, zahvaljujući pre svega političkim događanjima u socijalističkom bloku 1948. godine i udaljavanju socijalističke Jugoslavije od Sovjetskog Saveza, zemlje koja je po sovjetskim autorima bila kolevka ateističkog vaspitanja kojim se stvaralo društvo masovnog ateizma.⁴ No i pored upliva ateističkog vaspitanja, ponajviše putem propagande,⁵ mada su u praksi upotrebljavana i druga organizaciona, represivnija rešenja, naponi društva da se masovnim, ateističkim vaspitanjem ukloni religija nisu dali zadovoljavajuće rezultate. Ateističkim vaspitanjem se uplivalo u sve značajne javne sfere sovjetskog društva uz angažovanje plejade poznatih partijskih i «zaslužnih radnika» – teoretičara ateizma i ateističkog vaspitanja od Bonč-Brueviča preko Krasikova, Krupskaje i Lunačarskog do Skvorcan-Stepanova i Jaroslavskog (Бонч-Бруевич, П. А. Красиков, Н. К. Крупская, А. В. Луначарский, Скворцан-Степанов, Е. М. Ярославский), da pomenemo samo najznačajnije, i mnoštva lokalnih agitatora, propagatora ateizma. Sve to međutim, nije sprečilo obnovu istorijske vere u Rusiji koja je eruptivno nastupila početkom 90-ih kao da masovnog ateizma nikada nije ni bilo. To se delimično može objasniti i činjenicom oslonjenosti ateističko-marksističke misli na naučnu (dakle racionalnu) kritiku po svojoj biti a(i)racionalnog - (religije), te zbog shvatanja da će religija čiliti u onoj meri u kojoj se bude razvijao socijalizam (Ćimić, 1984). Međutim, socijalizam se nije razvijao prema ideološkim postulatima, ali ako samo i pretpostavimo tu nikad ostvarenu ideju, pitanje religijskog ne bi izgubilo na kredibilitnosti pošto pored socijalnih pretpostavki religijskog fenomena postoje i druge koje su sovjetski autori očito dugo vremena zanemarivali. Uzimajući u obzir Lenjinovo

⁴ Carska Rusija je pre Oktobra bila zemlja sa najvećim brojem nepismenih i vernika u Evropi, sa jakim uticajem pravoslavne crkve na mase. Posle revolucije broj nepismenih se brzo smanjivao, uostalom kao i broj vernika. Sovjetski autori su smatrali da je pod presudnim uticajem radikalnih revolucionarnih promena došlo do korenitog socio-ekonomskog, političkog i kulturnog preobražaja društva i rešenja nacionalnog pitanja (!?), a kao važan faktor pojave masovnog ateizma navode i izuzetno agilnu propagandu ateizma i uvođenje ateističkog vaspitanja. (Атеизм в СССР: становление и развитие, 1986).

⁵ Snaga antireligiozne i anticrkvene propagande daleko je bila izraženija u bivšem SSSR-u nego u bivšoj Jugoslaviji. Dovoljno je samo navesti nekoliko podataka o antireligioznoj propagandi da bi se uvidela njena ofanzivna crta: od 20-ih do 30-ih godina u SSSR-u štampani su milioni knjiga sa antireligioznom crtom. *Ateist* je izdao u periodu 1922-1929. godine 270 knjiga u 24 miliona primeraka, a 1930. godine 418 knjiga sa oko 20 miliona primeraka. Propaganda je bila centralizovana i skoro bez konkurencije (Атеизм в СССР..., 1986). Proces nasilnog raskida sa religijom i crkvom nije bio lak, štaviše, za mnoge je bio veoma traumatičan: «Noćima sam se premišljao pre nego što sam skinuo krst» jadao se o svojim nedoumicama i kolebanjima jedan kolhoznik.

teorijsko shvatanje religijskog fenomena, osnovne principe sovjetske vlasti prema religiji i crkvi kao i praksu ateističke propagande i ateističkog vaspitanja, mnogi zapadni sociolozi, filozofi i teolozi negirali su karakter masovnog ateizma kao suštinski povezanog sa izgradnjom socijalističkog društva u Sovjetskom Savezu u smislu iščezavanja socijalnih osnova religije i religioznosti i razmatrali su pojavu ateizma u Sovjetskom Savezu ili kao slučajnu,⁶ ili kao rezultat primene sile nad vernicima ili administrativnog uticaja na crkvu. Sami pak sovjetski autori ne samo da priznaju, već i enormno veličaju, pod rukovodstvom KPSSSR-a vođenu ateističku propagandu kao snažan faktor procesa nastanka i širenja masovnog ateizma. I mada su Lenjin, njegovi saradnici i nastavljači politike širenja masovnog ateizma isticali da je ateistička propaganda vođena samo ideološkim sredstvima, praksa je isuviše često ukazivala i na metode koje su bile daleko od «ideološkog ubeđivanja» a mora se priznati da je i «čist» ideološki uticaj sadržavao elemente prisile,⁷ ako ne otvorene a ono sigurno prikrivene, znane samo veštima agitatorima sa prefinjenim metodama manipulacije ljudskim duhovnim životom.

Drama ateizacije na prostorima bivše jugoslovenske federacije bila je manje dramatična od sovjetske. No, i na ovim prostorima silaskom svetovne ideologije socijalizma sa istorijske pozornice nakon što je potrošila resurse integracije društvenih grupa u jedinstveni svet zajedničkih vrednosti, resurse osmišljavanja sveta (socijalizma) i života u njemu kao i legitimisanja društvenog poretka, sazrela je u sociologiji religije upitnost: koliko je proces sekularizacije u tzv. real-socijalističkom društvu bio generisan objektivnim ekonomskim i socijalno-kulturnim karakteristikama tog društva, a koliko izvesnim arbitrarnim, političkim odlukama establišmenta i sredstvima koja su korišćena? Krajem 80-ih i početkom 90-ih godina XX veka umnožila su se slaganja sociologa o tome da je sekularizacija u jugoslovenskim uslovima bila, ne potpuno i do kraja, ali svakako pretežno svesno, dakle politički indukovana, protežirana i isforsirana, iznuđena i ubrzana pojava jer nije nastala prvenstveno kao odgovor na dostignuti socio-kulturni nivo razvijenosti što je zapadni, doduše već razvijeni obrazac sekularizacije implicirao, nego je u suštini imala značajnu političku ulogu (Vrcan, 1986; Skledar, 1991; Zrinščak, 1991). Zbog toga se značaj teorije sekularizacije sredinom 60-ih godina u formativnom periodu jugoslovenske

⁶ Sovjetski autori su smatrali, nasuprot ovom shvatanju, da proces sekularizacije baš na Zapadu ima stihijski karakter i da se po tome razlikuje od procesa sekularizacije u socijalizmu. Sekularizacija u socijalizmu, stoga, poseduje objektivnu zakonomernost (Đorđević, 1990:208, 230).

⁷ «Mi možemo braće i sestre na Zapadu da obavestimo o našim iskustvima u preživljavanju, o genocidu protiv naroda koji veruje, o masovnoj ruskoj Golgoti. Nedavno je u Butovu kod Moskve otkrivena masovna grobnica: tri stotine vernika je tamo ubijeno. Optužba je glasila: kontrarevolucionarna, monarhistička delatnost u crkvi. Između hapšenja i egzekucije prošle su svega dve nedelje. Još ne znamo gde se nalaze i druge grobnice.» (iz intervjua patrijarha RPC Alekseja Drugog datom hamburškom *Der Spiegel*-u, a koji je prenela *Politika* od 15. januara 1996. godine).

sociologije religije nije iscrpljivao samo u teorijsko-metodološkoj podlozi za prva empirijska sociološka istraživanja religije i religioznosti, nego je sekularizaciona teza, ako ne neposredno a ono svakako implicitno, sa sobom nosila određenu političku relevantnost.⁸ Ona je, naime, sa dogmatski orijentisanog marksizma i vladajućih političkih subjekata trebalo da skine attribute nameravane ateizacije, sa elementima nasilja, te da svojim iskustvenim pokazateljima dokumentuje da se, u stvari, radi o procesu koji ne samo što je na delu i drugde na Zapadu, nego da je to nužan, objektivan i spontan proces sa kompleksom uslova i uzroka na čelu sa procesom industrijalizacije socijalističkog društva na prvom mestu, a zatim i urbanizacije, odvajanja crkve od države, racionalizacije mišljenja i ponašanja itd. (upor. Kerševan, 1984:16-17). Marko Kerševan je upravo sagledavanjem religije kao *politicuma*, što je ona na prostorima bivše Jugoslavije i bila, došao do zaključka da je i sama sociologija religije u Jugoslaviji nastala i artikulisala se u međudejstvu sa političkom sferom. Stoga je i pitanje ateizma bilo *politicum*, jer je marksistički ateizam ne samo depolitizovao i denacionalizovao tradicionalne religijske razlike i istorijske animozitete, već je bio jedino moguća «religija» u bivšoj Jugoslaviji koja ne bi delovala dezintegrativno na novi politički sistem. Upravo ovakav smer razmišljanja doprineo je u najnovije vreme boljem shvatanju i objašnjenju reverzibilnog procesa, procesa povećanja kredibilitnosti religija i crkava na čitavom prostoru bivše Jugoslavije u uslovima društvenih previranja na balkanskim prostorima koji su išli prema (re)politizovanju i (re)nacionalizovanju tradicionalnih konfesionalnih razlika. Treće poglavlje ovog istraživanja upravo je i posvećeno široj elaboraciji društvenih uslova egzistiranja religije i crkve sa praktičnim konsekvencama pre svega na (pravoslavnu) konvencionalnu religioznost ljudi i društvenih grupa u socijalističkom društvu, kako bivšem jugoslovenskom tako i sovjetskom.

Sledeće, *drugo* vremensko razdoblje i ravan analize obuhvata period od kraja 70-ih godina XX veka kada je pribavljena iskustvena evidencija ukazivala da se izvesne promene sa religijom i religioznošću dešavaju, naročito na katoličkim religijskim i konfesionalnim prostorima, te da se nakon neprikosnovene vladavine procesa sekularizacije, u do tada proteklom desetleću, stvaraju uslovi za afirmaciju, obnovu i revitalizaciju religije

⁸ Druga strana tog, u znatnoj meri politički protežiranog procesa, nije samo u njegovoj problematičnosti i labilnosti, tj. da se sekularizacija naglo povlači kad prestane politički uslov njenog važenja, nego se istovremeno stvara i sekularno-religijski odnos prema politici u kome se čovek upravo na pseudo-religijski način odnosi prema ovostranom sadržaju (Skledar, 1991). U domaćoj sociologiji sličan smer razmišljanja sledi Slobodan Miladinović (1997:30-31) koji smatra da se prostor za svetovnu religioznost otvara kad iz bilo kog razloga klasična religioznost biva potisnuta na margine društvenog života. Ukoliko taj proces nije rezultat unutrašnjih socio-kulturnih faktora nego spoljašnjih, nasilnih, političkih faktora, utoliko je veća verovatnoća da vladajuća grupa svoju ideologiju izdigne do svetovne religije. To je za tu vladajuću grupu (Komunističku partiju) značajno iz jednog suštinskog razloga: na taj se način podanik pretvara i u neku vrstu vernika, pa se poslušnički odnos ne održava više samo na strahu, prinudi i pretnji, nego u legitimacijski okvir političkog sistema ulazi kako vernikovo prihvatanje «sistemskih» vrednosti kao dobrih samih po sebi tako i sa tim vrednostima povezana vera kao moralna obaveza.

(Roter, 1984; 1984a; 1986). Kasniji gotovo deceniju u odnosu na katoličke konfesionalne prostore, proces ispoljavanja desekularizujućih učinaka na pravoslavnim konfesionalnim prostorima bivše Jugoslavije, bitno povezan sa krahom socijalizma, raspadom SFRJ i procesima homogenizacije nacija, postao je aktuelan tek krajem 80-ih godina, mada su se početni znaci promena religijske situacije mogli već nazreti negde polovinom 80-ih (Pantić, 1974; 1988; Flere, 1984). To je, dakle, vreme revitalizacije izvesnih tradicionalnih simbola lokalnog konfesionalnog identiteta, obnove zaboravljene istorijske vere nakon pola veka regresije na izuzetno širokom geografskom prostoru Rusije, Estonije, Litvanije, Letonije, Moldavije, Ukrajine, Gruzije, Jermenije, Azarbejdžana i Balkana, kako na prostorima preovladavanja hrišćanstva tako i na prostorima sa islamskim stanovništvom (Martin, 1994).

Empirijska evidencija stvorena do sredine 90-ih godina prošlog veka za prostore srpskog pravoslavlja (Blagojević, 1995; Pantić, 1993; Vukićević, 1993, i dr.) dozvoljavala je argumentovanu konstataciju o obnovi religioznosti, ali ne u onom obimu i intenzitetu kako se spektakularno najavljivalo krajem 80-ih, kada je socijalizam, barem ideološki ako ne stvarno, ubrzano već silazio sa istorijske pozornice. Istina, neki indikatori konvencionalne religioznosti pružaju uverljive argumente o revitalizaciji i obnovi religioznosti, kako u ukupnom stanovništvu Srbije tako i u nekim većim regionima koji su bili predmet javnomnjenjskih i socioloških empirijskih istraživanja. U periodu od 1975. do 1980. godine religioznost stanovništva Srbije bez Kosova kretala se oko 25% a u periodu od 1991. do 1993. godine oko 42% (Pantić, 1993). Još vidljivija revitalizacija religioznosti stanovništva, na osnovu samoocene religioznosti, može se očitati iz nekoliko empirijskih socioloških istraživanja dva velika okruga u Srbiji (braničevskog i niškog) i istraživanja religioznosti u Crnoj Gori, čiji rezultati pokazuju da se religioznost kretala oko 70%. Raširenost pozitivne konfesionalne identifikacije, izuzetno proširene i do kraja 80-ih, u devetoj deceniji prošlog veka je dostigla verovatno svoje krajnje tačke: prema popisu stanovništva iz 1991. godine («Veroispovest...», 1993) u Beogradu je bilo 88,6% ljudi koji su se prepoznali u konfesionalnim terminima, u Srbiji 92,8%, u Crnoj Gori 94,3%, na Kosovu i Metohiji čak 98,4%, a u braničevskom okrugu 96,7%. Ipak, naše istraživanje (braničevski okrug 1993. godine) koje je uključivalo dvadesetak indikatora vezanosti za religiju i crkvu kao i formiranje indeksa tradicionalne i aktuelne vezanosti za religiju i crkvu, te indeks religijskih verovanja, argumentovano rezultatima istraživanja, upućivalo je na dijagnozu religijske situacije na jednom pravoslavno homogenom prostoru sredinom 90-ih koja je glasila: zaustavljen je trend daljeg opadanja proširenosti religijskog ponašanja a pojavljuju se i izvesni, ali samo početni, znaci revitalizacije praktikovanja obreda iz sadržaja aktuelnog religijskog ponašanja i nešto primetniji znaci revitalizacije religijskih verovanja.

Tradicionalna vezanost ljudi za religiju i crkvu nije nikada ni bila u toj meri dovedena u pitanje da bi se moglo govoriti o nekom spektakularnom povratku obredima tradicionalne prirode, mada i kod njih, naročito kod ispitanika gradskog miljea, primećujemo znake revitalizacije. Istini za volju, empirijska evidencija za domaće religijske i konfesionalne prostore sa važenjem za kraj devete decenije prošlog veka potvrdila je svojim iskustvenim obaveštenjima prethodno samo nagoveštenu tendenciju desekularizacije sa početka decenije (Radisavljević-Ćiparizović, 2001). Četvrto poglavlje ovog istraživanja biće u potpunosti posvećeno kako problematizaciji prihvatljivog teorijskog koncepta interpretacije religijskih promena u postsocijalističkim društvima tako i preciznom detektovanju promena religioznosti ljudi i njihovoj vezanosti za crkvu u Jugoslaviji i Rusiji.

Kao što se krajem 80-ih godina na pravoslavnim prostorima u bivšoj Jugoslaviji počela manifestno menjati dotada vrlo nepovoljna religijska situacija po institucionalizovane religijske organizacije – crkve i religioznost ljudi, tako se isti trend uočava i u Sovjetskom Savezu. Ukupnim uvidom u empirijsku evidenciju, raskrsnu tačku vidljivih manifestacija kumulativnog zbira postepenih religijskih promena nalazimo u 1987/88. godini. Tek od kraja osme decenije prošlog veka možemo da govorimo o stidljivom začetku procesa revitalizacije religije i vraćanju ljudi religiji i crkvi u do tada neprikosnovenom ateističkom kulturnom ozračju Sovjetskog Saveza (Лисовский, 1996:398-399). Kao i u slučaju domaće empirijske evidencije, empirijska evidencija stvorena početkom 90-ih za ruski konfesionalni i religijski prostor omogućila je da se tendencija revitalizacije religioznosti s kraja 80-ih potvrdi, jer se religioznost manifestno pojačala u mnogim domenima religijskih verovanja, ponašanja i udruživanja (Filatov, 1993; Greeley, 1994; Gee, 1995). Tako dolazimo do *treće*, najvažnije ravni analize ovog istraživanja. Na osnovu komparativne analize promene religioznosti u Jugoslaviji i Rusiji do kraja XX veka treba ukazati na problematičnost procesa i koncepta sekularizacije, ograničenja ovog koncepta kao i domena njegovog važenja, ali isto tako i na elemente ovog procesa koji u budućnosti postsocijalističkih društava imaju perspektivu. Da li je savremeno, kako neki kažu eruptivno, obnavljanje religioznosti i povratak religiji i crkvi doseglo krajnje domete, da li je desekularizacija stabilan proces ili se mogu očekivati promene reverzibilne prirode – ponovno okretanje ljudi od religije i crkve i zapostavljanje religijskog ponašanja? Na temelju onog što su o religijskim promenama napisali Flere (1994: 204-208) i Đorđević (u više svojih radova) mogli bi smo zaključiti da je sa propašću socijalizma u Istočnoj Evropi i u bivšoj Jugoslaviji snažno nastupio ne proces desekularizacije već, imajući na umu karakter drame ateizacije na ovim prostorima koja je vodeću ulogu igrala više od pola veka, proces deateizacije koji će biti kratkog veka, ali će pripremiti put sada ne za isforsiranu i politički instruiranu, već za autonomnu, prirodnu i

istinsku sekularizaciju.⁹ U našoj sociologiji Dragoljub B. Đorđević je bio prvi sociolog koji je lansirao ideju, nastalu u teorijskom dijalogu sa tekstovima Jakova Jukića, o «strateškom značaju istinske sekularizacije» za razvoj današnjeg jugoslovenskog društva. Naime, smatra ovaj autor, ako pristajemo na tezu o transformaciji savremenog postsocijalističkog društva iz tradicionalnog u moderno društvo, onda nužno pristajemo i na tezu o sekularizaciji i posvetovljenju. «Jugoslovensko društvo će kročiti na put zbiljske sekularizacije» (Đorđević, 1995; videti i Đorđević, 1994), iako izgleda da je takva tvrdnja paradoksalna s obzirom da je religijsko-crkveni kompleks od početka do sredine 90-ih godina upravo doživeo vidnu afirmaciju. Proces revitalizacije religije znači, po ovom sociologu, ne bi trebao da bude dugog veka. Budućnost religijske situacije, tumačena u okvirima navedenog mišljenja, treba da izgleda sasvim drugačije od savremenog stanja koje se opisuje u terminima povratka svetog i revitalizacije religije. Nalazimo da odgovor na pitanje budućnosti procesa sekularizacije/desekularizacije predstavlja *osnovni cilj* ovog istraživanja. Zbog toga će biti potrebno dublje proučiti ove reverzibilne procese u bivšem Sovjetskom Savezu i današnjoj Rusiji, kao i u bivšoj Jugoslaviji i današnjoj Srbiji i Crnoj Gori, naročito od sredine 80-ih godina, oslanjajući se pri tome ne samo na istraživanja sovjetskih i ruskih autora već i na doprinose, istina retke, ali nezaobilazne, koji se po ovom pitanju mogu naći i u našoj sociologiji (Đorđević, 1990). Doprinosi navedenoj problematici beleže se i u sve brojnijoj iskustvenoj evidenciji zapadnih autora koji su se bavili empirijskim istraživanjima na tlu bivšeg Sovjetskog Saveza posle promene političkog režima. Proučavanja koja se odnose na religijsku situaciju u bivšoj i sadašnjoj Jugoslaviji su ne samo većini domaćih sociologa poznata nego su i dostupnija.

Istraživanje koje preduzimamo polazi od nekoliko relevantnih *hipoteza* koje se odnose na proces sekularizacije uopšte, a onda i na prirodu i budućnost ovog procesa na prostoru jugoslovenskog i ruskog postsocijalističkog društva:

Hipoteza 1. Polazimo od pretpostavke da je sekularizacija reverzibilna pojava. Istina, ne postoji saglasnost ni u definisanju pojma sekularizacije niti postoji jedinstveni koncept sekularizacije. Jedni smatraju da je ovaj proces neizbežan u savremenom društvu, drugi da nije, treći da se sekularizacija uopšte ne zbiva, a ima istraživača koji ga posmatraju kao reverzibilnu pojavu. Od kako je 60-ih godina teorija (teorije) sekularizacije stekla legitimnost u sociologiji, pojavila su se barem dva iskristalisana shvatanja sekularizacije: po prvom shvatanju u savremenim društvima (misli se prvenstveno na razvijena društva) tokom dugog

⁹ Izbor literature o sekularizaciji (1980-1993) kao i prevod delova najznačajnijih tekstova o sekularizaciji većine autora koji su se njome bavili može se na našem jeziku naći u izvrsnom zborniku *Povratak svetog?* (1994), čiji je priređivač i pisac uvodne studije naš sociolog religije «sekularista» Dragoljub B. Đorđević. U savremenoj ruskoj sociologiji religije o pojmu religije i sekularizacije više u Гараджа, 1995:163-175; 256.

perioda posle II svetskog rata na delu je bio proces odvajanja ljudi od religije i crkve, gubitak društvenog značaja religije i posvetovljenje (Akuaviva /Acquaviva/, Vilson /Wilson/, Koks /Cox/, Fen /Fenn/, Jukić, Vrcan, Đorđević); sa druge strane «antisekularisti» smatraju da je religija u savremenom svetu samo promenila svoje izražajne forme, osporavajući različitom argumentacijom ne samo termin, nego i sekularizaciju kao realan socijalno-istorijski proces (Lukman /Lukmann/, Martin, Bel /Bell/, Glasner, Šajner /Shiner/, donekle i Šušnjić i drugi). U drugom poglavlju ovog istraživanja tragajući za prihvatljivim definicijama religije i sekularizacije nastojaćemo da pokažemo da treba prihvatiti srednje rešenje, koje neće ići na nužno prihvatanje jedne opcije kao jedino istinite ili barem teorijski plodne, već će uvažavati nepobitne argumente drugog pristupa. Takvo srednje rešenje zagovara Filip Hemond (1994:142 - /Hammond/) mada u jednom specifičnom smislu razlikovanja religijskog i svetog i našim teškoćama u konceptualnoj preciznosti koja nije postignuta u prepoznavanju svetog usred svetovnog pošto se sveto ne nalazi samo u religioznom. Brojne elemente sekularizacije lako je moguće identifikovati ne samo u najrazvijenijim nego i u manje razvijenim društvima savremenog sveta, ali su u svim tim društvima moguće i «provale» religioznosti (bilo konvencionalne bilo postmoderne) i povratak ljudi u krilo crkvenog autoriteta i svetog uopšte, što itekako zavisi od promenljivog socijalnog konteksta u kome religija i crkva egzistiraju. Doduše, ni svi «sekularisti» ne smatraju da proces sekularizacije podrazumeva iščezavanje, potpuni nestanak religije i religioznosti, što znači da sekularizacija nije jednosmeran proces pošto su obrti uvek mogući (Fen).

Hipteza 2. Pokreti obnove religioznosti započeti krajem 80-ih godina prošlog veka u većini bivših komunističkih društava i pored toga što su nastali u jednom širem ambijentalnom kontekstu izuzetno duboke društvene krize, kraha globalnog društva, i povećane slobode savesti i izbora, bili su, kako Martin piše, suštinski nacionalizam i incidentno verski. U tim uslovima se početkom procesa revitalizacije nije revitalizovala religija *per se*, nego religija i religioznost kao političke i nacionalističke pojave u okvirima, ne univerzalnog, nego lokalnog i etnocentričnog. Religija (crkva) združena sa lokalnim nacionalnim ima svoju manifestnu, ali i latentnu funkciju (Merton). Manifestna funkcija predstavljena je u samoj religioznosti kao kognitivnom i emocionalnom odnosu prema bogu. Skrivena funkcija je u poziciji garanta odbrane kulture i nacionalnog identiteta sa jasnim obeležjem protektivnog i integrativnog, homogenizujućeg. Ako bi opasnost i ugroženost nacionalnih ili religijskih grupa u pluralističkim nacionalnim i konfesionalnim društvima prošla, ili se barem značajno smanjila, osnovano je pretpostaviti da bi i religija i crkva u onoj meri u kojoj snaže procese etnoreligijske mobilizacije slabile kod pojedinca i društvenih grupa, pa bi se odnos ljudi prema religiji i crkvi tada više zasnivao na nekim drugim

kompensatorskim funkcijama religije i crkve što jača unutrašnje obnoviteljske potencijale crkve čisto religijske prirode.

Hipoteza 3. Odgovor na pitanje da li će u bivšim komunističkim društvima istinska sekularizacija biti njihova budućnost mora uzeti u obzir smer razvoja ovih društava prema pretpostavkama demokratizacije postsocijalističkog društva. Ako pretpostavimo da u društvenim procesima mogu nastupiti nove okolnosti i neočekivane tendencije, onda ne možemo biti nedvosmisleni ni u odgovoru na pitanje da li će budućnost ovih društava biti u znaku potrebe za masovnim religijskim i konfesionalnim izrazom ili će nastupiti fragmentacija sistema uverenja i religioznog ponašanja. Ono u šta možemo biti sigurni je činjenica da će opšte socio-političke prilike u ovim društvima značajno opredeljavati i sam proces (de)sekularizacije. Svojim društveno značajnim implikacijama religijsko-crkveni kompleks će ili postepeno gubiti na kredibilitnosti, povlačeći se u sferu privatnosti individua i malih grupa posvećenih veri, ili će aktuelna obnova religioznosti, budu li se ova društva kretala u susret etnocentrističkom zatvaranju, biti važan faktor nove religijske ideologije i na njoj zasnovane razvojne filozofije – temelju na kome stoje poslednjih desetak godina određene političke grupacije i u Srbiji i u Rusiji. Zaključno razmatranje u ovom radu treba da na osnovu analize religijskih promena u Jugoslaviji i Rusiji okvirno ukaže na budućnost svetog, religije i crkve kao i religioznosti ljudi u postsocijalizmu na početku trećeg milenijuma.

Istraživanje će se, na osnovu konsultovanja literature, prvenstveno na srpskom i ruskom a manje i na engleskom jeziku, te na osnovu uvida u obimnu empirijsku evidenciju, najpre bazirati na *analitičkom metodu* čiji je zadatak da svestrano analizira rezultate i zaključke mnogobrojnih empirijskih istraživanja religijske situacije u pomenutim društvima sve do kraja XX veka, a zatim da na ovim osnovama u *sintetičkom prilazu* uobličiti odgovor na pitanje fundamentalno za ovo istraživanje: da li savremene religijske promene u ovim društvima ocrtavaju stabilan proces desekularizacije ili će stabilne društvene okolnosti diferencirati određene proporcije vernika, neopredeljenih i ateista (Đorđević) na osnovu kojih se može izvući zaključak o nastupajućem procesu sekularizacije? Dva pristupa, bitno različita, sociografski i sociološki, u ovom istraživanju su komplementarni. Prvim se obezbeđuje odgovarajuća iskustvena osnova za teorijska sociološka uopštavanja o religijskoj situaciji, najpre u društvenom okviru socijalizma, a potom o kardinalnim religijskim promenama u Jugoslaviji i Rusiji posle urušavanja tog sistema u tzv. periodu tranzicije ili postsocijalizma.

II PROBLEM PRIHVATLJIVIH DEFINICIJA

Ono po čemu se nauka (sociologija) razlikuje od drugih oblika ljudskog saznanja (recimo zdravog razuma, ideologije, umetnosti...) svakako je sistematičan napor da svoj govor podredi strogim pravilima odgovornog jezika (Bauman, 2001:17). Taj sistematičan napor sastoji se i od pažljivog, jasnog i javnog nastojanja da se napravi razlika između stavova i pojmova koji su potkrepljeni naučnim dokazima od onih stavova i simbola koji to nisu i kod kojih mnogo više dolazi do izražaja ljudsko nagađanje, često motivisano ličnim raspoloženjem, željama, nadanjima a najčešće nekim pojedinačnim ili grupnim interesima. Naravno, ni nauka nije delatnost koja je potpuno imuna od takvih postupaka, pogotovu društvena, prilično daleka od neprotivrečnosti svojih iskaza (koherentnosti) i u užim oblastima (poljima) saznanja, a da o širem ili celokupnom saznanju društva i ne govorimo. Ipak, ovde je od važnosti postojan, zapravo trajan zadatak i sa njim povezano nastojanje da se u naučnom istraživanju zanemari ili svede na najmanju moguću meru (i naučnici su samo ljudi!) bilo kakva vrsta pristrasnosti koja bi odgovarala njihovim emocijama i željama, a ne relevantnim dokazima koji su javno, intersubjektivno proverljivi i pobitljivi. U tom smislu se govori o dve najvažnije karakteristike naučnog saznanja: njegovoj objektivnosti i hipotetičnosti.

Odgovornog jezika u nauci nema bez jasnog i preciznog definisanja. Mnogi nepotrebni nesporazumi i u nauci mogu nastati zbog neodgovorne i nejednoznačne upotrebe pojmova u istraživanju. Naravno, nijedno precizno definisanje ne može zameniti istraživanje. Definisanje određene društvene pojave složen je rezultat prethodnih istraživanja kao i naučnikovog socijalnog iskustva. Ali i svako novo istraživanje dozvoljava u svetlu svojih rezultata određena redefinisivanja. Zato je svako naučno saznanje otvoren a ne zatvoren sistem znanja kao što je to recimo religijsko znanje i osećanje, naročito kad se uzme u obliku institucionalizovane, dogmatske religije. Religijsko znanje je zatvoreno jer je apsolutno. U veri ne stoluje sumnja: koji će crkveni funkcioner reći svojoj pastvi da je učenje njihove religije i crkve možda istinito a možda i nije, pa da ostavi vernicima da sa tom dilemom izađu na kraj svako prema svojoj svesti i savesti? Svakako, naučno istraživanje po definiciji ne ostavlja naučnicima mnogo prostora za njihovu savest već ih upućuje na naučne procedure i pravila koja se moraju poštovati u procesu stvaranja iskustvene naučne evidencije, pomoću koje se testiraju hipoteze koje se opet nezavisnim istraživanjima mogu proveriti. To ne znači da se takav proces istraživanja ne susreće sa problemima, pogotovu kad se radi o naučnom (sociološkom) ispitivanju religije, religioznosti i svetog uopšte. Zato ćemo pre komparacije

rezultata empirijskih istraživanja religioznosti u dva postsocijalistička društva upozoriti na teškoće na koje nailazi svaki istraživač religijskog fenomena u njegovoj sociološkoj analizi. Te teškoće se mogu konkretizovati kroz problem prihvatljivih definicija, pre svega pojmova religije i sekularizacije, a onda i kroz problem adekvatnog određenja procesa religijskih promena u postsocijalističkim društvima na putu njihove transformacije ili tzv. tranzicije.

1. Prihvatljiva definicija religije

Malo je istraživača, pripadnika različitih naučnih disciplina, koji ne dele zajedničko mišljenje o činjenici da su religija i religioznost izuzetno složene i dinamične socio-psihološke, duhovne pojave, ali je takođe i malo istraživača koji se slažu u jedinstvenom definisanju pojma religije i religioznosti. Razlog mnogovrsnih određenja religije i religioznosti ne treba tražiti samo u izuzetnoj složenosti i ambivalentnosti ovih pojava, kojima valjda još samo pojava kulture odgovara po svojoj nejednoznačnosti u definisanju, već i u različitim uglovima gledanja otelovljenim u brojnim disciplinarnim pristupima i, u njihovim okvirima, u različitim teorijskim shvatanjima. Jasno je onda da i sociološki pristup religijskom fenomenu, i religioznosti takođe, nije jedinstven pa se razlike u pristupu najevidentnije uočavaju na nivou globalnih socioloških teorija: funkcionalističke, marksističke, fenomenološke. Isto tako, malo će istraživača dovesti u pitanje samo postojanje religije. Brojne činjenice koje su otkrivene u mnogim naukama: arheologiji, etnologiji, istoriji, antropologiji i drugim, isuviše jasno i pouzdano ukazuju na nesumnjivost, trajnost, postojanost i mnogolikost religijskog fenomena u istorijskoj horizontali. Svaka civilizacija je imala neki oblik religijskog i svetog izraza što je ponukalo ne mali broj istraživača da naglase univerzalnu prirodu religijskog i svetog. Kako Jakov Jukić ističe, manifestacija religijskog fenomena je nesumnjiva ali je upitno određenje religije jer se njome označava redovno vrlo različit a često i suprotan sadržaj. Tako za njega teškoće u definisanju religijskog fenomena dolaze:

- a) od objekta religiologije;
- b) od subjekta religiologije;
- c) od naučne metode, ugla gledanja (Jukić, 1997:22-26).

Vrlo je teško onda, precizira Jukić, pronaći zajednički naziv za mnogovrsnost i različitost manifestnih formi religije i svetog i za tako raznorodan sadržaj otelovljen, sa jedne strane, u kanibalističkim orgijama i kultnoj magiji pretpovesnog čoveka, agrarnim žrtvama primitivnih naroda, lovu na ljudske glave u lovačkim plemenima, erotskom misticizmu hinduističkog tantrizma, a sa druge strane u visoko etičkim religijama poput izvornog

hrišćanskog čovekoljublja i mirotvorstva, učenja *ahimse* (nenasilja) u hinduizmu, ideala *bothisattve* u mlađem budizmu ili sufističkog ispovedanja ljubavi prema bogu u islamu. Druga vrsta teškoća za religiole u definisanju religije dolazi od subjekta verovanja. Religiole u proučavanju religije mora uzeti u obzir i konkretne pojedince sa njihovim specifičnim religijskim iskustvom i njihovim samorazumevanjem tog iskustva. Po definiciji nauka teži, već smo napomenuli, objektivnosti i nepristrasnosti istraživanja 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 saznajni cilj naučnog istraživanja religije vidi u njenom objašnjenju (*Erklären*), a druga u razumevanju (*Verstehen*) religije i svetog. Otuda i treća vrsta teškoća u definisanju religije dolazi od disciplinarnog pristupa i upotrebljene metode koja određuje u krajnjoj liniji i vrstu definicije religije. U tom smislu za teologiju, filozofiju, istoriju 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. «Zato je sociolog izložen unutrašnjem osobnom procijepu: mora u isti mah biti nepristran i doborohotno suživljen s religioznošću vernika koju istražuje. Ako religiju mrzi ili prezire neće od nje ništa shvatiti, ako je odveć uvažava neće od istraživanja imati nikakve koristi» (Jukić, 1991a:23).

Kad se upušta u iskustveno istraživanje religije istraživač zna da pre istraživanja treba da ima preciznu, makar operacionalnu definiciju religije. Ako konsultuje stručnu literaturu koja se teškoćama određenja religije bavi, može konstantovati da je upao u još veće teškoće. Od koje definicije religije da pođe kad ih ima, kako neki autori navode, i preko stotinu. Svakako, eliminisanje nekih definicija preko njihovog selekcionisanja istraživač može preduzeti u zavisnosti od ciljeva svog istraživanja. Tako se definicija religije u najvećem broju slučajeva, kako ističe naš sociolog religije, gradi s obzirom na zadatak istraživanja (Šušnjić, 1998:32; tom I). U našem slučaju zadatak istraživanja usmeren je pre svega na komparaciju tzv. etabliranih (institucionalizovanih), konvencionalnih, tradicionalnih religija i konvencionalne religioznosti, pa se u istraživanje može poći upravo od takve definicije religije i religioznosti. Definicija konvencionalne religioznosti daleko je manje problematična od definicije religije uopšte. Međutim, u mnogim drugim istraživanjima, na primer u istraživanjima iz istorije religijskih verovanja, potrebno je imati upravo neku definiciju religije uopšte, kako bismo mogli, precizira Šušnjić, imati kriterijum za razlikovanje

religijskih ideja, verovanja i ponašanja od nereligijskih. Tu Šušnjić konstatuje čudnu situaciju za nauke o religiji koja sličići situaciju što je raspravljaja Jukić (1997:153-157) a tiče se hermeneutičkog kruga u modernoj filozofiji: sa jedne strane definicija religije je u naučnom istraživanju religije nužna da bi se uopšte počelo sa njenim istorijskim i iskustvenim istraživanjem jer bez nje ostajemo bez razlikovanja religijskih od nereligijskih ideja, a sa druge strane za Šušnjića je problem u tome što se samo jednom definicijom religije izlažemo opasnosti da neke religijske pojave koje se ne uklapaju u odabranu definiciju religije izgubimo iz vidnog polja istraživanja, iako se mogu prema drugačijim kriterijumima u religiju smestiti. Jukić takođe ističe još jednu opreku u odabranoj definiciji religije. Naime, prethodna, nasumice odabrana definicija religije u opreci je sa pozitivnim i induktivnim istraživanjem kome, dakle, prethodi umesto da iz istraživanja sledi. Navodeći zapadne istoričare i istraživače religije, Bjanka, Spira i Breliha (Bianchi, Spiro, Brelich), njihovo iskustvo i teškoće sa kojima su se susretali u istraživanju religijskog fenomena, Jukić konstatuje veliku dilemu. Definicija religije ne može zauzeti mesto istraživanja, ali se bez definicije religije ne može obaviti primereno istraživanje religije. Zato treba poslušati savet iskusnog istraživača religijskog fenomena da je bolje imati neku nego nikavu definiciju religije jer i oni koji u istraživanje polaze bez ikakve definicije religije (da ih nebi sputavala) u stvari pretpostavljaju neku definiciju religije (Šušnjić,1998:33; tom I). Dakako, takva definicija religije za autora nije ni zatvorena ni večna. Ona je zapravo privremena u onom smislu u kome je svako naučno saznanje hipotetično a posebno je privremena u onom smislu da nema večne definicije nečega «što se stalno *menja*, što ima *istoriju*, što je prepuno *mogućnosti*, i što je u velikoj meri i samo *nesvesno*». Dakle, na početku istraživanja definicija religije jasno i razgovetno ograničava predmet istraživanja a na kraju istraživanja daje mogućnost da argumentacijom iz istraživanja korigujemo i dopunimo polaznu definiciju religije. Tako mi imamo posla sve vreme zapravo sa radnom definicijom religije jer je «potpuna definicija religije njena stvarna istorija».

Ako smo konstatovali da nam je nekakva definicija religije pre svakog istraživanja potrebna, onda se moramo konačno zapitati kakva nam je definicija religije potrebna. Naravno, složenost predmeta istraživanja i kod ovog pitanja uslovila je duboka neslaganja istraživača. Da li je moguća opšta definicija religije koja će biti u tom smislu heuristički plodna da raznovrsno bogatstvo manifestnih formi religijskog izraza podvede pod zajednički nazivnik, a da pritom ne favorizuje religijsko iskustvo jednog naroda, srodnih naroda ili jedne civilizacije? Mnoge definicije religije i svetog pate od ekskluzivizma, etnocentrizma i evropocentrizma. Pojam religije i crkve oblikovan na Zapadu u jednom određenom kulturološkom kontekstu u najtešnjoj je povezanosti sa eklezijalnim hrišćanstvom.

Evropocentričnost ovih pojmova ogleda se u pretenziji da se kao opšti pojam u izučavanju religije nametne i u proučavanjima drugih religija iako je prikladan uglavnom za proučavanje hrišćanstva. U konfučijanizmu, budizmu i judaizmu ili u različitim oblicima arhaičnih religija nije se formirala na primer tako izražena korporativno-centralizovana birokratska (crkvena) organizacija (mada postoji u nekima od njih hijerarhija sveštenstva) jer ove religije u prvi plan ističu istovetnost svetovne i religijske opštine (zajednice) principijelno odbacujući i samu ideju njihovog samostalnog, odelitog postojanja, pa samim tim i autonomnog religijskog kolektiva u licu institucionalizovane religije (crkve). Sve ove i druge teškoće iskristalisale su kod nekih istraživača mišljenje da je teško odrediti opšti pojam religije. Tako na primer Lari Šajner smatra da je opseg pojava koje se smatraju religioznim tako raznolik da ih jedna definicija suštine religije uopšte ne može obuhvatiti. Sledeći Smitovu (Smith) sugestiju o potrebi prestanka govora o suštinskom i sveobuhvatnom obliku religija on prihvata njegov pojmovni par «vera» i «tradicija» kojim se zapravo izražavaju unutrašnji i spoljašnji aspekti onoga što smo pre izražavali terminom religija (Šajner, 1994:52-53). No, sve to ne znači ipak da se sa izvesnim ograničenjima religija uopšte ne može definisati. Naime, ona se može definisati jedino preko stvarnih, pojavnih oblika pojedinačnih religija dok se od opšteg pojma religije mora odustati (Jukić, 1997:26).

Međutim, i sasvim drugačija mišljenja su evidentna. U domaćoj sociologiji religije vredan doprinos definisanju opšteg pojma religije, sa značajem za sociologiju religije uopšte, ali ne isključivo samo za nju, dao je Đuro Šušnjić u svom delu *Religija* u uvodnim razmatranjima na preko sto stranica teksta. Njegova definicija religije nije jednostrana nego slojevita, po autorovim rečima, to je katedrala pojma religije, što je, mora se priznati, rezultat prethodno usvojenog i u ranijim radovima demonstriranog, na teorijskom i metodološkom nivou, pluralističkog pristupa religiji, i to pluralističkog pristupa koji ne ostaje samo u okvirima jedne nauke o religiji nego se zapravo radi o disciplinarnom pluralističkom pristupu religijskom fenomenu. Ipak, i pored toga, većina se mora složiti da je najvažniji deo njegove definicije religije onaj koji religiju (religije) prepoznaje po svojoj suštini, po nekom nužnom zajedničkom elementu koji bogatstvo najrazličitijih ideja, verovanja i prakse pridržava u jednom pojmu. Po toj crti Šušnjićeva definicija religije je pre svega supstancijalna iako nije samo to. Zato je njegova definicija religije teorijska, a ne opisna (operacionalna). Potrebno je razlikovati opšti pojam religije od posebnih oblika religija. Definicija opšteg pojma religije prema autorovom samorazumevanju je metanaučna i kao takva nije pitanje bilo koje konkretne, iskustvene nauke o religiji. Ovakva definicija religije slična je Veberovim idealnim tipovima i služi nam kao logički model za upoređivanje sa iskustvenim oblicima religija. U logičkoj odredbi religije nalazi se njena suština, dok se u istorijskom iskustvu ta

suština konkretizuje sa bogatstvom varijacija. U formi i sadržaju se i razlikuju naučni od metanaučnih pojmova. Metanaučni pojmovi nisu analitički nego sintetički, sa njima se traga za sintezom, za onim što sadržaj povezuje po sličnosti ili po onome što je zajedničko. Na krucijalno pitanje šta religija jeste, dakle na pitanje koje je evolucionistička teorija zanemarila tragajući za korenima religije a funkcionalistička za njenim funkcijama, Šušnjić odgovara tako što preduzima zamašan i rizičan poduhvat kritike većine relevantnih definicija religije. Tek preko negativnih definicija religije (šta religija nije) on dolazi do afirmativne, složene i slojevite sopstvene definicije. Tako on podvrgava kritici jedanaest određenja religije u filozofiji religije i naukama o religiji a potom daje i obrazlaže svoju definiciju religije (Šušnjić, 1998:34-74 tom I).

1. Religija je verovanje u boga. Ova definicija religije je preuska i jednostrana jer nas istorijsko iskustvo uči da postoje religije bez boga kao što su animizam, budizam, taoizam, konfučijanstvo i druge. Tako bi van našeg saznavnog interesa i razumevanja ostale religijske tradicije koje, iako nemaju pojam boga kao u judeo-hrišćanskoj tradiciji, jesu religije. Stariji budizam ne poznaje pojam božanstva niti pojam natprirodnoga, ali jeste religija jer priznaje i veruje u određenu stvarnost koja se naziva *dharma* (večni zakon) i mora joj se potpuno potčiniti ako se želi osloboditi od patnje i bola. Radi se dakle o nekoj sveprisutnoj, ali bezličnoj moći. Da je budizam religija znamo i po tome što se spasenje postiže ulaskom u *nirvanu*, stanje blaženstva i večnog mira. Zato Šušnjić ispravno zaključuje da čovek i bez boga može biti religiozan, kao i da uz mnoštvo bogova ostane prema njima ravnodušan. Vera je dakle, širi pojam od vere u boga. Zato predlaže da definicija religije započne sa određenjem religije kao verovanja u apsolutnu i mističnu moć koja se ne javlja, osim u religijskom, ni u jednom drugom sistemu mišljenja, verovanja i ponašanja. Sve religije poznaju tu moć koja je jedinstvena po svojoj suštini a različita po svojim oblicima i imenima: očituje se na najrazličitije načine, u prirodnim religijama u obliku neke prirodne sile ili životinje, u objavljenim religijama u obliku boga. Ta moć postoji, deluje i izaziva posledice. Ovakvim određenjem religije, autor ističe, oslobađamo se etnocentrizma i institucionalizma koji favorizuju velike povesne monoteizme nauštrb brojnih drugih i starijih izraza verovanja u apsolutnu, mističnu i nadljudsku moć.

2. Religija je verovanje u natprirodno (onostrano, transcendentno). I ova definicija je kao i prethodna preuska jer ne obuhvata religije koje uopšte nemaju predstavu o nadprirodnom, a radi se o svim tzv. imanentističkim religijama kako ih skupno naziva Šušnjić. Ima religija koje boga ne vide iznad prirode, niti sa one strane (onostrano) prirode, već je bog, apsolutna moć, sila otelovljena u svakoj biljci, svakoj životinji: bog ili priroda su jedno isto. Razlika između svetog i svetovnog ne postoji – sve je sveto a bog se prikazuje kroz

prirodu i njene zakone. Ovde možemo dodati da i neki savremeni antropolozi odbacuju široko postojano stanovište o religiji kao verovanju u natprirodno. Tako antropolog Džejms Let (J. Lett) problematizuje koncept natprirodnog koji je tako različito shvaćen u različitim kulturama, često i sa divergentnim određenjima, pa se teško može jednoznačno definisati. Preciznije rečeno, pojam natprirodnog ima onoliko određenja koliko i kultura, a objektivna (dakle, naučna) definicija ovog pojma je zapravo nemoguća jer je propoziciono besmislena. To je jedna neempirijska realnost za koju mi kao empirijska bića teško da bismo mogli da znamo. I koji je to mehanizam koji te dve stvarnosti povezuje, te kako natprirodno uopšte utiče na prirodno? Mnoge restriktivne konotacije ovog koncepta sugerišu da se on mora odbaciti (Let, 2001:33-44).¹⁰

3. *Religija je verovanje u sveto.* Sveto je širi pojam od natprirodnog jer sve može biti sveto, ali ne mora sve u šta se veruje da bude natprirodno (miš, krava na primer). Sa druge strane ni ono što je natprirodno ne mora da se drži svetim. Pojam svetog implicira i pojam svetovnog, ali ima religija koje uopšte ne poznaju razliku između svetog i svetovnog. Ako je sve što okružuje čoveka, uključujući i njega samog, oduhovljeno, onda i nije moguća podela na sveto i svetovno (animizam, stari budizam, hinduizam). Još veći problem kod definisanja religije preko svetog za Šušnjića je problem svetovnih religija. Ono što čovek i društvo smatraju svetim to i jeste sveto bez obzira što se radi o verovanjima u vođu, narod, naciju, zvezdu mas-medija. Tako se gubi specifična razlika između religije i nereligije jer ako sve može biti određeno kao religija tada religija i nije ništa. U slučaju kada se apsolutna i mistična moć predstavi u obliku nečeg prirodnog i svetovnog za Šušnjića tada imamo posla sa idolatrijom a ne sa religijom.

4. *Religija je izraz osećanja zavisnosti od prirodnih ili natprirodnih sila,* osnovna je postavka Šlajermaherove (Schleiermacher) definicije religije. On je pri tome mislio na apsolutnu zavisnost čoveka od «svetskog duha» (boga, kosmosa-univerzuma) koja je večna. Šušnjić podvrgava kritici takvo gledanje na religijski fenomen jer se sva religijska osećanja ne mogu svesti (ni izvesti) na osećanje zavisnosti. Bez tog osećanja ne bi ni bilo religije (šta kad sam vernik donese svoju odluku o veri?) a osećanje nezavisnosti ne bi moglo da bude

¹⁰ Natprirodnim kao pojmom ne možemo da obuhvatimo verovanja i ponašanja koja su po formi i funkciji religijska, ali koja se obično ne imenuju kao natprirodna (veštice, vidovnjaci, telepate, astrolozi...). Bolji termin umesto natprirodnog je po Letu *paranormalno* kao «široka odrednica za čitav skup emičkih verovanja koja se odnose na nerearno stvarno. Termin obuhvata celinu transcendentnih verovanja, istovremeno pokrivajući sve što bi se inače nazivalo magijskim, religijskim, natprirodnim, okultnim ili parapsihološkim.» Za Leta je osnovna odrednica religije *iracionalnost*. Razlika između religije i nauke nije u tome što je religija natprirodna a nauka empirijska, već u tome što je religija iracionalna (njena verovanja se ili ne mogu pobiti ili su već pobijena) a nauka racionalna (njena verovanja se mogu pobiti ili nisu pobijena). Shvatanje da u osnovi razlike između religije i nauke stoji pojmovni par iracionalno – racionalno, dovelo je Leta do zaključka: «Prosta je istina da religija jeste čestiar sujeverja i ako je naša etička obaveza da govorimo istinu, onda je naša obaveza da to kažemo».

religioznog karaktera. Zavisnost, dalje, može da implicira podređenost (a šta sa savezom – ugovorom između boga i izabranog naroda?). Ima odnosa između ljudi i bogova koji nisu odnosi potčinjavanja već odnosi saradnje i slobodne zavisnosti.

5. *Religija je pokušaj izgradnje sveta reda nasuprot svetu neredu.* Ova definicija slabo distingvira čovekove duhovne tvorevine kao što su nauka, filozofija, moral, pravo i religija. Naime, sve ove ljudske duhovne delatnosti otkrivaju, unose i stvaraju red pa se ne vidi po čemu je onda religijska čovekova delatnost specifična u odnosu na ostale njegove duhovne delatnosti.

6. *Religija je simboličko prevazilaženje smrti.* Međutim, i drugi simbolički sistemi u krajnjem slučaju teže prevladavanju smrti i produženju života. Ako se religija javlja iz straha od smrti, onda ni vera ne bi mogla biti vera ljubavi, nade i vaskrsenja. U trenucima najveće sreće, radosti i ljubavi čovek bi prestao da se boji (i prestao bi onda biti religiozan) a to naprosto nije slučaj. Postoje i religije koje nemaju ideju o zagrobnom životu niti tragaju za besmrtnim životom.

7. *Religija je verovanje u nad-čulno ili nad-osetilno.* Sve logičke, matematičke, filozofske, naučne i umetničke apstrakcije ne sadrže nešto čulno, ali i ne spadaju u religiju. Kao i religija i navedene čovekove duhovne tvorevine predstavljaju nevidljivu stvarnost i tragaju za suštinom pojava ispod njihovih manifestacija.

8. *Religija je odgovor na pitanje o poslednjem smislu života i smrti.* Zašto onda filozofija i književnost koje svaka na svoj način takođe postavljaju i odgovaraju na navedena pitanja ne bi ušle u okvir religije? Slabost ove definicije religije je u slaboj interferenciji sa empirijskim iskustvom o nepostojanju univerzalnosti postavljenih pitanja i odgovora: za neku zajednicu vernika to ne mora biti ni pitanje, a ako jeste, onda odgovori na pitanje krajnjeg smisla života i smrti mogu biti vrlo različiti. Međutim, i pored svih navedenih slabosti navedene definicije ona sigurno sadrži deo istine o složenom religijskom fenomenu. Čovek kroz religiju svojim nadanjima, željama i patnjama daje neku najvišu vrednost i smisao koji je povezan sa tzv. «graničnim situacijama» čovekovog života.

9. *Religija je okvir orijentacije.* Ovakva definicija religije (na primer Fromova) je preširoka a posledica je takođe, nemogućnost razlikovanja religijskih od nereligijskih delatnosti i sistema orijentacije koje ljudima daju okvir ponašanja i objekat odanosti – štovanja. Tako ova odredba religije izjednačava religiju sa bilo kojim sistemom ideja, verovanja i vrednosti pa se ne vidi po čemu se onda neki filozofsko-etički sistem ili sistem neke ideologije razlikuje od religijskog sistema.

10. *Religija je napor da se otkrije put ka duševnom miru.* Slabost ove definicije religije po autoru je u tome što se iz jedne socio-psihološke funkcije religije zaključuje o suštini religije.

11. *Religija je oblik društvene svesti*, tj. jedan od oblika društvene svesti pored recimo filozofije, nauke, umetnosti, prava i dr. U tom smislu ne postoji nikakva *differentia specifica* koja bi upućivala na osobenosti religijskog oblika svesti u odnosu na druge oblike svesti. Dalje, religija nije samo svesni život (racionalni) nego isto tako i nesvesni (aracionalni; iracionalni). Racionalisti, prosvetitelji i marksisti su još religiju tretirali i kao niži oblik svesti koji će neminovno izumreti pod uticajem viših oblika svesti. Religija je određena u vrednosno negativnim pojmovima (besmislica, laž, iluzija itd.) stigmatizovana je, shvatana na način racionalne spoznaje sveta u sistemu kognitivnih iskaza i zanemarivanju neracionalnih slojeva religije. U domaćoj istraživačkoj praksi pristup religiji kao obliku društvene svesti zastupao je Dragomir Pantić (Pantić, 1988:56) polazeći od suštinskih određenja religije kod Marksa i Engelsa. Za Pantića je religija, dakle, «*oblik društvene svesti za koji je karakterističan pokušaj transcendencije i kompenzacije čovekove otuđene egzistencije putem fetišizma.* Projektovanje čovekovih moći i trebanja u onostrano u funkciji je duhovne integracije i socijalne kohezije klasnog društva. Pojedincu religija omogućava zadovoljavanje određenih potreba pružajući mu (kvazi)odgovore na 'poslednja pitanja' u vezi sa zbivanjima u prirodi, društvu i njegovim vlastitim biloškim i psihološkim funkcionisanjem». Šušnjićeva primedba da se kod ovakvih definicija religije, koje religiju vide kao oblik otuđene čovekove svesti, o samoj religiji ne može išta pozitivno reći, jer sama teorija otuđenja određuje granice razumevanja religijskog fenomena, donekle važi i za Pantićevu definiciju religije.

Sabirajući logičke i iskustvene metodološke slabosti navedenih definicija Šušnjić u formi prigovora navedenim definicijama ističe: 1. najveći broj navedenih definicija ne pokriva svu raznovrsnost iskustva, verovanja i religijske prakse i najčešće se zasniva na etnocentrizmu (judeo-hrišćanske religije) u određenju opšteg pojma religije. Takve definicije religije su dakle, preuske; 2. većina navedenih definicija ne omogućava jasno razlikovanje religijskih od nereligijskih sistema ideja, verovanja i ponašanja. Diskriminatorna moć navedenih definicija religije je mala; 3. većina definicija religije je izražena nepreciznim (nenaučnim) jezikom. One uključuju ne samo pojmove nego i simbole. Ova kritička primedba koju autor upućuje navedenim definicijama religija važi i za prvi deo njegove definicije koji se takođe oslanja na simbole a ne na pojmove (apsolutna i mistična moć); 4. navedene definicije su ili preuske, kako je već konstatovano, ili preširoke. U prvom slučaju navedene definicije ne pokrivaju religijske izraze koje možemo prema nekim drugim kriterijumima smestiti u religiju. U drugom slučaju određenje religije je tako široko da se

lako gubi jasna granica između religije i nereligije. Svaki vrednosni sistem (orijentacija) se proglašava religijom; 5. u mnogim definicijama se ne traži za onim što je za religiju bitno već samo za onim što je nekim religijama zajedničko; 6. većina navedenih definicija ne pruža veće mogućnosti za prevođenje u iskustvene pokazatelje (indikatore) u empirijskim istraživanjima religioznosti. Za empirijsko istraživanje religioznosti od presudne je važnosti operacionalna (opisna) definicija religioznosti a ne teorijska definicija religije.

Odbacujući slaba mesta u navedenim definicijama religije a uzimajući od njih samo ono što je izdržalo oštricu kritike u logičkom, teorijskom i iskustvenom smislu, Šušnjić predlaže izgradnju jedne nove definicije opšteg pojma religije do koje se stiže uz pomoć uporedne metode: ta definicija je složena, slojevita, jednim delom supstancijalna, drugim strukturalna i trećim funkcionalna. Njome autor pokušava da pomiri neke od sržnih protivurečnosti, teorijskih razlika i podela u savremenoj sociologiji religije u kojoj vlada nizak stepen opšte teorijske saglasnosti. Šušnjićevo određenje religije sadrži četiri međusobno tesno povezane celine:

1. određenje suštine religijskog verovanja (apsolutna i mistična moć);
2. iskustvo povezano sa tom suštinom;
3. istorijske oblike – manifestne forme projavljivanja suštine religije u svetu;
4. značaj i značenje (posledice i smisao) za pojedinca, grupe, društvo i kulturu.

Sintetišući navedene odrednice religije autor je definiše kao «svako *verovanje* u apsolutnu i mističnu *moć*, od koje čovek *zavisi*, i koja *kontrolise* njegov život i smrt, ali na koju može *uticati*, ako se ponaša na određene načine; svoja *iskustva* sa tom moći može da *izražava* na kognitivan, emocionalan, praktičan i mističan način, tj. u obliku učenja, obreda, zajednice vernika ili harizmatičke ličnosti; sticanje i izražavanje iskustava sa tom moći ima za njega određeno *značenje*, a za zajednicu određen *značaj*, jer bi bez toga njegov život i život zajednice izgledao sasvim drugčiji. Religija je osoben *način života* koji se opisuje u njenom *učenju*, doživljava u posebnoj vrsti *iskustava*, ostvaruje u njenim *obredima*, izražava u njenim *simbolima*, ogleda u vrhovnim *vrednostima*, propisuje u *normama*, oživotvoruje u *zajednicama* vernika, učvršćuje u *ustanovama*, otelovljuje u svetim *ličnostima*, oseća na svetim *mestima* i u sveto *vreme*. Učenje, iskustvo, obred, simbol, vrednost, norma, zajednica, ustanova, ličnost, sveto vreme i sveto mesto – sve su to oblici u kojima apsolutna i mistična moć deluje to jest postaje vidljiva preko posledica koje izaziva» (Šušnjić, 1998:50, tom I).

Šušnjićeva «višespratna» definicija religije kombinuje normativni sa iskustvenim, deskriptivnim pristupom. Preciznije, definicija od normativne ravni polazi, a zatim se kreće (u donjim spratovima) prema iskustvenoj ravni u kojoj je podložna naučnom opisu i proveru u brojnim naukama o religiji koje uspostavljaju pojmovni aparat o religijskom fenomenu, vrše

njegovu analizu, a iskazi o religiji su određeni i izrecivi. Definicija je lako prevodiva u iskustvene pokazatelje (indikatore) religioznosti u empirijskim istraživanjima pa na taj način ova definicija religije pruža široke mogućnosti istraživačima različitih disciplina za njeno iskustveno izučavanje i proveravanje dobijenih rezultata. Sociologija religije takođe u strukturalnom i funkcionalnom delu navedene Šušnjićeve opšte definicije religije nalazi plodno područje za svoja iskustvena istraživanja. Na normativnoj ravni, koja je po autoru bitnija za shvatanje suštine religije, upotrebljava se (u filozofiji i teologiji) jezik simbola a ne pojmova, pristup je sintetički a iskazi teško izrecivi i neodređeni. Tako Šušnjićeva definicija religije u sebe uključuje ne samo spoljašnji oblik religije (njenu strukturu i njene funkcije) nego i unutrašnje iskustvo kao lični, raznovrsni, bogati, mistični, neuhvatljivi, neizrecivi itd. doživljaj stvarnosti, dakle, iskustvo sa mističnom i apsolutnom moći, sa svetim, sa bogom (Šušnjić, 1998:254, tom II). Međutim, i u Šušnjićevoj normativno-deskriptivnoj definiciji religije očuvana je protivurečnost, iako je autor nastojao da je prevaziđe, između dva shvatanja religije u savremenoj sociologiji religije i između dve vrste definicija religije: radi se o pristupu *sub specie aeternitatis* versus pristupa *sub specie temporis* i *supstancijalnim* versus *funkcionalnih* definicija religije (Vrcan, 2001:275-285). U okviru pomenute protivurečnosti u shvatanju religije prvi, teorijski pristup religijskom fenomenu, kako u svojoj najnovijoj i izvršnoj knjizi piše Vrcan, usmeren je na raspravu o religiji u kontekstu shvatanja religije kao univerzalne pojave, a drugi pristup religiju uvek posmatra u specifičnom istorijskom i društvenom kontekstu. Prvi pristup je najpregnantnije izrazio savremeni sociolog religije Bela (Bellah) a drugi Gvizardi (Guizzardi).

Pristupom *sub specie aeternitatis* religija se posmatra kao fenomen *per se* a čovek se shvata kao *homo religiosus*. U marksističkoj sociologiji religije bivše Jugoslavije Esad Ćimić je prvi promovisao mogućnost teorijskog shvatanja religije i religioznosti *per se*, mada se u njegovom osnovnom teorijskom prilazu religija shvata kao oblik i izraz otuđenog čoveka. Naime, ovaj autor postulira tri nivoa posmatranja religijskog fenomena. To je najpre (mada ne i po značaju) nivo posmatranja religije i religioznosti kao religije *per se*, zatim nivo posmatranja religije kao *povesno-socijalne činjenice* i treći nivo je nivo posmatranja religije i religioznosti kao *antropo-psihološke činjenice*. Shvatanjem religije kao *religije per se* autor dopušta mogućnost da je religija relativno autonomna pojava, pojava o kojoj raspravlja tradicionalna filozofija a glavna okosnica rasprave je u posmatranju religije kao pojave koja bitno ne zavisi od istorijskih i socijalnih okolnosti nego je odgovor na tzv. poslednja, granična pitanja ljudske egzistencije, na primer na pitanja smrti, prolaznosti, i u prirodi je ljudskog bića kao takvog (upor. Ćimić, 1984:200; u filozofiji religije u tom smeru, ali izvan marksističkog pristupa: Bošnjak, 1966). Iako je Esad Ćimić uvođenje legitimnog posmatranja

religije na nivou religije *per se* i u marksističku teoriju blisko uslovio obaveznim posmatranjem religije u posredništvu istorijskih, društvenih i kulturnih činilaca, te kako se samim tim i dalje ostaje na Marksovom tragu, nije time mogao izbeći kritičkim opaskama da se takvim pristupom krnji istorijski, kritički i naučni (marksistički) pristup religiji (Vrcan 1986), pa se Ćimićevo teorijsko stanovište imenovalo kao neomarksističko (revizionističko) ili pak postmarksističko (vidi Zrnišćak, 1999:103). Naravno, danas je od malog značaja i potpuno je anahrono pitanje je li Ćimićevo teorijsko stanovište izlazilo ili ne iz okvira «pravovernog» marksističkog diskursa ali jeste značajan, makar i vrlo stidljiv, govor o religiji izvan marksističkih kategorija socijalno-istorijskih uslova i klasnih odnosa u društvu. Doduše, i pluralističko stanovište izučavanja religijskog fenomena Đure Šušnjića, prirodno, dovodilo je u pitanje isključivu teorijsku plodnost marksističkog pristupa, ali isto tako i funkcionalističkog i strukturalističkog.

I normativni aspekt Šušnjićeve definicije religije sadrži elemente pristupa *religiji per se*: «Čežnja i traganje za apsolutnom i mističnom moći (...) jeste obeležje ljudske vrste (dakle, nešto opšte), bez obzira na koji način ovo objašnjava i razumeva neka nauka o religiji». «Slutnja o apsolutnoj i mističnoj moći odnosi se na ono vreme kad religije još nisu znale za bogove, verske ustanove i sveštene redove. (...) Apsolutno i mistično kasnije uzima razne istorijske oblike (duhovi, preci, bogovi) ali *samo ostaje trajno i postojano u njima u svim tradicionalnim i modernim društvima i kulturama* (podvukao M. B.). Svest o apsolutnom i mističnom zapravo se otkriva kao svest o *nadistorijskom iskustvu* (podvukao M. B.) koje nadživljuje svaki istorijski oblik vere: duhovna moć neprelazne vrednosti» (Šušnjić, 1998: 25;47, tom I).¹¹ No, treba svakako istaći da je sam Šušnjić potpuno svestan pogubnosti apsolutizacije pomenutog teorijskog pristupa u proučavanju religijskog fenomena. Ističući iskustvenu, istorijsku činjenicu da 4/5 čovečanstva veruje u neki oblik apsolutne i mistične moći on konstantuje opštost tog iskaza, ali ne i njegovu univerzalnost. Uvek je bilo, ima ih i biće nevernika, skeptika, ravnodušnih, agnostika.

Nasuprot ovom iskazu dosledno izvedeni univerzalistički pristup religiji, kako ističe Vrcan, podrazumeva neke temeljne metateorijske pretpostavke: on najpre operiše sa pretpostavkom o nekim bitnim i nepromenljivim konstantama ljudske prirode koje nadilaze

¹¹ Autor je mnogo ranije (Šušnjić, 1989:116) poziciju pristupa religiji *per se* izrazio jasno i pregnantno: "Ako u čoveku postoji nešto što je *nezavisno* od društvenih uslova i što ne podleže menjanju pod uticajem socijalizacije – strah od smrti, želja za besmrtnošću – onda čovek ostaje neizlečivo religiozan« (podvukao M. B.). Pretpostavke o istorijskom prvenstvu temeljnog aranžmana čoveka i religije idu najpre od shvatanja da, pošto je čovek po prirodi religiozan, da je onda oduvek bio religiozan a da se nereligiozan čovek pojavio mnogo kasnije. U okviru ovakvog sleda mišljenja stoji i shvatanje po kome je homo areligiosus *potomak* homo religiosusa koji svoj religiozni nemir može samo potisnuti ali ne i zauvek zaboraviti ili izgubiti (Jukić, 1973:55). Treći sled mišljenja religioznog i nereligioznog čoveka istorijski posmatra kao *savremenike* a aktelno kao ravnopravne *moćnosti* (Vrcan, 1997:81 - u domaćoj sociologiji religije takvo shvatanje zastupa D. B. Đorđević, 1984).

istoriju, društva i kulture, zatim, tu je i pretpostavka o nepromenljivosti opšte ljudske situacije u svetu kao temeljnom ozračju tkz. večne egzistencijalne situacije i njenih promenljivih izražajnih formi, te večnih pitanja neposredno povezanih sa tom situacijom i na kraju tu je i pretpostavka o univerzalnoj funkcionalnoj nužnosti religije za postojanje i reprodukciju svakog društvenog sistema od njegovog nastanka uopšte pa sve ad infinitum, pošto društveni sistem ne može isključivo počivati na osnovama koje se iskustveno mogu dovesti u pitanje. Naprosto, teško se može u ovom pristupu zamisliti nešto drugo osim religijskih vrednosti koje jedine imaju delatni potencijal ne za privremeno već za trajno rešenje problema društvene kohezije, socijalne solidarnosti, to jest stabilnog društvenog reda i poretka. Sveto, nadiskustveno, božansko ili apsolutno i mistično kako ga Šušnjić shvata, ima prema univerzalističkom pristupu ne malu prednost u odnosu na druge legitimatore i integratore društvenog poretka: ne podleže istorijskoj, tj. iskustvenoj proverbi jer je samo transistorijsko i nadiskustveno, što znači neupitno, nedodirljivo, ali i obavezujuće, začaravajuće (zauberung) i zastrašujuće (tremendum). Ovakav pristup po Vrcanu implicira pravljenje razlike između religije po svojoj suštini, religije kao takve i istorijski datih, konkretnih oblika religije, što se zaista može uočiti i u Šušnjićevom shvatanju religije.¹² Vrcanova kritička primedba ovakvim shvatanjima religije upućuje na, navodno, nužno razlikovanje esencijalnog i zato večnog, transdruštvenog, transistorijskog i transkulturnog u religiji od onoga što je u njoj istorijsko, društveno i kulturno, tj. promenljivo, prolazno, spoljašnje, epifomenalno. Odvajanjem suštine od forme istorijskog pojavljivanja religijskog fenomena često se, nastavlja Vrcan, amnestira odgovornost religijskih organizacija (autor navodi katoličku crkvu) za genocid ili kulturocid, na primer naroda Južne i Severne Amerike, jer se smatra da se ta zla nikako ne mogu dovesti u vezu sa suštinskim, izvornim verovanjima katoličanstva.

Drugi teorijski pristup zastupaju oni istraživači religijskog fenomena koji upućuju primedbe prvom pristupu pre svega zbog njegove neistoričnosti i apriorizma. Ovaj pristup bismo još mogli nazvati i konkretno-istorijskim pristupom jer religiji uvek prilazi kao

¹² Na (istom) tragu jasnog razlikovanja čistog pojma religije i društvenog iskustva religije stoji i naša poznata autorka Jelena Đorđević – kulturolog, kad piše da je u svom pojmu religija jedan osoben, zatvoren, fenomen iznad realnosti koji teži i izražava apsolutno dobro (veliki verski spisi, čisto religijsko iskustvo apsolutnih vernika). Po svojoj suštini, autorka, religiju postavlja sa one strane svake ideologije, politike, partikularizma. U društvenom iskustvu međutim, religija je u tesnoj vezi sa svim ostalim aspektima ljudskosti i duhovnosti pa je prinudena da deli sudbinu trošne, nesavršene i nedosledne ljudske prirode. Tada je njeno vrednosno procenjivanje daleko ispod standarda moralnosti i čistote a u blizini je posezanja ljudske volje prema (društvenoj) moći, indoktrinaciji, interesu, korupciji, ratu itd; tu je religija u svakodnevnom životu pojedinca, malih i velikih društvenih grupa, globalnog društva (J. Đorđević, 2001:199-200). Naša, takode poznata autorka – psiholog religije, Zorica Kuburić - religiju posmatra kroz tri njena pojavna oblika: prvi oblik – nivo teorije, svetih priča, mita, učenja; drugi oblik – nivo organizovanih i manifestnih formi verskog života u verskim zajednicama i međuljudskih odnosa vernika u njima; i treći oblik postojanja religije – nivo mere individualne religioznosti kao lično iskustvo vernika sa svojim bogom (Kuburić:1999:76)

povesno specifičnoj pojavi. Religije su entiteti koji su istorijski različiti i promenljivi. Za Gvizardija, savremenog italijanskog sociologa, pripadnika istorijskog pristupa, može biti tačna tvrdnja da ne evoluira homo religiosus kao ni temeljna religijska struktura, ali može biti da je tačno i obrnuto: za njega je praktično svaki teorijski apriorizam u tim stvarima štetan jer uzima da je dokazano ono što se tek ima dokazati naučnim istraživanjima (videti u Vrcan, 2001:278).

Druga protivurečnost koja opterećuje savremenu sociologiju religije tiče se vrste definicije koja se prihvata za određenje religijskog fenomena. Istina, ta protivurečnost nije naročito moderna, što znači da se samo obnavlja podela između tzv. supstancijalnih (sadržinskih) i funkcionalnih definicija religije. Može li se religijsko uvek jasno razlikovati od nereligijskog po tome što poseduje svoj specifičan, autentičan sadržaj ili se religija i religioznost mogu definisati samo po funkcijama koje jedan duhovni (kulturni) sklop sistema značenja, tj. verovanja i prakse ima i vrši u nekoj zajednici ljudi? Šušnjić je, kako smo već konstatovali, pokušao da kombinuje, i to sasvim u skladu sa najnovijim teorijsko-metodološkim pristupima religijskom fenomenu, ova dva pristupa definisanja religije, s tim što je sadržinsko određenje religije kod njega primarni elemenat definicije religije. Naime, od 80-ih godina prošlog veka tematizovanje klasičnih problema sociologije religije, gde svakako spada i opreka između supstancijalnih i funkcionalnih definicija religije, ide u smeru manje ideološke suprotstavljenosti i hladnijeg procenjivanja prednosti i nedostataka pomenutih, najopštijih pristupa definisanja religije, kao i njihovog kombinovanja. Sadržinsko definisanje religije (kao vera u apsolutnu i mističnu moć i, što je takođe vrlo važno kao doživljaj – iskustvo sa tom moći ili kao vera u natprirodno, božansko, sveto) traga za određenim specifičnim sadržajem koji je bitno religijski i kad se utvrdi onda se jasno može razlikovati od sličnih sadržaja koji ne pripadaju religijskom obliku izražavanja ljudskog iskustva. U tom smislu se može reći da je Šušnjićeva definicija na visini zadatka: ono po čemu se religija razlikuje od svih drugih duhovnih i društvenih tvorevina jeste vera i iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći. Ta vera i to iskustvo sa apsolutnom i mističnom moći javljaju se samo u religijskim tvorevinama, te se uvek mogu jasno razlikovati od nereligijskog ili parareligijskog koje može imati slične ili iste društvene posledice kao i religijsko, ali se ipak suštinski od religije razlikuje. Zbog toga se za Šušnjića religija primarno mora definisati po svojoj suštini a ne po svojim funkcijama. U funkcionalističkim definicijama religije pak situacija oko određenja religije je sasvim suprotna. Sve što ima neku funkciju, makar ta pojava u strogom smislu reći i ne imala veze sa onim što se obično drži za religijsko, natprirodno i božansko može se tretirati kao religija. Na taj način se gubi jasna razlika između religije i nerelegije zato što gotovo sve iz vrednosnog panteona ljudskog duhovnog života može vršiti funkciju

religije – ma koja vrednosna tvorevina koja oblikuje jedinstvena mišljenja i ponašanja velikog broja ljudi ujedinjujući pojedince u jednu duhovnu zajednicu koja na taj način različite osobe drži na okupu u nekoj društvenoj grupi ili globalnom društvu uopšte. Čak i ako se pravi razlika između navedenih vrednosti i religije u uobičajenom značenju te reči, onda se najčešće o pomenutim vrednostima govori kao o alternativama religije ili funkcionalnim ekvivalentima religije (na primer svetovne ideologije i rituali, posvećenost i zaokupljenost politikom, muzikom, sportom, ljudskim telom itd.). Tako Vrcan izdvaja nekoliko načina koji nam predočavaju sadržaje što se odnose na religijske funkcije:

- religijsko je ono što preferira zadnje, najvažnije i najznačajnije strane čovekovog života ma šta to u praksi ljudskog života bilo;
- religijsko je ono što vrši funkciju integracije društvenog poretka, sistema;
- religija je sve ono što ima kompenzatorske funkcije bilo u odnosu na pojedinca bilo u odnosu na društvo kao celinu;
- religijsko je sve ono što unosi red i smisao u ljudsku realnost;
- religijsko je sve ono što na neki način transcendiraju ljudsku biološku prirodu. Na kolektivnom nivou u konstrukciji održavanju univerzuma značenja a na individualnom nivou u socijalizaciji;
- religijsko se može odrediti više u smislu simbola i raspoloženja u bliskoj vezi sa stepenom motivacije a ne nekog posebnog kvaliteta, i najzad
- religijsko je sve ono što je povezano sa proizvodnjom smisla (Vrcan, 2001:281-283).

Šušnjićeva definicija religije bila bi dobar primer za sva ona nastojanja u savremenoj sociologiji religije da se jasno i definitivno povuče granica između religijskog i nereligijskog. U domaćoj sociološkoj istraživačkoj praksi ima, međutim, primera koji pokazuju pristajanje uz funkcionalističku definiciju religijskog fenomena (Bešić, Đukanović, 2000), koja je pritom široko teorijski obrazložena, ali koja pomućuje jasnu razliku između religijskog i svetovnog u funkciji religijskog o čemu ćemo više pisati kasnije u ovom odeljku. Kako god da bilo, savršene definicije, ne samo religije nego i drugih sličnih složenih i nejednoznačnih pojava ljudskog iskustva, nema, te se moramo zadovoljiti rešenjem koje ima najmanje ograničenja, jer se i substantivnim i funkcionalnim definicijama religije mogu staviti brojne primedbe. Tako na primer Roj Valis i Stiv Brus (Wallis; Bruce) obe definicije smatraju problematičnima, mada se u svojoj definiciji religije priklanjaju substantivnoj kao manje problematičnoj. Kod funkcionalnih definicija problem je u tome što se naizgled sasvim nereligiozne pojave posmatraju kao religiozne čak i onda kad se pristalice takve pojave tako ne deklariraju. Isto tako funkcionalne definicije dozvoljavaju samo govor o religioznoj promeni pa je govor o sekularizaciji suvišan jer će uvek postojati neka «konačna pitanja» i

pitanja ljudske egzistencije na koja čovek neće moći da odgovori. Međutim, i substantivne definicije nisu bez problema, kojih smo se već dotakli kod Šušnjićevog raspravljanja o nedostacima brojnih definicija religije. Tako Stiv i Brus uočavaju da je teško odvojiti prirodno od natprirodnog kad se izađe izvan zapadnjačkog poimanja stvari i uđe u tradicionalne i neke savremene kulture kod kojih se prilično muti pomenuta razlika (Valis/Brus, 1994:55-56).

Da muke oko definisanja religije ne predstavljaju samo pukom akademsko cepidlačenje pokazuju i posledice koje različite definicije religije imaju na dijagnozu savremene religijske situacije i predviđanja koja se odnose na kretanje religioznosti ili povezanosti ljudi sa religijom i crkvom danas, što je jedan od primarnih zadataka i našeg istraživanja. Otuda tolika pažnja koju u ovom radu posvećujemo problemu definicija religije i sekularizacije. Naime, sasvim izričito ili implicitno, polazno određenje religije u empirijskim istraživanjima, u slučaju širokog definisanja šta se ima posmatrati kao religijsko verovanje, pripadanje ili ponašanje, daće jedne rezultate, a sasvim drugačije rezultate kad se religija odredi uže, na primer kao dogmatska, institucionalizovana religija i religioznost. Upravo o tome je u svojoj definiciji religije vodio računa i Šušnjić. Za njega definicija koju predlaže je dovoljno široka da ne isključi neko stvarno, autentično religijsko ponašanje, ali je sa druge strane i dovoljno uska da ne prihvati one oblike verovanja i ponašanja koji su slični religiji ili vrše iste društvene funkcije, ali autentično nisu religije. Kada se način određenje religije dovede u vezu sa određenjem procesa sekularizacije, koji ćemo problematizovati na sledećim stranicama, onda se zaključci o toj vezi mogu sasvim dijametralno prikazati. Ako religiju odredimo usko, kao dogmatsku religiju i religioznost, onda nam iskustveni podaci nedvosmisleno sugerišu da je, barem u razvijenim zapadnim zemljama, savremenost tih zemalja u znaku uznapređovalog procesa sekularizacije, laicizacije i profanacije društvenog života ogromne većine ljudi. Ako religiju odredimo široko, počevši od onih oblika koji i nisu milijama udaljeni od konvencionalnih religija kao što su novi religijski pokreti i kultovi, pa do onih oblika koji se određuju kao sistemi zajedničkih vrednosti ili sistemi orijentacije koji pri tom ne moraju zahvatati globalno društvo niti velike društvene (religijske) grupe, onda se temeljna religijska situacija u pomenutim zemljama vidi sasvim drugačije: ispod spoljašnjeg oblika sekularizacije buja religijsko i sveto, ali sada kao transformisano, svetovno sveto, potisnuto, skriveno, difuzno, pluralističko, civilno, individualno, a ne kolektivno, itd. U tom smislu se i savremena sociologija religije, za razliku od klasične, nalazi u složenijoj situaciji situiranja proširenog religijskog polja ili područja svetog daleko van tradicionalnih, monoteističkih religija i crkava. Problem povezanosti širine definisanja religije i utvrđivanja religijske situacije na jednom religijsko-konfesionalnom prostoru može se prikazati i kroz

iskustvo bivših socijalističkih društava. Ako se religija definiše usko, onda se mora priznati da je na delu u tim društvima bio uzmak tradicionalno religijskog i uspon ateističkog, sekularnog ili i jednog i drugog. Ako se, međutim, religija shvati široko, na primer kao svetovna religija (socijalizma), onda se karakterizacija religijske situacije na pomenutim prostorima svakako mora izražavati izvan pomenutih termina, bilo da se svetovna religioznost shvata kao puki funkcionalni ekvivalent odlazećoj tradicionalnoj religioznosti bilo da se poima kao para ili kvazireligija odnosno religioznost.

U sociologiji religije bivše Jugoslavije, a danas u hrvatskoj sociologiji religije, Srđan Vrcan je zastupao, u okviru marksističke teorije, konkretno-istorijski pristup religijskom fenomenu, u bitnom protivstavu unutar pomenute teorije kako prema različitim varijantama kvazimarksizma tako i prema onim naslagama u teoriji koje se mogu okarakterisati kao čisto ideološke. On religiju posmatra kao istorijsku, društvenu i kulturnu činjenicu ljudskog života i u tom smislu sredinom osamdesetih razmatra ne samo tadašnju jugoslovensku religijsku situaciju već i svetsku u terminima strukturalno uslovljene, globalne i neizvesne društvene krize. Društvena kriza 80-ih godina u bivšoj Jugoslaviji je za Vrcana bila sastavni deo i aspekt društvene krize svetskih razmera. To je kriza tzv. drugog talasa ili drugog daha. Ona izaziva velike strukturalne promene – prava anticipacija onoga što će se uskoro dogoditi kako sa jugoslovenskom federacijom tako i sa socijalizmom uopšte. Već se sredinom osamdesetih dakle, autor jasno i teorijski plodno opredelio za takvo tretiranje krizne situacije socijalizma gotovo sa proročkom konstatacijom da će opšta, globalna i produžena društvena kriza, a posebno kriza socijalizma, dovesti do određenih destrukcija i restrukturacija u polje socijalne strukture i, što je za nas najvažnije, u polje duhovne klime i dotadašnje kulturne hegemonije ateizma.

Vrcanov pristup je sa one strane već navođenih određenja religije kao religije *per se* u kojima se ono što je u religiji istorijsko, dakle promenljivo, prolazno i manifestno posmatra zapravo za suštinu religije kao epifomenalno, akcidentalno, jer nije nužno, nepromenljivo i univerzalno. Međutim, kao i Šušnjić, i Vrcan je za tzv. isključujuću, sadržinsku definicije religije u kojoj su razlike između religije i nereligije jasno određene: tako je za njega religija ono «što se predočuje i doživljava kao transcendentno i ono što se predočuje i doživljava kao sveto»(Vrcan, 1986:19). Svemu što se pridaje ontološki status različit od istorijskog, prirodnog i društvenog je transcendentne prirode i zajedno sa svetim predstavlja *differentiu specificu* svake religije i religioznosti. Međutim, ni religiji ni religioznosti se ne pridaju neka univerzalna, večna važenja. Upravo po tome što Vrcan religiju situira unutar (promenljivog) ljudskog konkretno-istorijskog sveta kristališe svoje shvatanje kako izvan funkcionalističke tako i izvan fenomenološke tradicije koja baš želi da razume suštinu religije i njenu

specifičnost među duhovnim pojavama (Zrinščak, 1999:156). Za Vrcana su religija i religioznost problematične, promenljive, varijabilne, istorijske, društvene pojave. Religije se rađaju, razvijaju, bujaju, cvetaju ali se i menjaju, upadaju u krize, propadaju, gase se. U otvorenom pristupu, kako ga autor samorazumeva, u pristupu koji izbegava apriorizme, religija se tretira kao činjenica koja može da bude, ali i ne mora, trajni sastojak ljudskog života. Na antropološkom nivou dakle, autor smatra da je uputno držati plodnim samo mogućnost religije a ne njenu nužnost i univerzalnost. Pojave kao što su sakralizacija, desakralizacija, mitologizacija, demitologizacija, sekularizacija, desekularizacija jesu promenljive i protivurečne pojave čovekovog života i kao takve su podjednako «prirodni» sastojci društvenog života. »A to, razumije se, znači da vjera i sumnja, vjerovanje i nevjerovanje, divinizacija i sakralizacija te desakralizacija i profanizacija itd. idu zajedno ruku pod ruku do te mjere da se može realistično ustvrditi da nema vjerovanja bez nevjerovanja, nema sakralizacije bez profanizacije itd.«. Na potpuno istim teorijskim pozicijama kad je u pitanju religija i religioznost, tj. nereligija i nereligioznost stoji i Đuro Šušnjić koji slično Vrcanu piše: «...čim se pojavi neko ko veruje, budete sigurni da će se odmah naći neko ko ne veruje, a zatim neko ko sumnja, a na kraju neko ko je posve ravnodušan na sve to skupa i za koga ta pitanja i ne postoje. Jedna stvar ne može se poreći: nereligiozne ideje, verovanja i vrednosti, kao i religiozne, izazivaju u životu društva i pojedinaca određene posledice i zbog toga su od podjednakog *teorijskog* (iako ne i praktičnog) interesa i značaja za svakog istoričara, sociologa, psihologa, antropologa, filozofa itd. religije.» (Šušnjić, 1988:127). Ne treba posebno dokazivati, u kontekstu ovakvog teorijskog prilaza religiji, da se mogu vrlo lako podastri ikustveni podaci kako o tome da je čovek po prirodi religiozan tako i da je čovek po prirodi nereligiozan, kako o tome da čovek teži apsolutu i da je za apsolut vezan tako i da čovek apsolut dovodi u pitanje i bez njega živi oslanjajući se u životu na sebe i na svoje, dakle, ljudske moći¹³ (Vrcan, 1980:190-191). Tako su za Vrcana religija i religioznost reverzibilne društvene i istorijske pojave (kao uostalom i nereligija i nereligioznost) koje sociologija kao nauka iskustveno istražuje i kojima ne treba tražiti uzroke u nekim antropološki datim, nepromenljivim ljudskim potrebama, niti u nekim temeljnim religijskim situacijama, niti u samoj ljudskoj prirodi (*homo religiosus*) već u

¹³ Vrcan čoveka posmatra kao stvaralačko biće pa jednoznačan i isključivo religijski odgovor na večna pitanja svoje egzistencije ne može da prihvati. Siniša Zrinščak, u kritičkoj revalorizaciji Vrcanovog sociološkog doprinosa izučavanju religijskog fenomena, upućuje na dilemu razumevanja konačnih ljudskih pitanja kao pitanja i odgovora unutar, sa jedne strane čovekovih trajnih potreba, a sa druge strane samo trenutnih (istorijskih) okolnosti kojima Vrcan pridaje odlučujuću važnost u odnosu na temeljnu egzistencijalnu insuficijenciju čoveka ili njegovu suštinsku iracionalnost. Za Zrinščaka ostaje nejasno: 1. zašto bi različiti načini definisanja konačnih pitanja ljudske egzistencije osporili sama ta pitanja; 2. zbog čega bi i mogući nereligijski odgovori na ta pitanja osporili korespondentnost upravo religijskih odgovora na ta pitanja; 3. zbog čega i sami religijski odgovori na ta pitanja ne bi mogli biti problematični, promenljivi, preispitivni, što takode odgovara čovekovoj slobodi i stvaralaštvu (Zrinščak, 1999:148).

konkretnim i promenljivim iskustvenim činjenicama čovekovog života u društvu. Smeštajući religiju dakle, u sasvim određen istorijski i društveni prostor, Vrcan je još dodatno posmatra na dva plana. Prvo je situira u domen specifičnog oblika društvene svesti ili specifičnog dela duhovne kulture a potom je shvata i kao poseban oblik proizvodnje, kao bitno ljudsku činjenicu ili specifičnu praksu. No, bez obzira na plan posmatranja religije, u suštini njegov pristup ostaje uvek naglašeno sociološki sa bitnom naznakom da smeštanje religije u kontekst društvenog mora da računa sa promenljivom empirijskom stvarnošću a na metodološkom planu sa izbegavanjem brojnih apriorizama koji se mogu naći u nekim drugim pristupima religiji i religioznosti.

Funkcionalistički pristup religiji razumeva religiju pre svega prema njenim funkcijama koje ima u društvu. Najdoslednije razvijenu sociologističku i funkcionalističku teoriju religije kod domaćih istraživača nalazimo u delu Miloša Bešića i Borislava Đukanovića *Bogovi i ljudi (religioznost u Crnoj Gori)*. Pojašnjavajući svoju funkcionalističku definiciju religije kroz neraskidivo jedinstvo društva, zajednice i religije, autori vrše njeno propitivanje u okvirima tri globalne teorije XIX i XX veka: marksističke, funkcionalističke i fenomenološke. Ova poslednja, koja religiju tretira kao posebnu i autonomnu delatnost ljudskog duha i koja religiju hoće da razume iznutra (pre svega iz vernikovog religioznog iskustva), najdalje je ili čak direktno suprotna teorijsko-epistemološkim pozicijama autora. Iako se sociologija ne bavi suštinom religije (kao na primer teologija, filozofija, fenomenologija) već njenim manifestacijama preko određenih društvenih grupa, iako sociološki strukturalistički i analitički pristup razlaže složen religijski fenomen na klase odvojenih metafizičkih, moralnih i drugih tvrdjenja, autori ipak naglašavaju značaj definicije Lešeka Kolakovskog za koga je religija kolektivno bogoštovlje u kojoj se razumevanje, saznanje, osećanje učešća u temeljnoj stvarnosti i moralne obaveze javljaju kao jedan jedinstven čin te razlaganje tog jedinstvenog fenomena na sastavne elemente može biti korisno, ali u isto vreme iskrivljuje smisao izvornog čina bogoštovanja. Prihvatajući tretiranje religije kao kolektivnog bogoštovlja a zabacujući problem razlaganja jedinstvenog čina vere u svojoj individualnosti, autori ističu značaj društva (zajednice) u shvatanju religije u dirkemovskoj tradiciji te određuju religiju kao «kulturno-istorijski uslovljenu i kolektivno ustanovljenu veru u sveto koje je kao takvo transcendentne prirode». Kolektivno ustanovljavanje vere jeste neophodan momenat za postojanje religije. Sociologističko shvatanje religije ogleda se i u uverenju autora da je religija univerzalna forma postojanja ljudskog društva (zajednice). Između društvene zajednice i religije nema suštinske razlike, religija jeste društvo i to društvo u svojoj elementarnoj formi, formi zajednice, tj. *Gemeinschafta* u Tenisovoj /Tönnies/ terminologiji (Bešić, Đukanović, 2000:32; 48; 65; 77).

Funkcionalističko shvatanje religije kod autora dolazi do izražaja u njihovom uverenju da mnoge ljudske vrednosti, sistemi ideja i verovanja koja nadilaze pojedinca i integrišu ga u neki oblik organizovanog ljudskog društva (zajednicu) jesu religija. Prigovor koji je Šušnjić već istakao navodeći primer Fromove definicije religije ponavlja, istina u prilično blagoj formi, i u predgovoru za pomenuto delo naših autora: ako se pod religijom podrazumevaju sve ljudske vrednosti, ideje i sistemi ideja i verovanja koja «cementiraju» duhovno jedinstvo i oko kojih postoji manje-više opšte slaganje, onda se razlika između svetog i svetovnog gubi ili postaje nejasna.¹⁴ Ako neke društvene pojave ispunjavanju iste ili slične funkcije u jednom društvenom sistemu, to ne znači da su one istovetne. Sva ona kritika koju Đuro Šušnjić upućuje isključivo funkcionalističkim definicijama religije bez uvažavanja njenog sadržinskog određenja, pa i fenomenološkog aspekta, upravo najdoslednije bi važila i za teorijsku poziciju Bešića i Đukanovića (istovetna kritička pozicija na funkcionalistička shvatanja i u Vratuša-Žunjić, 1995:82; Zrinščak, 1999:108-109). Tako je za autore klasična religija kao vera u transcendentno (jednog boga) samo jedna forma religioznosti, pošto postoji mnoštvo transcendentnih svetova kao i zajednica koje im odgovaraju: dakle pored klasične religije i nauka, filozofija, ideologija, umetnost, moda, itd. jesu transcendentni svetovi sa svojim socijalnim nosiocima. Značajno je pomenuti, s obzirom na naš predmet istraživanja – izučavanje religijske situacije u postsocijalizmu i istraživanja karaktera religijskih promena - da ovako široko određenje religije omogućava autorima zaključak kako je procesom sekularizacije u savremenom društvu samo klasična religioznost primorana na uzmak i na gubitak svoje tradicionalno dominantne pozicije, a ne nikako religija uopšte, pošto je uspešno nadomeštavaju druge forme religioznosti, kao što su na primer različiti oblici svetovne religioznosti. Ti novi oblici netradicionalne religioznosti zapravo su preuzeli vršenje funkcije socijalne integracije od posustale tradicionalne religije u savremenom svetu. Tako naši autori preuzimaju funkcionalističko objašnjenje uzroka sekularizacije koje se naslanja na radove Jingera (Yinger) i Herberga iz 50-ih i 60-ih godina XX veka. Sekularizacija ne znači nestanak religije, jer to pretpostavlja i nestanak svih oblika ljudskog zajedništva, nego jačanje društvenih zamena za klasičnu religioznost. Istina, neke ljudske zajednice nestaju, ali se druge rađaju pa je i sa religijom ista situacija. Religija je društveni fenomen par excellence, ona menja svoj oblik u zavisnosti od promene ukupnog ustrojstva društva. Tako na primer svetovna religioznost modernog društva suštinski nije manje religija od klasične religioznosti. Iako su «objekti» verovanja u njima empirijske a ne onostrane prirode, za njih je primarno značajno to što je u njima ovaploćeno sveto, oni se

¹⁴ "Bilo bi preterano zaključivati da je svaka vrednosna interpretacija činjenica – religija. Ali je sigurno da je religija vrednosna interpretacija činjenica našega iskustva" (Šušnjić, 1989:171).

uzimaju kao sveti i dobijaju transcendentno značenje (Bešić, Đukanović, 2000:96). Fundamentalni teorijski stav autora je, dakle, shvatanje da svaki transcendentni svet (svet koji nadilazi pojedinca) predstavlja religiju i da je svaka religija jedan transcendentni svet, tj. da nužno podrazumeva neku društvenu zajednicu kao svog socijalnog nosioca (Bešić; Đukanović, 2000:72;82). Naravno, prigovor koji se može staviti svakom funkcionalizmu ne mimoilazi ni autore. Nisu svi sistemi simbola koji integrišu ljude u socijalni sistem i kojima se ljudi služe u međusobnoj komunikaciji (tzv. komunikativna funkcija religije koja olakšava zajedništvo) nužno religijske prirode. Samo ako to zanemarimo, možemo tvrditi, kao autori, da saglasnost naučnika oko matematičkih simbola, ideja, činjenica i teorija jeste religijske naravi. Još izravniya negativna posledica funkcionalističkog i sociologističkog shvatanja religije kod autora dolazi do izražaja na planu statusa individue u njihovoj teoriji. Istina, to je opšte mesto svih dosledno izvedenih sociologističkih shvatanja još od Dirkema (Durkheim). Po autorima postoji logička mogućnost da je čovek nereligiozan, tj. da ne pripada ni jednom transcendentnom svetu, ni jednoj zajednici. Ako se i nađe takav čovek u stvarnosti, on je ili mentalno zaostao ili je psihijatrijski slučaj. Ovakvo shvatanje (ne)religioznosti samo ponavlja već utvrđene uzore iz savremene funkcionalističke sociologije religije u stavu da su nereligiozna samo mala deca i ljudi subnormalne inteligencije (Lenski) tj. da je religiozna svaka «normalno» socijalizovana osoba (Lukman), što je, po našem mišljenju, daleko od svakog ozbiljnijeg i svestranijeg naučnog sagledavanja ateističkog fenomena.

Teorijsko-epistemološki stavovi Bešića i Đukanovića istina nisu presudno važni u njihovom empirijskom radu koji za cilj ima ispitivanje klasične religioznosti u Crnoj Gori. Istraživanje je standardno obuhvatilo religijsko verovanje i religijsko ponašanje ljudi uz pomoć četiri originalne skale sa po deset ajtema koje su još merile i socijalno ponašanje prema određenom verskom obrascu i poznavanje religijske doktrine. Međutim, njihova teorijska polazišta itekako su presudna kad se radi o tumačenju tendencija religijske situacije na prostoru jednog postsocijalističkog društva. Tu njihova polazna odredba religije igra izuzetno važnu ulogu. Savremenu domaću religijsku situaciju karakteriše razgrađivanje jedne jako razvijene svetovne religije real-socijalizma i stvaranje alternativa. Upravo se visoka konvencionalna religioznost u Crnoj Gori tokom devedesetih može po autorima objasniti rušenjem real-socijalizma i stupanjem nacionalizma na socijalnu scenu koji je prirodno sa sobom povukao klasičnu religioznost kao važnog totalnog društvenog integratora. Međutim, uzlet klasične religioznosti, pa i nacionalizma, nema neku svetlu perspektivu. Nakon kratkotrajne restauracije uslediće pad klasične religioznosti zbog nemogućnosti da se ova veže za neku društvenu grupu (zajednicu) kao svog socijalnog nosioca. Sa jačanjem građanskog društva klasična religija će slabiti bilo zbog konkurencije u svetovnoj religiji

kapitalizma bilo zbog stvaranja izdvojenih i relativno autonomnih društvenih grupa koje će tražiti drugačije transcendentne svetove. Prema tome, slabljenje klasične religioznosti uvek se mora nadomestiti nekim drugim transcendentnim svetom, pošto društvo ne može bez religije kao nužnog sastojka svake integracije. Ovakvo stanovište autora problematizovaćemo šire u radu na stranicama na kojima se bavimo ispitivanjem savremene religijske situacije u Jugoslaviji.

Što se tiče našeg istraživanja, situacija oko određenja religije i religioznosti donekle je olakšana našim prvenstvenim sazajnim interesom koji je usmeren na ispitivanje klasične religije i klasične (konvencionalne), crkvene religioznosti i to pre svega na prostorima jedne tradicionalne i pritom institucionalizovane, monoteističke religije - pravoslavlja. Istina, u radu će se koristiti rezultati iskustvenih istraživanja ne samo sa važenjem za prostore koji religijski i konfesionalno pripadaju pravoslavlju, nego i sa važenjem za katoličke, islamske i mešovite religijske prostore ali u kontekstu onoga što je važno za pravoslavnu religioznost i vezanost za religiju i crkvu. No, za sve navedene religije i konfesije u našem radu je važno to da se na njih 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. Imajući na umu važno Šušnjićevo upozorenje sociolozima da je svojevrsni redukcionizam i neadekvatnost empirijski tematizovati samo konvencionalnu, crkvenu religioznost, pošto se na taj način teško prepoznaju religijske promene prema drugačijim oblicima religioznosti, u našem slučaju barem dva razloga možemo navesti u prilog usmeravanja sazajnog interesa prema istraživanju konvencionalne religioznosti i promenama takve religioznosti u Jugoslaviji i Rusiji u poslednjoj deceniji XX veka: 1. u periodu dominacije zvanične, ateističke kulture socijalističke Jugoslavije i Sovjetskog Saveza stigmatizacija religije i crkve uopšte, nije davala ni najmanju šansu iole ozbiljnijem pojavljivanju neke forme religije i religioznosti osim konvencionalnih, istorijskih religija koje su i same bukvalno jedva preživljavale, oslanjajući se na resurse hiljadugodišnjeg postojanja i opstanka u svesti ljudi kao dokazanih i iskušanih tradicionalnih činjenica ljudskog iskustva; 2. krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka u ovim zemljama plimni talas revitalizacije religije upravo primarno zahvata klasične, tradicionalne religije i konvencionalnu religioznost, što su pokazala brojna empirijska istraživanja kako na prostoru bivše tako i na prostoru sadašnje Jugoslavije, te Sovjetskog Saveza i Rusije. Klasična religija je utemeljena u institucionalizovanoj religijskoj organizaciji (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 barem 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 koja pored spoljašnje manifestacije učešća u obredima religijske prirode predstavlja i individualni stav, subjektivni doživljaj, unutrašnji motiv koji se teže daje 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 uma i duše, prvenstveno kada je na delu doboka pobožnost. 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, 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

svestanog analizovanja religijske situacije na određenom religijskom, odnosno konfesionalnom prostoru.

U inostranoj, ali i u domaćoj sociologiji religije često se operacionalizuju 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 optičaju: 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 naš osnovni zadatak da upoređujemo iskustvene podatke brojnih istraživanja, treba skrenuti pažnju na metodološki problem kod izvođenja sintetičkih zaključaka o religijskoj situaciji na određenom konfesionalnom prostoru. Kao što smo već napomenuli 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, pojedinci i društvene grupe egzistiraju.

Određenje osnovnog cilja našeg rada kao istraživanje religijske situacije i promena konvencionalne religioznosti u Jugoslaviji i Rusiji, međutim, ne znači i izbegavanje svih teškoća vezanih za problematiku sociološki prihvatljive definicije religije. Sada se javlja problem šta u savremenoj religijskoj situaciji ovih društava tretirati kao religiju a šta ima samo neke elemente religije i pri tome se jasno po mnogim karakteristikama razlikuje od istorijskih monoteizama dominantno prisutnih na pomenutim teritorijama. Iako etablirane religije čine glavninu talasa revitalizacije religije, ne možemo zatvoriti oči i za pojavu nekih formi religijskih tvorevina i svetog koje u «oslobođeni» religijski prostor nakon kraha socijalizma dolaze spolja, iz zemalja i društava izvan bivšeg socijalističkog lagersa, iz postmoderne Evrope i Amerike. Te religijske tvorevine se najčešće imenuju kao novi religijski pokreti, sekte i kultovi, jako brojni, magični, ezoterični, okultni i sinkretički u

svojim religijskim sadržajima i izrazima i predstavljaju konkurente već vekovima prisutnim tradicionalnim religijama i tzv. «starim» sektama. Tradicionalne religije u toj situaciji razvijaju brojne odgovore u cilju aktiviranja mehanizama odbrane što vodi često preuveličavanju uticaja novih religioznih pokreta, sekti i kultova ili još češće njihovoj stigmatizaciji u javnoj sferi religioznog i uopšte, društvenog života. Ono što je za sociološku ekspertizu važno u toj situaciji tiče se pitanja da li pojmom religija možemo da pokrijemo čitav niz pomenutih tvorevina i zajednica u rasponu od transcendentalne meditacije, scijentologije, grupe Soka Gakkai, Kontrole uma (Mind Control), Novog doba (New Agea), pa do svetovnih religija poput fašizma, nacionalsocijalizma i komunizma kao i savremenih sakralizacija politike, sporta i masovnih medija (Jukić, 1997:57-65). Sledeći jednog od vodećih italijanskih sociologa Đovanija Filoramu (Filoramo) Jakov Jukić predlaže da se u toj situaciji termin religija upotrebljava za velike istorijske monoteizme poput hrišćanstva recimo, a da se termin sveto, koji više ne stoluje samo u crkvenim institucijama, upotrebljava za sve navedene, jako raspršene tvorevine savremenog, postmodernog društva.¹⁵ Sa ovom pojmovnom razlikom Jukić onda konstantuje kako je u savremenom svetu zapravo sveto u usponu, ono se revitalizuje u svojim najrazličitijim formama i, za razliku od religije koja je zahvaćena procesom sekularizacije, sveto je ostalo izvan tog uticaja. Upravo suprotno mi moramo konstatovati za religijska i konfesionalna područja postsocijalizma. Na ovoj pozornici igraju svoj povratak veliki istorijski monoteizmi a sekte i kultovi igraju sporedne, mada nezanemarljive uloge. I tradicionalne religije i već vekovima prisutne «stare» sekte i novi religijski pokreti, međutim, igrajući na postsocijalističkoj religijskoj pozornici, izvode predstavu desekularizacije (ili deateizacije) zajednički, istina ne i podjednako, time doprinoseći izlasku religijskog i svetog u javnu i političku sferu kao decenijama za njih zabranjenom gradu, uslovljavajući ne samo nova naučna i teorijska pitanja i odgovore, već i nove konflikte i rešenja tih konflikata silaskom u svet ljudskih strasti i podeljenih interesa.

Na kraju ove duže priče o problemima određenja religije, prirodno, dolazi početak problematizovanja još jednog pojma tesno povezanog sa religijom a pritom i važnog za osnovne ciljeve i hipoteze vlastitog istraživanja – pojma sekularizacije. Određenje ovog pojma neće biti ništa manje težak posao od teškoća određenja religije, ali problematizovanje

¹⁵ Slovenački istraživači religioznosti Smrke i Uhan takode smatraju da «novo doba» sa pojavom raznih novih religioznih previranja u duhovnosti u 80-im i 90-im godinama prošlog veka zahteva do izvesne mere redefinisane religioznosti: za mnoge istraživače pojmovi religioznosti i vere nisu više tako usko povezani sa crkvenošću, dogmatičnošću, institucionalnošću i moralizmom kao što su nekad bili (Smrke, Uhan, 1999:155). Sredinom 80-ih godina i sovjetska (ruska) sociologija religije je bila upoznata sa tendencijama tzv. postmoderne religioznosti Zapada (Amerike). Dimitrij Furman izveštava o takvoj religioznosti kao bitno eklektičnoj, sa pogledom na svet tako religioznih osoba kao «logičkom završetku religiozne tolerancije». Tradicionalne doktrine odlaze u drugi plan. Srž takve religioznosti je iskustvo svetog i vlastita duhovna preobrazba: «Pojam 'religija', 'vera' sreću se retko, ali su zato u opticaju termini 'psihička istraživanja', 'polje', 'energija'» (Фурман, 1985:140-141).

pojma i procesa sekularizacije u savremenom svetu, kao i u stvarnosti postsocijalističkih društava, te njegovo dovođenje u vezu sa pojmovima ateizacije i desekularizacije, nužan je korak ka teorijskom objašnjenju savremene religijske situacije u Jugoslaviji i Rusiji. To je zato što je sekularizacija sa jedne strane, prema mnogim sociolozima i religiolozima, jedan epohalan, ali u isto vreme i složen, dinamičan i protivurečan proces, a sa druge strane, prema drugim sociolozima i religiolozima, sekularizacija je mit, konstrukcija ili ideologija. Prema tome, nije nevažno u komparaciji iskustvenih istraživanja religioznosti i u oceni i tumačenju religijske situacije u društvima postsocijalizma, da li se sekularizacija vidi kao proces koji se ne može dovesti u pitanje i pored svih previranja koja se sa religijom, religioznošću i svetim dešavaju u tim društvima, ili se polazi od toga kako sekularizacija nije, kao što su neki autori mislili, «najzad pronađena mudrost sociologije (Vilson) već pre jedan lažan proces i problem savremene sociologije religije, pogotovu u kontekstu onoga što se sa tradicionalnim religijama i konvencionalnom religioznošću događalo i događa kako u svetskim razmerama, tako i u postsocijalističkim društvima.

2. Religijske promene: sekularizaciona paradigma i desekularizacija

«U ovom trenutku na Zapadu još uvek postoje, bezmalo u tragovima, ostaci religije, ali bi se moglo reći da zapadne kulture žive od kapitala posuđenog od vlastite religijske prošlosti.»

(Brajan Vilson)

«Evolucionarna budućnost religije je njeno gašenje. Verovanje u natprirodna bića i sile koje utiču na prirodu ne poštujući prirodne zakone, erodiraće i postaće interesantne samo kao istorijsko pamćenje... Ovaj proces je neizbežan.»

(Roj Valis)

«Niko nije baš sasvim siguran kako će postmoderna era da izgleda, ali jedna stvar izgleda jasna. Pre nego li doba bujne sekularizacije i opadanja religije, to će više da bude era religioznog preporoda i povratka svetog. Niko danas ne govori mnogo o dugoj noći religije ili njenom nultom uticaju na politiku.»

(Harvi Koks)

Već smo konstatovali dve činjenice važne i za ovaj deo razmatranja o religijskom fenomenu. Prva činjenica se odnosi na opštost religije i svetog kao specifične kulturne tvorevine i pojave ljudskog duhovnog (idejnog) sveta i ljudskog iskustva, a druga činjenica se odnosi na brojna razmimoilaženja, sporenja i manje-više oštre polemike kada je u pitanju prihvatljivo određenje, tj. definisanje tog specifičnog ljudskog iskustva. Postojanje takvih razmimoilaženja i polemika ništa manje nije prisutno i kada su u pitanju mišljenja sociologa i drugih religiologa o postojanju i prihvatljivoj definiciji pojma i procesa sekularizacije. Jedan

od razloga tome svakako leži u već pomenutim sporenjima po pitanju prirode religije i religijskog iskustva uopšte. U tom smislu Majkl Hil (M. Hill), savremeni britanski sociolog - koji čak smatra da religija nije samo jedan od glavnih predmeta sociološke teorije, nego da je upravo to glavni predmet sociologije - precizira: «Da li ćemo moći da identifikujemo ili ne proces sekularizacije, to zavisi od toga kako određujemo ovu pojavu, i još više od našeg određenja religije.» Time je ovaj autor doveo identifikovanje procesa sekularizacije u najtešnju vezu sa skupom polaznih pretpostavki (različitih) teorija, pokazujući da opšte slaganje o pojmu i procesu sekularizacije više zavisi od usvojene definicije religije unutar konkretnih teorijskih pristupa ovom fenomenu nego od očiglednosti i dokaznoj snazi mnogobrojnih iskustvenih pokazatelja. Tako se dovodi u pitanje i stanovište po kome se mogu identifikovati objektivni, dakle neutralni (od bilo koje teorije) iskustveni dokazi kao validni argumenti, tj. nužni i dovoljni uslovi procesa sekularizacije. Ako već od samih početaka XIX pa do kraja XX veka nikako ne možemo bezupitno da stavimo pojam sekularizacije u kontekst nekog vida ideološke neutralnosti - bilo u njegovoj teološkoj bilo u naučnoj upotrebi - njegovo početno značenje, nasuprot tome, upravo podrazumeva takav kontekst.

Etimološki posmatrano najpre, današnji termin «sekularizacija» vodi poreklo od latinskog «saeculum», sa značenjem generacije, perioda, duha određenog perioda ili pak raspona vremena od jednog veka. Iako se dalji razvoj značenja ovog pojma ne veže za neko ideološko stanovište, izvesna dvosmislenost u značenju je sasvim prisutna. Tako je do vremena redakcije Vulgate latinsko «saeculom» imalo svoje neutralno ali i negativno značenje: prvo kao nemerivo u velikom rasponu vremena, a drugo kao značenje «ovog sveta» koji je pod moći Satane. U srednjem veku je došlo do veće neutralnosti značenja «svetovnog» na primer u terminima «svetovno sveštenstvo» ili «svetovna vojska» tako da ova značenja nisu označavala neprijateljstvo prema religiji (Šajner, 1994:45-46). Termin «sekularizacija» u značenju koje nije istovetno današnjem njegovom značenju, ali je dosta blisko, pojavio se tek nakon pregovora za mir u Vestfaliji (Westphalia) 1646-1648. godine. U prvoj polovini XVIII veka (1734. godine) beleži se prva upotreba navedenog termina i to od strane hanoverskog dvorskog savetnika Johana Gotfrida fon Majerna (Johann Gottfreid von Maiern) koji je u svom delu posvećenom opisu sadržaja pregovora u Minsteru (Münster) naveo da je u njima francuski predstavnik Longvil (Longueville) počeo da upotrebljava tu novu reč u jednom sasvim neutralnom značenju: kao poblize označavanje pravnog čina razvlašćivanja crkvenog zemljišta, imovine i samostana, te njihov prelazak iz crkvenog u

državno vlasništvo i kontrolu.¹⁶ Takva situacija, nastala kao rezultat pregovora između crkvenih i državnih vlasti, Rimokatolička crkva (RKC) je posmatrala kao neublaženo zlo jer nisu svi odnosi u XVII veku između eklezijastičkih i državnih struktura bili zasnovani na neprijateljstvu, tako da je i u samoj crkvi sekularizacija posmatrana izvan ideološkog okvira: u smislu neutralnih i deskriptivnih konotacija. Međutim, u XVIII veku pojavilo se shvatanje po kome je trebalo zapravo da sva crkvena svojina pređe u vlasništvo države što se kao praktično ostvarenje prilično proširilo u toku i nakon Francuske revolucije. Tako tek posle 1803.godine pojam sekularizacije dobija drugi smisao i rekli bismo jedan ideološki prizvuk: sekularizacija označava sada nasilno oduzimanje crkvenih poseda, grabljenje i pljačkanje od strane mlade i ratoborne građanske klase. U tom smislu, precizno govoreći, pojam sekularizacije ima dva značenja. Jedno već pomenuto, kao nasilno i nezakonito prisvajanje crkvenih prava i imovine, i drugo, za sociologiju vrlo značajno, i šire po svom smislu i posledicama, a to je značenje političkog oslobađanja od crkvenoga tutorstva i kontrole. U XIX veku pojam sekularizacije sve više gubi svoju pravno-političku konotaciju a dobija kulturološku – sekularizacija se posmatra kao oslobađanje kulture i školstva od uticaja religije i crkve i to značenje će se sada sve više približavati današnjem značenju pojma sekularizacije, naročito sa proširivanjem nekada isključivo religijskih kompetencija na svetovne institucije u zahtevima za ostvarenjem laičke države. U socijalnoj filozofiji i filozofiji uopšte, na samoj granici vremena pre i posle pionirskih pokušaja formiranja nove discipline – sociologije, nalaze se dela Sen-Simona (C.H. Saint-Simon), Ogista Konta (A. Comte), Karla Marksa i Hegela (G. W. Hegel) koji istina nigde izričito ne pominju pojam sekularizacije ali ga sasvim sigurno pretpostavljaju, i to u značenju jednog epohalnog društvenog procesa. Već klasična nemačka sociologija krajem XIX i početkom XX veka (Tenis, Veber, Trelč /Troelsch/) ovom procesu poklanja više pažnje, sada ne u njegovom pravno-političkom, već u društveno-kulturološkom značenju, iako se i kod njenih predstavnika (na primer kod Vebera) upotrebljavaju neki drugi pojmovi (*Entzauberung* – u značenju /raz/odčaravanja sveta) da označe neke bitne strane onog istorijskog procesa koji mi danas imenujemo terminom sekularizacija. Istine radi, Trelč upravo upotrebljava termin *Säkularisation* i uzima ovaj proces za osnovni predmet svog istraživanja. Važno je još istaći da se ovaj pojam u nemačkoj klasičnoj nauci (sociologiji) o religiji upotrebljava kao opisni i analitički izraz dok u teologiji ima i ideološko značenje – protiv tog procesa se treba boriti.

¹⁶ Istorijski pregled nastanka pojma i koncepta sekularizacije oslanja se po pravilu na dva važna doprinosa iz nemačke sociologije. Prvi doprinos je delo Martina Štalmana: M. Stallmann, «Was ist Sekularisierung?», Tübingen, J. C. Mohr, 1960, a drugi doprinos je delo Hermana Lubea: H.Luebbe, «Sekularisierung, Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs» Freiburg, Karl Arber, 1965. Naš istorijski pregled ovog pojma prema: Jukić, 1997:179 i dalje; i već navedeni Šajner. Šire o sekularizaciji na našem jeziku u vrlo korisnom preglednom tekstu u: Đorđević, 1994:7-28.

Prema tome, gotovo svi autori značajni za formativni period sociologije, pomenuti Nemci Veber i Marks, ali i Francuzi, spomenuti Kont, ali i Emil Dirkem, više ili manje eksplicitno uočavaju epohalni događaj bitnih promena ne samo tzv. religijske situacije svog vremena, koja se može sažeti u tvrdnji o propadanju religijskog pogleda na svet i religije uopšte u socijalnoj evoluciji čovečanstva, nego i najširih promena koje su ocrtavale suštinske okvire nastupajućeg procesa modernizacije kapitalističkog društva.

Međutim, tek posle II svetskog rata i pojam i proces sekularizacije dobijaju, slobodno se može reći, pravo prvenstva u sociologiji religije i epohalnost gotovo planetarnih razmera. No, njegova ponovna aktuelizacija, kao i dokazi u vidu empirijske evidencije, paradoksalno nisu dela sociologije nego teologije, i to protestantske za njegovo teorijsko situiranje i katoličke za njegovo empirijsko verifikovanje. Protestantska teologija (na primer Fridrih Gogarten, Ditrh 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.

U 60-im godinama prošlog veka sociologija religije je sva u znaku ovog epohalnog procesa. Teorijski i istraživački napor discipline usmeren je na dokazivanje i raznoliko prepoznavanje ovog procesa. U društvenoj stvarnosti teoriji sekularizacije idu na ruku događanja u kojima etablirane religije sve više gube svoj uticaj i moć u društvu. Kao takva, situacija ostaje sve negde do sredine 70-tih godina kada nastupa kriza svetovnosti i izvestan zaokret prema revitalizaciji religije. U društvenoj stvarnosti religija i crkva (i to pretežno kao konzervativna) jačaju svoj društveni uticaj pa je izvesna preelaboracija teorije sekularizacije nužna, mada i tokom 60-ih i početkom 70-ih ona nije bila jedinstvena: iskazivala se jedna vrlo vidljiva podela u tadašnjoj sociologiji religije (čije posledice ostaju relevantne sve do danas) kad je u pitanju teorijski koncept sekularizacije. Jedna grupa teoretičara i istraživača ocrtavala je dominantan trend religijskih promena (sa počecima još u prosvetiteljstvu) u savremenom društvu kao procese opadanja društvenog značaja i uticaja religije – i taj proces imenovala kao proces sekularizacije, a druga grupa teoretičara i istraživača je dokazivala kako se radi o jednoj naučnoj fikciji, mitu i ideološkom pojmu. Ta priča o polemikama

sekularista i antisekularista, koja je počela da biva aktuelna još od 60-ih godina prošlog veka, istina danas manje gromoglasna nego nekada, obično se najsystematičnije može rekapitulirati apostrofiranjem nekoliko fundamentalnih tačaka osnovnih doprinosa (ali i problema) teorije/a sekularizacije:

- određenje pojma (definisanje) sekularizacije;
- uzroci i posledice sekularizacije;
- empirijska overa sekularizacije (problem stvarnog događanja tog procesa i osporavanja);
- perspektive sekularizacije.

Određenje sekularizacije, čak i posle više od četrdeset godina od kako je trajno zaokupila teorijsku i istraživačku pažnju savremene sociologije religije, nije jedinstveno, ne postoji visoki stepen saglasnosti i preterano je nadati se da će u bližoj budućnosti to biti slučaj. Razlozi za to svakako su brojni, od onih opštih do sasvim specifičnih. Najpre, pojam sekularizacije ulazi u fond onih opštih pojmova ljudskog saznanja kao što su religija, kultura, rasizam, otuđenje, kod čijeg određenja nema opšte saglasnosti, a ni mogućnosti tako čvrstih podela i klasifikacija kao kod nekih drugih pojmova. Zatim, sekularizacija je istorijski, dakle, dug, protivurečan, složen i mnogoznačan proces, koji prolazi kroz različite faze pa ni religije ni religijske organizacije u tim menama ne ostaju iste i nemaju isti položaj u odnosu na društvo i pojedince u njemu. Empirijska evidencija vrlo pregnatno pokazuje takve njene promenljive izražajne forme. Kao primer ne mora da svedoči samo, prečesto navođeno Zapadno iskustvo, nego tome može poslužiti i domaća empirijska evidencija, kojoj ćemo pažnju pokloniti u sledećim poglavljima. Višeznačnosti određenja sekularizacije doprinosi i već navođeno teorijsko nejedinstvo savremene sociologije pa samim tim i savremene sociologije religije. No, tu se radi još i o jednoj opštijoj stvari. Teorijske podela koje postoje u sociologiji religije, pa i kod predmeta sekularizacije, delom su i rezultat nekog vrlo širokog (više filozofskog) opšteg plana shvatanja čoveka, ljudske situacije, temelja postojanja društva, istorije i istorijske epohe, a što onda ima vrlo važne implikacije i na shvatanje pojma i procesa sekularizacije (Vrcan, 2001:268). Različita ideološka polazišta pojedinih sociologa, teologa i drugih religiologa, kao i činjenica da se radi o procesu epohalnih razmera, koji je osvojio svet i u nekim svojim posledicama postao ideologija, takođe ulaze u okvir otežavajućih okolnosti za jednoznačnije shvatanje sekularizacije. Prolazeći kroz polemički žar suprotstavljenih tabora, pojam sekularizacije je sadržavao stara i dobijao nova značenja pa je prema mišljenju Larija Šajnera (1994:45-54) bremenit nagoveštajima i implikacijama te mnogobrojnim kontradiktornim sadržajima. Takođe, ima autora koji ovaj pojam nedosledno primenjuju, tj. upotrebljavaju ga u više značenja a da to posebno ne istaknu. Zato Šajner smatra, prilično oštro, da bi trebalo upotrebljavati više neutralne pojmove kao što su

«transpozicija» ili «diferencijacija» a da bi se pojma sekularizacije trebalo u potpunosti odreći. I sam svestan koliko je teško odreći se jednog široko prihvaćenog pojma, on predlaže «spas» prvo, u decidnom i doslednom označavanju i pridržavanju značenja pojma sekularizacije, i drugo, da taj pojam postane pojam sa vrlo širokim obimom koji može da prihvati određene aspekte religiozne promene. I Lukman takođe ima dosta rezerve prema korišćenju pojma sekularizacije pošto po njegovom mišljenju taj pojam nije dostigao uslove za korektnu naučnu komunikaciju. On se još uvek upotrebljava kao neka vrsta intelektualne skraćenice koju bi korektno bilo upotrebljavati tek kad se prethodno razjasne i ograniče njene implikacije što u slučaju pojma sekularizacije kao uslov još nije ispunjeno. Dapače, sam pojam je, zahvaljujući prethodnicima – filozofima, sociolozima, teolozima, - sastavni deo mitologije savremenih društava rođenoj iz potrebe jedne epohe da samu sebe razume u određenju jedinstvenog mesta u istoriji. Predstave o sekularizaciji su i manje i više od koncepta ili teorija jer, i pored empirijskih dokaza, sekularizacija je i dalje mitološko objašnjenje pojave modernog sveta tako različitog od prethodnog. «Sekularizacijske teorije su istorijsko pripovedanje koje sadrži mnoštvo fiktivnih elemenata» (Lukman, 1994a:81;1994b:88). Slično, podjednako isključivo je mišljenje Pitera Glasnera po kome sekularizacija zapravo nije ništa drugo do obična fikcija i mit. Glasner smatra da konvencionalna upotreba pojma sekularizacije počiva na pretpostavkama kao što su: pretpostavka da je postojalo razdoblje zaista religioznog čoveka i/ili društva; zatim da se uticaj religije uniformno distribuirala kroz društvo i da religija može da bude identifikovana sa institucionalnim formama religijskog organizovanja u savremenom društvu ili kroz istoriju (Zrinščak, 1999:42).

Sledeći ovakvu karakterizaciju saglasnosti oko pojma sekularizacije, moglo bi se pomisliti kako se zapravo radi o jednoj prilično nekoherentnoj teoriji, što onda omogućava nekim autorima da napišu kako je sekularizaciona teorija «pre mešavina labavo povezanih ideja nego li sistematična teorija» (Džefri Haden /Hadden/). Da bi opovrgao ovakvo shvatanje sekularizacione paradigme, švajcarski sociolog Oliver Čenan (1994:29-44-/Tschannen/) je uložio napor da pokaže, svojom sistematizacijom navedene teorije, kako na paradigmatiskom nivou sistematizacije sporenja i razlike što se javljaju na teorijskom nivou iščezavaju, a to onda stvara daleko jasniju sliku o konceptu sekularizacije. U tom smislu on podvrgava analizi, na teorijskoj i paradigmatiskoj liniji, radove, doduše ne svih, ali svakako reprezentativnog uzorka istaknutih autora (Lukmana, Bergera, Vilsona, Martina, Fena, Parsonsa i Bele /Belah/) u čijim delima sekularizacija predstavlja osnovni pojam njihovih socioloških istraživanja.

Pozitivno određenje sekularizacije kao procesa koji nije nepoznat i u predindustrijskim, predmodernim društvima,¹⁷ ali koji u njima svakako nije dominantan kao u modernim društvima, sažeto možemo odrediti u tri bitne posledice po religiju i religioznost (Vrcan, 1986:26-34):

- sekularizacija je proces ukupnog slabljenja društvenog značenja, značaja i važnosti religije;
- sekularizacija je proces opadanja i erozije povezanosti ljudi sa religijom i crkvom;
- sekularizacija je proces vidljivih religijskih promena, kako spoljašnjih, tako i promena u samoj religiji, tj. religijske organizacije prilagođavaju svoje ponašanje uslovima sekulari zovanog društva.

Britanski sociolog religije, svakako jedan od najpoznatijih autora zagovornika sekularističke paradigme u savremenoj sociologiji religije, Brajan Vilson, sekularizaciju vidi kao istorijski proces opadanja društvene važnosti religije i uticaja religijskih ideja u svakodnevnom životu ljudi, ili još preciznije, sekularizacija je za njega proces kojim religijske ustanove, praksa i religijska svest gube svoj društveni značaj (Wilson, 1966:14). Značaj tako definisanog istorijskog procesa sekularizacije za ovog autora sastoji se u činjenici da moderno društvo, za razliku od predmodernog, prestaje da iz izvesnih religioznih pretpostavki crpe one vrednosti koje su uslov socijalne organizacije i integracije. Naprotiv, ono što socijalnu koheziju modernih društava čini i održava jeste složena međusobna povezanost elemenata samog institucionalizovanog sistema, u ekonomiji na primer, ili u autonomnoj delatnosti pravosuđa, a ne neka «natprirodna objava», pa tako «sekularno društvo ni na kakav direktan način ne zavisi od opstanka religijske misli, prakse i institucija». U takvom društvu religija postaje stvar privatnog izbora, što naravno znači da sekularizovano društvo malo mari za religiju ali ne znači da ono može funkcionisati potpuno bez nje, jer i sada ono baštini vrednosti, sklonosti i orijentacije iz svoje religijske prošlosti (Wilson, 1966). Brus i Valis, američki sociolozi religije, u određenju sekularizacije polaze od Vilsonovog shvatanja ovog procesa kao iščezavanja društvenog značaja religije, značaja koji je po njima

¹⁷ Meri Daglas (M. Douglas) upozorava kako je protivstav sekularnog i religijskog pogrešno poistovećivati s protivstavom modernog i tradicionalnog. Nekritička ideja o «zlatnom dobu» vere pretpostavlja da je primitivan čovek prirodno duboko religiozan, što je, smatra Daglasova, potpuna besmislica i nema joj mesta u naučnom istraživanju religije. U nauci nema dovoljno valjanih i argumentovanih dokaza da su u prošlosti široke narodne mase dostigle visok nivo spiritualnosti, te da su njihovi emotivni i intelektualni životi nužno bili pod dominantnim uticajem religije (Douglas, 1986:56). U jednom delu savremenih osporavanja sekularizacije crpi se slična argumentacija da bi se dovela u pitanje sekularizacija kao realan socio-istorijski proces. Međutim, prilično je simplifikovano mišljenje da se sekularizacija kao proces može identifikovati tek onda kad se suprotstavi nekom zlatnom dobu neproblematične vere. I u dobu institucionalne dominacije religije (recimo Srednji vek) neki elementi sekularnog i sekularizacije nisu bili nepoznate pojave, kao što i moderno sekularno društvo poznaje pojavu religije i religioznosti. U njemu, iako sekularno nije nešto potpuno novo, postoji snažna, ali ne i pravolinijska, tendencija jačanja prodornosti sekularizacije (Vrcan, 1986:27). Slično piše i A. Grumeli (1997:43 /Grumelli): «U stvarnosti se sekularno i sakralno sjedinjuju u jedan društveni tip i samo prevaga jedne ili druge komponente dozvoljava da se društvo kvalifikuje u jednom ili drugom smislu».

jasno multidimenzionalni pojam te sekularizacija znači: «a) slabljenje značaja koji ima religija na delatnost nereligioznih uloga i institucija kao što su država i ekonomija, b) slabljenje uticaja religioznih ustanova na društvo i c) opadanje obima angažovanja ljudi u religioznoj praksi, izlaganjem religioznih verovanja i upravljanja drugim aspektima ljudskog života koji su ispunjeni takvim verovanjima» (Valis i Brus, 1994:56).

Kada se, međutim, proces sekularizacije posmatra ne kao što je do sada izloženo sa strane religije nego sa strane društva, onda on predstavlja proces oslobađanja društva od dominacije religijskih institucija i simbola (Berger; Grumeli), odnosno različita polja društveno važnih aktivnosti – ekonomskih, političkih, tehnoloških, kulturnih – organizuju se s obzirom na autonomna pravila, koja, u nekima od njih, proizilaze iz odnosa ekonomske ili političke snage društvenih aktera, pa je jako smanjen uticaj religijskih normi i vrednosti na pomenute segmente društvenog života. Tako religija i crkva gube onaj značaj koji su nekada imale najpre u ulozi legitimacije,¹⁸ kontrole i regulacije društvenog sistema, zato što se politika i vlast u građanskom društvu legitimišu i kontrolišu bitno ovostranim sadržajima, parlamentarnim izborima, poštovanjem procedura i pravosudnim podsystemom, što ne znači da se religijski sadržaji ne mogu koristiti u izbornoj utakmici za postizanje «retkih resursa» kao što su vlast, moć i materijalno bogatstvo. Isto tako, moderno, industrijsko društvo, ishodište relevantnih motivacija ili smisla i vrednosti života ljudi daleko manje podupire sa religijskim vrednostima, motivacijama i ponašanjima. Ogromna većina ljudi, većina društvenih grupa, motivacije i vrednosti svakodnevnog života vidi mnogo prizemnije, bliže sopstvenom društvenom iskustvu, u poslu, porodici, prijateljima, putovanju i uživanju, a ne u vrhovnim verskim vrednostima, kao što je recimo spasenje u hrišćanskoj religiji. Tako religija i crkva postaju sve manje društveno aktivne i sve se više od društva udaljavaju na taj način često stvarajući temeljnu protivurečnost društvenoj stvarnosti, pri čemu je crkva samo jedna, specijalizovana institucija pored drugih u društvu. «Ukratko, u naše se vrijeme opravdanje društvene moći, javne vlasti, državnih pothvata ne traži u onostranosti, nego u nekoj vrsti 'samolegitimiranja'. Škola socijalizira, a ne Crkva; hedonistička kultura i sredstva priopćavanja ispunjavaju psihičke nesmirenosti u čovjeku, a ne kolektivne katarze u velikim obrednim svečanostima (Jukić, 1997:274). I Lukman, za koga se ne bi moglo reći da je pristalica sekularizacije paradigme, smatra da se sekularizacija upravo može definisati preko povećane autonomije institucionalizovanih društvenih podsystema. «Termin 'sekularizacija' treba da označava samo proces koji je doveo do povećane autonomije različitih segmenata socijalne strukture, do autonomije u odnosu na standrade koji su

¹⁸ «Dok su vladavci nekad posezali za religijom kao sredstvom legitimacije – napose kad su države bile tek nešto više od socijalnih aglomeracije pod vodstvom moćnih pojedinaca – moderna državna vlast je ili samoopravdavajuća ili se, pak, legitimizira, makar retoričkim pozivanjem na narodnu volju» (Vilson, 1984:88).

poreklom iz religijskog kosmosa» (Lukman, 1994a:83). Ovakvo ograničeno značenje sekularizacije, za ovog autora, bi smanjilo konfuziju oko ovog pojma, ali bi zato sa druge strane smanjilo i mnogo od njegove mitološke moći («zlatno doba» religije, društvo bez religije, sekularizacija koja zahvata i društvenu strukturu i individu, univerzalno shvatanje odnosa između religije i društva na osnovu njihovog jednokratnog i kratkotrajnog strukturnog aranžmana tokom čitavog Srednjeg veka).

Sekularizacija se još može odrediti i kao proces slabljenja, opadanja ili erozije u povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, bilo na nivou doktrinarnih religijskih verovanja, sa tzv. disolucijom religijskih verovanja i smanjenjem broja samodeklariranih vernika, bilo na nivou upražnjavanja propisane religijske obredne prakse. U savremenim društvima, naročito od sredine 60-ih godina prošlog veka, došlo je do otklona ljudi od religija i religijskih organizacija što može na sociološkoj ravni analize da potvrdi zaista bogata iskustvena evidencija, o čijoj ćemo dokaznoj snazi više govoriti u delu ovog rada koji je posvećen empirijskoj overi sekularizacione teze. Sekularizacija se dalje, ispoljava i kao proces koji dovodi do promena u samoj religiji i religijskim organizacijama i predstavlja odgovor na gubitak nekih prethodnih društvenih funkcija religije kao i sve vidnije napuštanje religije i crkve. Druga važna karakteristika reagovanja religijskih institucija na «sekularno vreme» tiče se prilagođavanja religijskih organizacija na novonastale prilike laicizovanog i u jednom specifičnom (konfesionalnom) kontekstu dehistijanizovanog društva, kao što je primer sa protestantizmom ili sa *podanašnjenjem* u katoličanstvu proizašlom iz poruka II Vatikanskog koncila (1962-1965). To znači da religijske organizacije ne ostaju pasivni i nemi posmatrači kardinalnih socijalnih i kulturnih promena u savremenom društvu, nego aktivno odgovaraju na te izazove, pre svega redefinišući svoje aspiracije i menjajući svoj odnos prema mnogim svetovnim aspektima suštinski sekularizovanog ponašanja velikog broja, sada potencijalnih vernika.

Što se domaće sociologije religije tiče, sekularizaciji, gorljivom problemu savremene sociologije religije, najviše pažnje, kako u iskustvenim istraživanjima tako i u preispitivanju teorijskih kontroverzi, poklonio je, «sekularista» prema sopstvenom mišljenju, Dragoljub B. Đorđević (1984; 1994). On usvaja definiciju sekularizacije Enrika Ruskonija (Rusconi) po kojoj sekularizacija «označava celinu promena u vrednostima, u simboličkom univerzumu, u ekspresivnim i operativnim instrumentima – u kolektivnoj svesti i kolektivnom ponašanju, koji se podudaraju sa strukturalnim promenama koje su nastale sa pojavom i razvitkom kapitalističkog društva». U iskustvenom preispitivanju sekularizacione teze (empirijsko istraživanje procesa sekularizacije u niškom regionu 1982. godine), Đorđević se oslanja i na shvatanje sekularizacije u zajedničkom radu Branka Bošnjaka i Štefice Bahtijarević koje je

podesno za operacionalizaciju a široko je shvaćeno u rasponu od trošenja religijskog aktiviteta i oslobađanja svetovnih struktura religijskog ponašanja do promene sistema vrednosti, normi i religijske svesti te jačanja konformizma religijske prakse (Bošnjak, Bahtijarević, 1970:4). Za Đorđevića, za razliku od autora koji otvorene negiraju pojam i proces sekularizacije, ili su prema njemu barem skeptični, sekularizacija je objektivni socio-istorijski proces i kao takav on je trajni i centralni interes proučavanja kritičke sociologije i sociologije religije, a ne nešto periferno i nebitno. U savremenom svetu, smatra autor, definitivno doba svetog nasleđuje era svetovnog: «istorijski je to fatum religije, njena bliska prošlost, aktuelna realnost i verovatna budućnost» (Đorđević, 1994: 9;11;17).

Hrvatski laički (katolički) sociolog religije, Jakov Jukić,¹⁹ ime koje svakako spada u red plodnih i poznatih pisaca daleko van prostora bivše Jugoslavije, takođe ubraja pitanje sekularizacije u nepreskočiv okvir društvene nauke koja hoće danas ozbiljno i odgovorno da raspravlja o svetom. Iako se od ne malog broja autora teoriji sekularizacije stavljaju brojne, često i argumentovane primedbe, sekularizacija je za Jukića sasvim određen društveni proces i istorijska činjenica koja stoji u središtu savremene (zapadne) civilizacije i koju na najodlučniji način obeležava i predstavlja. Sekularizacija je stvarnost razvijenih zemalja a zemlje Trećeg sveta i postkomunizma «velikom brzinom ulaze jedino u taj obzor svetovnosti». On polazi od činjenice da drevne kulture i njihove religije dele stvari na svete i svetovne, te da se u njima posvećuju i poštuju sveta mesta, sveto vreme, sveti ljudi i svete zajednice. Iskazivala se neka opšta težnja za sve većom sakralizacijom ličnosti, stvari i događaja. «Obrnuti pak proces koji svete stvari, osobe i događaje stavlja u pozadinu, a u prvi plan ističe svjetovne stvari, osobe i događaje, zovemo sekularizacijom» (Jukić, 1997:179; 402). Drugi, isto tako poznati sociolog religije, Srđan Vrcan svoje shvatanje pojma i procesa sekularizacije zasniva na, već prodiskutovanom, sopstvenom teorijskom shvatanju religije i religioznosti, kao i na shvatanju savremene strukturalne krizne situacije modernih i socijalističkih društava na njihovom istorijskom zalasku. Zapravo, može se reći da je optika posmatranja (de)sekularizacije preko strukturalne krize savremenih društava onaj najširi, ali i osnovni plan svih Vrcanovih razmatranja pozicije religije u svetu do sredine 80-ih godina prošlog veka. Izbegavajući određenja sekularizacije koja idu na isključivu suprotnost drugim određenjima istog pojma, on sekularizaciju shvata kao izrazito složen, mnogodimenzionalan, protivurečan i, što je po našem mišljenju najvažnije, nelinearan, dakle reverzibilan fenomen sa razgranatim i često protivurečnim posledicama. Sekularizacija ne treba da se shvati u

¹⁹ «Kao i sve moje dosadašnje objavljene tekstove i napisane znanstvene radove, tako i ovu knjigu ne potpisujem pravim imenom Željko Mardešić nego pseudonimom Jakov Jukić, jer sam baš potonji počeo rabiti prije više od trideset godina u prošlom poretku, stavivši na lice jedinu masku što je s ponosom i radošću nosim» (Jukić, 1997:11).

ograničenim okvirima isključivosti «ili –ili», već u daleko širim okvirima «i – i» - pa je onda to proces koji se vrlo široko određuje, kao proces slabljenja religije, uzmaca religioznosti, sužavanja specifičnih funkcija religije, promena samog sadržaja religije, jedan aspekt procesa širenja autodeterminacije, samopotvrđivanja i umnosti. Isto tako, kad određenje sekularizacije kao kod Vrcana uključi široku paletu posledica, sekularizacija je onda i izrazita privatizacija i subjektivizacija religije, ali i mogućnost pojavljivanja religijskih substituta, funkcionalnih alternativa u bilo kom tzv. «svetovnom» obliku. Otklon od mogućih apriorizama autor izražava u stavu da se sekularizacija ne može posmatrati samo po nekoj svojoj posledici zato što onda postoji mogućnost redukcije složenog društvenog života. Tu Vrcan dobro pokazuje mane jednostranih prilaza sekularizaciji. Čak i tamo gde je Vrcanu stalo da istakne jednu važnu posledicu sekularizacije, što se tako nedvosmisleno potencirana i u «najzrelijoj građanskoj misli» – proces povećanja autodeterminacije, stvaralaštva i samopotvrđivanja čoveka – on jasno uviđa da taj proces ne znači automatski otklanjanje svake mogućnosti pojave demagogije i manipulacije ljudima, kao što se ni u religiji ni u tradiciji unapred ne sme otpisati svaka mogućnost da se čovek potvrdi kao stvaralačko biće (Vrcan, 1986:55-57).

Dalje navođenje definicija sekularizacije, iz danas već govoto nepreglednog mora radova sociologa i religiologa o mnogobrojnim sadržajima iz najrazličitijih aspekata sekularizacije, naravno da je moguće, ali se takvim taksativnim nabrojanjem ne može mnogo dobiti. Stoga se orijentišemo na izvesna sažimanja koja u sociologiji religije postoje a tiču se identifikovanja određenih tipova shvatanja sekularizacije, koji kao i sve druge tipologije polaze od stvarnih definicija sekularizacije, ali u njima traže one elemente koji su zajednički tim definicijama a odbacuju manje značajne sa stanovišta kriterijuma tipologije. U tom smislu će korisno poslužiti Šajnerova tipologija (1994:46-53) koja diferencira šest tipova određenja sekularizacije, pritom polazeći sasvim jasno od stava da je sekularizacija multidimenzionalan fenomen.

*-Sekularizacija se shvata kao nestajanje religije.*²⁰ Preciznije, ta dijagnoza predstavlja zapravo kulminaciju procesa sekularizacije koja počinje sa gubitkom statusa i uticaja religijskih institucija kao i prethodno usvojenih simbola i religijskih doktrina. Na kraju tog procesa stoji društvo bez religije (Jinger, Glock i Stark /Glock and Stark/, Sorokin). Glavne

²⁰ Sekularizaciona teza se nikako ne ispljuje u ovoj konstataciji. Mnogi sekularisti ne misle da je to isključivi scenario budućnosti religije, iako je vide u priličnoj defanzivi: «Nije naše da dokazujemo da će religija iščeznuti. Religija je elastična i verovatno će preživeti kao privatno verovanje i praksa, na marginama društva ili u njegovim pukotinama. Ona čak može i ojačati u vremenima socijalnih promena, kad može obavljati neke nove poslove. Tamo gde preživi kao rasprostranjena praksa, težiće da umanja ono što je specifično religiozno (to jest natprirodno u njoj). Ona će nastaviti da nalazi nebesa u privatnom subjektivitetu individua i familija» (Valis/Brus, 1994:64).

teškoće koje se javljaju kod ovakvih definicija Šajner vidi najpre u pretpostavci da je nekad postojalo «religiozno» doba ili «zlatno doba» vere u odnosu na koje se onda nedvosmisleno može uočiti početak procesa nestajanja religije. Važna teza antisekularista (na primer Martina, Tarnera i drugih) polazi od stava da se sekularizacionom tezom pretpostavlja da u savremenom svetu ima manje religioznosti nego što je stvarno ima, kao i da je u prošlosti, tom istom tezom, pretpostavljeno da je religije bilo više nego što ju je stvarno bilo. Sekularizaciona teza u tom slučaju svakako mora da uvaži postojanje heterodoksije u verovanju, skepticizam pa i slučajevne neverovanja, ne samo u doktrinarnog boga nego i u natprirodno uopšte, naročito kod širokih seljačkih slojeva srednjevekovne Evrope, ali sekularizaciona paradigma ne sme da zanemari mnoštvo dokaza o rasprostranjenosti verovanja u natprirodno i božansko (Valis/Brus, 1994:67), makar ono bilo rezultanta pretežno konvencionalne religioznosti motivisane primamljivim nagradama i olakšicama zbog učestvovanja u utvrđenim obrednim radnjama, ili strahom od stigmatizacije i izopštenja iz lokalne društvene zajednice. Drugu teškoću određenja sekularizacije kao nestajanja religije Šajner vidi u nepouzdanosti većine upotrebljanih načina merenja sekularizacije koji najčešće mere lako uočljive religiozne postupke i mišljenja ljudi kao što su posećenost crkve, anketni odgovori o veri, tj. mere postupke vezane poglavito za povezanost sa institucionalizovanim oblicima vere. U tom slučaju ostaje upitno da li ono što odstupa od zvanične vere i tradicije u isto vreme znači odumiranje religije (Šušnjić, 1988:221). Ako postoji veza između društvenih strukturalnih promena i promena u religijskoj strukturi, u čemu se kako navodi Šušnjić slažu i strukturalisti i funkcionalisti i marksisti, to samo znači da se sa promenama u društvu menja i sama religija, ali to ne znači da ona nestaje, da izumire. Promena oblika verovanja, naročito kod marksista, nije bila nikad razmatrana kao validna teza o savremenim religijskim promenama. Stoga je Šušnjićevo, u 80-im godinama gotovo usamljeno, naglašavanje te teze bilo značajno za domaću sociologiju religije jer je korespondiralo kako sa iskustvenom stvarnošću tako i sa savremenim tokovima nemarksističke sociologije religije, pre svega one koja je naglašavala privatističke sastojke aktuelne religijske situacije razvijenih društava (Šušnjić, 1998:178; 260, II tom). Ako se sekularizacija dešava, onda je to za ovog autora samo u sferi javnog, ali ne i privatnog života pojedinca.

- *Sekularizacija se shvata kao konformizam u odnosu na «ovaj svet».* Radi se o tipu shvatanja sekularizacije po kome religijska grupa ili religijom prožeto društvo okreću svoju pažnju od natprirodnog i postaju sve više zainteresovani za «ovaj svet», a etika se sve više podešava prema trenutnim zahtevima društva. Kulminacija tako shvaćene sekularizacije bilo bi društvo koje se jedino bavi pragmatičnim zadacima sadašnjice i religijska grupa koja se ni po čemu

ne razlikuje od ostatka društva. Glavna teškoća: shvatanje sekularizacije kao konformizma sa svetom, smatra Šajner, kao i kod prvog tipa shvatanja sekularizacije, nailazi na problem nepouzdanosti primenjenih mera. Da li je intresovanje religioznog čoveka za «ovaj svet» nužno neka mera posvetovljenja ili se možda radi samo o pomeranju naglasaka religioznog čoveka sa nekih (na primer «onostanih») elemenata religiozne tradicije na neke druge («ovostrane») ali isto tako integralne elemente religiozne tradicije.

- *Sekularizacija je distanciranje društva od religije.* Društvo se odvaja od religijskog shvatanja (ili se oslobađa od tutorstva religije kako smo ranije napisali) i konstituše se kao autonomna stvarnost. Religija se ograničava na sferu privatnog života. Kulminacija ovako shvaćene sekularizacije jeste religija čisto unutrašnjeg karaktera kao i ograničenost religijskih implikacija samo na religiozne grupe. Glavna teškoća: odvajanje posebnih oblasti društvenog života (privrede, politike, kulture) od religije ne vodi direktno posvetovljenju, nego se često jedan religijski autoritet zamenjuje nekim drugim autoritetom. Neki religiozni pisci u tom slučaju diferenciraju dva pojma: pojam sekularizacije, koji je ideološki prihvatljiv i poželjan jer se njime priznaje svetovnost sveta, i pojam sekularizma koji se ideološki negativno konotira – sekularizam je kada sekularizacija kao ideologija pretenduje da zauzme celinu života, dakle, kada pretenduje da zauzme mesto koje je nekada bilo u isključivoj kompetenciji religije i religijskih organizacija. Prvi se pojam može u tom kontekstu posmatrati kao fiziološki aspekt desakralizacije, a drugi kao patološki aspekt iste pojave (Grumeli, 1997:49). Sekularizacija je, kao sekularizam, za navedene pisce, jedna sveobuhvatna ideologija koja religijskim institucijama odriče svaku formativnu ulogu u društvu (šire i podsticajno o ovoj razlici u Đorđević, 1994:18-19).

- *Sekularizacija je transpozicija religijskih verovanja i institucija.* Institucijama, ponašanju i saznanju ne pridaje se više božanski karakter nego se prenose na teren čovekovog stvaralaštva i odgovornosti. Transpozicija se vrši od sakralnog na čisto ljudski kontekst. Kulminacija ove vrste procesa sekularizacije bila bi potpuno antropologizovana religija i društvo koje je preuzelo sve funkcije koje su ranije pripadale religijskim institucijama. Glavna teškoća je u identifikovanju samog procesa prenosa i ostataka. U tom kontekstu i pitanje – da li se recimo marksizam može posmatrati kao transponovanje judeo-hrišćanstva, ili se tu više radi samo o prenosu nekih elemenata, ili još preciznije, tek nekih funkcija? Lakoća takvih identifikovanja elegantno ide prema smelim generalizacijama, ali je problem daleko veći kad je u pitanju konkretna analiza navedenih fenomena.

- *Sekularizacija je desakralizacija sveta.* Svet (čovek i priroda) postaju predmet racionalno-kauzalnog obajšnjenja i manipulacije, postepeno gubeći nekadašnji sakralni karakter. Kulminacija sekularizacije bilo bi potpuno «racionalno» društvo bez natprirodnog i

mističnog. Veberova teorija «odčaravanja» prirode (i sveta) dobar je primer za navedeno shvatanje sekularizacije prema kojoj racionalizacija društvenog života, kao ireverzibilan proces, vodi do društva kao samodovoljnog kauzalnog sistema veza. Budućnost religije u procesu ovako shvaćene sekularizacije se vidi dvojako: neki je vide u nestajanju religije ukoliko ona treba da propoveda «svetost» i «duhovnost», a drugi u njenom opstanku zato što je čovek «nepopravljivo religiozan» pa je samo trenutno ili privremeno potisnuo religiju (sveto) u podsvest u međuvremenu tražeći (i nalazeći) njene nove izražajne forme. Glavna teškoća je u tome što postoje religije koje inherentno desakralizuju svet. Najpre, takva je religija judaizam, koja za razliku od imanentističkih religija radikalno transcendirira tvorca koji svet predaje čovekovoј vladavini. U samoj monoteističkoј religiji postoji odelitost «ovog» i «onog» sveta, ili «nebeskog» i «ovozemaljskog» carstva kao na primer u hrišćanstvu, čega u imanentističkim religijama nema jer je svet prožet natprirodnim. U samoj religije je dakle već postulirano racionalno i empirijsko (Valis/Brus, 1994:57-58).

- *Sekularizacija je kretanje od »svetog» prema »sekularnom» društvu.* Najširi okvir značenja ovog shvatanja sekularizacije je teorija društvene promene sa mnogobrojnim varijablama i sa više faza. Kulminacija sekularizacije bilo bi društvo koje sve svoje odluke donosi racionalno-utilityarno i u kome se u potpunosti prihvata promena. Kako smo već napomenuli, Šajner smatra da se treba zbog već poznatih razloga lišiti pojma sekularizacije i umesto njega upotrebljavati preciznije i neutralnije pojmove kao što su diferencijacija i transpozicija. Ovo zato što procesi diferencijacije, transpozicije, i desakralizacije u njegovoj tipologiji značenja sekularizacije mogu da se obuhvate pojmom sekularizacije, «jer oni nisu kontradiktorni već komplementarni» i u zapadnoj religioznoj istoriji se preklapaju.

Sažimanje Šajnerovih tipova sekularizacije u domaćoj sociologiji religije ingeniozno je učinio Milivoje Pejčić (1994:168-169) s obzirom na krajnji ishod pozicije religije u društvu. On piše da se šest navedenih tipova shvatanja sekularizacije može svesti po navedenom kriterijumu na dva: definicije sekularizacije kao nestajanje religije, desakralizacije sveta i kretanje od «svetog» prema «sekularnom» mogu se posmatrati kao jedan tip određenja sekularizacije kojim se obuhvata proces postupnog ili konačnog nestajanja religije iz društvenog života. Ostali Šajnerovi tipovi takođe se mogu svesti na jedan tip kojim se sugerise da proces sekularizacije pozicionira religiju u krajnjem slučaju u situaciju preživljavanja ili izvesnog prilagođavanja savremenom društvu, što ima vrlo važnu praktičnu implikaciju po samu religiju, u smislu da njen opstanak u njemu nije ugrožen. Pejčić dobro primećuje da je shvatanje sekularizacije kao nestajanje religije više prognostičke nego činjenične prirode i u svetlu do sada prikupljenih dokaza i ukupne iskustvene evidencije nema dovoljno argumenata za predviđanje nestanka religije iz

društvenog života, mada teorijski takva mogućnost uvek ostaje otvorena. Interesantna je i njegova definicija sekularizacije koju daje tek posle šire rasprave o prirodi religije i shvatanja njenih izvora. On najpre polazi od Gurvičevog (Gurvitsch) određenja religije kao «totalne društvene pojave» «složene u svom suštinskom sloju od čovekovog doživljaja sopstvene ograničenosti, ovome odgovarajuće predstave i doživljaja neograničene moći i pretpostavke, izričite ili prećutne, koja određuje različite oblike religijske prakse i njenu institucionalizaciju, da neograničena moć, pod određenim uslovima, može da se stavi u službu čoveka.» Autor preferira vitalističku teoriju u tumačenju porekla religije kojim se u graničnim egzistencijalnim situacijama, pre svega u strahu (naročito od smrti), bolesti, kao i svakoj vrsti neizvesnosti, zavisnosti od prirode, ograničenosti i nemoći čoveka, vide najeficijentnije pretpostavke pojave religije i svetog. No, ovi eficientni uzroci nisu dovoljni za objašnjenje nastanka religije. Tek u sprezi sa ljudskim potrebama, kao drugom bitnom i ravnopravnom izvoru religije, religija se može obuhvatnije objasniti. U zadovoljavanju svojih potreba (bilo biološke bilo druge naravi) čovek nailazi na ograničenja, neizvesnost i probleme što ga onda uvodi u životne situacije, iz kojih, budući da je racionalno i emocionalno biće, izlazi uz pomoć religije. Nadalje, ono što je važno, kako za poziciju religije tako i za shvatanje sekularizacije, jeste situiranje čovekovih potreba u istorijski kontekst života čovečanstva koje je uspelo tokom svoje socijalne evolucije da od krajnje zavisnosti od prirode u mnogim aspektima potčini prirodu svojim specifičnim potrebama, znanjem, naukom i tehničkim postupcima. To je za religiju imalo dve temeljne posledice. Prva je da čovek sve više problem zadovoljavanja svojih potreba usmerava ne toliko u odnosu prema prirodi koliko u odnosu prema društvenim okolnostima i odnosima, pa je religija i dalje vršila, samo sada u sadržaju promenjenu, kompenzatorsku funkciju. Druga posledica je drastičnija po religiju. U čoveku je jako narasla uverenost u sopstvenu moć, pa je sam čovek izvor sopstvenog dostojanstva i uređenja sveta, a nije to neka natprirodna sila ili bog. Po našem mišljenju za autora je to najznačajniji momenat koji je dao zamah procesu sekularizacije sa važnom posledicom gubitka dominacije crkve kako u duhovnom životu čoveka tako i u snažnim višedimanzionalnim implikacijama po društveno ustrojstvo. «U tom kontekstu, sekularizacija, konačno, znači prevođenje religijskih pitanja, problema, pa i rešenja, na jezike drugih duhovnih formacija javljajući se kao neka vrsta odliva i bega velikih delova duhovne energije iz područja religije u oblasti konkurentnijeg, vremenu i potrebama prikladnijeg, duhovnog investiranja» (Pejčić, 1994:178).

Što se *uzroka sekularizacije i posledica po religiju* u tom kontekstu tiče, u literaturi nailazimo na brojna razmatranja uzroka i uslova nastanka i perzistiranja procesa sekularizacije u industrijskom i postindustrijskom društvu. Brojni autori koji su se navedenim

pitanjima bavili navode široku paletu uzroka sekularizacije, s tim da u svojim razmatranjima pojave sekularizacije naglasak stavljaju samo na neke uzroke i šire ih objašnjavaju dok ostalim uzrocima manje posvećuju pažnju ili se zadovoljavaju da ih samo navedu. Tako na primer za Vilsona možemo reći da naročitu pažnju poklanja procesu racionalizacije, (usponu nauke) kao najvažnijem uzroku procesa sekularizacije, a Lukman najviše pažnje poklanja procesu privatizacije. Nije nam namera da ovde šire raspravljamo o teorijama sekularizacije pojedinih autora, o njihovim dodirnim tačkama, dakle, elementima teorije u kojima se oni slažu ili o nekim elementima po kojima se njihove teorije razlikuju. Namera nam je da više detektujemo procese koji su na ovaj ili onaj način prouzrokovali proces sekularizacije ili danas doprinose njegovom održavanju. To će nam pomoći u nastavku rada da bolje situiramo položaj religije i religijskih institucija u savremenim previranjima što se događaju u društvima postsocijalizma, odnosno da pokušamo da ocenimo koliko ti isti procesi u društvima u tranziciji postoje i koliko doprinose posvetovljenju a koji su to procesi koji doprinose desekularizaciji. Stoga ćemo taksativno nabrojati najvažnije uzroke sekularizacije koji su u literaturi razmatrani i pokazati kakve su konkretne posledice ti uzroci imali na religiju i religijske organizacije u dugom vremenskom periodu manifestnih i latentnih društvenih i religijskih promena, uglavnom sa važenjem za zapadnoevropski i američki geografski i religijsko-konfesionalni prostor, što je još jedna ograničenost sekularizacione paradigme uopšte.

Već pominjani autor, Oliver Čenan, u sistematizaciji sekularističke paradigme preko određenja zajedničke infrastrukture egzemplara teorije navodi tri njena elementa: diferencijaciju, racionalizaciju i svetovnost (1994:33 i dalje). Ove elemente navedenog egzemplara možemo tretirati kao uzroke procesa sekularizacije. Kao širi krug uzroka javljaju se egzemplari drugog reda. Tako Čenan u posledice diferencijacije ubraja najpre osamostaljenje, privatizaciju i generalizaciju, a potom i umnožavanje verskih organizacija (zapravo pluralizam u društvu kao i pluralizam u organizovanju religijskih institucija pa samim tim i pluralizam u zadovoljavanju religijskih potreba) te opadanje verske prakse na kraju. U posledice racionalizacije autor svrstava scijentizaciju, sociologizaciju, propast religijskog pogleda na svet (na koji pored racionalizacije utiče i diferencijacija) i neverovanje. Razmotrimo kratko, u okviru navedene paradigme, samo neke najznačajnije uzroke sekularizacije zapadnoevropske civilizacije.

Racionalizaciji (tj. usponu nauke) i razvitku države Vilson pridaje prvenstvo u objašnjenju uzroka slabljenja religije u zapadnim kulturama, mada smatra da su i drugi faktori delovali u istom smeru, kako unutar same crkve tako i u širokim okvirima društvenog okruženja. Moderna država pod svoje okrilje i pod svoju manje-više neposrednu kontrolu

stavlja velike oblasti društvenog života od kojih su sigurno najznačajnije oblasti ekonomskog i političkog života koje su u ranijim epohama trpele snažan uticaj crkve, kao uostalom i obrazovanje, pre svega univerzitetsko. U tim uslovima pozivanje na natprirodno i transcendentno, bilo u smislu da je religija sredstvo legitimacije društvenog sistema, odnosno (kraljeve) vlasti ili pravnih, odnosno ekonomskih činova, bilo u smislu moralnih, ishodišnih, društveno relevantnih vrednosti, postaje izlišno. Savremena država funkcioniše bez transcendentne legitimacije iako je u početku njenog stvaranja baš ona bila često neophodna, a sa slabljenjem religije slabi i religijska moralna strogost ustupajući mesto tzv. permisivnom moralu (Wilson, 1984:88;116). Što se racionalizacije tiče, već kod klasika sociologije, kod Vebera, jedan od centralnih pojmova njegovih nastojanja da razume (verstehen) kapitalistički sistem u nastajanju i savremenom postojanju jeste upravo pojam racionalnosti. On je racionalizaciju hrišćanske etike u građanskom društvu nazivao procesom odčaravanja (prirode i sveta). U protestantskoj etici nalazio je onaj «duh kapitalizma» koji će poroditi kapitalistički sistem koji je racionalno uređeni sistem sa birokratskom upravom koja stoji u srži tog sistema (Veber, 1989). Razvijeni kapitalizam iako svoje duboke idejne podsticaje ima u etici jedne religije, uskraćuje religiji svako poverenje a posledice takvog odnosa dobro objašnjava proces sekularizacije. Tako ispada da se racionalizacija kao uzrok procesa sekularizacije može posmatrati na dva međusobno uslovljavajuća plana. Prvi, već pomenuti, u oblasti idejnih i ideoloških podsticaja i drugi, u oblasti racionalizacije stvarnog života društva i ključnih odnosa u njemu – dakle, u oblasti društvene strukture zahvaćene ogromnim delantnim potencijalom iznedrenim iz razvoja nauke i prateće tehnologije.

Sam proces racionalizacije, koji znači promenu načina razmišljanja i delanja ljudi, i koji doprinosi slabljenju religije, paradoksalno upravo nastaje u samoj monoteističkoj religiji, u judaizmu kako smo već napomenuli, a onda se iz njega prenosi i u hrišćanstvo. Monoteizam potencira etički racionalizam pa i teologija i etika postaju racionalni sistemi ideja kao sredstvo «spasenja». I sama u osnovi racionalna podela na «zemaljsko» i «nebesko castvo», na crkveno i svetovno doprinela je diferencijaciji, dakle većoj samostalnosti pojedinih delova društva što je bilo nezamislivo u imanentističkim religijama i takvim (prostosegamentarnim) društvima kako ih je Dirkem nazivao. Hrišćanstvo je podsticalo sekularne tendencije tako što je racionalizovalo (sužavalo) natprirodno tamo gde je to moglo a gde nije moglo ugrađivalo je imanentističko (magijsko) u institucionalizovano, transcendentno i univerzalističko. Široko nasleđe duhovnih izraza ugrađenih u novu, hrišćansku zgradu, koja se može posmatrati i u svetlu jednog specifičnog eklekticizma, donelo je hrišćanstvu veliko bogatstvo, ali i klice koje će, razvijajući se u njemu, učiniti hrišćanstvo svojim sopstvenim grobarom – kako je napisao Berger. Judaistički monoteizam

koji transcendiraju, prvotno, svog plemenskog boga rata i odvaja ga od ovog sveta, intelektualnost hrišćanstva i logika koju preuzima od helenističke filozofije i demonstrira je u svom sistemu teologije, na primer u zahtevu za koherentnim dogmatom ili preciznije za neprotivurečnim i logičkim (racionalnim) dokazima za božju egzistenciju i drugim teološkim istinama hrišćanstva, oni su činoci za koje se smatra da su u osnovi religije koja sama podstiče racionalistički pogled na svet. Upravo je puritanizam racionalizacijom religijskih ideja i svakodnevnog života snažno povoljno uticao na razvoj nauke, smatra Vilson, a nauka je sa druge strane izazvala snažne posledice po religiju jer je vremenom postala jedan od osnovnih činilaca koji su doveli do opadanja snage i društvenog uticaja religije i crkve. Demistifikacijom sveštenstva, uvođenjem laičke službe pored sveštenečke, u metodizmu na primer, protestantizam je umanjio značaj i svetost sveštenstva i sveo ga na poziv, sličan drugim pozivima. Sve to je bez sumnje vodilo profesionalizaciji stila rada pa su «dušebrižnički nadzor, grupno vođstvo, crkvena uprava i neformalna udruženja u drugi plan potisnuli bogoslužjenje i liturgijske detalje (Vilson, 1984:111), ukidajući time kvazimagijsko delovanje božje milosti. Reakcija katoličanstva na reformaciju bila je u znaku učvršćivanja discipline, pogotovu kod sveštenstva, kao i strožije definisanje sakramentalnog sistema. Od pastve se tražio potpuni konformizam u pridržavanju propisanih verskih dužnosti. Posle II vatikanskog koncila i katoličanstvo sve više uvažava potrebu «unutrašnje protestantizacije» tj. veće laicizacije, racionalizacije i svetovnosti.

Najširi kontekst pojave sekularizacije na Zapadu, po Vilsonu, nalazi se u globalnom prelasku iz «zajednice» u «društvo» u Tenisovom shvatanju značenja ovih pojmova. Dok zajednica podrazumeva religiju, a religija iz nje crpe svoju snagu, društvo podrazumeva racionalnost. U njemu su odnosi depersonalizovani, tehnički isposredovani i naučno određeni, pa religija na taj način gubi funkcije koje je u zajednici imala. U društvu sve više slabe čvrsto integrisane veze blisko povezanih ljudi, i teritorijalno i moralno. U njemu vladaju instrumentalne vrednosti a ne moralna vrlina. Zato crkva dolazi u suprotnost sa takvim društvom u kome je racionalizacija života vrlo visoka. Nesigurnost života se u savremenom društvu prevazilazi racionalnim, tehničkim i tehnološkim rešenjima uz stručnjake i sofisticirane aparature, a ne referencijom na natprirodno. Najvažnije posledice koje religija i crkva u toj situaciji trpe su sledeće: odvajanje religije od drugih društvenih uloga i institucija; slabljenje uticaja na politiku, ekonomiju, moral, obrazovanje i druge javne funkcije i ustanove koje se osamostaljuju i izlaze ispod nadzora religije; propast religijskog pogleda na svet; rastuća svetovnost verskih organizacija; opadanje verovanja i verske prakse a porast neverovanja i ateizma.

Diferencijacija je pojam koji zapravo predstavlja centralni deo sociološke teorije o sekularizaciji, i jedan je od najčešće pominjanih uzroka sekularizacije. Mi smo o diferencijaciji već nešto rekli prilikom govora o racionalizaciji. Konceptija transcendentnog boga, shvatanje dualnosti «ovog» i «onog sveta», diferenciranje sveštenstva u hrišćanstvu i njegovo izdvajanje od običnih vernika, odnosno laika (pastve) sa zadatkom da ekskluzivno opšti sa bogom i brine o vernicima i njihovom spasenju (*extra Ecclesiam nulla salus*), diferencijacija vernika od nevernika, a isto tako i izdvajanje religijskih institucija od drugih društvenih institucija, jesu primeri diferencijacije same religijske misli i religijske prakse koja je sigurno naglašavanjem različitosti svetog kosmosa od profanog sveta ohrabivala osamostaljenja drugih oblasti ljudskog života. Lukman svoje razmatranje četiri stadijuma kroz koje prolazi religijski razvoj najuže veže za proces diferencijacije. Bez njega prelazak iz prvog stadijuma neizdiferenciranog, osnovnog pogleda na svet do trećeg stadijuma, institucionalizovanog, određenog oblika religije, bio bi nemoguć. U nediferenciranom pogledu na svet, smatra Lukman, logika religijskog univerzuma prenosi se na logiku socijalnih institucija i tim institucijama vlada. To je odnos iz kojeg nastaju koherentni tokovi života pojedinca u zajednicama. Diferenciranje institucija ide uporedo sa procesima povećane kompleksnosti rada, viška proizvodnje, porasta političkih oblika organizacije, fiksiranih uloga profesija, stvaranja čvrsto strukturisanih klasa. «U savremenim industrijskim društvima institucije se mogu posmatrati kao veoma međuzavisni elementi jako autonomnih segmenata socijalne strukture... (čija je) vezanost za religijski kosmos oslabljena, ako ne, čak, potpuno pokidana» (Lukman, 1994a:84-85). Kad se u prvi plan posmatranja, dakle, stavi društvena struktura onda se diferencijacija posmatra kao proces razvijanja sve specijalizovanijih funkcija i institucija za obavljanje specifičnih poslova koje je ranije zajednička obavljala jedna institucija. Životno važne oblasti društvenih delatnosti nad kojima je ranije nadzor vršila i o njima brinula crkva, kao što su obrazovanje, dobrotvorni rad, socijalna i zdravstvena zaštita, moderna država preuzima na sebe i stvara odgovarajuće institucije koje sa religijom malo imaju, ili gotovo nikakve veze više nemaju. Funkcionalisti (na primer Parsons) upravo u kontekstu povećanja složenosti ljudskog društva i diferencijacije institucija vide religiju i religijske institucije koje u novim uslovima menjaju funkcije s obzirom na opštu diferencijaciju društva, ali nikako ne iščezavaju. Radikalnije varijante funkcionalističkog objašnjenja religije u savremenom društvu zagovaraju već pominjani proces transpozicije u kome verovanja iz sakralnog kosmosa prelaze na čisto svetovni kontekst, kao u primeru tzv. civilne religije američkog društva (Bela). Na ekonomskom planu diferencijacija klasa i različitih klasnih položaja u savremenom društvu smanjuje mogućnost postojanja jednog jedinstvenog moralnog i religijskog univerzuma pa dolazi do slabljenja

moći bilo kog pojedinačno uzetog moralnog i religioznog sistema. Različiti religiozni sistemi sve manje vrše neke zajedničke, javne funkcije, a sve više zadovoljavaju religijske potrebe izdvojenih individua ili religijskih grupa. Tako «religija postaje privatizovana i gurnuta na margine društvenog poretka» (Valis i Brus, 1994:57).

Otuda je sve više slaganja sociologa da u savremenom, jako specijalizovanom društvu iščezavaju, ili su u krizi, službene, javne religije, pošto one izražavaju opšti sistem moralnih i religioznih značenja a upravo je diferencijacijom i specijalizacijom savremenog društva takav sistem onemogućen i istorijski prevaziđen. To stvara rascep u samoj religiji, o kome je pisao Lukman (1994a:84), između, sa jedne strane njene društvene opštosti u delu njenih ideoloških poruka, i sa druge strane u delu njenog savremenog društvenog položaja u smislu samo jedne od institucionalizovanih specijalnosti. U okvirima tako kompleksne društvene strukture pojedinac se kreće svakodnevno prelazeći iz jedne u drugu društvenu institucionalnu sferu koje opet imaju svoje specifične norme i vrednosti i ne traže od pojedinca apsolutnu privrženost. Upravo ta situacija po Lukmanu tera pojedinca, u traganju za opštim (koherentnim) sistemom značenja i vlastitim identitetom, a u nedostatku opšteg pogleda na svet jer su institucionalizovani oblici religije u uzroku, da stvara vlastiti, privatni pogled na svet (viziju sveta) u jednoj slobodnoj igri kombinacija normi i vrednosti različitih (religioznih) sfera dok ne dođe do svog sopstvenog sistema vrhovnih vrednosti. Tako se religija privatizuje i tematizuje u domenu svetovnog sadržaja. Stoga, smatra Lukman, religiju ne treba identifikovati samo sa njenim institucionalizovanim oblicima a religioznost samo kao identifikaciju sa religijskim institucijama. Kad bismo to učinili, onda religije i religioznosti gotovo ne bi ni bilo u savremenom društvu što je za autora nemoguće, pošto religiju i religioznost sagledava iz funkcionalističke optike: za njega je religioznost esencijalna crta ljudskog bića, duboko ukorenjena u njegovoj biološkoj prirodi. Religija u tom smislu vrši dve funkcije, ona doprinosi integraciji društva i ličnoj identifikaciji. Ako stari oblici religije nestaju ili su u krizi, javljaju se novi, pa se sekularizacija ne odnosi na individualnu religioznost (jer pojedinac u savremenom društvu ne postaje manje religiozan) već samo, kako smo spomenuli, na povećanje autonomije delova društvenog sistema. Zato se javlja, na temelju udaljavanja ljudi od konvencionalne religije, kretanje ka individualnijim i drugačijim formama izražavanja religije što je za Lukmana tzv. društveno još «nevidljiva religija» (*The Invisible Religion*, to je i naslov njegovog čuvenog dela, Luckmann, 1967), kao četvrti stepen razvoja religije. Nevidljiva religija se tematizuje kroz tri sastavna elementa: 1) ostaci bivših političkih ideologija; 2) ostaci specifično religijskih predstava; 3) sfera privatnog, svetost individualne samostalnosti i porodičnosti. Važna razlika između konvencionalne i nevidljive religije je u tome što prva izrasta iz socijalizacije a druga svoj

izvor ima u ličnom izboru, čulnosti i osećajnosti individue koja «poslednja značenja» ne traži u božanskom već u privatnom životu i slobodi pojedinca. Tretiranje religije kao privatističke ulazi u onaj sled tretiranja religije koji religiju smešta izvan stabilnih, čvrsto strukturisanih, institucionalizovanih formi. Veoma je širok dijapazon takvih neinstintuacionalizovanih izražajnih oblika: od tzv. proste, narodne religije koja je često mešavina odbačenih ili zaboravljenih verovanja religijskih institucija i sujeverja (verovanje u đavola, demone, duhove, sudbinu, amajliju, talismane, horoskop, itd.), preko difuzne do tzv. «implicitne religije», pojma vrlo širokog obima i nejasnog značenja. Svi ti oblici kao da pokazuju neke bitne karakteristike sekularizacije: fragmentaciju sistema uverenja, individualizaciju i privatizaciju, jer kako drugačije objasniti tako širok i tako individualan karakter postindustrijskog verovanja u jogu, zen-budizam, razne tehnike usavršavanja tela i njegovog izlečenja, moć zvezda i horoskop, predviđanja budućnosti. Čak i u zemljama postsocijalizma, koje se prvo vraćaju svojim religijskim korenima (Poljska katoličanstvu, Srbija i Rusija pravoslavlju na primer) ovakva verovanja često u svojim empirijskim očitovanjima preteču veru u dogmatske istine religijske institucije.

U bliskoj vezi sa funkcionalističkim shvatanjem privatizacije religije u savremenom društvu stoji shvatanje generalizacije religije. Sa jedne strane, kao što smo već pomenuli, religija se u savremenom društvu privatizuje, ali se ona takođe, u jednom širem funkcionalnom kontekstu i generalizuje, što je isto tako posledica procesa sekularizacije, pa se privatizacija i generalizacija religije međusobno dopunjuju. Pod generalizacijom religije podrazumeva se proces religijskog prožimanja sveta, ali sada ne u konvencionalnom smislu, nego pod maskom tzv. «svetovnih religija» (Čenan, 1994:39-40). Parsons je istraživač koji je najviše naglašavao generalizaciju religije. Fragmentacija verovanja nastala usled privatizacije religije i umnožavanja verskih organizacija ugrožava temelje društva, tj. socijalnu integraciju. Za funkcionalističku optiku nužno je potrebno da se pojavi nivo angažovanja koji nije fragmentizovan, koji jedan drugi američki autor, Bela, zamišlja kao oblik religije koji je sličan Rusoovom (J. J. Rousseau) viđenju «građanske» ili «državne» religije i naziva je «civilnom religijom» (*Civil Religion*). Njome se označava sklop verovanja, vrednosti i obreda kojim društvo sakralizuje vlastitu prošlost i aktuelnu složenost podupirući time zajedničke vrednosti i odanost građanskom društvu (Jukić, 1997:300). To je religija koja objedinjuje sve članove (američkog) društva na religioznoj ali interkonfesionalnoj osnovi dajući ne samo božanski legitimitet državnim i demokratskim institucijama zemlje nego i utvrđujući svojevrсну izabranost zemlje i naroda, njihov poseban put i značaj Amerike za čitav svet. U Americi u okvir ovako određene religije svakako ulaze teme kao što su «Linkolnov život i smrt», «dan pomena poginulim», verovanje u zagrobni život te često

pozivanje na (dekonfesionalizovanog) boga u inaguralnim predsedničkim obraćanjima naciji. Naravno, na taj način se opet vraćamo osnovnim postulatima funkcionalističke sociologije religije o čoveku kao prirodno religioznom biću i o društvenom sistemu koji, da bi opstao, zahteva uvek neki temeljni konsenzus u vidu zajedničkih (religijskih) vrednosti.

Teorija sekularizacije Pitera Bergera ne ulazi u red onih teorija koje su prepoznatljivo funkcionalistički usmerene, ali svakako ulazi u red onih teorija sekularizacije koje naglašavaju privatističke sastojke kao bitne u modernoj religiji i religioznosti ljudi u industrijskom društvu. Uzroci sekularizacije su brojni, a najvažniji su pojava monoteizma, protestantizma i moderne industrije. Kao i drugi već pomenuti autori, i Berger smatra da je racionalizacija, u idejnoj sferi začeta još u judaističkom monoteizmu i proširena na industriju u sferi društvene strukture, najvažniji uzrok sekularizacije koji dovodi do osamostaljenja društva od kontrole religije, mada i diferencijaciji pripisuje određenu ulogu. Najvažnija posledica sekularizacije je privatizacija religije koja se kao pojava sagledava u kontekstu jednog posebnog vida privatizacije religije – preko mehanizma tzv «religijskog tržišta» (Berger, 1969:127-153). Procesi racionalizacije i diferencijacije, već je rečeno, dovode do osamostaljenja društva, a u religijskoj sferi do pojave umnožavanja verskih organizacija (religijski pluralizam - dovodi do stvaranja religijskog tržišta) koje u tim okolnostima nemaju monopol da nameću svoj pogled na svet i da od vernika traže određeno ritualno ponašanje (verske obaveze) nego, suočene sa konkurencijom na tržištu religijskih ideja, svoje duhovne proizvode i tradicije prodaju potrošačima kao robu. Potrošači religijske odgovore traže, i nalaze ih, u jednom proširenom polju aktivnosti ne samo etabliranih (hrišćanskih) crkava već i u aktivnostima drugih religija i njihovih religijskih organizacija, ali i u kvazireligioznim tvorevinama i ideologijama. Religija se tretira dakle kao bilo koji drugi proizvod koji se prodaje u supermarketu industrijskog, potrošačkog društva. Pri tome proizvođači «zadnjih značenja» moraju da uzmu u obzir fluktuacije na tržištu religijskih ideja i da svoje proizvode prilagođavaju izbirljivim ukusima potrošača. Zbog situacije u kojoj se uspeh religije dovodi u vezu sa religijskim tržištem i neprisiljenim potrošačima sve religije moraju da slede racionalno ustrojstvo oformljivanjem jakih birokratskih struktura u borbi za opstanak na promenljivom religijskom tržištu. Na njemu religijske institucije (tvorevine) zatiču pojedince koji su, živeći u pluralističkom, industrijskom društvu, u položaju stalnog biranja proizvoda u zavisnosti od ponude na tržištu i samostalnog stvaranja ličnog modela religioznosti. Tako je društvena značajnost religije preneti iz područja javne relevantnosti (politika, država, nacija, ekonomija) u područje «posvećenog» privatnog života gde religije zadovoljavaju lične, psihološke, moralne i terapeutske potrebe potrošača kao privatnih lica. I u Bergerovoj teoriji

sekularizacije, tj. privatizacije i religijskog tržišta, sekularizovana religija ne nestaje nego se ukotvljuje u privatnost individue, njenih preferencija i aspiracija.

Ne treba posebno dokazivati da je deterministički sklop složene i protivurečne situacije oko procesa sekularizacije i sam vrlo kompleksan. Naveli smo i nešto šire obrazložili samo nekoliko nezaobilaznih društvenih procesa koji su, istorijski posmatrano, samostalno i u sadejstvu sa drugim činocima, u sociološkoj literaturi najčešće pominjani kao uzročni činoci procesa sekularizacije. Postoji u pomenutoj literaturi više sistematizacija navedenih činilaca kao korenova sekularizacije od kojih su neke u ovom radu već pomenute. Dodajmo im još neke: na primer sistematizaciju što potiče od Valisa i Brusa (1994:57), koji nalaze da u osnovi promene od ranijih spiritualnih ka tehničkim i racionalnim sredstvima u većini zapadnoevropskih nacija stoje tri procesa koji čine bitne karakteristike modernizacije i koji proizvode sekularizaciju: to su procesi socijalne diferencijacije, societalizacije i racionalizacije. Antonio Grumeli, poznati italijanski teolog i visoki funkcioner Vatikana zadužen za neverujuće, smatrajući da sekularizacija ima svoje dve bitne strane, subjektivnu koja se odnosi na savest pojedinca i objektivnu koja se odnosi na društvenu strukturu, nalazi da su tri procesa u korenu sekularizacije (Grumeli, 1997:43-44). To su koreni koje treba tražiti u nizu strukturalnih promena kako u socijalno-ekonomskoj tako i u oblasti senzibiliteta savremenog društva, koje autor imenuje terminima ideološkog pluralizama, racionalizacije i industrijalizacije (urbanizacije) koja je najvažniji koren sekularizacije. U nesistematskoj formi mogu se pomenuti i drugi uzročni činoci procesa sekularizacije: najpre, do sada u ovom radu zanemareni i šire neobrazloženi kao samostalni činoci, procesi industrijalizacije i urbanizacije koje smo više podrazumevali opisujući racionalizaciju i diferencijaciju, potom, tu su i drugi činoci procesa sekularizacije kao što su deagrarijacija, tercijalizacija, pojava i jačanje klasa, posebno radničke klase, fragmentacija, specijalizacija i individualizacija, ideologizacija, globalizacija (Đorđević, 1994:15-16).

Posle razmatranja uzroka sekularizacije dolazi razmatranje postojanja i upitnosti sekularizacije u kontekstu empirijskih dokaza o stvarnosti tog procesa. 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 (koja se u taj posao nešto kasnije uključila), nego upravo katolička nauka. Istina, ni ona sama svojim istraživanjima nije kanila podastri naučne i verodostojne dokaze za savremeno napuštanje crkve, nego se njima, 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.²¹ 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 Bra (G. Le Bras) i njegov učenik Fernan Bular (F. Boulard) započeli su 50-ih godina veliki poduhvat utvrđivanja stvarnog stanja verske prakse u Francuskoj. Ubrzo su oni brojčane podatke o verskoj praksi pretočili u geografske karte pa su vremenom religijski atlasli 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, Portugalija, 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 osamdesetih premda nadmoćna većina ispitanika izjavljuje da sebe vidi kao verničku populaciju samo 13% redovno posećuje nedeljnu misu (liturgiju). 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 Portugaliji 30% (Jukić, 1997:193). I u drugim zemljama situacija je slična što usmerava i određene prvobitne, često i pre nagljene, zaključke o meri sekularizacije na osnovi 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 sto do dvestotine hiljada stanovnika misu posećuje 39% stanovništva, a u gradovima preko dvestotine hiljada 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-Etjenu (Saint-Etienne) već 28,50% (Pavićević, 1980:319). Neka istraživanja iz sredine 80-ih, koja navodimo prema Valisu i Brusu (1994:63) pokazuju sličnu situaciju: redovno učešće u crkvenom životu na Novom Zelandu je karakteristika samo 10% populacije, samo 20% Australijanaca redovno jednom nedeljno odlazi u crkvu, a sredinom sedamdesetih to isto radi 31% Kanađana. U Škotskoj

²¹ 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.

samo 11% onih koji posećuju misu idu i na večernju službu. 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 imenovati 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. 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 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).

Nije teško navesti još mnoštvo rezultata iskustvenih istraživanja u Evropi, SAD, Kanadi, Australiji, koji će potvrditi dijagnozu da je religija u krizi, da se odvaja 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 samoj poziciji religije u okvirima društvene strukture a manji značaj onim verovanjima i ponašanjima koji proizilaze iz same religije i crkve. I Martin (1994:124-125), koga smo svrstali u antisekulariste, smatra da kada je reč o sekularizaciji, svakako treba u određenju društvene geografije religije prvo poći od onog

elementa koji, po njegovom mišljenju, 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 sekularizavane 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 delovima Rusije, ali taj severozapadni evropski fenomen izgleda da je proces kome ne treba pomoć države».

Sistematizacijom rezultata empirijske evidencije za širok prostor Evrope i SAD-a, Jukić navodi još sedam indikatora koji na različite načine pokazuju religijske promene industrijskog društva u pravcu procesa postojanja i širenja sekularizacije. Taj proces se najpre ustaljuje u sredinama u kojima je najviše prodro svetovni duh, u gradovima i industrijskim centrima o čemu smo već naveli neke iskustvene podatke. Zatim, sledeći pokazatelj sekularizacije je odsustvo uticaja religioznosti na svakodnevni život vernika. Nema razlike u praktičnom ponašanju vernika i ostalih grupa stanovništva. Naročito je takva situacija sa ponašanjem mladih čije uniformno ponašanje mnogo više u savremenom svetu oblikuju masovni mediji i određeni vidovi omladinske podkulture (recimo u muzici) nego tradicionalni religiozni nazori. Religija se prihvata na rečima, ali se ona ne živi; pripadnost crkvi je formalna pa se čini kako je religija samo jedan neživotni simbol. Već navedena disolucija dogmatskog sadržaja vere takođe je još jedan od pokazatelja sekularizacije. Ona se sastoji od nepriznavanja, unutar same verničke populacije, celine dogmatskog sadržaja (istina) vere, pa je više neka vrsta slobodnog izbora nekih elemenata vere nego poželjna (crkvena) vera. I domaća empirijska evidencija bi mogla podastri slične, već navedenim, dokaze o disoluciji dogmatskog sadržaja vere, s tim da oni, prirodno, pokazuju religijsku situaciju iz jednog, od Zapada drugačijeg društvenog (ateističkog) ozračja bivših socijalističkih društava. I za sledeći pokazatelj sekularizacije, veru i religiozno ponašanje pretežno žena, dece i starijih, domaća sociologija religije može da pokaže iskustvene podatke koji govore o tzv. tipičnom verniku sa margina društvenog života, tj. o socio-demografskim karakteristikama religioznih praktikanata u to isto vreme kad se i u Evropi beleže slični podaci (Đorđević, 1984., Pantić, 1974.). Istina, ovde možda ne bi trebalo govoriti o procesu sekularizacije već pre o procesu ateizacije, no taj problem kao jedan od važnijih problema i ovog istraživanja ostavljamo za naredna poglavlja jer želimo da pokažemo da se analiza religijske situacije u tadašnjim socijalističkim društvima ne može zasnovano izvršiti van dometa svetske sociologije religije i u njoj van plodnih diskusija o osnovnim pojmovima istraživanja, kao ni van empirijske evidencije za konfesionalna i religijska područja drugih

zemalja. Kriza porodice i kriza verskih škola, tj. kriza verskog obrazovanja, takođe pokazuju krizu tradicionalne religije. Laička država odvaja crkvu od države te na sebe preuzima mnoge funkcije od crkve i religije, među kojima i laičko obrazovanje i vaspitanje. Sada škola socijalizuje, i to u svetovnom duhu, a ne crkva. Porodica u uslovima industrijskog društva prolazi kroz transformaciju. To više nije tradicionalna porodica koja je bila prvi i najdelatniji rasadnik vere, već savremena porodica koja vaspitava svoje potomstvo daleko od religioznog pristupa, pošto je i sama okrenuta «ovosvetskim» temama i praktičnosti u svakodnevnom ponašanju. Beg radništva od religije i crkve je sledeći pokazatelj procesa sekularizacije. Radništvo se dehistijanizuje, a vera postaje vera bogatih socijalnih slojeva. U nepovoljnom društveno-ekonomskom položaju radništva 60-ih godina prošlog veka, u njegovoj životnoj orijentisanosti prema fizičkom opstanku, traženi su uzroci bega i odvajanja radništva od crkve. Starenje sveštenstva i opadanje broja sveštenika ne samo relativno, već i apsolutno, takođe je pokazatelj procesa sekularizacije. U samom sveštenstvu preovladava stariji kler koji se teže prilagođava promenama, kako u crkvi tako i u dinamičnom društvu.

Tako je sociologija religije u 60-im i 70-im godinama stvorila prilično obimnu iskustvenu evidenciju koristeći sve veći broj indikatora i razvijajući u isto vreme odgovarajuće metode u istraživanju, tj. u kvantifikovanju religioznosti, odnosno crkvenosti stanovništva na određenom religijskom i konfesionalnom području, time dokazujući stvarnost procesa sekularizacije. Ali je samim tim u samoj sociologiji, naročito onoj religiološki usmerenoj, sazrevala i svest o nekim bitnim nedostacima, ne samo kvantitativnog izražavanja procesa sekularizacije nego i same konceptualizacije sekularizacione paradigme, što se moralo odraziti i na njeno drugačije teorijsko preosmišljanje. Istina, ni sva takva *osporavanja* procesa sekularizacije nisu bez ideoloških natruha i metanaučnih pretpostavki, premda sama, sekularističkoj tezi pripisuju ista svojstva. Sve to pokazuje kompleksnost problema sekularizacije i nedovršenost kako samog koncepta tako i određenih osporavanja. Ide se toliko daleko da se koncept sekularizacije osporava bez obzira na ma kako široko zasnovanu empirijsku (iskustvenu) evidenciju koja bi ukazivala na povlačenje religije iz kolektivnog i individualnog čovekovog života ili na gubljenje značaja i značenja religije za javnu sferu ljudskog organizovanog života. O tome je već bilo reči kada smo raspravljali o problemu određenja religije i određenja sekularizacije. Ovde se možemo zadovoljiti samo nabrojanjem nekoliko osnovnih načina, modela osporavanja koncepta i procesa sekularizacije u savremenom društvu.

Najpre tu je 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 svako je religiozan taman toliko koliko

svaki čovek govori neki jezik (Jinger). Otuda u najbližoj vezi sa ovim načinom osporavanja sekularizacije stoji model dovođenja u pitanje sekularizacione paradigme shvatanjem, na antropološkoj liniji, čoveka kao homo religiosusa, 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 genetski, iz njegovog biološkog bića (Lukman). To u krajnjem slučaju znači da roditelji deci prenose urođenu dispoziciju za religioznost što elementarne činjenice iz čovekovog života demantuju. Zasnovanije, i u skadu sa iskustvenom evidencijom, pre bi se moglo tvrditi da roditelji na svoje potomstvo prenose samo dispoziciju za usvajanje određenih vrednosti, da misle, veruju, osećaju, uče itd. Kad se tako postave stvari, onda se ne može zanemariti uticaj procesa socijalizacije na religioznost u savremenom svetu (što dobro znaju sve crkve, odakle i zahtev za uvođenje konfesionalne veronauke u javne škole koji je aktuelan upravo kod nas) tj. ukupan društveni prostor u kome se pojedinac kreće, ali i njegove psihološke karakteristike, iskustvo koje u životu stiče utiču na njegovu religioznost.

U bliskoj vezi sa ovakvim načinom osporavanja sekularizacije nalazi se i shvatanje tri ključne i neuklonjive transistorijske konstante ljudskog života: već navedena transistorijska konstanta ljudske prirode koja traži zadovoljenje istinske i jedinstvene religijske potrebe, zatim transistorijska konstanta ljudske situacije uopšte, tj. izvesnih graničnih pitanja čovekove egzistencije i egzistencijalnih problema,²² ma kako se ti problemi konkretno predočavali i na koji način čovek sa njima izlazio na kraj, ali uvek 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 kritičkim odnosom prema sebi ili postavljanjem svog središta, svog temelja u relativnome 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 upotrebljava u iskustvenim istraživanjima religije, zavisice i zaključak o procesu sekularizacije o čemu smo opširnije već govorili. Tu je i model osporavanja koncepta sekularizacije preko njegove ideološke

²² Daniel Bel, koji je u drugoj polovini 70-ih lansirao ideju o «povratku svetog» te time započeo plodnu raspravu koja je potom usledila, dobar je primer shvatanja kulture i religije kao odgovora na egzistencijalnu ugroženost (predicament) ljudskog života. Prema njemu ni ljudska priroda niti ljudska istorija nisu polazna tačka za razumevanje kulture. Kultura je niz različitih, doslednih ili 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 emocionalnu povezanost ljudi u okvirima institucionalizovane organizacije kao oblika ljudskog zajedništva u kome se opet obezbeđuje kontinuitet i trajnost pomenutih obreda (Bell, 1986:14-15).

usmerenosti i preko onih karakterizacija koje insistiraju na njegovim fiktivnim, mitskim značenjima, prividnoj relevantnosti ili u najboljem slučaju u značenju jedne velike historijske priče (Lukman).

Pomenućemo i model osporavanja sekularizacije preko ograničavanja delokruga iskustvene evidencije samo na tzv. konvencionalnu religioznost koja je stvarno podložna tom procesu, ali ne i tzv. nedoktrinarna religija, nevidljiva, difuzna, neinstitucionalizovana religija koja navodno uopšte nije zahvaćena procesom sekularizacije. Odatle bitna razlika koju sekularisti ne prave, a treba je praviti između religije i religijskog, između konvencionalne, crkvene religioznosti i religioznosti uopšte (crkvenost je samo jedna forma religioznosti), između religije i svetovne religije. Sekularizacija je samo privid jer religioznost prebiva u još jasno neprepoznatljivim domenima, van javnog i političkog («postoji obilje svetog, samo ga mi ne prepoznamo jer nije zavijeno u versku odoru» – Hemond).

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 sasvim očigledno krajem 80-ih, a za neka posebno tokom 90-ih, sve vidljivije pokazuju u raznim domenima religijskog i društvenog života revitalizaciju religije, i to ne samo «povratkom svetog» i različitim vidovima tzv. postmoderne religioznosti, već i u njenim tradicionalnim, institucionalizovanim i čak konzervativnim oblicima. Ta vrsta argumentacije nadopunjena je i kvalitativnom analizom savremene socijalne i duhovne situacije modernih, posvetovljenih društava u kojima se nalazi onaj najširi okvir za duhovna kretanja koja idu u suprotnom smeru od utvrđene dominantnosti sekularističkog procesa. Tako smo došli do još jednog pojma, pojma *desekularizacije*, neizostavno važnog u našoj priči o religijskim promenama, kako savremenih industrijskih i postindustrijskih društava, tako i postsocijalističkih, «tranzicijskih» društava.

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

Pojam povratka svetog, koji je u sociologiji religije inaugurisao, pomalo spektakularno, Daniel 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 osme decenije prošlog veka. Povratak svetog Bel sagledava u kontekstu racionalističkog teorijskog koncepta. Mnogi sociolozi do polovine XIX veka po Belovom mišljenju (Bell, 1986:8) religiji nisu davali neke prevelike šanse da preživi, a granica njenog nestajanja ocrtavana je negde do početka XXI veka. Među sociolozima Bel posebno postulira delo Brajana Vilsona te u kritici njegove sekularističke paradigme kristališe svoju teorijsku poziciju. Svakako, dve njegove teorijske pretpostavke će imati značajne implikacije na shvatanje položaja religije i svetog u društvu. Prvu smo već pomenuli a odnosi se na shvatanje kulture i religije kao odgovora na večna pitanja ljudske egzistencije. Religija je «konstitutivni aspekt ljudskog iskustva zato što predstavlja odgovor na egzistencijalne ugroženosti (predicaments) koji su *ricorsi* ljudske kulture». Druga jeste ona o fundamentalnom teorijskom prilazu ljudskom društvu: on kritikuje holistički pristup koji društvo posmatra kao neku vrstu organske celine – kao u funkcionalističkom ili marksističkom ključu – pristupima koji su za njega potpuno beskorisni. Bel shvata ljudska društva kao radikalno disjunktivna. Savremeno društvo tako čine tri (suprotstavljene) celine: tehno-ekonomska, celina društvenog poretka (politika) i (autonomna) celina kulture. Razdvajajući tako društvo na tri

nezavisne celine, Bel pristupa određenju sekularizacije naizgled na nov način: dosadašnjem pojmu sekularizacije se stavlja primedba da je nesretno izabran pojam jer brka dva (različita) fenomena, društveni i kulturni kao i dva sasvim različita, uzajamno nekongruentna procesa promene u njima, institucionalne i kulturne. Tako je sekularizacija «opadanje institucionalnog autoriteta nad sferama javnog života, povlačenje u privatni svijet gdje religije imaju vlast samo nad svojim sljedbenicima a ne nad bilo kojom drugom sekcijom društvenog poretka ili društva» (Bell, 1986:13). Spomenuli smo da je ovo Belovo određenje sekularizacije naizgled novo pošto se zaista malo razlikuje od svih onih određenja sekularizacije koje naglašavaju privatistički karakter savremene religioznosti. Ono što je novina u Belovom shvatanju čitave problematike (i što je bilo podložno kritikama),²³ jeste razdvajanje jedinstvenog procesa sekularizacije na dva procesa: proces sekularizacije, pre svega pod delovanjem racionalizacije društvenog života, zbiva se u tehno-ekonomskoj i sferi društvenog poretka, ali se ne zbiva u sferi kulture. U sferi kulture se zbiva raztrešnjenje ili profanacija. Dok je u tehno-ekonomskoj i političkoj strukturi pojmovni par sakralno i sekularno, za Bela u kulturi taj pojmovni par je sakralno i profano. Do profanacije u kulturi dovode tri međusobno isprepletene promene: jačanje nesputanog ega, prelazak od religije na ekspresivne umetnosti (poeziju, književnost, muziku i slikarstvo) i sazrevanje svesti o nihilizmu. Profanacija vodi prema profanoj modernosti koja se suočava sa antiinstitucionalizmom, moralnom opuštenošću, nesputanim užicima itd., što sve zajedno «stvara neizdržive napetosti» pa otuda za Bela nema sumnje da će doći do povratka svetog i do nastajanja novih religijskih modaliteta (str. 27). To se tim pre može očekivati ako se uzme u obzir Belova šema kulturnih promena po modelu kulturnog klatna: kad jedan oblik kulture iscrpi svoje mogućnosti, dolazi do zaokreta koji se po njemu upravo dešava sredinom 70-ih, pa se kulturno klatno njiše prema oživljavanju interesa prema religiji i svetom. Taj zaokret po autoru, a sada vidimo da je to bilo prilično proročanski, vodi prema vraćanju prošlosti, traganju za tradicijom i kontinuitetom, vodi uskrsnuću sećanja (ovaj scenario kao da je pisan za film religijskih promena na Balkanu). Za Zapad autor predviđa tri oblika nadolazeće religije: moralizujuće religije, iskupljujuće religije i mitološke i mistične religije (načina mišljenja).

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

²³ Na ovom mestu nećemo ulaziti u kritički osvrt na Belov tekst. To je na prvom mestu učinio «prozvani» Vilson dve godine kasnije, kao i Meri Daglas. Uz tekst Hrvoja Batinića čitava rasprava se našla i na našem jeziku u časopisu *Lica* (br. 7-10) iz 1986. godine. Možemo toj raspravi pridodati i Đorđevićev tekst u kome se on nedvosmisleno stavlja na Vilsonovu stranu (Đorđević, 1994:19-21).

društvu tako i duhovnog štimunga u oblasti ljudske svesti. Sa jedne strane na delu je zadobijanje 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, 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.

Dolazak islamskog religioznog vođe ajatolaha Homeinija na vlast u Iranu, u pre toga jednu proverenu sekularnu zemlju, imao je snažan odjek u islamskom svetu koji se na Bliskom Istoku i u Severnoj Africi ionako borio sa dve međusobno suprotstavljene tendencije: prva je dolazila iz sekularizovane Evrope i zahtevala je makar ograničenu sekularizaciju u državnoj sferi, obrazovanju i u moralnim pitanjima (Ataturkova Turska pre svega, a onda i Tunis i Egipat donekle); i druga koja gromoglasno (Sudan) a ponegde i sa krvavim posledicama (na primer Alžir) traži sveobuhvatnu islamsku definiciju čitavog društva,²⁴ i u kojoj se islam posmatra u svetlu veze ljudi sa trijumfalnom prošlošću a zahtevi za sekularizacijom društvenog života shvataju se kao zavisnost, slabost i infiltracija kolonijalnog tuđina (Martin, 1994:127).

Osporavanje sekularističke paradigme u jednom drugom kraju sveta počelo je sa buđenjem hrišćanskog duha u SAD-u tokom 70-ih godina prošlog veka, naročito sredinom te decenije kada religija ispoljava i sasvim javna, politička očitovanja, na primer za vreme

²⁴ «Islamski bum» 70-ih i 80-ih godina iznedrio je radikalne, ekstremističke religijsko-političke organizacije kao što su «Al Hama» i «Al Islamia» u Egiptu, «An Nahda» u Tunisu, «Islamski front spasa» u Alžiru. Ne treba smetnuti s uma ni njihove jednomišljenike u Sudanu i Turskoj, a takođe i slične organizacije u drugim zemljama sveta (upor. Рябов, 1996:123).

predsedničke kampanje uverenog baptiste Džimija Kartera (Carter), kako u jednom svom kritičkom osvrtu na savremene domete sociološke nauke, ističe Berger (2001:24). U kontekst iste religiozne situacije u Americi ide i delovanje tzv. «moralne većine» sa težnjom prema pridobijanju velikog broja Amerikanaca koji bi trebalo da podrže konzervativnu struju i uticaj u domenu javne politike u Americi. Zahtevi «moralne većine» vladi su se odnosili na «vraćanje molitve u škole, zabranu pornografije, stavljanje abortusa van zakona i stavljanje pod nadzor onoga što su oni smatrali nemoralnim temama u masovnim medijima» (Koks, 1994:132). Ispoljava se visok nivo verovanja u boga kao i pripadnost verskim telima. Iako mnogi sociolozi koji s pravom insistiraju na sadržinskoj definiciji religije neće zdravo za gotovo prihvatiti široko definisanu američku religioznost, kako se često čini, jer u nju su utkani i mnogi svetovni sastojci, bilo u obliku američke civilne religije bilo u obliku američkog načina života, ipak ostaje činjenica da primer Amerike predstavlja izuzetak u odnosu na Zapadnu Evropu gde je, kao pravilo, modernizacija vodila do gubljenja društvenog značaja religije. I Latinska Amerika, tih godina prilično nejedinstvena po prodoru svetovnog ustrojstva društva i mentaliteta (Urugvaj i Brazil kao polariteti), pruža primere političke angažovanosti religije. Radi se pre svega o saradnji i podršci katoličkog sveštenstva buntovnim pokretima u Centralnoj Americi. Govori se o «katoličkoj levisi», «revolucionarnom hrišćanstvu», «teologiji oslobođenja». Dolazak krajem 70-ih pape Jovana Pavla II u posetu jednom sekularizovanom megalopolisu, kakav je Meksiko Siti, simbolično je najavio buđenje tradicionalne religije kod miliona ljudi. Izranjajući ispod sekularne koprene, oni su izražavali pobožnost revnosno kličući i pozdravljajući papu i učestvujući u svečanoj javnoj misi koju je on držao i koja je budi rečeno bila, u jednoj dosledno sekularnoj državi, protivzakonita (Koks, 1994.130). Postulirajući dublji značaj ovog događaja od samo običnog medijskog spektakla, Koks piše: «Ne samo što prisustvujemo ponovnom oživljavanju tradicionalne religije u svetu, već ovo preporođenje ima jedan nesporni, iako još neodređeni, politički značaj... Ranih osamdesetih počelo je da izgleda da je preporod religije, sa važnim posledicama za politički život, prisutan svuda. Stari svetovni grad više nije bio ono što je bio do tada. Dokazni materijal je ukazivao na uskrснуće religije, štaviše i tradicionalno i teološki pravoverne religije, i to širom sveta. Izgledalo je da postoji preporod, i to takav koji se nije ograničavao na hram već je izlazio na barikade i koridore moći». Istina, on se takođe samokritički pita: «Je li to nešto više od cinične zloupotrebe religije za tuđe ciljeve? Ako je to iskreno duhovno uzbuđenje, zašto je poprimilo takav udarni politički položaj, i zašto su politički stavovi tako disparatni – revolucionarni u Latinskoj Americi; demokratski u Poljskoj, izmešani u SAD?» (Koks, 1994:133).

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 u kojoj je opoziciono udruženje radnika «Solidarnost» sa Lehom Valenskom na čelu iskazivalo svoj politički bunt prema komunističkom totalitarizmu i 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. I najzad na prostorima bivše Jugoslavije u 80-im, a pogotovo u 90-im godinama tokom rata silno raste (bez obzira na konfesiju) javna, preciznije politička upotrebljivost religije, ali i smirivanje u religiji nakon identitetskih lutanja kroz čitav taj krizni period za koji ni danas ne bismo mogli reći da je samo daleka uspomena.

Istine radi, ima autora koji nabrojane uzroke religijskog obrta posmatraju iz jednog drugog ugla, koji onda daje mogućnost da se ne bude tako jednoznačan u neproblematičnosti navedenog obrta, ili da se bar bude više precizan. Tako Jakov Jukić (1997:408), navodeći uzroke koji dovode u pitanje epohalni proces sekularizacije, konstantuje kako je hrišćanski konzervativizam 80-ih poražen na izborima u SAD, a što se tiče jačanja islamskog fundamentalizma i postkomunističkog religijskog revivalizma, u njima zapravo istinska sekularizacija nije ni počela pa religija igra samo političku ulogu, koju je i pre toga igrala. Međutim, mnogo je više autora koji 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 Zapadnu Evropu kako je pravovremeno u domaćoj sociologiji istakao Dragoljub Đorđević (1995:15-16) na primeru jednog od «pravovernih» zagovornika sekularističke paradigme Pitera Bergera a onda i Dejvida Martina. Berger (2001:23-24) 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. Ali ta teorija nikada nije bila empirijski potvrđena i njena osporavanja krajem 70-ih 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 malobroje, 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». Razloge promašaja sociologa da objektivno predstave

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.

Dejvid Martin (1994:123-128) 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 trpe 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. Konstantujući kako Evropa nije centar sveta i istražujući religijsku situaciju u Severnoj i Latinskoj Americi i islamskom Bliskom Istoku kao i Severnoj Africi, Martin pokazuje 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».

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 istraživanja²⁵ 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 sedamdesete godine mogu se uočiti izvesni desekularizujuć 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

²⁵ Radi se o istraživanjima koje je obradila evropska ustanova *European Value System Study Group* (EVSSG) i sprovedla u saradnji sa univerzitetima i specijalizovanim institutima u dva navrata, 1981. i 1990-1992. godine. Ovim drugim istraživanjem pored zemalja Zapadne Evrope obuhvaćene su i neke zemlje Istočne Evrope.

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 tabelle 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 pravilo a evropska sekularna kultura izuzetak. Tako na primer velečasni Endrju Grili (Greeley, 1996) izveštavajući o rezultatima jednog svetskog istraživanja religije iz 1991. godine konstantuje 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%, Mađarskoj 27% itd.

Kako vidimo, do sada pomenuta iskustvena evidencija pruža mogućnost za nejednoznačne zaključke o savremenoj religijskoj 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 pre petnaest-dvadeset godina startovale sa 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 ekspikativni 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 Jakov Jukić (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,²⁶ 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 Hoze Kazanova (Casanova) 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 savremenih religijskih promena.

U sažetku dosadašnjeg razmatranja o savremenim religijskim promenama posmatranih i u kontekstu opštedruštvenih, epohalnih promena koje su zapadna društva vodila ka modernizaciji, mogu se izvući neki najopštiji zaključci koji, iako su različita društva davala različite odgovore, među njima i religijske, na društvene i egzistencijalne upite svog vremena, ipak ocrtavaju izvesna zajednička svojstva. U našoj sociologiji religije Jelena Đorđević (2001:55-56) pomenute promene vidi najpre kao a) odgovore, reagovanja, svrstana sa stanovišta formalne organizovanosti na dva međusobno različita područja: reakcije čije su posledice u kontekstu krize moderniteta i sekularne kulture jačanje institucionalizovanih, tradicionalnih religijskih izraza, ali i jačanje, čak bujanje religijskih i parareligijskih, u principu ozvaničenih pokreta kao i alternativnih religijskih institucija sa jedne strane, i sa one potpuno suprotne strane, jačanje nevidljive, neinstitutionalizovane religioznosti, shvaćene ne samo kao jačanje «subjektivne», lične, institucionalno neisposredovane hrišćanske religioznosti nego i kao jačanje nevidljive, ali nehrišćanske

²⁶ Ta čudna pojava religiozne gladi u vremenu svetovne zasićenosti ozbiljno prema Jukiću dovodi u pitanje zaključak o sekularizaciji kao događaju epohalnih, svetskih razmera i ozbiljno slabi oficijelnu teoriju o apsolutnosti tog svetskog procesa. Ponesen religijskom situacijom 80-ih, kao i početkom 90-ih na području bivše Jugoslavije, autor kao da ograničiva ili čak poništava sopstveno ranije izraženo stanovište o sekularizaciji kao svetskom procesu. Ipak, uvid u složeno delo ovog sociologa (fenomenologa) religije svodoči da se on češće o sekularizaciji izražavao kao o svetskom procesu negu što ju je radikalno dovodio u pitanje.

religioznosti u šarenilu mnoštva difuznih religijskih izraza i pokreta koje autorka objedinjuje u terminu *New Age* religije (religije *Novog doba*).²⁷ Jačanje religioznosti u ovim oblicima u savremenom, pluralističkom i individualističkom društvu autorka objašnjava čovekovom težnjom za zajedništvom i pripadnošću grupi koja se sada ne može više zadovoljiti na nivou globalnog društva, jer nema celovite slike sveta niti obaveznih nadsvođujućih vrednosti, već samo na lokalnom nivou u tzv. parcijalnim grupama među koje svakako spadaju oficijelne i neoficijelne religijske grupe; b) drugu vrstu odgovora autorka vidi u jačanju religijskog fundamentalizma u zemljama trećeg sveta, a posebno u postkomunističkim zemljama, kao reakcije na proces globalizacije, tj. specifičnije rečeno na proces modernizacije po zapadnom obrascu. Sažeto rečeno, radi se zapravo o trostrukoj reakciji: «na proces homogenizacije kulture, globalizacije i političkog usmeravanja iz jednog centra moći» (J. Đorđević, 2000:266). Odatle tradicionalno ukorenjene religije kao što je na primer pravoslavlje u postkomunističkim zemljama (u Rusiji i Srbiji na primer), u nevidljivim religijama vide veliku opasnost koja pretili da homogenizuje kulturu na svetskom nivou poništavajući tako, svojim ekumenizmom (univerzalizmom), poduprtim pri tome još kapitalom i globalnom medijskom promocijom, nacionalno-konfesionalni identitet i svaku diversifikaciju uopšte.

Do sada smo religijske promene, pre svega sa važenjem za zapadnoevropski kulturni milje, sagledali preko dva, naizgled radikalno suprotstvljena pojma i procesa: sekularizacije i desekularizacije. Ostaje nam da, pre nego što pređemo na analizu religijskih promena i analizu savremene religijske situacije u Jugoslaviji i Rusiji, ocrtamo još jedan pojam od vitalne važnosti za tu analizu, pojam tranzicije, koji se početno može odrediti kao određeno stanje društva i neki period u kome postkomunistička društva svoj socio-kulturni milje treba da prilagode uzusima građanskog društva. Ako taj isti period pokušamo da vrednosno neutralno situiramo, onda tranziciju možemo odrediti i kao vreme nakon urušavanja jednog globalnog tipa i projekta društva koje ispunjavaju određeni društveni događaji (ekonomski prvenstveno, ali ne i isključivo) bez da unapred znamo da oni nužno, sporije ili brže, direktno vode postkomunistička društva u okrilje kapitalističkog, građanskog društva. Otuda, u odsustvu jedinstvenog i opšteprihvaćenog određenja tranzicije, oprez naučniku nalaže da je metodološki ispravnije ovaj proces posmatrati u svetlu mogućih višeznačnih ishoda, kao što sugeriše i naslov sledećeg pododjeljka ovog rada.

²⁷ Iako je Dragoljub Đorđević još od sredine 80-ih upozoravao na potrebu da se i kod nas sociološki tematizaciju neinstitucionalizovani oblici religioznosti, navedeni članak Jelene Đorđević je prvi za koji znam u našoj sociologiji religije koji na diskurzivan način prilazi navedenoj savremenoj problematici.

3. Religijske promene: proces tranzicije u postsocijalizmu – od optimističke jednoznačnosti do složenih višeznačnih ishoda²⁸

Savremene religijske promene u Jugoslaviji i Rusiji koje su išle prema sve očitijoj revitalizaciji religijskih vrednosti, religijskog ponašanja i afirmisanja religije kao važne javne ustanove, kao i u drugim postsocijalističkim zemljama, teško se mogu razumeti ako se prenebregne kontekst složenog i mukotrpnog procesa tranzicije u njima. Nakon više od jedne decenije od urušavanja socijalizma u zemljama Srednje, Istočne Evrope i Balkana, danas je, posle toliko dugog iskustva tranzicije u navedenim zemljama, jedna konstatacija pored brojnih nesuglasica ipak opšteprihvaćena: tranzicija je epohalan, ali i neizvestan, involutivan, složen, nejednosmeran, višeznačan, divergentan proces suštinskih ekonomskih, političkih, pa i religijskih (kulturnih) promena - jednom reči proces društvenih promena koji podrazumeva na globalnom nivou, po preovlađujućem mišljenju kako naučnika tako i političara, postepeni prelaz iz socijalističkog društvenog ustrojstva koje karakteriše u politici monopol jedne partije i represija nad svim ostalim grupama u društvu, u ekonomiji tzv. dirigovana, komandna privreda a u kulturi marksistička ideologija, u moderno kapitalističko društvo, koje opet u politici karakteriše model parlametarne demokratije, u ekonomiji model tržišta a u kulturi kulturni pluralizam. Tranzicija je složen i protivurečan proces u kojem manje razvijeno društvo prelazi iz «jednog stagnantnog, nedemokratskog, siromašnog društva u dinamično, demokratsko i, kako bi se to na najvišem mestu reklo, bogato društvo. I radi se o ambivalenciji, spletu želja, nejednakih snaga i postupaka ponekad u uzajamnom sukobu. A radi se opet i o ambiciji da se društvo brzo iz temelja promeni i racionalno uredi» (Bogdanović, 1997:378).

Istina, na užim nivoima posmatranja tranzicija se različito određuje, a ta se razlika očituje kako u diferenciranim pristupima autora tako i u različitim sadržajima koji se tranziciji pripisuju. Ma kako da se tranzicija terminološki označavala, kao prelaz, promena ili transformacija, ona nije jednoznačna pojava. Tako tranzicija može značiti: a) za libelarne teoretičare već pomenuti prelaz prema kapitalističkom društvu u koje se dolazi nezaobilaznom privatizacijom; b) za druge teoretičare tranzicija je relativno trajno stanje postsocijalističkog sistema koji se odlikuje pluralizmom i ravnopravnošću oblika svojine uz tržišni način privređivanja; c) za neke druge teoretičare tranzicija je proces koji se ne odnosi samo na tzv. postsocijalistička društva, nego i na razvijena kapitalistička društva koja prelaze

²⁸ Tretiranje aktuelnog stanja tranzicije kao nejednoznačne pojave i sa mogućnostima različitih krajnjih ishoda, što se u podnaslovu ovog rada direktno naznačuje, moram priznati, pod znatnim je uticajem Vrcanovog teksta (2001), mada i mnogi drugi, naročito sociološki tekstovi o tranziciji ovakav pristup u potpunosti opravdavaju (na primer Bogdanović, 2000).

ka postindustrijskom, informatičkom društvu (Bujišić, 1995). Možda je shvatanje tranzicije kao tehničkog termina mnogo primerenije složenosti, nejednoznačnosti i protivurečnosti ovog procesa, pošto na taj način izbegavamo da proces koji je u toku vidimo u kontekstu neke nove filozofije istorije kao poznat, konačan ishod te unapred utvrđeno i poželjno odredište. Kao tehnički, neutralan termin tranzicija bi se naprosto samo odnosila na osnovne probleme promene (transformacije)²⁹ postsocijalističkih društava (Novaković, 1997:324; 1997a:454), a ne na jedan celovit teorijski manje-više eksplicitno definisan sociološki koncept.

Višeznačnost ovog pojma upravo upućuje na oprez kod iskazivanja previše optimističkih očekivanja od ovog procesa kad se on posmatra kao pravolinijski proces koji, vodeći sigurno u kapitalističko društvo, vodi zapravo prema sreći i blagostanju miliona ljudi koji su tim procesom zahvaćeni. Doduše, teško je prenebregnuti činjenicu da je proces tranzicije, započet simboličkim značenjem pada *Berlinskog zida*, imao kod ogromne većine ljudi baš ovo značenje. Realnije je, međutim, pretpostaviti da su mogućnosti ukorenjivanja kapitalizma i demokratskog društva u sva postsocijalistička društva male. To znači da će samo neka postsocijalistička društva u pokušaju postsocijalističke modernizacije uspeti što umnogome zavisi od mnogih faktora ekonomske, političke, istorijske i kulturne prirode. Stoga u nekima od postsocijalističkih društava, kao i u zemljama u kojima još uvek proces modernizacije traje, treba očekivati i reakcije: «Tada će iz ruševina dva puta neuspele modernizacije, od Indije do Magreba, od Rusije do Brazila početi da napreduju fundamentalističke ideologije» (Sorman, 1997:11). Već samo iskustvo postsocijalističke tranzicije, koje svakako nije istovetno za sve zemlje, pokazalo je da su početna ideološka, euforična i optimistička očekivanja bila nerealna, pošto se nekritički očekivalo da će prosto padom jednog globalnog, socijalističkog sistema demokratija izrasti sama po sebi, ali niko nije očekivao krvave sukobe koji su uskoro masovno usledili u bivšoj Jugoslaviji i sporadičnije u bivšem Sovjetskom Savezu (Golubović, 1995:20), donevši sa sobom relevantnost religijskog faktora u tom stepenu kakav se nije video od završetka II svetskog rata. Da su se početna euforična očekivanja od tranzicije uskoro pokazala samo kao jedan

²⁹ U ruskoj društvenoj stvarnosti i naučnoj (sociološkoj) literaturi najčešće se nailazi na ovaj termin u značenju aktuelnog procesa koji se odigrava u zemljama bivšeg socijalizma. Po nekim sociolozima to je istovremeno i najadekvatniji (najmanje «vektorski» opterećen pojam), primeren ruskoj društvenoj stvarnosti tzv. «dinamičkog haosa», po čemu se «savremeno rusko društvo razlikuje od stabilnog društva u transformaciji koje karakteriše progresivna ekonomija i stabilan socio-politički sistem» (Ядов, 2001). Za navedeni proces upotrebljava se takođe i termin prelazni period (переходный период). Međutim, kako u mišljenjima van nauke tako i u sociologiji postoje krajnje divergentne (često i ideološke) opšte ocene ovog procesa. «Ako je za jedne transformacija pozitivan proces koji treba svojski podržati i u kome dojučerašnje zemlje socijalizma treba da se vrate u red normalnih zemalja koje efektivno razvijaju demokratska, građanska društva, drugi pak posmataju transformaciju kao negativan, destruktivan proces, uvezen iz vana (sa Zapada) koji vodi kolapsu ekonomije, društvenog poretka i duhovne osnove ovih društava» (Голенкова, 1998:77).

veliki san, postali su svesni ne samo stručnjaci koji se tranzicijom bave nego i mnogi ljudi koji u svom svakodnevju nisu mogli konstatovati tako dugo očekivani boljitak. «Očekivano brzo uključivanje u Evropu bivših socijalističkih zemalja, zasnovano na uniformnosti institucija i jedinstvenoj tržišnoj privredi pokazuje se već danas kao lep san koji je zamenila košmarna stvarnost... Tada otvoren horizont očekivanja (simbolički predstavljen rušenjem *Berlinskog zida*) ubrzo je zatvoren sivilom svakodnevnice: umesto u carstvo parlamentarne demokratije građani postsocijalističkih zemalja su se našli u vrtlogu ekonomske bede, socijalnih sukoba i nacionalnih strasti» (Subotić, 1991). Krajem 90-ih niko u nauci ne gleda na tranziciju sa previše oduševljenja pošto ga stvarnost, naročito nekih, tranzicionih društava ozbiljno upozorava na njihove gotovo nesavladive probleme, koji nisu samo ekonomske prirode. Ti problemi upućuju na zaključak kako se sada radi o problemima koji dozvoljavaju da se govori o tranzicionoj krizi, recesiji, čak patologiji i regresu u odnosu na već dostignuti standard bivšeg socijalističkog društva, ili nešto pesimističnije kada se o tranziciji govori na iskustvu ruske tranzicije koja se definiše i kao «tranzicija prema tranziciji» ili pak još pesimimističnije kada se u ruskoj tranziciji vidi «haos kao stalno stanje» (Sorman, 1997:52). Za Jugoslaviju se sasvim sigurno može reći da je uistinu tranzicija započela tek sasvim od skora (posle oktobra 2000. godine) a ne krajem 80-ih kako se predstavljalo pošto je dugo tranzicija bila samo prelaz «iz istog u manje-više isto, primera radi, jednog autoritarnog sistema u drugu vrstu tog sistema, ali i kretanj(a) iz lošeg u gore» (Vidojević, 1997:15). Tako je za Zorana Vidojevića diskontinuitet socijalističkog i postsocijalističkog društva daleko manje radikaln nego što se obično prikazuje a promene su bile više prividne nego stvarne.³⁰

Nezaobilazan i najopštiji kontekst religijskih promena u Jugoslaviji i Rusiji, započetih sredinom 80-ih, je kontekst tranzicije u kome ranije tek ispoljene tendencije u promeni religijske situacije dostižu svoju, kako se danas pomodno uobičajilo da kaže, transparentnost. Tokom tranzicije iz marginalnosti i isključenosti iz javnog života izlazi religija uopšte, a posebno konvencionalna religija i crkva, te u bremenitim tranzicijskim događanjima postaje jedna od najvažnijih društvenih institucija sa nizom uloga od onih važnih za društveni sistem do onih važnih za pojedinca koji se nenadano našao u košmarnoj stvarnosti iz koje nije tako

³⁰ Dok je u nekim drugim postkomunističkim zemljama do kraja 80-ih postojao globalni sukob između komunističke partije i društva (Poljska, Čehoslovačka, DR Nemačka na primer) koji je plišanom ili nasilnom revolucijom (kao u Rumuniji) doveo do dekonstrukcije socijalističkog sistema, u Drugoj Jugoslaviji sukob se odvijao između republičkih frakcija vladajuće komunističke partije koje su imale čvrstu podršku naroda u odgovarajućim republikama (Goati, 1998:202). Srbija je u tom smislu potpuno specifična, kako u odnosu na druge, otcepljene od Druge Jugoslavije, novonastale države, tako i u odnosu na druge postkomunističke zemlje. Posle pada *Berlinskog zida* u Srbiji se učvršćuje vladajuća struktura koja je u potpunosti proizašla, kadrovskim obnavljanjem posle antibirokatske i nacionalističke revolucije, iz komunističke partije koja je samo promenila ime (Perović, 1998:148). Tranzicija koja je pod pomenutom vladajućom strukturom sprovedenja toliko je bila «pužeća» i okrenuta interesima vladajuće nomenklature da je sasvim opravdano dovesti u pitanje taj period kao vreme postsocijalističke tranzicije (Vuković, 1996).

Iako bilo izaći a još teže racionalno je objasniti. Karakterizacija procesa postsocijalističke transformacije kao procesa sa ogromnim teškoćama, pre svega u ekonomskom domenu, što ima značajne implikacije i na političku i kulturnu sferu, vrlo je važna u razumevanju procesa tzv. desekularizacije, revitalizacije i renesanse religioznosti i religijsko-crkvenog kompleksa u prethodnoj deceniji u svim postsocijalističkim društvima, pa i u jugoslovenskom i ruskom. Dakako, pomenuti proces desekularizacije sigurno nije uniforman, bilo da se sagledava na nivou komparacije postsocijalističkih društava bilo u njima samima pošto pretpostavlja mnogobrojne specifičnosti za pojedine konfesije koje su uslovljene ne samo savremenom tranzicijskom situacijom nego i različitim istorijskim, društvenim i duhovnim nasleđem. Matricu bitnih tranzicijskih okvira u kojima se menja dotadašnji položaj religije i crkve u društvu mogli bismo odrediti kao društvenu krizu, koja se prema tome, može specifikovati na sledeći način:

a) krizna matrica u socijalističkoj bivšoj Jugoslaviji i SSSR-u može se najpre odrediti kao ekonomska kriza mnogo ranije započeta ali do kraja 80-ih neokončana. U 90-im ekonomska kriza se još i perpetuirala donoseći sa sobom bedu, odsustvo perspektive i poljuljani smisao života;

b) sa ekonomskom je bitno povezana i politička kriza koja dovodi do propasti obe federacije i do napetosti koje na prostoru Jugoslavije suštinski određuju tranziciju kao retrogradan proces u krvavim ratnim sukobima na znatnom delu teritorije bivše jugoslovenske federacije. Događaji oko političke krize 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, sa velikim šansama, 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 rascepe 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 udaljuje od svoje prave misije i da pada u filetizam;

c) ekonomska i politička kriza nadopunjene su još jednom, sa njima blisko povezanom, identitetskom krizom i postsocijalističkom normativnom dekonstrukcijom, podstaknutom urušavanjem 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. Istina, nisu sve socijalne

vrednosti ranijeg sistema odmah izvetrele iz javnog mnjenja, nego su se, što je i normalno, još dugo zadržale u njemu. Ali mnoge vrednosti nisu više bile opšteprihvaćene: decenijama šireno bratstvo i jedinstvo naroda i narodnosti bivše Jugoslavije začas se istopilo i to na najbrutalniji način. Ateizam, nekada dominantan i pouzdan legitimator socijalističke kulture, danas tako mali broj ljudi javno priznaje a još ga se manji broj u svom životu pridržava, da se čini kako je sa religijom iz komunističkog perioda samo zamenio društvenu poziciju. Kriza identiteta nije mogla u nedogled da traje. Ne bez političke instrumentalizacije (i medijske kao najdelotvornije) kolektivistički zanos s početka 90-ih prigrabljuje nove vrednosti koje zamenjuju kao legitimacijski okvir stare. Najvažnije od tih vrednosti su zacementirane kao i stare, kolektivističke vrednosti, ali ovaj put ne kolektivističke vrednosti proleterskog internacionalizma već vrednosti nacije, samostalne države, tradicionalne religije i crkve;

d) odatle i četvrti tranzicijski okvir religijskih promena viđen u sukobima između tradicionalizma i modernizma koji i danas traju kristalizovani ne samo kroz nametanja i uticaje koji ovim društvima dolaze od međunarodne zajednice, od jednog dela stanovništva podržavanih a od drugog bespoštedno osuđivanih, nego i u oštro suprotstavljenim političkim, tradicionalističkim i liberalnim opcijama, te kroz podeljena ubeđenja ljudi, na primer oko uvođenja veronauke u javne škole, uvođenja sveštene službe u vojne jedinice, javnih crkvenih manifestacija kao što su osvećenja škola, bolnica, prostorija lokalne samouprave, na primer opštine, preduzeća, manifestacija kao što su litije itd. Odatle i sama religijska obnova, uostalom kao i tranzicija, nije jednoznačna već ambivalentna pojava sa ishodima koji su u mnogo čemu različiti u zemljama postsocijalizma iako se ne mogu negirati ni neke zajedničke karakteristike kao što je na primer prelaz od ateizma sa javnim, zvaničnim funkcijama u ateizam bez javnih funkcija, a u nekim postsocijalističkim zemljama taj prelaz je išao prema ulozi religije i crkve kao institucijama koje su vršile, direktno ili indirektno određene javne funkcije.

Eksplikativni okvir religijske obnove i povratka svetog na prostorima bivše Jugoslavije u domaćoj sociologiji religije prvenstveno se oslanjao, mada ne i potpuno, na kriznu predtranzicijsku i tranzicijsku društvenu situaciju.³¹ Aktuelna, produbljena i neizvesna društvena kriza sama po sebi nije garant da će se konkretni religijski sistemi vrednosti i ponašanja reafirmisati, ali predstavlja plodno tlo za mogućnost da će se neki sistemi religijskih verovanja i ponašanja, među njima ne samo etablirani nego i kao narodna religija, praznoverje i magijske radnje (Kuburić, 2001:100), privremeno potisnuti ili zaboravljeni, revitalizovati i to ponajviše u onoj meri u kojoj nije moguće racionalno objašnjenje krizne

³¹ U ruskoj sociološkoj literaturi nailazimo na raspave koje paradigmu krize uzdižu na plan «sociologije ruske krize» (na primer Здравомыслова, 1999). U ovoj knjizi desetogodišnja ruska tranzicija se posmatra pod uglom mnoštva konflikata, u prvom redu izazvanih od strane elita.

situacije koja pred individue postavlja granična egzistencijalna pitanja o životu i smrti (Šušnjić, 1998:414, tom I). Svakodnevni život ljudi suočen je 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 oko nas i u nama samima u ratnoj psihozi kojom su zahvaćene sve društvene grupe. U toj situaciji religije predstavljaju jedan od praktičnih odgovora na konsekvence što ih je za sobom pomenuta kriza povlačila, a na koje svetovni odgovori nisu davali delotvorna rešenja ili su davali odgovore koji su potpuno promašivali, stvarajući ljudima više problema nego što su ih stvarno rešavali. 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 nestabilnim društvenim situacijama, u ekonomskim, političkim i moralnim krizama društva.

Istorijski apsurd tranzicije u mnogim postsocijalističkim društvima je u činjenici da se smatralo kako je konačno rešenje izlaska socijalističkih društava iz stagnacije i krize u stvaranju institucionalne osnove za kapitalističko tržište, politički pluralizam i racionalnost u društvenim odnosima, a da je, ne baš tako kratko iskustvo tranzicije u mnogima od njih pokazalo da je taj prelaz išao u novi politički autoritarizam, ekonomsku bedu i društvenu iracionalnost i mitologizaciju (Vrcan, 2001:44). Upravo se najjasnije taj neočekivani prelaz ispoljio na terenu ekonomskog stanja postsocijalističkih društava. Pažnju ćemo u tom smislu usmeriti prema ruskom društvu i njegovim socijalno-ekonomskim problemima, paradigmatičnim i za neke druge zemlje postsocijalizma, na primer za SR Jugoslaviju, čije je socijalno-ekonomsko stanje, svakodnevno ga preživljavajući, poznato mnogo širem krugu ljudi nego što su stručnjaci. Upoznavanje tog stanja, važnog samog po sebi, a posebno za jednu opštu sociološku teoriju, važno je i za sociologiju religije koja u svom istraživačkom delu sagledava religioznost stanovništva i iz ugla socijalne stratifikacije i materijalne obezbeđenosti ljudi koja je u osnovi svake socijalne diferencijacije.

Veliki ekonomski problemi savremenog ruskog društva koji su ga doveli do finansijskog kolapsa (дефолта) u avgustu 1998. godine nisu isključivo rezultat ekonomskih kretanja u tranzitnom periodu već vode poreklo iz sovjetskog nasleđa. U centru tih teškoća stoji planska privreda, centralizovana (ekspropriacijom, nacionalizacijom, nasilnom kolektivizacijom) i tako alocirana da je mogla posle II svetskog rata razrušenoj zemlji omogućiti obnovu i oporavak. Ali već krajem 50-ih godina ispoljavaju se i negativni učinci

planske privrede (prouzrokovani samom njenom suštinom) pa godišnji ekonomski rast počinje da opada, što u krajnjem slučaju vodi propasti socijalističkog sistema kao takvog. Svi naredni pokušaji da se nedostaci komandne ekonomije otklone, počevši od Hruščovljeve reforme od 1957. do 1964. godine, Kosiginove reforme 1965. godine i najzad Gorbačovljeve perestrojke, nisu dali nikakve rezultate. Naravno, povoljni rezultati nisu ni bili mogući pošto su sve pomenute privredne reforme i dalje računale na plansku ekonomiju, tj. na njeno poboljšanje, a ne napuštanje, tako da je u vreme nestanka Sovjetskog Saveza privreda zemlje bila u jako lošem stanju (Barić, 1999:111; Prokopijević, 1996:3-23). Istini za volju ni pokušaj tranzicije nasleđene ekonomije prema tržišnom modelu, koji je započet 1992. godine u RF i traje i danas, nije, sem početnih, doneo povoljne rezultate. Svakako, početna je bila euforična nada većine stanovništva, podgrejana vladinom medijskom propagandom, da će privatizacija biti pravedna, da će od privatizacije državne svojine koristi imati svi, i čak da će se svako obogatiti na temeljima takve tranzicije. Deset godina od početka «šok terapije», iako su, po mišljenju kako samih reformatora tako i kritičara najrazličitijih političkih i ekonomskih provenijencija, neki pozitivni pomaci postignuti u ruskoj tranziciji, rezultati te tranzicije su upravo suprotni od očekivanih, što je nepodeljeno mišljenje mnogih koji se tim procesom u Rusiji bave. U prilog dokaznog materijala za navedenu dijagnozu ekonomskog stanja ruske tranzicije moguće je podastri obilje socio-ekonomskih pokazatelja.

Ako je sredinom 80-ih nacionalni dohodak tadašnjeg SSSR-a iznosio preko 50% nacionalnog dohotka SAD-a, deset godina kasnije u RF taj dohodak iznosi svega 17%. U potrošačkoj strukturi roba u Rusiji samo 20% je domaće proizvodnje. Mafijaške (kriminalne) strukture kontrolišu gotovo 40% nacionalnog bogatstva zemlje. Pod kontrolom mafije (organizovanog kriminala) nalazi se od 50% do 80% ruskih banaka (Osipov, 1998:5). U navedenom periodu industrijska proizvodnja je dva puta pala, a u naučnim oblastima bez kojih nema tehničkog progressa niti vodećeg mesta u svetu i do deset puta. U poljoprivredi je ostalo neobrađeno 30 miliona hektara obradivog zemljišta. Rusija se pretvorila u sirovinsku bazu svetske ekonomije. Posle finansijskog kraha 1998. godine došlo je do naglog pada životnog standarda većina stanovništva, pa je socijalna polarizacija stanovništva sve приметnija: pri cenama sličnim svetskim prosečna mesečna plata u leto 1998. godine je u Rusiji iznosila 170 dolara a krajem 1999. godine samo 62 dolara. Istovremeno je, u navedenom periodu, prosečna penzija opala za čitavih 60,8% i iznosila je 20 dolara mesečno. Ispod granice egzistencijalnog minimuma (908 rubalja – nešto malo više od 1 dolara dnevno) našlo se oko 30% stanovništva ili skoro 44 miliona ljudi. Manje od dolara dnevno (oko 800 rubalja, 28 rubalja za 1 dolar), što je granica bede po Deklaraciji *Samita 8* iz Okinave, u Rusiji je 1999. godine bilo 23,5% stanovništva. Ako se u obzir uzme metodologija *Svetske banke*,

onda su rezultati još porazniji: dohodak niži od dva dolara dnevno po čoveku, kao međunarodno priznatoj granici bede, u Rusiji je 1999. godine imalo čitavih 64% stanovnika jer im mesečni prihod nije dostizao 1600 rubalja (važno je napomenuti da zvanična statistika nije uzimala u obzir crno tržište i dohodak van radnog mesta odakle objašnjenje da se i sa navedenim primanjima pri svetskim cenama proizvoda u maloprodaji uopšte može preživeti, kao što i naš primer pod sankcijama jasno pokazuje). Pored ekonomske katastrofe Rusija preživljava i potpunu demografsku katastrofu. Prirodna smrtnost stanovništva 90-ih dostigla je broj od 750 hiljada godišnje, što vodi, ako se nastavi takva tendencija, do smanjenja stanovništva sredinom novog veka za dva puta. U RF za osam meseci u 2000. godini na 15,6 smrtnih slučajeva dolazilo je 8,7 rođenja (na 1000 ljudi preračunato na godišnjem nivou), a još je problematičnija situacija u tradicionalno ruskim oblastima centra i severo-zapada evropskog dela zemlje, gde u nizu oblasti (pskovskoj, tulskoj, ivanovskoj na primer) na tri smrtna slučaja dolazi samo jedno rođenje. Srednje očekivano trajanje života muškaraca početkom 90-ih se poklapalo sa godina ulaska u penziju (60 godina) a na kraju tog desetleća (1999. godine) se spustilo na 59,8 godina (sve ekonomsko-demografske pokazatelje smo preneli iz Руткевич, 2001:26; 2001a:53).

Takvo stanje u privredi Rusije moralo je da se negativno odrazi i na druge značajne oblasti društvenog života. Verovatno su u tranziciji najgore prošli pripadnici bivšeg srednjeg sloja kao što su zaposleni u obrazovanju, nauci, zdravstvu i kulturi, budžetski korisnici koji su bili prosto osuđeni na visok stepen bede i siromaštva. Neki statistički podaci toj konstataciji idu u prilog: u julu 2000. godine prosečna plata u obrazovanju je iznosila samo 39,6% prosečne plate u industriji (1187 rubalja), u zdravstvu 48,2% (1444 r.), a u kulturi 40,8% (1222 r.). Nimalo drugačija situacija nije bila ni sa pripadnicima vojske. «Zbog toga učitelji i doktori napuštaju škole i bolnice (ili osnivaju komercijalnu, privatnu praksu), oficiri se demobilizuju a naučnici u hiljadama odlaze iz zemlje» (Rutkevič, 2001:51). Mogu se u prilog loših rezultata i posledica tranzicije navesti mnogi pokazatelji koji bi samo još upečatljivije pokazali razmere, kako neki sociolozi pišu, nacionalne katastrofe Rusije u poslednjih deset godina. Pažnju ćemo upraviti stoga na dešavanja u socijalnoj strukturi ruskog društva koja je, prirodno, doživela u periodu tranzicije značajna pomeranja u odnosu na sovjetski period.

Rezultati brojnih socioloških istraživanja u Rusiji, koja sprovode državni sociološki instituti, nezavisni instituti, strane institucije i mešoviti timovi navedenih institucija, pokazuju da socijalnu sferu tranzitnog ruskog društva karakteriše tendencija ka dezintegraciji, stihijnosti, amorfности i neodređenosti. Socijalna dezintegracija je izazvana pre svega strukturalnim izmenama u ekonomiji i njenom krizom, ali i promenama u sistemu

zapošljavanja koje su povezane sa novonastalim oblicima svojine. Snažan pad životnog standarda većine stanovništva i odsustvo opšteprihvaćenih vrednosti i normi ponašanja (anomija) moraju se uzeti kao činioci socijalne dezintegracije savremenog ruskog društva. U socijalnoj strukturi takve tendencije se očituju u produbljivanju socijalne nejednakosti ruskog društva na svim socijalnim poljima, marginalizaciji znatnog dela stanovništva, lumpenproletarizaciji, socijalnoj isključenosti određenih grupa i proširenju socijalnog dna ruskog društva (Golenkova, 1998a:137; Заславская, 2001:9). Govori se čak o nakaznosti savremene socijalne strukture ruskog društva (Živanov, 1997:362), za koju postoji više stratifikacijskih modela od kojih ćemo proanalizovati sasvim kratko onaj koji se pominje u odličnom tekstu Save Živanova. To je model koji podrazumeva sledeće socijalne grupacije:³² najviši, tanak *sloj bogatih* koji čini oko 3% stanovništva Rusije. Njihovo bogatstvo je ogromno, raspoložu velikim kapitalom kako u zemlji tako i u inostranstvu. Mogu da kupe sve što požele; *srednji sloj* obuhvata oko 20% stanovništva i oni su za ruske prilike imućni (состоятельные) ljudi. Sloj nije kompaktan nego dosta diferenciran. Neki pripadnici navedenog sloja mogu da kupuju potrošna dobra u širokom rasponu, ali samo manji broj je u stanju da kupi neki bolji automobil, kuću ili vilu; *niži slojevi* su najbrojniji i obuhvataju preko 3/4 stanovništva zemlje. I oni su takođe materijalno posmatrano vrlo diferencirani pa se među njima mogu naznačiti neke karakteristične grupe: a) maloobezbeđeni, čine oko 40% stanovništva zemlje. Imaju dohotke koji u ruskim prilikama mogu da obezbede njima i njihovim porodicama prihvatljiv nivo egzistencije – hranu i odeću; b) siromašni (ima ih oko 20%) mogu svojim porodicama da obezbede samo skromnu ishranu; c) uboge predstavlja 7% stanovništva i oni ne mogu da obezbede redovnu ishranu za sebe i svoje porodice u onoj meri koliko je to potrebno za normalno održavanje fizioloških potreba organizma; d) socijalno dno koje čini oko 10% stanovništva Rusije (14 miliona ljudi) koji se neredovno i slabo hrane, potpuno su otuđeni od društva, stiču neregularne, neredovne, povremene i krajnje nedovoljne

³² Unekoliko je drugačiji model transformisane socijalne strukture savremene Rusije koji iznosi ruski akademik Tatjana Zaslavskaja (Заславская, 2001:6-9). Elementi te strukture, koje ovde iznosimo bez šireg obrazloženja, su sledeći: gornji sloj društva (elite i subelite), srednji sloj, bazni i niži sloj i podklasa (*underclass*) ili socijalno dno. Gornji sloj ruskog društva autorka ne vidi kao jedinstveni sloj zato što ga sačinjava pet grupa koje se suštinski razlikuju po karakteru i smeru svoje aktivnosti u procesu tranzicije. To su sledeće grupe: konzervativno usmereni deo birokratije i vojne elite i subelite, grupa nove ekonomske elite i subelite, vrhuška bivše komunističke nomenklature, liberalna elita i na kraju, ali ne i po značaju, grupa lica koja aktivno saraduje ili pripada svetu kriminala. U okviru srednje klase autorka svrstava srednji nivo birokratije, biznis sloj koji se sastoji od malih i srednjih preduzimača i profesionalce tehničkog, društvenog i humanističkog profila. Baznom i nižem sloju pripadaju tri podgrupe: predstavnici bivšeg srednjeg sovjetskog sloja, zatim lica koja su se donekle prilagodila na nove socijalne uslove kao što su radnici, seljaci, službenici i deo stručnjaka koji se nije uspeo izdići do srednjeg sloja i na posletku lica sa najnižim obrazovanjem. Na socijalnom dnu se nalaze dve velike grupe društva: lumpenproletarizovana, marginalno-periferna grupa i grupa koju čine lica iz široke baze kriminalnog sveta. Model socijalne stratifikacije, na osnovu istraživanja samo zaposlenog stanovništva (sa procentualnom zastupljenošću odgovarajućih društvenih grupa) može se naći u Голенкова, 1998:82.

prihode. To je grupa ljudi sastavljena od 4 miliona klošara, 4 miliona besprizorne dece, 3 miliona pukih siromaha – prosjaka i 3 miliona prostitutki.

Socijalna i kulturna polarizacija društva je dakle više nego evidentna. «Proces ubrzanog socijalnog raslojavanja neravnomerno zahvata rusko društvo. Gornji slojevi, kojima pripada prema rezultatima raznih istraživanja do 8% stanovništva, sve se oštrije odvajaju od mase stanovništva skoncentrisanog na polu siromaštva. Ekonomski i politički položaj gornjeg sloja društva jako se razlikuje od položaja ostalih slojeva. Gornji sloj koncentriše u svojim rukama kako ekonomsku tako i političku vlast, što u uslovima nepostojanja demokratskih instituta, široko rasprostanjene korupcije i sive ekonomije ne određuje samo socio-ekonomski položaj ostalog stanovništva nego doprinosi tendenciji stvaranja oligarhijske strukture vlasti» (Голенкова, 1998:80). Socijalnu raslojenost stanovništva dokazuju i neki čisto ekonomski pokazatelji: na primer početkom 1997. godine, prema zvaničnim podacima (Госкомстата) 10% najviših dohodaka i 10% najnižih dohodaka stajali su u odnosu 1:12,8 dok je u razvijenim zemljama taj odnos 1:4 do 1:5 (Голенкова; Игитханян, 1998:47). Gini koeficijent, kao najpouzdanija mera ekonomskih nejednakosti (sa vrednostima od 0 do 1) prema izveštaju *Svetske banke* povećao se u svim zemljama u tranziciji. Za zemlje u razvoju se kao prag tolerancije ekonomskih nejednakosti smatra nivo pomenutog koeficijenta od 0,30. Vrednost Gini koeficijenta se naravno razlikuje od zemlje do zemlje, ali zajedničko svim postsocijalističkim zemljama je da je njegova vrednost u socijalizmu bila niža. No, od svih postsocijalističkih zemalja Rusija je 1993. godine imala takve ekonomske nejednakosti koje su, Gini koeficijentom izražene, bile sa najvišim vrednostima u svim postsocijalističkim zemljama sem u Jugoslaviji. U Jugoslaviji je on 1993. godine iznosio 0,453 a u Rusiji takođe preko 0,450 (Šuković, 1997:338-339). Rusija je postsocijalistička zemlja koja spada prema ekonomskim pokazateljima u poslednju grupu postsocijalističkih zemalja u tranziciji, ako ne računamo zemlje koje zapravo jedva da su i započele proces transformacije jer su bile u tome ometene ratom i svojom ratnom politikom kao što su Hrvatska, Bosna i Hercegovina i SR Jugoslavija. Kao i Ukrajina Rusija je krenula u tranziciju, ali bez iole značajnijih rezultata, kako na globalnom planu tako i na planu životnog standarda većine stanovništva (Nikolić, 1997:99).

U deset godina ruske tranzicije, kako istraživanja pokazuju, katastrofalno je opalo poverenje u institucije vlasti, iščezla je od ranije euforična nada u budućnost, pojavila se svojevrсна apatija i razočaranje u zapadne vrednosti, među njima i ekonomske, tržišne, vrednosti koje su ranije figurirale kao garanti izlaska zemlje iz duboke ekonomske i uopšte društvene krize. U tom kontekstu bogli bismo da kažemo da se najveće razočaranje dogodilo

kad je u pitanju poverenje prema demokratiji.³³ Jedan od važnih paradoksa tranzicije uopšte, a ne samo u Rusiji, jeste paradoks da se formiranja kapitala i svojinskog prestukturisanja, stvaranje tržišne privrede mora izvoditi državnom intervencijom. Stoga većina ljudi u Rusiji reforme doživljava kao tuđe i svojim interesima neprijateljske što nije ništa novo u ruskoj istoriji. U XVIII veku tako su se masovno doživljavale i Petrove reforme, koje su sprovedene odozgo, nasilno, van narodnih htenja i interesa, pa su narodu bile nerazumljive, neprihvatljive i tuđe. Uspostavljajući još jače samodržavlje nego što je do tada postojalo, Petar Veliki je ukinuo patrijaršiju i uveo sinodalno upravljanje crkvom razvijajući zapadno-sekularni apsolutizam koji su njegovi naslednici nastavili i koji je u principu bio u disonanci kako sa tradicijom i kulturom (pravoslavne) crkve tako i sa verovanjima, navikama i običajima najbrojnijeg ruskog seljaštva. I kao što je tada došlo do kulturne polarizacije, koja je svoj najeklatantniji izraz našla u dva pola intelektualne reakcije na reforme, zagovornike zapadnih liberalnih ideja (zapadnjaka) i zagovornike specifične, autohtone, pravoslavne slovenske kulture (slovenofila),³⁴ i savremenu Rusiju takođe razdiru periodično već obnavljane rasprave o «ruskom putu» kad god se Rusija nalazila na raskršću puteva kojim je trebalo društvo da krene, razbijajući kulturno jedinstvo Rusije na različite kulturne svetove sa svojim tradicijama, običajima i verovanjima: jednih prema tradicionalnoj, horizontalnoj kulturi naroda u čijem centru visoko stoji pravoslavlje, a drugih prema zapadnom kulturnom modelu kao vertikalnoj kulturi države i njene elite.

Neuspeh tranzicije, izjalovljene nade većine da je slomom socijalizma već utrt put veoma brzim ekonomskim i socijalnim promenama koje Rusiju vode, kroz razvoj tržišta i razvoj demokratskih, parlamentarnih institucija, u svetlu budućnost, ponovo je reaktuelizovao pitanje mogućnosti primene zapadnoevropskog privrednog sistema i političkih institucija u ruskoj političkoj, privrednoj i kulturnoj stvarnosti. Za neke autore je već neuspeh tranzicije dovoljan dokaz o neprimerenosti zapadnih ekonomskih i političkih institucija ruskom društvu. Rusko društvo, prema kritičarima nekritičkog prihvatanja tuđih, Rusiji neprimerenih društvenih obrazaca razvoja, pripada drugoj civilizaciji koja se razlikuje od

³³ Neka empirijska istraživanja demantuju ovakve zaključke. Jedno iskustveno javnomnjenjsko istraživanje iz februara 1996. godine u okviru projekta «Regioni Rusije» (N = 2400) pokazalo je da u principu pozitivan odnos prema idejama demokratije izražava 65,7% ispitanika, prirodno sa teritorijalnim, tj. regionalnim varijacijama. Autoritarne tendencije su uočene kod različitih slojeva stanovništva. Visoka autoritarnost je kod grupa koje su najviše «pogođene» tokovima tranzicije kao što su grupe inženjersko-tehničkog personala i grupa kvalifikovanih radnika vojno-industrijskog kompleksa, zatim kod grupa birokratskog personala srednjeg i nižeg nivoa, kod dela inteligencije, saradnika sudskih organa, nezaposlenih (Галкин, 1998:89).

³⁴ Spor oko pitanja ruskog puta, modela, sredstava i ciljeva društvenog (nacionalnog) razvoja u kontekstu zapadnoevropskog privrednog sistema i političkih institucija nastao između zagovornika već pomenutih suprotstavljenih intelektualnih struja u XIX i dvedesetim godinama XX veka u Rusiji, u našaj filozofiji je najsitematičnije prikazan i prodiskutovan u radovima Milana Subotića (1996; 1996a; 1997; 1998; i u njegovim drugim radovima).

zapadnoevropske. Rusija je «druga Evropa»³⁵ (Федотова, 1997). U njoj se, za razliku od Evrope i država Severne Amerike, nije formiralo građansko društvo te je uloga države (государства) bila i ostala nezaobilazna u svim ekonomskim i socijalnim promenama. Ruska modernizacija počela je sa Petrom Velikim i Aleksandrom II, mada je tradicija ugledanja na Zapad već postojala – primer cara Dimitrija i njegovog oca Ivana Groznog to pokazuje. U Sovjetskom Savezu sve do Gorbačovljeve perestrojke, uključujući i nju, bilo je šest pokušaja «reformе» društva. Nakon propasti Sovjetskog Saveza sedma tranzicija se ogledala u pokušaju Borisa Jeljcina da privatizacijom ovog puta stvarno transformiše rusko društvo, no taj pokušaj je prošao kao i svi dotadašnji. Međutim, ono što povezuje sve te pokušaje modernizacije, nastale u vrlo različitim epohalnim uslovima, u istoriji imperijalne Rusije i Sovjetskog Saveza, jeste činjenica da su sve pomenute modernizacije bile mobilizatorske dok je zapadnoevropska modernizacija izvirala iz nedara samog društva. «Konceptija 'društvenog dogovora' i funkcija države kao 'posrednika' između različitih socijalnih slojeva, regiona, naroda, ispunjavajući 'volju' građana, uopšte nije svojstvena ni ruskoj, ni sovjetskoj ni postsovjetskoj državi» (Ядов, 2001). Postoje neke sociokulturne razlike između zapadnoevropske i civilizacije istočnog tipa (Поманенко 1998: 37-55.): stabilnost zapadnih društava obezbeđuju građanske strukture i dominacija horizontalnih socijalnih veza. Konfiguracija ruskog društva je piramidalna, oslonjena na vertikalne uzajamne veze: strukture vlasti – građani (preciznije, stanovništvo). Stabilnost sistema obezbeđuju strukture vlasti, ekonomske i političke elite i čak autoritet kriminalaca, iako pri tom destabilizuju samo društvo. Socijalni subjekti imaju veliku ulogu u transformaciji društva, ali ti socijalni subjekti nisu ni «treći stalež» kao u Francuskoj, ni «pioniri» koji osvajaju severnoamerički kontinent već istorijske drame opredeljuju figure imperatora, vođe, vladajuće vrhuške partije, predsednika i njegovog okruženja, «sive zone» oligarha i autoriteta.

Takva piramidalna struktura vlasti u ruskoj istorijskoj horizontali aktuelizuje i pitanje ruske političke kulture koje se ne odnosi samo na postojanje institucija parlametarne demokratije već i na formirane navike, način života, stil mišljenja i ponašanja ljudi. Na taj način se uspostavlja kontinuitet između rasprave o tzv. «ruskoj ideji» iz XIX veka i savremenih rasprava o političkoj kulturi ruskog čoveka i uticaju takve kulture na savremeni proces tranzicije u Rusiji. Ta politička kultura o kojoj pišu kako savremenici tako i rani

³⁵ Valentin (Grigorijevič) Raspućin, savremeni ruski tiražni romanopisac, tvorac žanra književnosti sela, u isto vreme i ekologist i slovenofil, idol ruskih nacionalista i onih koji su nepoverljivi prema Zapadu i moderntetu, za Rusiju kaže: «Rusija je različita, ona nije u Evropi, nije u Aziji, ona je istovremeno i u Evropi i u Aziji. Ona mora da sledi sama vlastiti put i da pronalazi slovenska rešenja!» Ta rešenja on vidi u obnovi ruske kulture na njenim starim tradicijama pa je budućnost Rusije u prošlosti i svojinskoj transformaciji (na selu seljaci zakupljaju zemlju od države, u fabrici radnici samoupravljaју). Sve to treba da dovede do ponovnog rađanja starog sveta, jezika, zanatstva, kulture, folklor, dostojanstva, religije, ljubavi prema blišnjima i prirodi (Sorman, 1997:68-69).

slovenofili nije liberalno-demokratska, participativna kao zapadnoevropska, nego je totalitarna, autoritarno-kolektivistička, parohijalno-podanička politička kultura³⁶ (Subotić, 1996). Milan Subotić u pomenutom radu izlaže shvatanja ranih slovenofila koji u društvenom iskustvu dopetrovske Rusije vide socijalni ideal, putokaz za budućnost Rusije vraćanjem u prošlost. Samo pomenuto iskustvo svoje duboke korene ima po mišljenju slovenofila u bitnim karakteristikama ruskog nacionalnog karaktera. Ruski narod nije državotvorni narod i u tom smislu on ne teži osvajanju političke vlasti i za sebe ne zahteva politička prava. Međutim, ruski narod kao politički neparticipativni narod je narod okrenut svome društvenom životu, unutrašnjoj slobodi duha i običajima. Ruska kultura je originalna, samobitna, pasivna a ne participativna zbog dubokog i istinskog prihvatanja hrišćanske (pravoslavne) religije. Ruski narod ne bira put političke borbe za vlast već bira hrišćanski put, put unutrašnje slobode i duha, put ka carstvu Hristovom (Aksakov). Istinska sloboda nije u političkoj vlasti (zato postoji kao nužno zlo monarhistička država koja oslobađa narod od borbe za političku vlast) već u duhu i veri. Kolektivizam, a ne zapadni individualizam, jeste osnovna karakteristika specifičnog ruskog načina života i mišljenja. U osnovi tako shvaćene kolektivnosti jeste pravoslavna sabornost – harmonično jedinstvo mnoštva zasnovano na veri, saglasnosti u uzajamnoj bratskoj ljubavi, koja se ne otkriva samo u crkvi već i u proširenoj porodičnoj zajednici (Gemeinschaft), opštini, kao i u društvu. Ta zajednica je za slovenofile najviša vrednost i socijalno-politički ideal. Slovenofili rešenje odnosa društva i države, naroda, individua i vlasti ne traže u konstitucionalnom ograničavanju (apsolutne) vlasti nego u harmoniji države i društva utemeljenoj na običajima i pravoslavnom učenju. Ta harmonija izvire iz direktnog uticaja čistog hrišćanstva a ne paganske (grčko-rimske) baštine, na koju nailazimo u katoličanstvu i protestantizmu, sa elementima racionalizma, individualizma i partikularizma.

Očito je da postoji dubok jaz između intelektualnih struja u Rusiji koje zagovaraju konstitucionalno ograničavanje vlasti po ugledu na zapadni obrazac političke kulture i zagovornika tradicionalnog, specifično ruskog rešenja tog problema u kome monarhistička država i pravoslavlje predstavljaju nezaobilazne činjenice (u drugoj polovini XIX veka i u Srbija je postojao takav jaz ili preciznije, postojala je slična polarizacija u strategiji

³⁶ I etimologija nam može pomoći u uočavanju razlika između zapadnoevropskog i istočnoevropskog shvatanja države, pa samim tim i procesa političke participacije. Zapadnoevropski pojam države potiče od latinskog izraza *status* = stanje; država je uređeno stanje za razliku od neuređenog prirodnog stanja. U različitim zapadnoevropskim jezicima, budući da poreklo vodi iz latinskog jezika, izraz za državu je sličan: *stato* u italijanskom, *Staat* u nemačkom, *estado* u španskom, *state* u engleskom, *etat* u francuskom. Slovenski pojam države (na ruskom *держава*) proizašao je iz patrimonijalne vlasti i iz shvatanja da vladar (car, kralj) bukvalno ima u svojim rukama državu kojom vlada. On ima *državinu* nad njom. (videti: Gredelj, 1993:510).

društvenog razvoja).³⁷ Otuda se mogu u savremenom tranzicijskom procesu (politička) oslanjanja na nacionalne ideje u okviru koncepcije nacionalne samobitnosti shvatiti kao odgovor na «šok» varijantu liberalnih reformi. U tom smislu pojačan uticaj pravoslavne crkve kao stožera te samobitnosti, zakonito rađa obrnutu reakciju onih koji upravo van tradicionalnog okvira vide izgled za priključak Rusije svetskoj civilizaciji. Naš sociolog Miloš Bešić suprotstavljenost ove dve javnosti u tranzicijskoj stvarnosti postsocijalističkih društava, ili dve zajednice, u njegovoj funkcionalističkoj terminologiji zapravo suprotstavljenost dve religije, vidi kao nepomirljiv, beskompromisni sukob u kome će na kraju tog procesa samo jedna izaći kao pobednik, tj. kao opštedruštveni integrator transformisanog postsocijalističkog društva. Liberalno-kapitalistička i nacionalističko-tradicionalistička ideologija (religija) nespojivi su transcendentni svetovi. «Dok prva tendira da stvori civilno društvo, druga ima za zadatak da restaurira nacionalnu državu. Dok je prvoj potrebna privatna svojina kao ekonomski osnov, druga teži da državnu svojinu ovjekovječi ili pak da se privatna svojina snažno stavi pod državne uzde. Dok prva želi da afirmiše individualne vrijednosti, druga teži da sačuva kolektivizam. Dok prva vjeruje u neautoritarne društvene osnove, druga autoritarnost postavlja kao veoma značajan princip. Dok je za prvu tolerancija uslov za razvoj društva, druga bi željela da čitavo društvo bude 'jedno', što uključuje odsustvo tolerancije. Dok prva teži za otvoren odnos prema svijetu, za drugu je tipična nacionalistička klaustrofobija» (Bešić; Đukanović, 2000:109).

Sada se problem može definisati na opštiji način: koliko su postsocijalistička društva predisponirana na uspešnu transformaciju (modernizaciju) ukoliko u njima tradicionalističke vrednosti, među kojima i religijske, zauzimaju visoko mesto? Ista upitnost se može postaviti i direktnije sa stanovišta same religije, istorijski sa tradicijom toliko sraslom na našim prostorima da se, u međusobnim prožimanjima, pojmovno može sinonimno upotrebljavati. Koliko naime, religijska tradicija predstavlja smetnju, kočnicu u modernizacijskim tokovima što tako mukotrпно zaokupljaju tranzicijska, postsocijalistička društva? Odgovor na ovo pitanje je dvostruko važan. Sa jedne strane važan je za društveni kontekst tranzicije jer bez opšteg prihvatanja modernih vrednosti sigurno nema ni povoljnih i istinskih uspeha u nastavljanju započetog procesa nedovršene ili blokirane socijalističke modernizacije u

³⁷ Prelomna decenija od 1878. do 1888. godine za Srbiju je bila u znaku sličnih polarizacija u strategiji političkog (društvenog) razvoja. Reč je opet o dve istorijske tendencije. Prva, prema Latinki Perović (1998:149-150) pretpostavlja razvoj Srbije prema uzoru malih zapadnoevropskih država. Ova strategija u vidu ima Evropu, tačnije Austro-Ugarsku. Takve ideje zastupaju Liberalna i Narodna partija, deluju u gradskim sredinama, slabo su organizovane, pripadaju im obrazovaniji ljudi, mahom činovnici. Imaju podršku monarha (opet modernizacija odozgo). Druga strategija Srbiju vidi kao čuvara patrijalhalnih vrednosti slovenske civilizacije, sa prepoznatljivom oslonjenošću na Rusiju. Reprezent ovih ideja je Narodna stranka i Narodna radikalna stranka sa uporištem u apsolutno većinskom seljaštvu. Kad Narodna radikalana stranka dođe na vlast, dosledno se suprotstavlja modernizaciji zemlje. Najvažnija vrednost je oslobođenje srpskog naroda i do 1914. godine Srbija vodi šest ratova.

današnjim postsocijalističkim društvima. Sa druge strane odgovor na pomenuto pitanje je značajan i za religije i religijske institucionalizovane organizacije u zemljama tranzicije zato što je za njih vrlo bitno jesu li ili nisu u vrednosnoj disonanci sa društvom u kome egzistiraju. Dragoljub Đorđević, situirajući religiju i crkvu u trnovit tranzicijski okvir hoda prema građanskom društvu, ne očekujući na tom neizbežnom putu neku fundamentalnu ponovnu sakralizaciju, smatra da će od same religije najviše zavisiti da li će ona u procesima postsocijalističke transformacije igrati ulogu kočničara ili njenog pospešivača (1994:23). U tom smislu presudna mogu biti unutareklezijalna kretanja i nazori o ulozi i aktivnosti religije i konfesije u aktuelnom tranzicijskom procesu. Otuda važnost proučavanja uticaja duhovnih tvorevina i vrednosti na društveni sistem mada je i obrnuti uticaj evidentan - uticaj društvenog sistema na duhovne, religijske tvorevine. Naime, društvo u kome postoji prevlast individualizma snažno utiče i na preovlađujući tip religioznosti, pa će pre ili kasnije dovesti do individualističke religioznosti u njemu. Tradicionalno društvo koje razvija kolektivističke društvene vrednosti opet snažno utičući i na religijsku sferu, jača kolektivistički tip religioznosti kao što je sa pravoslavljem slučaj.

Međutim, u prelaznim društvima generalna vrednosna orijentacija prema demokratskim vrednostima, vrednostima civilnog društva, daleko je od opšte prihvaćenosti. Mnogi autori se slažu da je nakon raspada komunističkog vrednosnog sistema u društvima postsocijalizma nastupila anomija ili u boljem slučaju da u njima postoji kao glavni sukob vrednosti, sukob između tradicionalizma i modernizma (Pantić, 1998:232). Istina, taj sukob i u samim postsocijalističkim društvima nije nov, pošto je postojao i u socijalizmu. On je u početku socijalizma bio radikalna, a kasnije više prikriven, otvoreno neizražen sukob. To je bio sukob koji je tinjao između tradicije, najčešće predstavljene u liku religije kao legalne, ali stalno potiskivane i stigmatizovane opozicije, i socijalističkog režima sa modernim vrednostima koje je on podsticao i rezultatima koje je sa sobom donosio. Za pravoslavlje je tradicija toliko važna da se ono komotno može i odrediti kao jedna religijska tradicija (Vukomanović, 2001:69). Milan Vukomanović navodi reči Jovana Damaskina tog «Tomu Akvinskog istoričnog pravoslavlja», vizantijskog enciklopedika, ikonofila i mislioca iz VIII veka, da hrišćanstvo ne menja *večne* međe koje su očevi postavili već čuva *tradiciju* onako kakvu ju je i primilo.³⁸ Tradicija je stoga «predanje koje treba sačuvati u pamćenju». Pravoslavlje i tradicija su toliko međusobno prožete, isprepletene, spojene pojave da se u mnogim elementima mogu i poistovetiti. Posle Oktobarske revolucije u Rusiji i završetka II

³⁸ «Pravoslavni sami sebe nazivaju pravoslavinima po tome što proklamuju kao svoju obavezu da neprikosnovenno čuvaju 'od prvobitne crkve povereni zalog vere, ništa tom dogmatskom nasleđu vasiljenske crkve ne dodajući niti oduzimajući.' U stvarnosti to pak znači priznavanje kao istinitih samo onih postavki vere koje su utvrđene na prvih sedam Vaseljenskih sabora» (Радугин, 1996:170).

svetskog rata u bivšoj Jugoslaviji dolazi do naglog i burnog raskida sa tradicijom i tradicionalnom svešću u kojima su religija i crkva imale središnje mesto. Bio je to radikalan raskid, u početku na javnoj, ideološkoj sceni, a kasnije i u sve širim oblastima društvenog i ličnog života ljudi, sa svim onim vrednostima i ponašanjima koja su čoveku do tada davala osećaj ukorenjenosti u tradicionalističko, agrarno rusko i srpsko društvo: sa patrijarhalnim moralom, seoskom opštinom, religijom i crkvom, nacionalnom identifikacijom i nacionalnom istorijom. Afirmisale su se nove, netradicionalne vrednosti, a stigmatizovale tradicionalne, posebno religijske, društveno problematizovane i sa stanovišta socijalnog sistema neprihvatljive vrednosti. Religija i crkva u toj prilično po njih nepovoljnoj društvenoj situaciji praktično kao proskribovane institucije ostaju čuvari i branioci onih tradicionalnih vrednosti protiv kojih je ateistička oficijelna kultura nezvanično objavila rat.

Posle dugog i frustrirajućeg potiskivanja, tradicija (religija) se početkom 90-ih na prostorima bivše Jugoslavije gotovo trijumfalno, na velika vrata vratila. Tada ulazi više u prećutni nego eksplicitni aranžman sa društvom i državom zajednički sa njom uposlena, a od većine, barem na početku pomenute decenije, masovno podržana u legitimaciji ciljeva odbrane ugroženih kultura i nacija sukobljenih strana u ratu, u legitimaciji napora da se stvore nacionalne države na razvalinama propale Druge Jugoslavije, a kad su države stvorene, u legitimaciji novonastalih sistema, kao i u svrhe integracije i homogenizacije nacionalnih i konfesionalnih pripadnosti zaraćenih strana u Hrvatskoj, Bosni i Hercegovini i na Kosovu. U toj situaciji religija i tradicija se ne suprotstavljaju društvenom sistemu postsocijalističkog, još uvek autoritarnog i kolektivističkog društva niti se društveni sistem (režim) suprotstavlja njima. Nakon urušavanja komunizma, ako je i postojao, sukob tradicije i religije i postsocijalističke države, koja društvo treba da demokratizuje i ekonomski transformiše, na pomenutim prostorima do sredine 90-ih sasvim sigurno nije bio otvoren. Posle smirivanja ratnih strasti na pomenutim prostorima teško je sasvim sigurno reći hoće li dojučerašnji tolerantan odnos međusobnog uvažavanja kompetencija ostati, a možda se čak i produbljivati u međusobnom podržavanju, ili će se pojaviti napetosti koje dolaze iz protivurečnih aspiracija: države i društva da u demokratizaciji i kulturnoj pluralizaciji zemlje ojačalu i reafirmisanu religiju ograniče na davanje božje milosti onima kojima je potrebna, a religije i crkve da izađu izvan svoje religijsko transcendentne kompetencije u sasvim realan, socijalni i politički prostor društva u kome egzistiraju, što se kao podrazumevajuće shvata i sasvim otvoreno iskazuje i u Srpskoj i u Ruskoj pravoslavnoj crkvi (SPC; RPC), u domenima kao što su na primer problemi identiteta naroda, ruske renesanse, morala, stabilnosti društva, problem verske nastave u državnim školama, problem abortusa itd. Na taj način sukob opet može da eskalira te da postane jedna od najvažnijih karakteristika tranzicije.

Povratak religije i tradicije na javnu scenu, 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, od strane tog istog Zapada na balkanskim prostorima. Taj povratak nije poglavito doticao pojedinca i za njega karakterističnu individualnu religioznost, on se nije odnosio na spritualizaciju ličnog iskustva, niti na subjektivizaciju religije, niti na povratak religiji kao ličnoj odluci i izboru, niti na dez institucionalizaciju religijskog nego je, kako piše Srđan Vrcan, imao sve karakteristike «retradicionalizacije, retotalizacije i rekolektivizacije odluka te (je bio) u znaku povratka vjeri i svojevrsnog ukorjenjivanja» (Vrcan, 1999:58). Po sadržaju se, svakako, ta novonastala situacija razlikuje od društvene situacije komunističkog sistema, ali ne i po formi. Sva komunistička (real-socijalistička) društva su, naime, podsticala kolektivističke vrednosti i sopstvenu tradiciju pa sama sadržinska promena tih kolektivnih obrazaca prema tradicionalističko-nacionalističkom sindromu ne pokazuje samo sa kakvom se lakoćom i brzinom transformacija mogla izvršiti (istog u manje-više isto) nego isto tako i da diskontinuitet između socijalističkog i postsocijalističkog društva nije tako očigledan kakvim se često želi prikazati. Tako se i na ovom primeru tranzicija pokazuje kao protivurečan proces, proces u kome se postsocijalistička društva stvarno nalaze između retradicionalizacije i imperativa modernizacije.

Socijalistička mobilizatorska modernizacija uspela je u manjoj ili većoj meri nasilnim putem, slamajući otpor tradicionalnog, agrarnog društva, između dva svetska rata tek započetoj modernizaciji na našim prostorima, da da kvalitativno nove doprinose u procesu industrijalizacije i urbanizacije zemlje, deagrarizacije, ekonomskog rasta, zaposlenosti, opismenjavanja stanovništva, mobilnosti radne snage. Tako je socijalistička nasilna modernizacija slomala otpor tradicionalističkog, predratnog društva sveg utopljenog u vekovne norme autoritarizma, patrijarhalnosti, sujeverja, religioznosti, iracionalizma. Mada neprijateljstvo socijalističke države prema religiji i crkvi sigurno nije izviralo samo iz praktične zauzetosti novog režima u prevladavanju tradicionalizma kao prve pretpostavke modernizacije zemlje, teško je u svemu tome zanemariti i činjenicu kako su religije na balkanskom prostoru više «bile religije sudbine, religije krivice i ispaštanja grehova, pasivnog konteplativnog molitvenog spasa, prizivanja i snivanja boljeg života, ali ne na zemlji već na nebu. To nisu bile religije delantne promene sveta, već religije bekstva od ovog sveta, kako naznačuje Maks Veber» (Tomanović, 1997:222). Međutim, socijalistička parcijalna modernizacija nije donela sa sobom ono što je za dovršenu modernizaciju najznačajnije: formalnu diferencijaciju društvenih podsistema, njihovu specijalizaciju i

relativnu autonomnost, kao i prevladavanje tradicionalističkih vrednosti i grupnog i pojedinačnog (kolektivističkog) načina života i identiteta (Novaković, 1997:324), jer iako je iz drugih razloga socijalistička država militantnom ateizacijom kulturno marginalizovala religijsku i crkvenu tradiciju na temeljima je te diskvalifikacije upravo gradila svoj sopstveni kolektivistički obrazac mišljenja i ponašanja gotovo ga izdižući na religijski plan (svetovna religija socijalizma). Tako je socijalistička modernizacija, potekla iz ruske revolucije a potom postajući uzor i drugim istočnoevropskim socijalističkim zemljama, po rečima Ralfa Darendorfa (Dahrendorf) zapravo bila modernizacija bez modernosti jer je nastojala da političkom voljom raskine sa tradicionalnim strukturama u odsustvu dva ključna faktora zapadne modernizacije: u odsustvu političke participacije i ekonomske lične inicijative (Darendorf, 1989). Sada kada je taj socijalistički kolektivistički obrazac alternativno zamenio jedan drugi, ali isto tako kolektivistički, religijsko-nacionalni obrazac, koji malo mari za pojedinca i poštovanje njegovih prava,³⁹ pre svega pravo na različitost, neki autori u retraditionalizaciji i desekularizaciji vide prepreku efikasnoj tranziciji postsocijalističkih društava prema modernom društvu. Tako Mira Bogdanović smatra da će srpska tradicija predstavljati najveći kamen spoticanja na putu u modernost. Ona navodi Rišemajera (Rüschemeyer) koji smatra da se pravoj modernizaciji suprotstavlja niz faktora od kojih je najvažniji onaj što se javlja u religijskim orijentacijama i centralnom vrednosnom sistemu, sistemu koji je u stanju da se dugo opire promenama (Bogdanović, 1997:382-383). Štaviše, modernizacija, paradoksalno, može, u vidu reakcije ljudi i društvenih grupa na promene da pojača predmoderne sastojke mišljenja i društvenog ponašanja što onda dodatno otežava uspeh procesa modernizacije postsocijalističkih društava. Stoga se ispravno naglašava kako različiti modusi globalne socijalne integracije imaju različitu specifičnu težinu u procesu modernizacije zato što integracija obezbeđuje stabilnost društva i akcionu sposobnost za postizanje određenih ciljeva. Mira Bogdanović navodi okvir Ofeove (Offe) konceptualne analize globalnih socijalnih integratora od čijeg izbora (!) zavise «karijere zemalja Istočne Evrope i verovatnoća krajnjeg povoljnog ishoda». To su sledeći integratori: ekonomski (koji su zasnovani na međusobnoj vezi činilaca procesa proizvodnje i na očekivanjima prosperiteta i sigurnosti), zatim politički integratori (naglašavanje i poštovanje ustavnih i pravnih normi kao i postojanje jakih, makar i represivnih, političkih institucija koje će uspešno rešavati

³⁹ Zoran Vidojević takav odnos prema pojedincu veže za sve tri Jugoslavije kao i za predkumanovsku Srbiju. Pojedinaac za vlast nije bio ništa značajno, a neka ozbiljanija liberalna tradicija nije ni postojala. Autoritarnost nije samo u poziciji vlasti nego ima dublje korene u predstavama, patrijalhalnom mentalitetu i potrebama naroda i njegovoj slici poželjne države i gospodara (vođe) te države. Voda nastaje na temelju sultansko-pašinskog sistema, na osnovi plemenske, verske i nacionalne zatvorenosti i isključivosti, nacionalizma i autokratije. U novijoj istoriji autoritarnost autor sagledava i kroz obogotvorenje politike kao sekularizovane religije (Vidojević, 1998:156).

konflikte) i nacionalno-kulturni integratori (kao što su religija, jezik, istorija, tradicija). Za domaću situaciju krajem 80-ih i početkom 90-ih lako se može pokazati kako ni ekonomski, a još manje politički integratori, nisu mogli biti delatni za socio-politički okvir bivše Jugoslavije, pa je ostao još samo nacionalno-kulturni, koji je na žalost svojom delotvornošću doprineo retrogradnim dešavanjima u drami raspada zemlje i stvaranja novih država.

Navedeni primeri shvatanja tradicije i religije kao ograničavajućih faktora u postsocijalističkoj modernizaciji nisu usamljeni u domaćoj sociologiji. Imajući na umu etničke sukobe u prvoj polovini 90-ih godina prošlog veka na teritoriji bivše Jugoslavije, niški sociolog Ljubiša Mitrović (1995:47-50) blokadu reformskih procesa i procesa modernizacije u balkanskim postsocijalističkim društvima takođe, dovodi u blisku vezu i sa negativnim konotacijama tradicionalizma i religije na društveni kontekst postsocijalističke tranzicije. Ta konotacija potiče od afirmacije tradicionalističkog (ne i tradicionalnog) i religijskog nakon urušavanja komunističkog sistema vrednosti i nastanka krize identiteta kada etničke grupe na prostoru bivše federacije traže oslonac u svojim partikularnim sistemima vrednosti, u svojim religijskim tradicijama i u etnocentrističkim zatvaranjima time se vraćajući na tip solidarnosti svojih članova koje je Dirken nazvao mehaničkom solidarnošću. Ona nije kao organska solidarnost zasnovana na podeli rada i interesnim orijentacijama društvenih grupa već na religiji, tradicionalizmu, nacionalnim i šovinističkim ideologijama «krvi i tla», etnocentризmu. Radi se, dakle, o predmodernim oblicima društvene integracije i obnovi istorijske mitologije i mitomanije. «Proradili su ortodoksni katolicizam, fundamentalistički islam, stara Vizantija». U stvari u domaćoj društvenoj nauci dominantno je objašnjenje rasta nacionalizma (pa i religije povezane sa njim) upravo preko krize identiteta koja izrazito nastupa sa urušavanjem komunističkog sistema i sa sve slabijim održavanjem u svesti ljudi opšteprihvaćenog sistema vrednosti i u tom smislu shvatanja nacionalizma kao substituta propaljoj jedinstvenoj ideologiji koja je obezbeđivala funkcionalno vrednosno jedinstvo u jednoj mnogonacionalnoj i multikonfesionalnoj zajednici kakva je bila bivša Jugoslavija. Pomenuti parcijalni religijsko-nacionalni kompleksi, unutar sebe obeleženi prihvaćenošću zajedničkog, prepoznatljivog sistema vrednosti, javljaju se kao snažan društveni totalni integrator na prostoru bivše Jugoslavije, sa ispunjavanjem niza različitih funkcija od političko-orijentacijskih, preko pomenutih legitimacijskih i mobilizatorskih do aksijalnih i zaštitno-kompenzatorskih, time potvrđujući kako svoju političku tako i kulturno-ideološku dominaciju. Zato Ljubiša Mitrović smatra da se negativno dejstvo religije u postsocijalističkim društvima ispoljava više na Balkanu i u Rusiji u odnosu na Evropske postsocijalističke zemlje i to na nekoliko načina: najpre reafirmacija religije obnavlja tradicionalističke, antimodernizacijske obrasce, tj. vodi retradicionalizaciji; zatim

religija vodi etnocentrizmu; onda postsocijalističko društvo religija okreće prema prošlosti umesto prema sadašnjosti i budućnosti; blokira društvo u prihvatanju procesa modernizacije i racionalizacije i obnavlja proces autoritarizma i egalitarizma umesto da podstiče društvo na demokratizaciju i napredak (str. 50). Međutim, autor ne sagledava jednostrano religiju u aktuelnim procesima postsocijalističke transformacije. Religija i religioznost imaju i pozitivan uticaj na društvo: autonomnim ispoljavanjem religioznosti proširuju se kako «pravo svesti» kao deo opštih ljudskih prava i sloboda tako i ostvarivanje nekoliko bitnih funkcija religije kao što su na primer psihološko–emocionalna, etička i antropološka funkcija; religija utiče na očuvanje i jačanje nacionalnog identiteta; jača kulturnu i društvenu integraciju zajednice time sprečavajući socijalnu anomiju; religija profiliše nacionalni partikularitet, identitet i samobitnost u uslovima postmoderne globalizacije i tzv. savremenih neokolonijalnih strategija najjačih (ili najjače) zemalja sveta.

Jugoslovenski sociolozi i sociolozi religije bili su, daleko pre nego što su izbili ratni sukobi na prostorima bivše Jugoslavije, svesni često podvlačene činjenice o postojanju čvrstih istorijskih i tradicionalno uzajamnih veza između religijskog (verskog) i nacionalnog, odnosno, u svojim razmatranjima i osvetljavanju kulturno-etničke i konfesionalne osnove bivšeg jugoslovenskog društva uzimali su u obzir nerazdvojnu povezanost religije i crkve u prošlosti sa nacionalnom samobitnošću i kulturnim identitetom južnoslovenskih naroda. Otuda je, polazeći od tako određene simbioze verskog i nacionalnog, većina jugoslovenskih sociologa religije bila spremna da potpiše da će moguća i očekivana revitalizacija religijsko-crkvenog kompleksa na prostoru bivše federacije svojim nezaobilaznim udelom u uslovima u kojima produžena društvena kriza rađa socijalne i političke konflikte u intezitetu do tada nezabeleženom, ići upravo preko tesne povezanosti sa revitalizacijom nacije i nacionalnog. Obe revitalizacije su proizašle iz kraha jugoslovenskog socijalističkog projekta ustrojstva društva, delom ga i prouzrokujući, u kojem su se, i pre nego što je taj krah bio očigledan, mogli načuti više ili manje otvoreni glasovi o ugroženosti gotovo svih naroda u jugoslovenskoj federaciji. Društveni i politički tokovi koji su zatim usledili u prvi plan su izbacili izuzetno burno na ratnu pozornicu ono što je zaista dugo, preko 40 godina egzistiralo prikriveno – problem nerešenosti nacionalnog pitanja i nacionalne države – pa su se opet na tragičan način na svetlosti dana pojavili konflikti nastali u procesu formiranja nacionalnih država od rasturene federacije. U tom kontekstu period tranzicije posle pada *Berlinskog zida* se u našoj religijskoj situaciji može naznačiti kao period prvenstvene revitalizacije pravoslavlja i Srpske pravoslavne crkve (SPC). Ta se revitalizacija najpre, ali ne i do kraja, može objasniti preko aktuelnog potenciranja značaja pravoslavlja i SPC za održavanje srpskog nacionalnog identiteta sa čvrstim uporištem u prošlosti i tradiciji kao kolektivnom

pamćenju. To su, dakle, oni nepovoljni uslovi u kojima je verska identifikacija čuvajući svoj sopstveni identitet čuvala i nacionalni individualitet ugrožen u svojim hrišćanskim uverenjima i duhovnim osobenostima od strane jednog potpuno drugačijeg svetovnog i religijskog, islamskog izraza. Savremeno naglašavanje značaja SPC i pravoslavlja uopšte za jedan naročiti spoj uslova u kojima jedan narod čuva svoju posebnost u kulturi i to onda kad socijalne i političke prilike ne idu u prilog njegovom dostojanstvu i nezavisnosti, išlo je do nekritičkog a često i fanatičnog poistovećivanja verskog i nacionalnog. Stoga su uslovi u kojima se religija revitalizovala krajem 80-ih pa sve do sredine naredne decenije pogodovali potenciranju upravo onih elemenata religijskih tradicija koji su imali najjaču snagu prodornosti: nacionalnu, nacionalističku ili ako hoćete političku instrumentalizaciju religije što je takvu revitalizaciju dovodilo, pre svega u vihoru rata i ratnih dejstava sa pripadajućim posledicama, do onog stepena kad se takva revitalizacija mogla okarakterisati kao bitno konzervativna. Nije se u tim uslovima, dakle, revitalizovala religija i religioznost dominantno kao unutrašnja potreba za bogom, kao čin duhovnog otkrovenja (što ne znači da za pojedinca revitalizacija religije nije upravo bila baš to), ona se nije prvenstveno u masovnim očitovanjima ispoljavala u duhovnom uzrastanju i toleranciji, u spiritualizaciji do tada ateistički vođenih života, u domenima hrišćanskoj religiji imanentnih osobina transnacionalnog, transistorijskog i transcendentnog nego se ispoljavala, kako je Vrcan i pretpostavljao, u čvrstoj sintezi tradicionalnog religijskog crkvenog kompleksa i ovostranog, ali ovostranog lokalnog i pre svega etnocentričnog, više, dakle, nacionalističkog nego nacionalnog, barem je to sigurno za ove prostore Balkana (Vrcan, 1986:190-192). Kao naličje tog procesa masovne konverzije sa ateizma na samodeklarisani teizam javlja se pitanje motiva preobraćenja za koji se može pretpostaviti da je višestruk: od zaista iskrene i duboke, ali i incidentne metanoje do jasno prepoznatljivog, masovnijeg političkog porekla preobraćenja ili još masovnijeg razvijanja ličnih i kolektivnih strategija prilagođavanja na novu situaciju, te najčešće prihvatanja religije i crkve po inerciji u uslovima takvih socijalnih odnosa u kojima religija i crkva nisu više stigmatizovane pojave nego čak poželjan normativan (moralni) obrazac društva pa se otuda javlja kod većine ljudi inherentna potreba da se na refleksivnoj ravni sa njim identifikuju. Odatle ne treba zanemariti ni delotvornost konformističkog mišljenja i ponašanja isto tako uposlenog kao i kod nekadašnjeg hegemonizma komunističkog ateizma.

Nacionalizam, koji ni ranije nije bio nepoznata pojava, najviše podstican od strane nacionalnih, političkih elita u neviđenoj političkoj instrumentalizaciji pojavio se kao najvažniji princip homogenizacije nacionalnih kolektiviteta i projekata stvaranja novih nacionalnih država. Takva nacionalna integracija za rat se nije mogla izvesti ili bi se bar

daleko teže izvela bez konfesionalne homogenizacije, tj. i jedna i druga, koje su barem za srpski narod bile uvek u nekoj vrsti simbioze, snažno su doprinele pomenutom procesu religijskih promena na prostoru bivše Jugoslavije u jednom rekli bismo najvažnijem elementu: elementu ponovnog isticanja značaja društvene ili preciznije javne (političke) funkcije religije i crkve čiji je upravo društveno-politički kredibilitet ranije prilično bio opao. Stoga se pojava nacionalizma vidi, doduše ne jednoznačno, ali uz ambijentalni kontekst duboke društvene krize, kao vrlo značajan, pa usuđujemo se reći i kao presudan početni faktor religijskih promena u smeru desekularizacije na prostoru bivše i sadašnje Jugoslavije (upor. Blagojević, 1996; 2001). Kao što ni prethodno dominantan proces sekularizacije nije bio proces «organske» prirode već je u priličnoj meri bio politički protežiran, tako ni reverzibilno kretanje religioznosti u prvoj polovini devete decenije prošlog veka nije bilo bez vidljivih natruha političke isforsiranosti za trenutne praktično političke potrebe homogenizacije i legitimacije novostvorenih država i vlasti u njima. Kažemo za trenutne političke potrebe jer su kasnije takvi izvori legitimacije uglavnom napušteni i promovisani drugi kada su se države oformile i kada su se promenile unutrašnje i spoljašnje socio-političke okolnosti (kao u Hrvatskoj i SR Jugoslaviji na primer). Međutim, treba uzeti u obzir činjenicu da elaboriranje religije i savremene religioznosti kao društvenih činjenica ili u kontekstu političke funkcionalnosti, što jeste bitno sociološki govor o religijskom fenomenu, često malo vodi računa o potrebi diferenciranog pristupa religiji i crkvi, kako na nivou religijskih institucija i njihovog unutrašnjeg života tako i na nivou individualnog odnosa prema religiji, zato što takav pristup omogućava uvid i u one religijske promene koje su suprotne javnim i institucionalizovanim manifestacijama religije i religioznosti jer nisu važne za društvo nego za život pojedinca i njegov doživljaj religijskog i svetog. Čak postoji u sociološkom govoru o savremenim religijskim promena neka inherentna težnja da se masovno preobraćenje primarno posmatra kroz prizmu ideološko-političke instrumentalizacije religije i svetog, na šta su verovatno društveni događaji u devetoj deceniji jasno uticali, a sekundarno kao preobraćenje čije razloge treba tražiti u duhovnim potrebama individue koje se mogu poklopiti, ali i razilaziti sa društvenim potrebama i institucionalizovanom religioznošću.

Vraćajući se na pomenuti sociološki govor o religiji, možda smo najbliži objašnjenju desekularizacije na pomenutim prostorima u onom delu u kojem je nacionalizam najviše doprineo snazi tog kretanja, ako religiju i crkvu vidimo kao jednu od superponirajućih oznaka rivalskih nacionalnih kolektiviteta uz suparničke tradicije u koje ulazi zajedničko poreklo, jezik, pa čak i fizičke karakteristike, na primer Srba i Albanaca. Polazeći od Veberove definicije nacije kao kulturne zajednice sa zajedničkim sećanjem i zajedničkom političkom

sudbinom koja se bori za prestiž i teritorijalnu političku moć, Veljko Vujačić (1996: 373-374) je inspirativno potcrtao značaj takve definicije za tumačenje konflikata na teritoriji Balkana u određenom istorijskom kontekstu. Superponiranje navedenih oznaka statusa praćeno je procesom izmene pozicije statusa moći, procesa koji je oživljavao negativna istorijska sećanja i u isto vreme učvršćivao unutrašnju solidarnost rivalskih grupa. Valjda je najbolji primer, koji autor navodi, primer beskonačnog ciklusa izmene statusnog položaja Albanaca muslimana i Srba pravoslavaca na Kosovu. U Otomanskoj imperiji Albanci muslimani su bili privilegovana grupa a izmena statusne pozicije moći za Srbe je nastupila tek posle Balkanskih ratova 1912-1913. i stvaranja Prve Jugoslavije 1918. godine. Takva pozicija za Srbe se održala sve do II svetskog rata kada je Kosovo postalo deo Velike Albanije pod italijanskim pokroviteljstvom. Nakon završetka II svetskog rata Srbi su ponovo zadobili povoljniju poziciju i to je pod okriljem Komunističke partije trajalo sve do 1974. godine kada Kosovo postaje pokrajina sa punom autonomijom (faktički republika). Tada se beleži albanizacija Komunističke partije i od ranije već poznata visoka stopa prirodnog priraštaja albanskog stanovništva. Dolaskom Miloševića na vlast u Srbiji 1987. godine Srbi opet na Kosovu postaju dominantna statusna grupa a dolaskom KFORA i UNMIKA 1999. godine po četvrti put se menja statusna pozicija Srba u ovom veku, ovog puta valjda najtragičnija – njihov gotovo putpun egzodus sa Kosova. Navedeni istorijski kontekst sugerise da se nacionalizam, dakle, ne treba da posmatra samo kao kulturni fenomen u kome se ističe osećaj kulturne osobenosti i distingviranosti nekog posebnog oblika zajedništva od drugih takvih oblika, nego je to i politički fenomen u čijem centru stoje zahtevi za teritorijalnom celovitišću, suverenitetom, političkom vlašću i moći.

Religija, a pre svih oblika religioznosti, konvencionalna religioznost, može imati barem dve temeljne posledice po konsenzus u organizovanom ljudskom društvu, socijalnom sistemu ili lokalnim oblicima zajedništva. Jednu od tih posledica smo već raspravljali a odnosi se na onu posledicu koju je klasična funkcionalistička teorija prenela: to je doprinos koji religija daje funkcionisanju i održanju određenog društvenog poretka. Ili preciznije, to je onaj doprinos socijalnom konsenzusu koji mnoge vrednosti, među njima i religijske kao najznačajnije, zajedničke nekom kolektivitetu, daju učvršćivanju i održanju grupnog jedinstva te postaju ishodišta bitnih motivacija, smisla života u određenom obliku ljudskog zajedništva i rukovodeće vrednosti za praktično ponašanje kod većine ljudi. Druga posledica, za nas značajnija u kontekstu pomenutih nacionalnih konflikata, dijametralno je suprotna. Ona u određenom obliku ljudskog zajedništva sticajem kompleksnih socio-političkih,

unutrašnjih i spoljašnjih okolnosti, podstiče konfesionalne i nacionalne deobe⁴⁰, a onda i netoleranciju, autoritarnost, verski fanatizam, ratne sukobe sa svim posledicama do onih krajnjih: ratnih zločina i genocida. U toj situaciji religijski konflikti mogu združeni sa drugim nepomirljivim suprotnostima u društvu da ga dovedu do onog stadijuma destrukcije i razgradnje kad se može reći da su religijske i konfesionalne suprotnosti potpuno disfunkcionalne sa stanovišta održanja socijalnog sistema. Bivša Jugoslavija je *par excellence* primer kako nasleđene i procesom ateizacije neponištene religijske i nacionalne razlike i animoziteti sticajem specifičnih društvenih okolnosti opet bivaju jedno od važnih izvorišta izuzetno burnih društvenih sukoba. Međutim, odveć je pojednostavljeno tvrditi da su poluvekovnim zatamljavanjem religijske, konfesionalne i nacionalne razlike na tlu prethodne Jugoslavije, te revitalizacija konvencionalne katoličke, islamske i pravoslavne religioznosti dovele do društvenih sukoba sa katastrofalnim posledicama početkom 90-ih. Takođe je očito neargumentovano reći da su samo manifestni oblici žestokih društvenih sukoba naknadno izazvali revitalizaciju religije, naročito u njenoj nacionalno-zaštitnoj funkciji i u funkciji generalizovanog resursa preživljavanja i otpornosti, zato što takva tvrdnja ne odgovara empirijskim podacima koji su mnogo ranije, od sredine 70-ih do kraja 80-ih, sugerisali zaključke o pojavi revitalizacije religijsko-crkvenog kompleksa. Tako će pre biti da su i ratni sukobi i revitalizacija religije tj. povećani kredibilitet religija i religijskih institucija na tlu bivše Jugoslavije imali zajednički imenitelj pa se javljaju samo kao posledice temeljnih i još neokončanih globalnih društvenih promena. Zato je referentni okvir za objašnjenje obe pojave u dubokim strukturalnim poremećajima bivšeg jugoslovenskog društva i njegovoj dubokoj, produženoj i sveobuhvatnoj društvenoj krizi ili još šire: u silasku socijalizma sa istorijske pozornice i njegove ideologije u svetskim razmerama što sve skupa sa svojim učincima ne prestaje da deluje ni u vreme novostvorenih posleratnih društvenih sistema.

Jasno je da je nemoguće odvojiti religiju, crkvu i konfesionalne zajednice od glavne matice društvenih zbivanja na prostorima bivše Jugoslavije 90-ih godina prošlog veka. Svakako, jedna ozbiljna analiza religijskih promena na pomenutim prostorima morala bi sigurno da uzme u obzir razmatranje pitanja koliko su religije i konfesionalne zajednice

⁴⁰ Iako navodimo reči poznatog književnika u njemu prepoznajemo živu i jasnu sociološku istinu, upečatljiviju od rezultata svakog empirijskog sociološkog istraživanja: «Kako je moguće – pitao se Defose – da se ova zemlja (Bosna, prim. M. B.) smiri i sredi i da primi bar onoliko civilizacije koliko njeni najbliži susedi imaju, kad je narod u njoj podvojen kao nigde u Evropi? Četiri vere žive na ovom uskom, brdovitom i oskudnom komadiću zemlje. Svaka od njih je isključiva i strogo odvojena od ostalih. Svi žive pod jednim nebom i od iste zemlje, ali svaka od te četiri grupe ima središte svog duhovnog života daleko, u tuđem svetu, u Rimu, u Moskvi, u Carigradu, Meki, Jerusalimu ili sam bog zna gde, samo ne onde gde se rađa i umire. I svaka od njih smatra da su njeno dobro i njena korist uslovljeni štetom i nazadkom svake od tri ostale vere, i da njihov napredak može biti samo na njenu štetu. I svaka od njih je od netrpeljivosti načinila najveću vrlinu i svaka očekuje spasenje odnekud spolja, i svaka iz protivnog pravca» (Ivo Andrić, *Travnička hronika*, Svjetlost, Sarajevo; Prosveta, Beograd, 1989., str. 296-297).

voljno ili nevoljno doprinele društvenim sukobima a koliko su se tim sukobima suprotstavljale ili koliko su se od njih bar javno distancirale? To pitanje može se još i proširiti na pitanje o karakterizaciji društvenih sukobljavanja na prostorima bivše Jugoslavije 90-ih, tj. da li su ti sukobi bili i verski sukobi pored toga što su nesumnjivo bili politički i nacionalni, koji su prerasli u krvave ratne sukobe i koji se mogu, polazeći od okvira bivše jugoslovenske države, bliže odrediti u terminu građanskog rata. Ozbiljne sociološke analize gotovo su jednodušne u zaključku da pomenuti sukobi svakako nisu bili verski ratovi. Čak i da to jesu bili, ne sme se prenebregnuti činjenica da u osnovi mnogih verskih ratova zapravo stoje ekonomski i politički sukobi. U društvenoj stvarnosti ekonomske i političke strukture moći su povezane sa verskim strukturama tako da se ekonomski, politički i verski ciljevi međusobno podržavaju, pogotovo u periodima duboke ekonomske i političke krize kakva je zaista i postojala u vreme izbijanja rata početkom 90-ih na prostoru bivše Jugoslavije. U tim uslovima političke elite lako uspevaju da podstaknu ekonomski deprivilegovane i frustrirane društvene slojeve da svoju negativnu energiju usmere prema isto tako marginalnim društvenim slojevima, ali druge nacije i veroispovesti (Vratuša-Žunjić, 1995:154-156). Agresija se tako usmerava prema drugim objektima pa samim tim se otvara mogućnost za izbijanje razornih, eksplozivnih konflikata koje je vrlo teško posle toga vratiti u okvire kontrole, što i naš primer vrlo jasno pokazuje.

Što se uloge religija i konfesija tiče u našoj predratnoj i ratnoj situaciji, mislimo da se treba složiti sa stavom Srđana Vrcana koji smatra da religije i konfesionalne zajednice u sukobima nisu imale, ili nisu igrale, ulogu ključnih i samostalnih društvenih i političkih faktora koji bi svojim delovanjem bitno opredeljivali izbijanje, tok i rešenje kriznih društvenih procesa, odnosno ratnih sukoba (Vrcan, 2001:19-20 i dalje). Eksplicitnije rečeno, presudni društveni i politički sukobi nisu u suštini imali karakter religijskih sukoba, nego su po Vrcanu bili sukobi koji su imali karakter modernih političkih sukoba u kojima pri tome glavni akteri nisu bili religijski već politički akteri.⁴¹ No, to ne znači da u pomenutim

⁴¹ Slažemo se sa mišljenjem Vladimira Goatija koji subjektivnom (političkom) faktoru daju prednost u tumačenju raspada bivše Jugoslavije. Pozivajući se na iskustvo mirne transformacije dve bivše federacije, Čehoslovačke i Sovjetskog Saveza, on smatra da je u bivšoj Jugoslaviji «postojala mogućnost i drugačijeg političkog raspada, drugim rečima, da građanski rat nije rezultat apriorne 'presudne istorije', nego niza odluka i postupaka političkih elita u samoj SFRJ». Iako se, međutim, mogućnost izbora u epohalnim društvenim promenama nakon propasti socijalizma povećava, autor naglašava da je multietničnost i socijalno-kulturna heterogenost bivše Jugoslavije obezbedila pogodno tlo za građanski rat, ali da nije sama po sebi do njega dovela. «Od opredeljenja vladajućih političkih elita zavisilo je da li će se razvoj odvijati u jednom od sledećih smerova: demokratska integracija zemlje, mirnog razlaza republike ili pak u pravcu ratne operacije» (Goati, 1998:199). Takvo mišljenje izražava i Vjeran Katunarić kad piše: «Kako u dugotrajnoj prošlosti tako i sada, čitav mitsko-simbilički kompleks uključujući mit o vlastitoj državi, te nacionalistička ili imperijalistička ideologija, dolazi 'odozgo', iz redova elita koje se bore za vlast ili učvršćenje u postojećoj vlasti. U proteklih četrdesetak godina iz te je sfere dolazio imperativ 'bratimite se!', a sada dolazi imperativ 'razdvajajte se!' 'ratujte!'» (Katunarić, 1991:379).

sukobima religijski faktor i verske zajednice nemaju nikakvu ulogu. Religije i konfesije (pravoslavna, islamska, katolička) bile su na prvom mestu na različite načine i u različitoj meri u sukobe direktno upletene, uklopljene, uvučene i umešane a onda tek i svesno angažovane na suprotstavljenim stranama. Ta umešanost religija i konfesionalnih zajednica u ratne sukobe bila je po Vrcanu višestruka: bilo tako što su religije i crkve politički izazvanim sukobima naknadno davale legitimitet najčešće u terminima «pravednog» (u augustinovskoj terminologiji *bellum iustum*) ili «odbrambenog» rata, ili tako da su religije i crkve davale legitimitet političkim strukturama koje su do rata dovele, iako ne i sasvim konkretnim političkim potezima i političkim strukturama u toku samog rata, bilo što se uz pomoć religija i konfesija jasno povlačila crta među suprotstavljenim stranama između kojih je često samo konfesionalna razlika bila jedino distingvirajuće načelo u odsustvu jezičkih ili etnički prepoznatljivih razlika. Tako bi se pre moglo reći da su u svim tim bratoubilačkim sukobima religije i konfesije imale više jednu pomoćnu ili distingvirajuću ulogu jer su služile «kao jedina *differentia specifica* putem koje su etnički srodni narodi, što govore istim jezikom, mogli, eventualno, lakše da artikulišu mnogo dublje i složenije razloge za svoju ratnu mržnju i netoleranciju (Vukomanović, 2001:97; upor. Vukomanović 2000). Iako ratovi na prostoru bivše Jugoslavije (1991-1995) nisu vođeni zbog religije niti je verski faktor direktno podsticao rat, Milan Vukomanović smatra da su verske institucije mogle više učiniti kako u njegovom sprečavanju tako i u zalečenju njegovih posledica, pa u tom domenu snose, uz druge institucije, izvesnu odgovornost.

Po pitanju odgovornosti vernika još dalje ide Jakov Jukić. On najpre takođe smatra da ratovi na prostorima bivše Jugoslavije nisu bili verski, sveti ratovi pošto je u potpunosti izostao momenat prozelitizma u njima. Religije i konfesije na prostorima bivše Jugoslavije ne samo da su se dugo opirale ofanzivnoj komunističkoj ideologiji nego su se opirale i učincima sekularizacije što su dolazili kao rezultat započete, ali nedovršene socijalističke modernizacije. U poziciju opšte društvene marginalizovanosti i prokazanosti, ne svojom voljom stavljene, religije i konfesije bile su toliko zauzete svojim opstankom da bi isuviše bilo očekivati, kad su izašle iz te nepovoljne društvene situacije tako kadrovski i materijalno oslabljene u odnosu na svoju poziciju pre II svetskog rata, da u tim uslovima odmah nakon početne političke i duhovne pluralizacije postsocijalističkog društva svoju veru nameću drugima. Tako i Jukić kao i mnogi drugi sociolozi smatra da se tu radi prvenstveno o političkim sukobima koji su radi delotvornosti često navlačili na svoje lice «religijsku masku» pa zato u tim sukobima ima mnogo bezobzirne manipulacije u političke svrhe i zloupotrebe vere. Istinski vernici bilo koje konfesije morali su stoga odlučno odbiti svaku manipulaciju sa svojom verom u ratne svrhe ili se bar od tih manipulacija jasno ograditi i to

je najmanje što se od vernika u toj situaciji moglo očekivati (Jukić, 1997:299; 489). Još kritičniji prema ulozi verskih zajednica u rastakanju bivše Jugoslavije i ratu koji je potom izbio između naroda i konfesija na pomenutom prostoru bio je naš sociolog religije Dragoljub Đorđević. Za njega je građansko-etnički sukob na prostoru bivše Jugoslavije bio znatno podgrejan od strane religijskog faktora, čak toliko da se napokon slio u «beskrupolozan *verski rat*». Religijsko-crkveni kompleksi su svesno podržavali homogenizaciju nacija, upadali u klopku sopstvene političke instrumentalizacije, razbuktavali konfesionalni mentalitet, odbacivali značaj ekumenizma i dijaloga bez kojih nema života u multikonfesionalnim društvima i čak su davali legitimitet novoustoličenim nacionalističkim vođama, koji su Jugoslaviju rušili (Đorđević, 1994a:332). Istina, ako se zna pozadina odnosa te države prema religijama i crkvama u socijalizmu, teško je onda bilo očekivati da u temeljnim krizama koje su tu socijalističku državu potresale i na kraju je dovele do propasti, konfesije i njihove crkvene organizacije zauzmu stav koji bi bio na suprotnoj poziciji od stava istorijskog revanšizma, sada znatno realnijeg nego prethodnih decenija.

Sa druge strane, problem homogenizacije stanovništva za rat daleko se lakše postiže isticanjem verskih i nacionalnih pitanja, odnosno problema, čak i u onim situacijama kada je sasvim jasno da sukob ima uzroke u ekonomskim ili političkim pretenzijama. Ovakva situacija se može najbolje psihološki objasniti motivacijom određenih društvenih grupa za kolektivno delanje, pošto je mnogo lakše ljude motivisati da se sa drugim ljudima sukobljavaju zbog uzvišenih ciljeva vere, otadžbine ili neke ideologije nego zbog prizemnih ekonomskih i političkih interesa, najčešće ograničene grupe ljudi, ekonomske ili političke elite (Mojzes, 2002:13). Pri tome sociolozi, kao i drugi naučnici, proučavaoci religijskog fenomena, decidno treba da razluče situaciju u kojoj se oružanim sukobima svakovrsnim (izvanreligijskim) zloupotrebama pribavlja versko opravdanje, iako ni deklarativno ni stvarno ponašanje crkvene hijerarhije ili pretežnog dela vernika ne ide u smeru takvog opravdanja, od situacije kada je moguće utvrditi deklarativno ili stvarno podsticanje i zalaganje za sukob u vrhovima crkvene hijerarhije ili pretežnog dela vernika.

U onom smislu, dakle, u kojem je nacionalni ethos nerazdvojno povezan sa religijom, tj. da svoju profilisanost i distingviranost kao transparentni znak prepoznavanja duguje religijskom izrazu, u toj meri je religija političkom zloupotrebom u eklezijastičkom nacionalizmu svakako doprinela da ratne strahote budu onakve kakve su i bile. Religije i konfesionalne zajednice, već smo to istakli, svojim stvarnim i simboličkim značenjem i značajem za nacionalne entitete, svojim nataloženim vekovnim iskustvom, tradicijom, najčešće svojim selektivnim kolektivnim sećanjem i mitovima, doprinele su lakoj i efikasnoj političkoj mobilizaciji za rat ne samo verničke populacije nego i ostalih slojeva stanovništva.

Iako savremeni sukobi svakako nisu oni sukobi iz prošlosti obnova starih sećanja na učinjeno zlo, na izdaju, na velika stradanja, poniženja i nepravde, na istorijske poraze i zavete, na mitska junaštva i vaskrsenje, igrala je veliku ulogu u savremenim političkim sukobima na balkanskim prostorima. Isključiva i nekritička okrenutost prošlosti, istorijsko sećanje i pamćenje zla koje su narodi i konfesije jedne drugima činili u daljoj i bližoj prošlosti dodatno su doprineli da rat bude toliko nemilosrdan, okrutan i krvav (Jukić, 1977:290-291). Pri svemu tome crkva i vojska su tradicionalne i najstarije masovne organizacije sa velikim ugledom, naročito u siromašnijim, marginalnim slojevima stanovništva. Na ovoj poziciji objašnjenja uloge i značaja religije za ratne sukobe stoji i Hajnc–Ginter Štobe (Heinz – Ginter Schtobe) kad piše da se religijski sukobi svakako ne mogu shvatiti u navedenim događanjima u bivšoj Jugoslaviji kao marginalni, ali ni kao presudni jer bi to bilo dramatično preuveličavanje. Međutim, za ta religijska sukobljavanja se sigurno može reći «da ona mogu vrlo lako podstaći sukobe koji imaju druge uzroke» (Štobe, 1999:33-34).

Scenario u kome glavnu ulogu igraju rat i nacionalizam a sporednu konzervativni deo religijske renesanse koja ga dodatno potpiruje, na tlu bivšeg Sovjetskog Saveza je srećom izostao iako ne bismo mogli reći da su pomenute pojave potpuno nepoznate i na ovom tlu. Dovoljno je navesti podatak da u RF pored 120 miliona Rusa živi i 150 drugih naroda koji se razlikuju po svojim verskim i kulturnim tradicijama. Prema ruskim autorima Dobriževu i Zdravomislovu (Добрижев, Здравомислов), nerešeni etnički i kulturni problemi pomenutih naroda, njihov međusobni odnos kao i odnos prema većinskom narodu, dovode do zategnutih međuetničkih odnosa u RF, a primera ima mnogo, od konflikata niskog inteziteta, kao u južnosibirskim republikama, preko potencijalnih žarišta u Tatarstanu i Baškortostanu do ozbiljnih, prikrivenih koji prelaze u otvorene (ratne) konflikte kao što je na primer onaj u Čečeniji, Severnoj Osetiji i Ingušetiji (upor.Bašić, 2001:41-42; takođe i Митрохин, 1998:35-62). No, ipak, kada se govori o širim socio-političkim ambijentalnim pretpostavkama renesanse religije i crkve u Sovjetskom Savezu i u Rusiji, nigde se kao presudni faktori ne pominju šovinizam, politička instrumentalizacija religije i eklezijastički nacionalizam kao u balkanskom slučaju. Po našem mišljenju prihvatljivo objašnjenje te bitne razlike u iskustvu Jugoistočne Evrope i Rusije dao je Veljko Vujačić u svojoj već pomenutoj raspravi o različitim političkim ishodima nacionalističke mobilizacije u Srbiji i Rusiji kroz veberovsko viđenje nacije, nacionalizma i imperijalizma. Autor najpre pokazuje kako postoje brojne sličnosti između Rusa i Srba u pogledu istorijskog iskustva. Tu bismo pre svega mogli reći da među njima postoji istorijski afinitet koji se može konkretizovati kroz niz sličnosti u koje svakako ulazi: pravoslavno hrišćanstvo, istorijsko savezništvo (u oba svetska rata), zajednička borba protiv Otomanske Turske, ideje panslavizma koje je carska Rusija

imperijalno koristila u politici širih integracija, te aktuelna rastuća svest ruskih političkih elita o raspadu bivše Jugoslavije kao probnom testu za raspad Sovjetskog Saveza pa čak i Rusije pod pokroviteljstvom tzv. «novog svetskog poretka». No, pri svim tim sličnostima postoje i bitne, vrlo značajne razlike, koje nam pomažu da shvatimo različitu strategiju nacionalističke mobilizacije u Srbiji i Rusiji pa samim tim i diferenciranu ulogu tradicionalnog religijsko-crkvenog kompleksa u njima.

U najopštiji okvir za objašnjenje pomenutih razlika ulaze svakako istorijski divergentni putevi izgradnje države i nacije u Srbiji i Rusiji. Rusija je imperija, višenacionalna civilizacija za sebe. U carskoj Rusiji postoji snažna identifikacija Rusa sa imperijom, pa samim tim i slab osećaj nacionalnog partikularizma. Čak i slovenofilstvo koje razvija jak osećaj autohtonosti ruske kulture, posebnost ruske civilizacije i njenih institucija, tradicije, običaja i religije kao i neprimerenost tuđih ekonomskih, političkih i kulturnih modela integracije, ipak ne razvija osećaj pripadnosti «ruskom biću» koja bi jasno bila definisana u etničkom smislu kao što je to slučaj u Srba, već bi se ta pripadnost bolje mogla odrediti u vezi sa imperijalnim i/ili kulturnim fenomenom (Vujačić, 1996:381-382). I pravoslavno rusko bogoslovlje na nacionalno pitanje odgovara na specifičan način. U pravoslavnoj (ruskoj) ekleziologiji to pitanje je rešeno jednostavno. RPC je pravoslavna crkva u Rusiji a nije crkva samo za Ruse. Pravoslavna crkva se formira na pomesnom principu: prema mestu svog postojanja. U sastav klera i pastve, istorijski posmatrano, ulaze predstavnici mnogih nacionalnosti i u svojoj hiljadugodišnjoj istoriji ona nikada nije znala za problem «nacionalne čistoće», piše krajem 80-ih jeromonah Inoćentije (Инокентий), tada predavač lenjingradske bogoslovске Akademije, koji zatim dodatno precizira: «Što se ruskog naroda tiče, on je velika nacija. I to ne samo u geografskom, nego i u duhovnom i kulturnom smislu. Ako se pak govori o ruskoj nacionalnoj samosvesti kao pravoslavnoj samosvesti onda je njoj tuđ nacionalizam. Problem nacionalizma, to nije bogoslovski problem već sociološki, no čini se da se nacionalizam može shvatiti i čak opravdati kod malih naroda koji se nalaze u mnogonacionalnoj sredini. Ovde je nacionalizam opravdan u onoj meri u kojoj ne izlazi iz okvira duhovnog samoopredeljenja naroda. A ruski nacionalizam, koliko ja znam kao istoričar, ne može se odvojiti od naše kulture i duhovne tradicije. Njega je danas teško izdvojiti izvan kulture i duhovnosti» (иеромонах Инокентий, 1988:44-45).

Srpska nacionalna ideja međutim, kristalizovana je u opoziciji prema imperijalnoj dominaciji odakle i nije mogla imati imperijalne i univerzalističke pretenzije kao ruska, nego upravo suprotne: imala je ograničen cilj stvaranja nacionalne države koja će objediniti usitnjene nacionalne elemente koji žive van matice zemlje, u drugoj imperiji, u drugoj

civilizaciji, različitoj od Otomanske, ili u drugačijem kulturnom krugu.⁴² Iako je proces formiranja nacije još više bio ometan od strane komunističke partije u sovjetskoj Rusiji, Rusi su i u toj situaciji ostali dominantna nacija u sovjetskoj imperiji, ali su to bili po cenu gubitka mnogih u istoriji već formiranih atributa: pravoslavlje je bilo od strane sovjetske države izrazito potiskivano a selo, najvažniji čuvar tradicije i posebnog ruskog identiteta, nasilnom kolektivizacijom je praktično bilo uništeno. Nasuprot ruskom slučaju, Srbi su sticajem istorijskih okolnosti da su se našli u sendviču između dve imperije, Otomanske i Austrougarske, razvili jaku nacionalnu svest kroz dugotrajni proces borbe sa njima. Različita istorijska sećanja i različita politička iskustva po Vujačiću uslovljavala su i bitno različitu nacionalističku mobilizaciju u Srbiji i Rusiji u poslednjoj deceniji prošlog veka. On tu razliku vidi u barem četiri značajna smisla: 1. na ideološkom nivou razlika je u nacionalističkoj srpskoj i univerzalističkoj, čak mesijanskoj ruskoj ideji (Berđajev - Бердяев); 2. postoji negativna identifikacija Rusa sa državom, bilo sa carističkom Rusijom bilo sa staljinističkom, sovjetskom državom. Pozitivna je identifikacija Srba kako sa srpskom tako i sa jugoslovenskom državom; 3. kod Srba postoji subjektivno istorijsko iskustvo viktimizacije pod vlašću Otomanske turske imperije i etničkog je karaktera, naročito kao iskustvo žrtve iz II svetskog rata. Kod Rusa je to osećanje povezano sa vlastitom autokratskom državom te je dakle, političkog karaktera; 4. različite su takođe i politike komunističkih partija prema «dominantnoj naciji». Zahvaljujući srpskim političkim i kulturnim institucijama srpski se identitet pre mogao izdvojiti iz jugoslovenskog i tako stvoriti strukturalne pretpostavke za ofanzivnu, nacionalističku političku mobilizaciju, a ne za etatističku kao u Rusiji.

Istina, i ruski nacionalizam je krajem 80-ih i tokom 90-ih narastao u odnosu na prethodne decenije jer je četvrtina Rusa nakon urušavanja Sovjetskog Saveza ostala izvan granica RF, ali je bio daleko od inteziteta i formi viđenih na domaćim geografskim prostorima. Pojavi ruskog nacionalizma, čak i u centru političkog spektra Rusije, svakako je pored problema ruske manjine u novoformiranim nezavisnim državama doprinela i svest o brzom propadanju Rusije kao super sile iz perioda hladnog rata te sa tom svešću povezan strah da je Zapadu stalo da permanentno slabi Rusiju kao geopolitički entitet (Vujačić, 1997:65). Povrh toga, sa pluralizacijom političkog i duhovnog prostora u Rusiji se javljaju

⁴² Radovan Bigović – aktuelni dekan Bogoslovskog fakulteta u Beogradu – dobro uočava da je odsustvo univerzalizma, kao i činjenica istorijskog stapanja vere i nacije u srpskom pravoslavlju «veliki problem za pravoslavnu crkvu jer prosto dolazi do zatvaranja nje same». Ali je ta pojava rezultat istorijskih okolnosti i iz njih proizlazećeg mentaliteta. Tako jedan student, navodi primer Bigović, Grk iz Carigrada, za razliku od studenta Grka iz Grčke, ima imperijalnu, kosmopolitsku svest i univerzalistički duh jer je Vizantija bila imperija. Ugroženost neimperijalnih naroda koji su se vekovima odupirali ropstvu nametnutom od imperija uticala je na stvaranje jednog modela koji je podrazumevao «jednu državu, jednu naciju, jednu veru, koji je po mom mišljenju tragičan, i ovo sve što se dešavalo na našim prostorima jeste na neki način posledica, između ostalog, i tog tragičnog modela» (Bigović, 2000:44-45).

političke organizacije sa konfesionalno-demokratskim i nacionalističkim predznakom koje idu i do ekstremno nacionalističkih i antisemitskih, zagovarajući tradicionalne, ruske, pravoslavne vrednosti i načela u cilju obnove ruske nacionalne samosvesti putem duhovne perestrojke ruskog naroda (šire u Vukomanović, 2001:88 i dalje; ШИПКОВ, 1992:16-28; Мчедлов; Филимонов, 1999:105). U stvari to slovenofilsko zagovaranje tradicije i pravoslavlja koje se često shvata kao fundamentalističko, i koje naravno nije samo teološko nego i političko, ne mora se uvek posmatrati kao puka retraditionalizacija nego baš kao zakonita posledica problema nastalih u sučeljavanju sa modernitetom ili preciznije sa neuspehom modernizacijom (Sorman, 1997:303-305). «Upravo moderna – rušeći tradiciju, izazivajući kulturni šok, unoseći u psihu ljudi pretnju, menjajući moralne osnove društva itd. – rađa fundamentalizam» (Костюк,2000). U takvim fundamentalističkim projektima ne odbacuje se ideja razvoja uopšte, nego se problem javlja u ceni koja za njega treba da se plati: ovi projekti žele modernizaciju, ali ne po cenu žrtvovanja nacionalne kulture i religije. Tako se modernitet i zapadna tehnika želi uz istovremeno postojanje idealizovane, mitske zajednice, tradicije i religije, dakle, uz ono što je na Zapadu u principu nespojivo jer je on raskrstio sa mitovima, tradicionalnim delanjem (Veber) i religijom kao javnom činjenicom a zajednicu shvatio kao skup individualizovanih građana, potrošača. Kad smo već kod fundamentalizma, treba precizirati prvo, da prethodno navedeno ne znači da se fundamentalizam nije javio i da ne postoji na Zapadu, drugo, da ne znači da fundamentalizam postoji samo u sferi religijskih ideologija, i treće, da ne znači da se javlja samo u pravoslavnoj crkvi.⁴³ Početkom XX veka u SAD fundamentalizam se povezuje sa širokim protestantskim pokretom, a u savremenom svetu fundamentalizam se javlja u politici i u nauci kao jedan celovit kompleks fenomena religijske i ideološke prirode kojim se izražava protest tradicionalne kulture protiv procesa (i posledica) modernizacije, a isto tako pod fundamentalizmom se podrazumeva fanatično iracionalno i nasilničko (destruktivno) ponašanje koje je izraženo u ekstremizmu i terorizmu pripadnika fundamentalističkih grupa širom sveta. Talas islamskog fundamentalizma zapljusnuo je svet 70-ih godina prošlog veka i bio je direktno povezan sa islamskom revolucijom u Iranu. Ali i van islama ispoljavaju se fundamentalističke tendencije, i to ne samo kod različitih konfesija i novih religijskih pokreta nego i kod sekularnih pojava i pokreta: desno i levo ekstremističkih, ekoloških, feminističkih ili kod globalnih svetovnih ideologija kao što su marksistička i liberalna.

⁴³ Pogrešno je poistovetiti fundamentalizam i pravoslavnu crkvu. Suprotno tom poistovećivanju, kako piše Kostjuk (Костюк, 2000), «teško je sebi predstaviti nešto tako nespojivo». Fundamentalizam je zacelo ljudski, svetovni i istorijski, a Crkva je božanska, nebeska i večna; fundamentalizam je ideologija i organizacija a Crkva ima svoju istinu u Isusu Hristosu i korenito se po njoj razlikuje od svih drugih religija; fundamentalizam je religija mržnje a Crkva mira; Crkvu ne pogađa osnovni problem moderne: ona je večna i kosmička a savremenost je prolazna. Crkva uključuje u sebe svaku epohu i svakoj epohi daje svoj pečat.

III SEKULARIZACIJA (ATEIZACIJA) I KOMUNISTIČKO ISKUSTVO

1. Jugoslovenski socijalizam i pravoslavlje (argumentacija empirijske evidencije)

U XX veku SPC se našla u tri, zapravo, preciznije kazano, u četiri opšta društveno-politička okvira u kojima se njen društveni položaj i društveni i duhovni uticaj na tradicionalno joj pripadajućem religijsko-konfesionalnom prostoru može odrediti kao bitno nejednoznačan, čak dijametralno različit. 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 i nacionalni značaj i smeštao je na marginu društvenog života bez mogućnosti za iskazivanje, do tada neproblematičnih, javnih, društvenih 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 može činiti da 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 izuzetno 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 veronauka 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, nekoliko 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 sveštenečkog kadra i ugledu - Katolička crkva.

Magistralne religijske promene, promene u ukupnoj religijskoj situaciji, promene nastale u društvenom položaju SPC, u najtešnjoj su uzročnoj vezi sa magistralskim društvenim i političkim promenama započetim u toku II svetskog rata i onim nastalim posle završetka II svetskog rata. 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 tvorilo onaj pomenuti treći opšti, nestimulativni i po mnogim znacima neprijateljski društveno-politički okvir u kome egzistiraju religije i crkve na geografskom, religijskom i konfesionalnom području tzv. Druge Jugoslavije. Četvrti društveno-politički okvir, u ovom radu već delimično proanaliziran, jeste postsocijalistički, daleko afirmativniji po religiju i crkvu, tranzicijski okvir.

Društvena marginalizacija i demonopolizacija religija i crkava u socijalističkoj Jugoslaviji jako je pogodila i SPC i pravoslavnu religioznost, tim učinkovitije, a nama danas

shvatljivije, ne samo s obzirom na to da je SPC, sa jedne strane, iz II svetskog rata izašla kadrovski i materijalno vidno oslabljena, već, sa druge strane, i s obzirom na to da se ona posle takvog stradalničkog iskustva našla u društvu koje je, u nameravanom radikalnom napuštanju prošlosti, stavilo u sami vrh takvog «obračuna» sa tradicijom baš ideje, vrednosti i praksu religije i crkve, prosvetiteljski ih svodeći na nepotrebno, i za novu ideju u izgradnji «socijalističkog čoveka» ometajuće sujeverje. Dakle, iz II svetskog rata SPC izlazi, što se njene administrativne strukture tiče, sa razorenom organizacijom, gubitkom čak četvrtine od svog ukupnog sveštenečkog kadra, pa to posle rata stvara probleme upražnjenosti mesta u hijerarhiji od paroha i episkopa sve do patrijarha koji je u inostranstvu. Međutim, u to vreme ona se nije suočavala samo sa problemom dezorganizacije, obezglavljenosti i legalne uprave. Isto tako SPC iz rata izlazi i sa velikom finansijskom i materijalnom štetom zbog pljačkanja, uništenja i ozbiljnog oštećenja znatnog broja crkava, eparhijskih dvorova, kapela i manastira.⁴⁴ Nova socijalistička vlast je posle II svetskog rata društveno-ekonomski položaj SPC učinila još težim, a religioznost uopšte, pa samim tim i pravoslavnu religioznost, društveno problematičnom. Iako je u prvim mesecima posle rata novouspostavljena politička oligarhija prisustvovala svim važnim crkvenim manifestacijama, iz potrebe konsolidacije svoje tek uspostavljene vlasti, ona je uskoro svoj generalni stav prema religiji i crkvi konkretizovala donošenjem niza sistemskih zakonskih propisa koji su marginalizovali, demonopolizovali, depolitizovali i ekonomski dodatno oslabili sve religijske organizacije u zemlji pa i SPC. Agrarnom reformom SPC je izgubila na hiljade i hiljade hektara zemljišnog poseda, a nacionalizacijom preko hiljadu zgrada. Odvajanjem crkve od države, laicizacijom prosvete, odvajanjem škole od crkve i zabranom verskog obrazovanja u javnim školama (1952. godine), izdvajanjem Bogoslovskog fakulteta iz sastava Beogradskog univerziteta (iste godine), država je direktno oslabila privrednu, javnu, političku i kulturnu moć i uticaj crkvene hijerarhije i religije na stanovništvo.

Pri svemu tome ekonomsko slabljenje crkava u državnoj politici prema religijama i verskim zajednicama postulirano je kao glavni zadatak, pošto se smatralo da su u direktnoj vezi ekonomska snaga crkve, njen politički i duhovni uticaj u društvu i njena reakcionarnost (na primer SPC je optuživana za podršku srpskom hegemonizmu). U toj situaciji SPC je u socijalističkoj Jugoslaviji bila daleko ranjivija od drugih crkava a pre svega od RKC. 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

⁴⁴ Od preko 4200 pravoslavnih crkava i kapela, kao i 220 manastira u toku II svetskog rata uništeno je bilo 330 crkava, 49 kapela i 17 manastira a ozbiljno je bilo oštećeno čak 335 crkava, 23 kapele i 17 manastira. Najveća razaranja su bila na teritoriji NDH. U toku rata poginuo je veliki broj vernika, a veliki broj vernika i sveštenika se našao u izbeglištvu (Radić, 1995:125).

i markističkog obrazovanja kao svojevrsne zamene za ukinutu versku nastavu u javnim školama, snažno su, više nego kod drugih crkava, uticali na odmaklost procesa odvajanja ljudi od pravoslavlja na pravoslavno homogenim konfesionalnim prostorima, sve do sredine ili kraja 80-ih godina. 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, već pomenuta, tradicionalna društvena uloga i značaj u definisanju nacionalnog subjektiviteta srpskog naroda kao i njena involviranost u državni aparat sa kojim je tradicionalno u simbiotičkom odnosu, 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 i nacionalni identitet uglavnom opstaje samo kod posvećenika i uskih, a pritom društveno marginalizovanih grupa vernika, daleko od javnosti i masovnog ispoljavanja. Državna i partijska administracija često je ograničavala, ometala i opstruisala čak i zakonom dozvoljeno delovanje crkve, i u tom kontekstu tradicionalne pravoslavne obrede i praznike, pravdajući takve postupke ne postojanjem neke deklarativne, transparentne i generalne linije progona religija i konfesionalnih zajednica, već greškama, nesnalažljivošću ili samovoljom administracije na nižim nivoima vlasti.⁴⁵ Iako je bilo nakon rata dvoumljenja u partijskoj nomenklaturi oko generalne politike prema religijama i verskim zajednicama, preovladao je stav da bi se politikom progona više izgubilo nego dobilo, pošto bi se na taj način od novouspostavljene vlasti otuđio znatan deo postojećeg verničkog stanovništva. Tako se državna politika prema verama i verskim zajednicama, definisana pod presudnim uticajem prvenstva partijskih ciljeva i interesa nad svim drugim, zadovoljavala 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

⁴⁵ Širok je arsenal korišćenih sredstava i formi pritisaka i ometanja crkve posle II svetskog rata: «ometanje bogoslužjenja, ometanje hramovnih slava, proterivanje sveštenika, fizički napadi na sveštenike, demoliranje hramova i kapela, oduzimanje crkvenih zgrada, provale u crkvene objekte, ubistva sveštenika, ismejavanje i vredanje sveštenih lica, visoko oporezivanje sveštenečkih prihoda, ometanje izdavanja izvoda iz matičnih knjiga rođenih i venčanih radi obavljenja verskih obreda, podizanje zgrada na crkvenim zemljištima, zastrašivanje dece da ne posećuju versku nastavu, kažnjavanje pojedinaca zbog toga što slave slavu, antireligiozna propaganda kroz štampu i druge oblike, hapšenje sveštenika» (Radić, 1995:299).

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 pravoslavlja, 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 (preterana lojalnost sistemu, raskol u emigraciji) treba uzeti u obzir prilikom traženja uzroka visoke sekularizovanosti pravoslavne religioznosti i društvene marginalizacije SPC u socijalističkoj Jugoslaviji.

Istoričarka Radmila Radić, koju smo već ranije citirali, i kojoj dugujemo zahvalnost što u našoj nauci imamo vrednu monografiju koja na sistematičan i svestran način obrađuje u socijalističkoj Jugoslaviji odnos i razvoj državne politike prema verama i društveni i politički položaj crkava i konfesija od završetka II svetskog rata do 1953. godine, u zaključku svoje knjige «Verom protiv vere», nezaobilazne i za svakog sociologa religije koji ispituje religiju i religioznost u socijalističkom društvu, navodi tri osnovna motiva koji su opredeljivali državnu i partijsku politiku prema verskim zajednicama kao i tri osnovna cilja koja su se htela tom politikom postići (Radić, 1995:321). Pri tome je tu važno istaći da autorka motive pomenutog odnosa prema religijama i crkvama ne posmatra samo niti pretežno u domenu ideološki nespojivih pretpostavki dva suprotstavljena simbolička i institucionalizovana sistema, nego i u domenu praktične politike i nekih njenih ciljeva, a pre svega onih koji bi se odnosili na potrebu učvršćenja i stabilnosti društvenog poretka koji mogu da uzdrmaju istorijski animoziteti i neprijateljstva naroda u novoj državi, među njima svakako verski i nacionalni kao najvažniji. SPC je tu tim pre bila na udaru zato što se ona nije pojavljivala samo kao verska institucija, okrenuta duhovnom životu srpskog naroda, nego i kao nacionalna institucija. Isto tako odnos političke elite prema verama i crkvama u socijalističkoj Jugoslaviji autorka sagledava i u domenu strukturalnih karakteristika jednog u osnovi totalitarnog i autoritarnog društvenog sistema. Prema tome, radi se o sledećim motivima:

1. motiv istorijskog sećanja, i to negativnog istorijskog sećanja, na sukob, zlo i nepravde koje su konfesije i narodi jedni drugima činili u prošlosti na uzavrelom prostoru Balkana: prostoru susreta i sukoba religija i civilizacija. Forsiranjem jednakih prava za vere i nacije u bivšoj Jugoslaviji i kontinuiranom težnjom za njihovim isključenjem iz javnog života društva, državni vrh je mislio da sa time postigne brisanje konfesionalnog i nacionalnog međusobnog nepoverenja i neprijateljstava, što je stvarno bila pretpostavka za stabilnost jedne državne tvorevine sastavljene od tako dispartnih ekonomskih, duhovnih i političkih elemenata. Postojala je težnja države za formiranjem laičkog, sekularizovanog ideološkog prostora koji će od sada biti nastanjen opet jednom snažnom ideologijom, samo više ne nekom afirmisanom tradicionalnom religijskom ideologijom, već svetovnom ideologijom marksizma-lenjinizma. Otuda tolika netrpeljivost socijalističke države prema religiji koju efikasno smešta u područje privatnosti ljudske osobe objašnjavajući taj njen položaj, i preko tek oformljene sociologije religije i u njoj preko teorijskog koncepta sekularizacije, rezultantom delovanja procesa socijalističke modernizacije na tradicionalnu strukturu predsocijalističkog društva;

2. tako dolazimo do identifikacije još jednog važnog motiva odnosa državno-partijske politike prema religijama i crkvama u socijalizmu. To je motiv ideološke prirode kojim se u marksizmu/lenjinizmu religija sagledava kao činjenica čovekovog otuđenja i oruđe eksploatatorskih klasa kojim se potlačene klase drže u pokornosti. Socijalizam je društvo u kome nema eksploatacije, u njemu se čovekova ličnost oslobađa a to oslobođenje se odnosi i na oslobođenje od predrasuda, religije i sujeverja prevladavanjem materijalnih i duhovnih uslova za pojavu i egzistiranje religijskih iluzija i zabluda. To se postiže, prema ideološkom konceptu domaćeg marksizma, pre svega razvijanjem humanih socijalističkih društvenih odnosa, podizanjem opšteg nivoa svesti stanovništva, najdelotvornije prihvatanjem naučnog pogleda na svet, ali i slabljenjem institucija koje religijski pogled na svet promovišu, te idejnom borbom, tom omiljenom sintagmom komunista, protiv religije i crkve;

3. motiv koji se nalazi u domenu političke moći i vlasti, nastao iz težnje komunističke partije da sve segmente društva potčini pod delokrug svoje kontrole. To nije bilo tako lako činiti institucionalno prema verskim zajednicama pošto su verske zajednice ustavnim rešenjem i pozitivnim pravnim propisima bile odvojene od države pa država nije imala nikakve ingerencije u unutrašnja pitanja crkava, tako da su primenjivana vaninstitucionalna sredstva prinude što je dodatno pokazivalo da se radi o autoritarnom društvenom sistemu koji, prirodno, nije poštovao ili je zaobilazio svoje zakone kad nisu odgovorali interesima državne i partijske politike. Generalno, državna i partijska politika prema verskim zajednicama išla je na dva koloseka ometanja religijskih i društvenih delatnosti verskih zajednica: politikom

međusobnog suprotstavljanja vera sa jedne strane, a sa druge strane, kad se radi o okvirima jedne vere, onda se upotrebljavala politika unutarcrkvene diferencijacije samog sveštenstva, na primer podržavanjem tzv. prosistemski više-manje orijentisanih sveštениčkih udruženja kojima je država obezbeđivala neke privilegije koje članovi crkve van tog udruženja nisu imali. Iz navedenih motiva proizašla su i tri cilja partijske i državne politike prema verskim zajednicama: ograničavanje uticaja crkve u društvu, ako je već nemoguće njeno nestajanje iz društvenog života; zatim kontrola aktivnosti verskih zajednica i preko nadležnih tajnih službi, posebno kad se radilo o vezama crkava i vrhova njihove hijerarhije sa inostranim vladama i službama i najzad cilj da se u tom smislu izvrši pritisak na vrh pomenute crkvene hijerarhije radi povećanja lojalnosti socijalističkom društvenom sistemu.

Državna i partijska politika prema religijama i crkvama u socijalizmu bivše Jugoslavije nije bila kontinuirana ako se za početni period posmatranja uzme period neposredno ili deceniju posle završetka II svetskog rata. Ta politika se menjala, transformisala se, i u vezi je sa promenama u socijalističkom društvu u njegovoj skoro poluvekovnoj egzistenciji. Recimo, ekonomska i politička liberalizacija socijalističkog društva sredinom 60-ih godina prošlog veka uticala je i na liberalniji stav prema religijama i crkvama, što se očitovalo u popuštanju prethodno jakog političkog pritiska na religije i crkve, ali je u to isto vreme – 60-ih i 70-ih godina – i crkva ispoljavala veću lojalnost prema socijalističkoj državi pa je međusobni odnos bio više kooperativan nego ranije. Istina, državni i partijski odnos prema religijama i crkvama za sve vreme socijalizma nije se bitno transformisao, već je sledio pragmatične interese državno-partijske politike ostajući na pozicijama generalno negativnog definisanja religije i crkve kao pojava nespojivih sa socijalističkim društvom i društvenim vrednostima koje taj sistem promovise. Ta činjenica implicira zaključak da je odnos njihove suprotstavljenosti, što karakteriše administrativni tip politike državnih i partijskih oligarhija prema verskim zajednicama, bio podrazumevajući opšti okvir državne politike koja je samo bila varijabilna u smislu kombinacije sa pragmatičnim, više kooperativnim, pristupom religiji i verskim zajednicama (Zrinščak, 1999:54-55). Administrativni tip državne politike u bivšoj Jugoslaviji suštinski je bio vezan za period posle rata, period u kome se naglašenije primećuje odnos suprotstavljenosti ili sukoba između državno-partijske birokratije i crkava i verskih zajednica, u kome postoji nastojanje države da određenim merama do kraja suzi polje delovanja crkve, što ona vrlo brzo i uspeva stavljajući je pod svoj nadzor i kontrolu. Međutim, administrativni period u odnosu prema religijama i religijskim organizacijama se po svojoj ofanzivnoj crti i posledicama po religiju i crkvu na može na prostoru bivše Jugoslavije upoređivati sa represivnijim odnosom države prema religiji i crkvi u Sovjetskom Savezu ili sa drastično

represivnim odnosom u Albaniji. Tu se radi, dakle, o manje-više kontinuiranom represivnom odnosu komunističke države prema religiji i crkvi za koji se može reći da se ispoljavao još i u Bugarskoj i u Rumuniji. Drugačiji, liberalniji odnos prema religiji i crkvi tokom socijalističkog perioda, kad se u vidu ima ne samo opšti tok odnosa nego i konkretne faze kroz koje je taj opšti odnos prolazio, ispoljavao se u bivšoj Jugoslaviji, Poljskoj i bivšoj Čehoslovačkoj (videti: Vukomanović, 1997:297-306). U tom liberalnijem generalnom odnosu državno-partijske birokratije prema religijama i crkvama može se identifikovati pored administrativnog i tzv. pragmatični tip državne politike prema religiji i crkvi koji je podrazumevao upotrebu tolerancije, dijaloga i sporazumevanja, kao što je to bio dijalog između markstista i hrišćana u bivšoj Jugoslaviji, doduše, više se odnoseći na katoličanstvo dok je pravoslavlje u tome opet bilo po strani. Sa druge strane, i ponašanje SPC za vreme i posle II svetskog rata, te odnos prema nosiocima političke vlasti i socijalističkoj državi, treba sigurno uzeti u obzir prilikom raspravljanja odnosa socijalističke države prema religiji i crkvi. Naime, u toku rata SPC nije bila naklonjena komunistima a najviše simpatija je imala za četnički pokret Draže Mihajlovića sa kojim je delila saglasnost oko osnovnih pitanja praktične političke delatnosti i vezanosti za monarhiju, koju je ispoljavala u svojim obredima, na primer pomenom kraljevog imena u liturgiji i posle završetka rata. Doduše, bilo je i pravoslavnog sveštenstva u partizanskim jedinicama kao i veliki broj vernika – Srba, naročito van Srbije, na prostoru Bosne i Hrvatske, koji su pristupajući partizanskim jedinicama spašavali na taj način svoje živote od ustaških pogroma. Međutim, crkva je sasvim jasno bila na pozicijama tretiranja komunista kao bezbožnika a komunističke države kao bezbožne države. I sa četničkim pokretom i sa monarhističkim državnim uređenjem etatiistička socijalistička država se posle rata bespoštedno obračunala tako da SPC u toj situaciji nije izgubila samo državnu materijalnu potporu koja bi joj itekako dobro došla posle ratnih razaranja, već i ideološko-političku.

Upravo opisani, nestimulativni, opšti društveno-politički obrazac egzistiranja SPC i pravoslavne religioznosti 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. Međutim, neočekivano, neposredno u posleratnom periodu kada je državni pritisak na religiju i religioznost bio najjači, religioznost je bila srazmerno zastupljenija u stanovništvu nego tokom 60-ih i 70-ih godina prošlog veka. To znači da proces ateizacije u početku nije bio, po posledicama na religioznost stanovništva, tako radikalan kao što će kasnije postati. 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). U tom periodu ateizacija je više u planovima političkih oligarhija nego u društvenoj praksi. Ovu konstataciju mogu argumentovano osnažiti i rezultati posleratnog popisa stanovništva 1953. godine koji je sadržavao u anketnom obrascu i pitanje o konfesionalnoj pripadnosti. To pitanje je u narednim popisima stanovništva u socijalističkoj Jugoslaviji bilo izostavljeno sve do poslednjeg popisa te zemlje 1991. godine. Simptomatično je da se navedeno pitanje postavljalo u periodima kad je i opšta situacija oko religioznosti stanovništva išla na ruku crkvama (1921., 1948., 1953. godine) a da je bilo izostavljeno kad je opšta situacija oko religioznosti stanovništva išla na ruku državno-partijskoj politici promovisanja ateizma. Naime, prema rezultatima popisa iz 1953. godine religioznost stanovništva izvedena prema konfesionalnom samodeklarisanju bila je sasvim neproblematična. Istina, kasnija sociološka i socijalno-psihološka istraživanja su uzimala konfesionalnu identifikaciju kao prilično slab, mlak indikator religioznosti, ali treba uzeti u obzir činjenicu da masovno konfesionalno izjašnjavanje posle rata pokazuje koliko je religijska tradicija još jaka u kolektivnoj svesti stanovništva, koliko je još uvek jaka veza verskog i nacionalnog i koliko je novom kulturnom obrascu trebalo vremena da je problematizuje. U tom smislu je navedeni popis pokazao da se samo oko 12% stanovništva konfesionalno ne izjašnjava i da je po tome, vrlo uslovno uzeto, to stanovništvo nereligiozno ili ateistički nastrojeno, dok se čitavih 88% građana konfesionalno izjašnjava na nivou bivše Jugoslavije. Već tada se uočavaju razlike po pojedinim republikama koje će u kasnijem periodu postati pravilo i generalni zaključak mnoštva empirijskih israživanja religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu: najmanje religioznih bilo je u Crnoj Gori, odnosno najviše je u njoj bilo bezkonfesionalaca (nereligioznih) čak 32%, u Beogradu je takođe u odnosu na ostale delove zemlje visok procenat nereligioznih, 29,5% a najviše religioznih je na Kosovu i u Sloveniji. Ako uzmemo u razmatranje popis stanovništva međuratne Jugoslavije iz 1921. godine, koji uopšte nije zabeležio građane bez konfesije,⁴⁶ određene religijske promene u smislu blagog pomaka prema ateizaciji stanovništva postaju vidne, samo što ta ateizacija neravnomerno zahvata konfesionalna područja bivše socijalističke Jugoslavije.

Pregled i ocena tendencija u kretanju religioznosti stanovništva socijalističke Jugoslavije od 50-ih do sredine 80-ih godina prošlog veka, kao i sadašnje Jugoslavije do sredine 90-ih godina, te u tom sklopu ocena tendencija kretanja pravoslavne religioznosti,

⁴⁶ Imenovani popis je zabeležio 46,6% pravoslavno izjašnjenog stanovništva, 39,8% katoličkog, 11% muslimanskog, 1,8% protestantskog i 0,7% ostalog stanovništva.

umnogome je olakšano preglednim radovima Dragomira Pantića (1988; 1993), autora koji je i sam značajno doprineo istraživanju religioznosti u brojnim javnomnenjskim i socijalno-psihološkim istraživanjima. U njima je autor upotrebljavao originalnu skalu religioznosti još od 70-ih godina a njene metrijske karakteristike je proverio i u jednom istraživanju religioznosti sredinom 80-ih godina. Iz pomenutog pregleda, uvidom u brojna empirijska istraživanja te konsultovanjem zaključaka koji su proizilazili iz njih, pomak prema ateizaciji društva iz 50-ih godina će postati još vidljiviji u ispitivanjima javnog mnjenja tokom 60-ih. U komparaciji svih tih rezultata, međutim, javlja se jedan problem metodološke prirode. U različitim istraživanjima ocena o religioznosti stanovništva uglavnom se donosila na osnovu jednog, i pritom od prethodnih istraživanja različitom indikatoru religioznosti, a ne na osnovu nekog sintetičkog pokazatelja religioznosti, kao što su na primer različite skale ili indeksi religioznosti. Metodološki nije ispravno upoređivati rezultate religioznosti dobijene na osnovu izjašnjavanja respondenata o konfesionalnoj pripadnosti sa rezultatima religioznosti dobijenih na pitanje o veri u boga ili na direktno pitanje o samooceni religioznosti ili na pitanje o posećivanju liturgije, a baš je takva situacija u primerima koje smo već naveli i koje ćemo dalje navesti. Ipak, i pored toga rezultati sistematskih istraživanja religioznosti u socijalističkoj Jugoslaviji, znatno brojnijih za katolički religijski prostor, mogu da pomognu u shvatanja bar osnovnih tendencija u religijskoj situaciji za određeno konfesionalno područje. Tako se na pitanje o konfesionalnom poreklu 1964. godine 70,3% stanovnika deklariralo pozitivno u konfesionalnim terminima a 30% ispitanika nije navodilo svoju konfesiju (nereligiozni i ateisti). To je još uvek visok procenat vernika, mada u odnosu na rezultat pomenutog popisa pokazuje izvesne promene. Istina, upravo u tim godinama dolazi do vidnog opadanja religioznosti pa krajem decenije, 1968. godine, na pitanje o veri u boga već je nereligiozna orijentacija u jednom javnomnenjskom ispitivanju većinska pojava jer se 51% ispitanika izjašnjava kao ateista, a 39% kao vernik (Baćević, 1964; Jugoslovensko javnomnjenje 1968). No, bez obzira na pitanje upotrebljenih indikatora u istraživanjima, pomenuta istraživanja su dozvoljavala izvođenje konstatacije o značajno manjoj 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 mešovityh prostora.

U kasnijim istraživanjima, tokom 70-ih, uočava se tendencija pada religioznosti, naročito na tradicionalno pravoslavnim prostorima, a manje na katoličkim, islamskim i mešovitim religijskim i konfesionalnim prostorima. Sondaža beogradskog javnog mnjenja početkom 70-ih (1971.) u onom delu koji se odnosio na religioznost Beograđana, pokazala je dalji pad religiozno izjašnjenih ispitanika i povećanje procenata nereligioznih. U izveštaju

ovog istraživanja (Kaljević-Bogdanović, 1972:1-28) nalazimo da je na pitanje o religioznosti (sa varijantama u odgovoru: religiozan, nereligiozan, ne želi da odgovori) 26% ispitanika odgovorilo da je religiozno a čak 68% da nisu religiozni. I socijalno-psihološka istraživanja religioznosti mladih 70-ih godina još su evidentnije 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.

Međutim, 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.

Van dominantno pravoslavnih konfesionalnih prostora religijska situacija je bila nešto drugačija. Krajem 70-ih godina prošlog veka iz pribavljene iskustvene evidencije za slovenački katolički konfesionalni prostor mogao se izvući zaključak o nekim nagoveštajima prema religijskim promenama, posle detektovane vladavine procesa sekularizacije, kojim su se stvarali uslovi za afirmaciju, obnovu i revitalizaciju katoličke religioznosti. U Sloveniji je i inače na prostoru bivše Jugoslavije najsystematičnije praćena religioznost stanovništva, najviše zahvaljujući, pored socioloških empirijskih istraživanja, godišnjim istraživanjima slovenačkog javnog mnjenja i to počev od daleke 1968. godine do danas, koja su se longitudinalno sprovodila na *Istraživačkom institutu Fakulteta za društvene nauke Univerziteta u Ljubljani* (šire u Toš, 1999: 159 i dalje). Upravo analizom rezultata javnog

mnenja Zdentko Roter je krajem 70-ih utvrdio usporavanje procesa sekularizacije koja je bila prilično radikalna od 1968. do 1978. godine i ukazao da se upravo u 1978. godini trend prema sekularizaciji ne razvija već da se stabilizuje, pa se ova godina uzima kao neka vrsta prekretnice u slovenačkoj religijskoj situaciji prema revitalizaciji religije (Roter, 1984:49). Ta godina, je međutim, značajna i po tome što se slične tendencije uočavaju i u nekim drugim socijalističkim zemljama Centralne i Istočne Evrope. U brojkama se ta stabilizacija, u Sloveniji pre svega, izražavala u povećanom procentu ispitanika koji se uvršćuju u vernike i padu procenta onih ispitanika koji se deklarišu kao ateisti. Tako se revitalizacijski trendovi dovede u vezu sa krizom nereligiozne orijentacije, ali i sa porastom religiozne orijentacije, kako kod već prethodno dosta religioznog radništva tako i kod povećane religioznosti službenika. Sredinom 80-ih na slovenačkom katoličkom prostoru procenat vernika se u odnosu na 1978. godinu povećao sa 45,3% na 50,9% a procenat izjašnjenih ateista je u to isto vreme pao sa 42,7% na 38% (Roter, 1986). Trend stabilizacije procesa sekularizacije na slovenačkom konfesionalnom prostoru uskoro prelazi u sasvim vidljiv trend oživljavanja religioznosti što su potvrdila kasnija istraživanja javnog mnjenja, kako u desetljeću 1978-1988. godine tako i u istraživanjima od 1988. do 1992. godine. To je period teške ekonomske krize, oživljavanja slovenačkog nacionalizma te ideje osamostaljenja Slovenije i izlaska iz SFRJ (Toš, 1999:166-167).

Slična tendencija religijskih promena započetih u katoličanstvu krajem 70-ih i početkom 80-ih godina na religijskom prostoru bivše Jugoslavije mogla se uočiti i na hrvatskom katoličkom konfesionalnom prostoru iz istraživanja koja su sprovedena sredinom 80-ih. Najeklatantniji primer zaustavljanja trenda pada religioznosti i proces oživljavanja religioznosti potvrđuju dva sociološka istraživanja religioznosti splitske srednjoškolske omladine iz sredine 80-ih godina (Vušković, 1987; Pojatina 1988). U poređenju sa rezultatima istraživanja religioznosti srednjoškolske omladine iz 1967. godine, koji su davali sliku uravnoteženog odnosa religioznih, indiferentnih i ateista, istraživanje iz 1984. godine pokazuje znatno izmenjenu religijsku situaciju. Ispitanici koji su se izjasnili kao religiozni sredinom 80-ih, u odnosu na kraj 60-ih, su se gotovo udvostručili a ateistički orijentisani su se prepolovili.

Da bi pokazali kako se religijska situacija svuda po širini konfesionalnih prostora socijalističke Jugoslavije menja u početku i do sredine 80-ih godina, sem u pravoslavno homogenim konfesionalnim prostorima, pomenućemo i rezultate istraživanja koja je Sergej Flere vršio u konfesionalno mešovitom, multikonfesionalnom prostoru Vojvodine. U deceniji od 1974. do 1984. godine procenat ispitanika koji ne veruju u boga se nije povećavao već se stabilizovao na nivou od 59%, a kod svih socio-profesionalnih grupacija (sem kod

penzionera) utvrđen je pad broja onih ispitanika koji izjavljuju da ne veruju u boga. Važno je takođe, istaći da istraživanje prema upotrebljenom indikatoru religioznosti pokazuje velike razlike u (ne)religioznosti različitih nacionalnosti i konfesija na prostoru Vojvodine. Kod pravoslavnih naroda, Crnogoraca i Srba, beleže se visoki, ili precizno, procentualno viši nivoi kod odgovora o (ne)veri u boga nego kod žitelja Vojvodine koji pripadaju drugim nacijama i konfesijama. Tako su Crnogorci u Vojvodini najnereligiozniji (77%), zatim slede Srbi (64%), dok druge nacionalne i konfesionalne pripadnosti iskazuju niži nivo nereligioznosti kao što je slučaj sa Rusinima (38%) koji su unijati, Slovacima, koji su evanđelisti i metodisti, te Mađarima i Hrvatima koji su tradicionalno katolici (Flere, 1984:398-399). Istraživanja religioznosti mlade generacije bivše Jugoslavije (u okviru istraživanja javnog mnjenja) pokazala su suštinski istu tendenciju: u osamdesetim godinama dolazi do značajnih promena u svesti i ponašanju mlade generacije, pa i u odnosu prema religiji i crkvi. U pomenutim istraživanjima (Pantić, 1974; Vrcan, 1986a; Mihajlović i dr., 1990) tendenciju revitalizacije religioznosti najplastičnije opažamo u omeru religioznih i nereligioznih. Dok je 1974. godine taj odnos iznosio 1:6 u korist nereligioznih pomenuti omer se 1986. godine smanjuje na samo 1:1,7.

Međutim, dok na pomenutim konfesionalnim i religijskim prostorima empirijskom evidencijom utvrđujemo 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. 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 primetno 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 produbljenije, 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 kod nas kojim se stvorila respektabilna iskustvena evidencija o religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu; ovo istraživanje se uzima kao referentna tačka od koje se obavezno polazi u analizi religijske situacije na pravoslavnim prostorima u poslednjih dvadesetak 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, 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 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. U tabeli 2 koja se nalazi na sledećoj strani, pokazujemo kakva je religijska situacija bila u niškom, pravoslavno homogenom regionu u domenu religijske identifikacije i religijskih verovanja. 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 kakvim ih pokazuje tabela 3, takođe na sledećoj strani, 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.

Tabela 2. *Religijska identifikacija i zastupljenost religijskih verovanja u niškom regionu 1982. godine (u %).*

Rel. ident./ Indikator	%
Vernik	23,81
Ateista	8,25
Vera u boga	17,62
Vera u Isusa Hristosa	15,40
Vera u zagrobni život	5,40

Izvor: Tabela je konstruisana na osnovu rezultata Đorđevićevog istraživanja (Đorđević, 1984).

Tabela 3. *Konvencionalno religijsko ponašanje (redovno praktikovanje) u niškom regionu 1982. godine (u %).*

Indikator / red. praksa	%
Molitva	5,56
Posećivanje crkve	0,16
Prisustvo na liturgiji	0,16
Ispovedanje	0,63
Post	2,86
Krštenje	59,37
Slavljenje ver. praznika	10,32
Pohađanje veronauke	0,16

Izvor: Tabela je konstruisana na osnovu rezultata Đorđevićevog istraživanja (Đorđević, 1984).

Opšti zaključak Đorđevićevog istraživanja vrlo je sumoran sa stanovišta pravoslavne konvencionalne religioznosti u jugoslovenskom socijalističkom društvu. Istina, uticaj socijalističkog društvenog sistema na jasnu profilisanost nereligiozne od religiozne orijentacije, raspored grupa stanovnika s obzirom na religijsko-crkveni kompleks i društvenu prepoznatljivost religioznih i krugova bliže povezanih sa religijom i crkvom, nije neka specifika socijalističkog jugoslovenskog društva, niti pravoslavlja unutar tog društva, nego je manje-više karakteristika svih socijalističkih društava bilo da se radilo o sovjetskom tipu društva (Mađarska, Poljska, Češka itd) bilo o tzv. samoupravnom tipu društva kao što je bilo

jugoslovensko. Slučaj pravoslavlja je u tom kontekstu bio samo par excellence primer oštrog sukoba dva kolektiviteta, dve tradicije, stare i nove, dve ideologije, pravoslavne i komunističke, koje jednostavno teško da su mogle tolerantno i uporedo da postoje u socijalističkom društvu. Pobjednik iz tog «duela» omogućio je da proces sekularizacije na pravoslavno homogenom području karakteriše smanjivanje broja deklariranih i još više stvarnih vernika, erodiranje verske prakse, proces disolucije dogmatskog verovanja hrišćanstva, smanjivanje uticaja pravoslavlja i pravoslavne religioznosti na svakodnevni život ljudi, relativno češće praktikovanje nekih tradicionalnih obreda i verovanja (na primer krštenje, proslava verskih praznika, priznavanje vlastitog konfesionalnog porekla, verovanje u boga), religioznost marginalnih društvenih slojeva socijalističkog društva, religioznost seljaštva i radništva, siromašnih ljudi sa nižim obrazovanjem, dok su obrazovani i propulzivni društveni slojevi najnereligiozniji, demonopolizovanost SPC od strane oficijelnog, svetovnog, socijalističkog 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 modernizacije društva (Đorđević, 1992:11).

Interesantno je videti kako je autor znatno kasnije, u toku 90-ih, objašnjavao glavne uzroke takvog «bega od crkve» ljudi na pravoslavnim prostorima. Hronološki posmatrano tri događaja su bitno uticala na opštu ambijentalnu pozadinu ukorenjivanja sekularizacije u tkivo pravoslavne religioznosti: 1. stradanje u toku II svetskog rata, zatim 2. boljševički režim koji nije imao isti «aršin» prema svim religijama, konfesijama i verskim zajednicama pa su one različito prolazile u razdeobi oficijelne milosti i 3. unutrašnje slabosti crkve kao institucije (Đorđević i Đurović, 1994:221) o čemu smo u ovom odeljku ranije pisali. Ovom ambijentalnom okviru autori dodaju i dva specifična uzroka koja su delovala na pospešivanje sekularizacije kod Srba: 4. ideologizaciju društvenih odnosa i 5. ateističko obrazovanje i vaspitanje. Ideologizacija društvenih odnosa podrazumevala je legitimnost socijalističkih vrednosti, a religija je bila upravo s onu stranu tih vrednosti tako da je religiozan čovek bio neravnopravan sa atestički usmerenim ljudima u utakmici za postizanje viših društvenih pozicija, pa se stoga religioznost i zadržavala u marginalnim, nesistemijski orijentisanim slojevima socijalističkog društva. U tom domenu, međutim, autori smatraju da takva i toliko izražena politička, sistemska stigmatizacija religioznih nije postojala na prostorima slovenačkog i hrvatskog katoličanstva gde su se vernici slobodno deklarirali i javno manifestovali svoju religioznost bez posledica koje su sledile kod takvog ponašanja na pravoslavnim konfesionalnim prostorima. Tako se opet vraćamo na problem privilegovanog položaja nekih konfesija u odnosu na pravoslavnu konfesiju u socijalističkoj Jugoslaviji. Bez

specijalnih istorijskih istraživanja teško je doneti neki opšti zaključak o tome. Državna i partijska politika je bila jedinstvena u tom smislu da ne dozvoli bilo kojoj crkvi da igra bilo kakvu ulogu u javnom, političkom životu zemlje, ulažući znatne napore i umnogome u njima uspevajući da tako potisne religiju i crkvu iz javnog života, pored ostalog i nametanjem zvanične i poželjne ateističke kulture, što je sve u svemu stvaralo vrlo nepovoljne društvene uslove za normalno delovanje crkve i slobodno ispoljavanje religioznosti. Crkve su se odupirale tom naumu različitom snagom i sa različitim uspehom u zavisnosti od mnoštva faktora o kojima smo nešto već napisali.⁴⁷ No, tačna je svakako konstatacija autora da je ateizam kao državna ideologija u kulturi efikacijetno negativno uticao na religiju i SPC. Neadekvatnom ponudom u vaspitno-obrazovnom procesu postojalo je sistematsko zapostavljanje religijskog sadržaja. Marksističko obrazovanje, potencirano najviše u humanističkom obrazovanju, dodatno je uticalo da se na religiju i SPC ne obrati gotovo nikakva pažnja u obrazovno-vaspitnom procesu, čak ni u onim disciplinama gde se to moralo normalno očekivati, bar što se tiče civilizacijskih doprinosa pravoslavlja ne samo srpskoj nego i evropskoj kulturi uopšte (u književnosti, u istoriji na primer). Istorijskoj zavisnosti Pravoslavne crkve od države sa uzorom u vizantijskoj državi o kojoj piše Ernst Benc kao o unutrašnjoj slabosti pravoslavlja (Benc, 1991), Vukomanović dodaje još tri razloga za moguća tumačenja uspeha sekularizacije na pravoslavnim konfesionalnim prostorima. To su: 1) istrajnost srpskog paganskog nasleđa; 2) prožimanje verskog, konfesionalnog i nacionalnog činioca i 3) konzervativizam SPC, odsustvo sluha za procese modernizacije i odsustvo spremnosti za prilagođavanje na društvo postindustrijske civilizacije (Vukomanović, 2001:103.)

Na osnovu rezultata brojnih socioloških, socijalno-psiholoških i javnomnjenjskih istraživanja religioznosti u socijalističkoj Jugoslaviji, koja su se odnosila kako na ukupno stanovništvo tako i na pojedina njena područja (republike, pokrajine, regione – sa stanovništvom homogenog ili mešovitog konfesionalnog sastava) mogu se u formi sintetičke slike izdvojiti najvažniji zaključci, prelomne tačke i tendencije kretanja religioznosti sa posebnim osvrtom na religioznost stanovništva na pravoslavno homogenim konfesionalnim područjima.

1. Proces ateizacije je započeo odmah posle II svetskog rata. Igrao je značajnu političko-sistemsku ulogu legitimišući novi socijalistički poredak u sferi kulture sa ciljem

⁴⁷ Istine radi, u domaćoj religijologiji postoje eksplicitno izražena stanovišta, koja pritom nisu usamljena, unutar kojih se međuratna i socijalistička Jugoslavija razumevaju kao državne tvorevine tako ustrojene da su sistematski delovale protiv temeljnih interesa srpskog naroda, a da se marksističkim ateizmom delovalo protiv pravoslavlja i srpskog nacionalnog identiteta. Štaviše, po tim mišljenjima, socijalistička državna tvorevina sa komunističkom vlašću je potiskujući pravoslavlje podsticala razvoj zapadnih, katoličkih jugoslovenskih republika i migracije od juga prema severozapadu (Vučković, 1990; Milošević, 1994).

depolitizacije i denacionalizacije tradicionalnih religijskih razmirica prisutnih, najpre u Kraljevini SHS, a onda i u Kraljevini Jugoslaviji. Pomenuti proces u početku nije dao neke radikalne rezultate s obzirom na tvrdokornost i ukorenjenost tradicionalnih crkava u nacionalna bića južnoslovenskih naroda kao i masovne konvencionalne religioznosti pre II svetskog rata. Tek od sredine 50-ih godina proces ateizacije se učvršćuje i sa određenim varijacijama ostaje dominantan u narednih dvadesetak godina na katoličkim konfesionalnim prostorima, a na pravoslavnim prostorima njegova dominantnost se proteže na čitavih narednih trideset godina. Istina, u pomenutom periodu promene koje su se iskazivale u modernizaciji tradicionalističkog društva, a ogledale se u povećanom materijalnom standardu stanovništva razvijanjem industrije (industrijalizacija), u urbanom načinu života razvojem gradova i masovnim migracijama iz sela u gradove posle II svetskog rata (urbanizacija), u primenljivosti naučnih otkrića i novih tehničkih rešenja za svakodnevne probleme širokih masa stanovništva, svakako su podjedanko, ako ne i više od ateističkog obrazovanja i vaspitanja i ateističke predominacije u svim oblastima kulture, doprinele odvajanju ljudi od religije i crkve. U tom kontekstu je i tadašnja, jugoslovenska marksistička sociologija religije postavila pitanje o stvarnim dometima procesa ateizacije na religioznost ljudi (Ćimić).

2. Sami procesi ateizacije i sekularizacije nisu proizveli podjednake učinke na prostoru bivše Jugoslavije, niti kod pripadnika različitih konfesija. Naime, različite konfesije su izašle iz socijalizma sa različitim skorom u odnosu na svetovno okruženje: po pravilu pravoslavlje je u toj situaciji bilo najmanje otporno kako na državni intervencionizam⁴⁸ koji je proizveo razarajući uticaj svetovnih, pre svega političkih institucija, na tradicionalni religijski kompleks, tako i na delovanje pomenutih modernizacijskih učinaka. Razlozi za takav «prijem» ateizma na tradicionalno pravoslavno homogenim prostorima (u Srbiji i Crnoj Gori prvenstveno, a onda i na drugim prostorima na kojima je živelo pravoslavno stanovništvo) svakako nisu jednostrani i mogu se podeliti na unutarcrkvene i izvancrkvene faktore. Mada su i druge konfesije u socijalističkoj Jugoslaviji bile pod jakim uticajem a često i pod otvorenim stigmatizacijom zvanične ateističke kulture kao i pravoslavlje, proces ateizacije u njima nije bio tako masovan kao kod pravoslavnog stanovništva. Tu se pre svega misli na katoličanstvo u Hrvatskoj i Sloveniji.

3. Takva situacija je s obzirom na propulzivnost društvenih slojeva u socijalizmu stvorila tzv. marginalnog, tipičnog vernika. Kao društveno nepoželjno, stigmatizovano ponašanje, religioznost je opstajala na selu, kod nepismenog i u društvenom sektoru nezaposlenog,

⁴⁸ U prilog takvog intervencionizma svakako ide razvlašćivanje crkvenih imanja, hramova i manastira, oduzimanje vrednih crkvenih, čak obrednih predmeta, enormno visoki porezi za sveštena lica, ukidanje finansiranja crkvenih organizacija, uslovljavanja državne pomoći, ucenjivanje itd.

poljoprivrednog stanovništva, kod žena više nego kod muškaraca, kod stanovništva slabijeg materijalnog stanja i sistemski neangažovanog stanovništva.

4. Procesi ateizacije i sekularizacije uticali su kako na celovitost i unutrašnju povezanost elemenata dogmatskog sadržaja religijskih verovanja (tzv. disolucija dogmatskog jezgra vere) tako i na eroziju, u pravoslavnom religijskom krugu do kraja evidentnu, religijskog ponašanja. Na selu je uglavnom postojao tradicionalni odnos ljudi prema religiji i crkvi, dok je u gradu, naročito u velikim gradovima, i taj odnos bio doveden u pitanje (na primer krštavanje, crkveno venčanje, crkveni ukop pokojnika, slavljenje verskih praznika).

5. Sredinom 70-ih i početkom 80-ih godina prošlog veka na katoličkim konfesionalnim prostorima, a skoro deceniju docnije i na pravoslavnim, nazire se tendencija zaustavljanja procesa ateizacije te se pojavljuju manje-više očiti znaci deateizacije (desekularizacije). Istraživači religijskog fenomena su takav trend doveli u vezu sa produblivanjem društvene krize u 80-im godinama i teškim materijalnim položajem društvenih grupa, omladinske posebno, i pojedinaca. Društvena kriza koja se produžila do samog kraja 80-ih rezultirala je propašću tzv. Druge, socijalističke Jugoslavije, a početak devete decenije prošlog veka obeležen je stvaranjem novih nacionalnih država (konačan rasplet raspada Austro-Ugarske carevine) na razvalinama bivše Jugoslavije pri čemu religije i crkve svih nacionalnih zajednica dobijaju na društvenoj značajnosti upravo ozbiljno problematizovanoj u prethodnim decenijama. Uskoro će etno-religijska legitimacija novostvorenih država, i onih koje su to tek trebale postati, u ratnom vihoru, prvenstveno u Hrvatskoj i Bosni, sasvim vidno uticati, i to na tragičan način, na povratak u masovnim razmerama tradiciji, veri, naciji, nacionalnim veličinama i državotvornim idejama, u kolektivnom, neki će reći tribalističkom, zanosu odranije već viđenom na balkanskim prostorima. Tako se tendencija deateizacije i desekularizacije čvrsto povezuje sa opisanim kolektivnim, masovnim socijalnim previranjima u raspadu jednog društvenog poretka i jedne federacije, mada oprez naučniku nalaže da se procesi deateizacije i desekularizacije nikako ne bi smeli svoditi samo na pomenute faktore sa nacionalnim sindromom kao osnovom. Na umu treba imati mnogo širi društveni kontekst od nacionalnog: opštu političku i kulturnu pluralizaciju društva⁴⁹ posle raspada socijalizma u

⁴⁹ Treba imati na umu, takođe, da je potrebno biti oprezen kod donošenja zaključaka o stvarnim dometima pluralizacije postsocijalističkog društva a posebno tu vrstu sumnje treba imati kod zaključaka o slobodnom religijskom tržištu nakon kolapsa komunizma. Sloboda religijskog izraza jeste porasla, ali prvenstveno za decenijama potiskivane institucionalizovane, tradicionalne religije, dok je situacija značajno drugačija kada su u pitanju tzv. netradicionalne religije kako ih najčešće nazivaju ruski religiozi. Religijsko-nacionalna i kulturna, jednom rečju društvena homogenizacija na prostoru bivše Jugoslavije mnogo je više uticala u pravcu remonopolizacije religijske situacije nego u pravcu tolerantnog kulturnog i religijskog diferenciranja. Pitanje «sekti» i kod nas, ali još alarmantnije u savremenoj Rusiji, gotovo se po pravilu u ekleziološkoj literaturi, ali i u javnosti uopšte razmatra u negativnom kontekstu tako da je proces demonopolizacije religijskog tržišta još uvek daleko od ostvarenog stanja. Branimiru Stojkoviću možemo da zahvalimo što u domaćoj sociologiji imamo izvanrednu analizu kod nas aktuelnog procesa stigmatizacije verskih sekti, moralne panike i medijskog

svetskim razmerama, opštu tendenciju desekularizacije u čitavoj Istočnoj Evropi, jačanje konkurentskog religijskog faktora u okviru bivše Jugoslavije, slom opšteprihvaćenih vrednosti, relativno povećanu diferenciranost duhovnih ponuda na religijskom tržištu, drugačije duhovne potrebe mnoštva ljudi, potrebu za bogom kao potragu za srećom, nadom i utehom, itd.

6. To što je religija bila u senci, pod patronatom ateizacije, u svim tzv. real-socijalističkim društvima, pa i u bivšem jugoslovenskom društvu, nikako nije, dakle, značilo da su procesi erozije religijskih verovanja, crkvene obredne prakse i otpadanja ljudi od religije i crkve ireverzibilni u smeru nemogućnosti ponovnog bujanja religioznosti i jačanja povezanosti ljudi sa religijom i crkvom. Religija i crkva su ipak, i pored svega do sada napisanog, u socijalizmu bile daleko od iščezavanja, kako je vulgarizovana markistička teorija pobedonosno najavljivala i samozadovoljno očekivala. One su u socijalizmu i pored jakog institucionalnog političkog pritiska, ateističkog monopola, i podzemne, marginalne društvene pozicije, ostale vitalne, često tom sistemu pružajući sasvim dostojan otpor, uvlačeći u svoju duhovnu, pa i ideološku orbitu, ne mali broj religioznih, sistemski neorijetisanih ili malobrojnih opoziciono nastrojenih. Otuda objašnjenje da je katoličanstvo u Poljskoj moglo odigrati tako važnu ulogu u slamanju socijalističkog sistema. Otuda objašnjenje da se čak u pravoslavnom kulturnom krugu krajem 80-ih i početkom 90-ih pravoslavlje tako i toliko revitalizovalo da je pružilo ne samo duhovnu potporu mnoštvu ljudi koji su je odjednom trebali nego je i na društvenoj sceni počelo da igra do tada «zabranjene» uloge. Otuda se danas u Rusiji govori čak o religijskoj renesansi, (возрождение – preporod, obnova) što je do 80-ih bilo potpuno nezamislivo. Ali šta je prethodilo toj renesansi? Prethodio je sovjetski period, sedamdesetogodišnji položaj crkve kao stradalničke, podzemne, stigmatizovane crkve, period raskola i teških iskušenja u kojima su se kalili pravi hrišćani, svedočeći svoju veru izlaganjem opasnostima i podnošenjem žrtava, naročito do II svetskog rata, nalik onom stradanju i žrtvovanju kojima su se njihova duhovna, pravoslavna sabrača izlagala u vekovima posle primanja hrišćanstva, naročito u teškim vremenima pod mongolskim ropstvom, a onda, ili možda najpre, nalik onom stradanju kome se izložio sam Isus Hristos i svi oni hrišćani u progonima poznatim iz bogate istorije nepriznatog hrišćanstva, pokazujući i dokazujući time kako stvarnog hrišćanstva zapravo i nema bez krsta.

prezentovanja čitave problematike (Stojković, 2001:13-20). O ruskoj religijskoj situaciji i o odnosu prema netradicionalnim religijama, kako se u sovjetskoj, a danas i u ruskoj religiologiji, nazivaju oblici religijskog organizovanja koji se na Zapadu imenuju u terminima novih religijskih pokreta, kultova i novih sekti, videti u Зайцев, 2002. Upor. takođe i Zajcev, 2002:131-136.

2. Sovjetski komunizam i pravoslavlje (problem empirijske evidencije)

Iako se društveni položaj religija i crkava, među njima pravoslavlja i RPC kao bez sumnje najveće religijske institucije u Rusiji, u sovjetskom periodu ne može jednoznačno posmatrati u tako dugom vremenskom razdoblju, od 1917. do početka 90-ih godina XX veka, ipak se može izvući generalni zaključak o jednom opštem, netolerantnom društvenom okviru koji je, uz to, bio dosta represivniji prema religijama i crkvama, a posebno prema pravoslavlju i RPC, nego što je to bio jugoslovenski okvir posle II svetskog rata, premda su se za pomenuti okvir, bar u početku, uzori upravo nalazili u «tekovinama» sovjetske vlasti prema religijsko-crkvenom kompleksu. 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 mirnijeg i manje represivnog, ali uvek naglašeno negativnog odnosa. Prva, represivna faza je trajala bezmalo pola veka, sve do posle pada Hruščova (Хрущев, Н. С.) 1964. godine, u okviru koje opet možemo identifikovati: 1) period izuzetne državne represije prema RPC naročito tokom dvadesetih 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 (od 1943. godine), 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 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, sedamdesete i osamdesete godine 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. »Opet se javljaju ruski katolici, kod jevreja se pojavljuju različiti oblici judaističke ortodoksije, naširoko stupa okultistička literatura svih vrsta, pojavljuju se krišnaiti, zen-budisti itd. ... Ateizam u određenim intelektualnim krugovima postaje prosto nešto neprilično, kao što je pre revolucije kod krugova progresivne inteligencije bila neprilična religioznost« (Фурман, 1989:14). Tu Furman konstatuje bitnu razliku u odnosu inteligencije i naroda prema religiji i ateizmu 70-ih godina 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 ateistički nastrojeni, makar taj ateizam bio «predrasudni» ateizam zbog sistematskog zapostavljanja govora o religiji i crkvi u društvu. 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 «novo mišljenje» u reformskom, pokazalo se nauspešnom, 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 Rusa 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, više nego kod nas, 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 istiskivane iz društvenog života a zatim je radikalno smanjivan 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. Pitanje koje se nameće tiče se istorijske horizontale. Kako je taj proces započeo?

Uvod u radikalne promene religijske situacije, konvencionalne religioznosti ljudi i društvenog položaja RPC u Rusiji XX veka, promene koje su nastupile posle Oktobarske

revolucije i dolaska boljševika na vlast, predstavljala je Februarska revolucija iz 1917. godine.⁵⁰ Istina, početna etapa Februarske revolucije nije nagoveštavala neke dalekosežne posledice po religioznost i RPC pošto je postojala tesna saradnja između Pravoslavne crkve i Privremene vlade (Временное правительство). U sprovođenju svoje politike Privremena vlada se oslanjala na Pravoslavnu crkvu, uvažavajući je, tako da ona tada nije izgubila svoju društvenu relevantnost u tom stepenu u kome će je ubrzo na dramatičan način izgubiti već krajem te i početkom naredne godine. U tom smislu Pravoslavna crkva je dobila niz povlastica kako u održavanju hramova tako i u poboljšanju materijalnog položaja klera. Sa druge strane pravoslavno sveštenstvo je izražavalo podršku Privremenoj vladi obrazlažući zakoniti karakter nove vlasti. Privremena vlada je, međutim, sprovela niz reformi u državnoj religijskoj politici konkretizovanih kroz odluke koje su Pravoslavnu crkvu, makar nominalno, stavile u drugačiji pravni položaj od onog koji je ona imala do tada. U imperijalnoj Rusiji Pravoslavna crkva je imala posebnu društvenu ulogu jer je bila praktično deo državnog aparata,⁵¹ i kao takva dobijala je od države mnoge povoljnosti za razliku od drugih veroispovesti i njihovih crkava u Ruskoj imperiji. Ispunjavajući niz javnih funkcija ona je bila deo vlasti: Pravoslavna crkva je vodila registraciju i razvod braka, vodila je matične knjige venčanih, rođenih i umrlih, u crkvama su se čitali tekstovi zakona, crkva je učestvovala u krivičnim većima sudova i rešavanju žalbenih postupaka građana. Zbog toga je monarhistička država materijalno pomagala crkvu i 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, rukovodilo se religijskim normama. Institucija obrazovanja u najtešnjoj vezi je bila sa

⁵⁰ Na ovom mestu treba istaći da smo konsultovali istorijsko-sociološki presek pravoslavlja u Rusiji, od nastanaka do kraja XX veka, koji je u svojoj knjizi dao Радугин, 1996:168-201. Takođe je konsultovana i istorijska literatura koja valorizuje savremenu istoriju RPC u XX veku: Поспеловский, 1995. Za nastanak i razvoj masovnog ateizma u Sovjetskom Savezu konsultovana je knjiga «Атеизм в Советском Союзе...» (1986). Za kritičku valorizaciju naučnog ateizma i ateističkog vaspitanja konsultovan je: Đorđević, 1990.

⁵¹ 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 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).

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 od 1858. do 1861. godine, iako će ono za seosku zajednicu (мир) ostati vezano sve do 1905. godine. Takav zavistan, produžen do XX veka, gotovo nesnosan položaj seljaštva u «kmetском 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.

Početak XX veka raspadanjem carskog mita kome je Pravoslavna crkva davala jemstvo i u njoj dolazi do promena. Kao i početkom veka, 1905. godine, i posle buržoasko-demokratske Februarske revolucije u samoj Pravoslavnoj crkvi i oko crkve je postojala jednodušnost oko potrebe odvajanja crkve od države, samo su se razlike iskazivale u modalitetima: na Predsadorskom savetu sveštenika i mirjana (uvertiri za Sveruski pomesni crkveni sabor) iskristalisala su se dva gledišta o budućoj formi upravljanja crkvom. Prvo gledište, branjeno od profesora Pokrovskog (Покровский), imalo je u vidu potpuno otcepljenje crkve od države uz sinodalno-sabornu strukturu upravljanja crkvom. Zagovornici drugog gledišta na čelu sa knezom Trubeckim (Трубецкой) i Sergejem Bulgakovim (Булгаков) nisu dovodili u sumnju sam princip odvajanja crkve od države, ali su smatrali da pravoslavlje kao nacionalna crkva treba da ima poseban status – *primus inter pares*. Po njima je Pravoslavna crkva organski srasla sa narodom, sa njegovom kulturom i državnošću, pa ju je i nemoguće otrgnuti od društvenog organizma – nacionalne države (Поспеловский, 1995:36). Međutim, Privremena vlada je donela dve odluke: «O ukidanju veroispovednih i nacionalnih ograničenja» i «O slobodi savesti», kojima su bila ukinuta sva do tada postojeća

ograničenja u ispovedanju vere čiji je osnovni smisao bio u davanju jednakih prava svim religijama u Rusiji,⁵² odvajanju crkve od škole itd., što je generalno menjalo društveni položaj koji je Pravoslavna crkva imala u istoriji Ruske imperije. U školama je bilo ukinuto obavezno propovedanje zakona božjeg, a crkveno-parohijske škole koje su do tada bile pod jurisdikcijom crkve stavljene su u nadležnost Ministarstva prosveta. Sve ove, i druge mere, u crkvenim krugovima su stvorile određeno nezadovoljstvo Privremenom vladom što je prepoznatljivo bilo u sadržaju mnogih crkvenih dokumenata a pre svega u sadržaju zaključaka Pomesnog sabora koji je svoj rad započeo avgusta 1917. godine. Sam sabor je značajan po tome što se na njemu u upravljanju RPC, pa i u njenom odnosu prema državi, pojavljuje, rekli bismo, epohalan momenat: posle gotovo dve stotine godina važenja ukinut je sinodalni način upravljanja crkvom i od tri kandidata žrebom je izabran za patrijarha (Московского и всея Руси) Tihon (Белавин, Василий, Иванович), čovek kome je istorijska sudbina namenila tešku ulogu patrijarha u nastupajućim društvenim previranjima koja su imala kardinalne posledice za sve religijske zajednice uspostavljanjem Sovjetskog Saveza i u njemu novog okvira političkog sistema (sovjetskog) komunizma i (njegove) ideologije marksizma-lenjinizma.

Serijom dekreta nove vlasti, od decembra 1917. do januara 1918. godine, RPC se našla u potpuno drugačijem društvenom položaju nego što ga je imala do tada. Promenjen društveni položaj bio je dokaz o početku magistralnih promena religijske situacije u Rusiji, odnosno Sovjetskom Savezu. Bio je to nagli preokret, što upravo i karakteriše tako epohalan događaj kakav je bio Oktobarski revolucionarni prevrat i građanski rat. Nikakav međuprostor nije postojao između starog i novog društvenog položaja RPC i vernika. Crkva je u toj poziciji zauzela krajnje neprijateljsku poziciju u odnosu na novu sovjetsku vlast a u tome se posebno isticao novi patrijarh, koji je sovjetsku vlast poistovetio sa «najezdom antihrista», podvrgavajući je crkvenom prokletstvu (anatem). Takav antagonizam između crkve i sovjetske vlasti je još i produbljen opštom demonopolizacijom i depolitizacijom crkve i religije koje su bile zakonodavnim aktima ustanovljene. Tim aktima sovjetske vlasti su ukinule sve religijske i religijsko-nacionalne privilegije i ograničenja, pri čemu je ukinuta dotadašnja pravna nejednakost konfesija, ukinuto je vojno i dvorsko sveštenstvo. Ekonomski

⁵² Na primer u *Zakoniku Ruske imperije* iz 1875. godine sve religije u zemlji su 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, skorpci, ikonoborci. U *Kaznenom zakoniku* (Уложении о наказаниях) posebnom se vrstom prestupa smatralo odvracanje od pravoslavlja, zavodenje na drugu veru, protivljenje vaspitanja dece u pravoslavnoj ili hrišćanskoj veri, širenje jeresi ili raskola. Primenjivan je ceo sistem kaznenih mera sve do roblje i progona u Sibir. Država nije priznavala stanje beskonfesionalnosti. Zabranjenim religijama se 1894. godine pridružuju 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).

je razvlašćena crkva ukidanjem religijskim organizacijama prava privatne svojine nad sredstvima za proizvodnju i nacionalizacijom crkvene imovine kao i povredom nekih drugih njenih stečenih prava i interesa, kao što su na primer obustava novčanih izdataka iz budžetskih sredstava za održavanje religijskih ustanova, drugih izdataka za sveštenstvo ili za vršenje religijskih obreda. Tako se jedan od pomenutih dekreta (*Положении о земельных комитетах*) odnosio na prelazak sveg poljoprivrednog zemljišta, šumskog i vodnog bogatstva u opštenarodni fond na upravljanje odgovarajućih komiteta. Ovaj dekret se, prirodno, odnosio i na crkvena i manastirska imanja. Sprovedena je dakle u potpunosti sekularizacija crkvenih imanja.

Drugim dekretom utvrđuje se da vaspitanje i obrazovanje takođe prelaze iz crkvene kompetencije u kompetenciju odgovarajućeg ministarstva, a slična je situacija i sa uspostavljanjem građanskog braka, metrikacije i tome slično. Društvena marginalizacija religije, s obzirom na društveni značaj koji joj se vekovima pridavao u imprijalnoj Rusiji, najeklatantnije se može videti konsultovanjem sadržaja glasovitog dekreta «O odvajanju crkve od države i crkve od škole» čija je suština u postavljanju religije kao privatne stvari građanina, pojedinca. U tom smislu državne dotacije su uskraćene, ekonomska baza crkve radikalno sužena, njena prosvetna i kulturna funkcija deklarativno postavljena prema interesovanjima i potrebama pojedinaca van državnih i društvenih institucija. Izuzetno nestimulativan društveni okvir egzistiranja religije i crkve posle Oktobarske revolucije doveo je do takve situacije koja je pokazala da ostavši bez državne asignacije i dohotka, kako od pokretne tako i od nepokretne imovine, crkva ni organizaciono, a nekad ni moralno, nije mogla da sovjetskoj vlasti pruži žilaviji otpor i odgovori na epohalne izazove svog vremena.

Sve to se moralo odraziti na ukupan život crkve, kako onaj spoljašnji tako i unutrašnji. U spoljašnjem životu crkve zatičemo sovjetsku državu koja na sve načine pokušava da religiju izbriše ne samo iz društvenog, nego i iz života uopšte, u tom naumu rukovođena marksističko-lenjinističkom teorijom i svrsishodnom političkom praksom. Konfrontacija sa religijom i crkvom je konstantna a vrlo oštar karakter dobija tokom godina gladi, 1922. i 1923., kada se crkvi dekretom iz februara 1922. godine (*Об изъятии церковных ценностей для борьбы с голодом*) konfiskuju i one crkvene relikvije koje se, prema kanonu, nisu smele koristiti ni u kakve druge svrhe osim u bogosluženju. Otpor sveštenstva naumu konfiskacije osvećenih crkvenih predmeta od sovjetske vlasti je okarakterisan kao otvoreno suprotstavljanje novom poretku i u procesu koji je uskoro poveden u Moskvi je od 17 optuženih sveštenih i svetovnih lica petoro bilo osuđeno na smrt a ostali su završili u, tek oformljenim, sovjetskim gulazima. Nekoliko godina kasnije ista sudbina je snašla i Petrograd gde je bilo osamdesetak optuženih, među njima i mitropolit

Venijamin koji je pod opštom optužnicom da je crkva kontrarevolucionarna organizacija bio osuđen na smrt. Te godine je pod istom optužnicom bilo ubijeno 8100 sveštenika, monaha i monahinja što je trebalo da ima vaspitni karakter i da «pokaže nespojivost verskog sveta i sveta koji se rađa» (D'ankos, 1992:323-324). Skor konfrotacije sovjetske države i crkve, države koja je imala nameru da crkvu definitivno uništi, bio je poguban po pravoslavlje i RPC. Radi komparacije: zvanično je, u predrevolucionarnom razdoblju, 1914. godine u Ruskoj imperiji bilo 117 miliona pravoslavnih hrišćana, 67 eparhija u kojima su oni živeli, 130 episkopa koji su tim eparhijama rukovodili, 50000 sveštenika i đakona bogoslužilo je u 47000 parohijalnih crkava. U nadležnosti crkve bilo je 35000 osnovnih škola, 58 seminarija, više od hiljadu aktivnih manastira sa 95000 monaha (Поспеловский, 1995:35). Pospelovski takođe ističe da su značajna dostignuća bila postignuta u oblasti bogoslovske nauke i misionarskog rada, doduše državno podržavanog, naročito na teritoriji Aljaske, Japana, Sibira i Dalekog Istoka. Mada je inteligencija XIX veka u principu bila otuđena od crkve ili čak neprijateljski prema njoj raspoložena, renesansa ruske filozofske misli povukla je za sobom i tzv. rusku religiozno-filozofsku renesansu što nije bilo duhovno vredno samo po sebi nego je privuklo crkvi predstavnike ruske intelektualne elite, iako su oni ostajali manjina u svojoj sredini.

Međutim, sva ta moć i uticaj nisu bili dovoljni u momentu propasti imperije. Sve do novembra 1917. godine bez glave crkve i tradicionalne saborne strukture, crkva je u revoluciju stupila razjedinjena, a sa padom cara – formalno zemaljskom glavom crkve – i obezglavljena. Opštim raspadom monarhije crkva je ostala bez infrastrukture čemu je sigurno doprineo i dotadašnji apsolutistički monarhizam koji je dobrim delom uslovio da crkveno-politička slika Rusije krajem XIX veka izgleda ovako: »Tutorstvo i kontrola države lišili su Pravoslavnu crkvu samostalnosti. Ona se nalazila pod budnim okom oberprokuratora. Drugačije religiozno mišljenje – staroobredaštvo, sektaštvo itd. – žestoko se gušilo. Promena konfesija, u smislu napuštanja "vladajuće veroispovesti" posmatrala se (do 1905. godine) kao krivično delo. Istorijski crkvi nametnut savez sa samodržavljem podrivao je poverenje u nju kod onih koji su želeli da preobrazu društvo a isto tako i kod mnogih poslenika u kulturi, samim tim i kod verujućih, za koje je sloboda misli i stvaralaštva bila neosporna vrednost. Prirodna energija hrišćanstva pretakala se u tok nereligioznih, opozicionih i oslobodilačkih pokreta - primećuje se da su mnogi revolucionari, demokrati prethodno bili u duhovnim zvanjima i da su mnogi završili crkvene škole» (Мень /Александр/ – священник, 1989:102).

Posle pada monarhističkog režima, pojavljuje se sasvim jasna intencija Lenjinovog režima da religiju i crkvu deklarativno, ali i nasilnim sredstvima, čija upotreba oficijelno nije priznavana, stavi u muzej starina. Crkve su se masovno oduzimale, zajedno sa manastirima

zatvarale, koristile u druge, svetovne namene, zatvarane su crkvene škole, sveštenici su hapšeni, ubijani, deportovani u Sibir, crkvena dobra zaplenjivana a crkvene knjige i ikone spaljivane. Na početku sovjetske vlasti bilo je ubijeno najmanje 28 episkopa, hiljade sveštenika je bilo zatvoreno, kao i oko 12000 mirjana koji su bili privrženi crkvi ili su se otvoreno stavili u njenu zaštitu. Krajem 30-ih godina u celom Sovjetskom Savezu od nekadašnjih 80000 pravoslavnih hramova jedva je stotinak crkava bilo otvoreno (Vukomanović, 1997:299). Istina, državni ateistički intervencionizam u žestokoj antireligioznoj kampanji uz pomoć drugih političkih i društvenih organizacija nije se samo obrušio na rušenje spomenika religijske kulture, hramova, crkava i religijskih dobara pravoslavlja, već je bio usmeren prema religiji uopšte, dakle i prema drugim crkvama i veroispovestima na tlu Sovjetskog Saveza, ali je pravoslavlje bilo prvo na udaru kako zbog svog nacionalnog značaja tako i zbog svoje povezanosti sa monarhističkom državom a svakako i zbog svoje moći, ugleda i uticaja koje je imalo u masovnim razmerama. Kao pokazatelj izvesnih promene u opštem, administrativnom odnosu prema pravoslavlju i Pravoslavnoj crkvi, ali i kao pokazatelj kontinuirane delatnosti ometanja normalnog rada crkve i posle više od 30 godina od revolucije, može da posluži evidencija o zatvaranju crkava u Sovjetskom Savezu u periodu od 1950. do 1987. godine: od 1950. do 1964. godine prosečno se godišnje zatvaralo do 420 pravoslavnih crkava, od 1965. do 1974. godine po 48 crkava a od 1975. do 1987. godine po 22 crkve (Гараджа, 1989:23). Isto tako i podaci o broju aktivnih religijskih zajednica indirektno govore o državnom odnosu prema crkvi i društvenom položaju religije i crkve u socijalističkom sovjetskom društvu. Sledeća tabela pokazuje konstantno smanjenje broja aktivnih religijskih društava (zajednica, parohija) od vremena posle Staljinove smrti do početka sedme decenije prošlog veka.

Tabela 4. *Pad broja aktivnih religijskih zajednica (parohija) u Sovjetskom Savezu (1958-1971.).*

Rel. zajednice / Period	1958	1961	1966	1971
Ukupno	18563	16050	11908	11749
Pravoslavne parohije	13416	10960	7481	7224

Izvor: Tabela je konstruisana korišćenjem podataka iz priloga Одинцова, 1989:29-71.

Na sve načine socijalistička država je kontinuirano realizovala zadatak smanjenja broja sveštenika, crkvenih škola i njihovih učenika, manastira. Celokupna praktična delatnost države prema religijama i crkvama oslanjala se na određene stereotipe koji su nastali između 30-ih i 50-ih godina i koji su opredeljivali opšti odnos partije prema religiji sve do perestrojke. U najopštijem stereotipu religija se vidi kao devijacija «normalne» društvene

svesti u socijalizmu (upor. i Левада, 1965:257), ona je simptom patologije, bolesti društvenog organizma. Tako ona ulazi u red onih socijalno devijantnih društvenih pojava kao što su alkoholizam, narkomanija, kriminal, korupcija. «Odnos prema njoj je jednoznačan i odrečan – iskoreniti je svim silama» (Гараджа, 1989:21). Specifični stereotipi su sledeći:

1. detekcija «krize religije» se svodi na kvantitativne podatke;
2. evolucija religioznog života se shvata samo kao progresivan proces njenog «gašenja»;
3. odbacuje se postojanje objektivnih uslova i pretpostavki za pojavu, u Sovjetskom Savezu, »novih religija» ili «oživljavanja» već ugašenih kultova;
4. obično se za prioritetni put sekularizacije društva uzima administrativno-komandno regulisanje odnosa prema religiji i crkvi;
5. ističe se i opravdava princip «dovoljnog» broja registrovanih zajednica vodećih konfesija u svakom od regiona zemlje koji je dovodio do toga da se u «muslimanskom» regionu nisu registrovale (nove) džamije a u pravoslavnom crkve itd.;
6. oformljene u drugačijoj društvenoj situaciji bile su apsolutizovane forme i metode ateističke propagande i vaspitanja, pa su se zato u novim situacijama pokazale kao «nedelotvorne» (Одинцов, 1989:66).

Do II svetskog rata relativna normalizacija odnosa između Pravoslavne crkve i sovjetske države nastupila je posle smrti patrijarha Tihona 1925. godine, ali je ona počivala na principu apolitičnosti crkve, na njenoj društvenoj marginalizaciji, odnosno na njenom nemešanju u državne poslove. Za vreme mitropolita Sergija (kasnije patrijarha) dolazi do poboljšanja saradnje crkve i sovjetske vlasti, tim pre što je Sergije poveo odlučniju borbu sa onim predstavnicima sveštenstva koji su stremili da vrate crkvu na put konfrontacije crkve sa sovjetskom vlašću. «Potrebno je – pisao je on u poslanici 1927. godine – da na delu a ne na rečima pokažemo da verni građani Sovjetskom Savezu, lojalni građani sovjetskoj vlasti mogu biti ne samo ljudi koji su ravnodušni prema pravoslavlju, ne samo oni koji su pravoslavlje izdali, nego i najrevnosniji njegovi privrženici za koje je pravoslavlje put istine i život sa svim njegovim dogmama i obredima, sa svim njegovim kanonskim i bogoslužbenim uređenjem». Tumačenje tako varijabilnog opšteg stava crkve prema sovjetskoj vlasti, dakle, od krajnjeg neprijateljstva i odbijanja svake saradnje do ustupanja i iskazivanja lojalnosti, mora uzeti u obzir da su se crkvena hijerarhija, sveštenici, pa i vernici, u po crkvu tako nepovoljnoj društvenoj i religijskoj situaciji, svakako morali rukovoditi procenom o potrebi i mogućnostima očuvanja i preživljavanja Pravoslavne crkve i pravoslavne religioznosti u postrevolucionarnom Sovjetskom komunizmu. No, sled takvog razmišljanja nije opšteprihvaćen u savremenom ruskom prevrednovanju odnosa RPC i njene hijerarhije prema sovjetskoj vlasti. Pored sergijanskog, servilnog odnosa bilo je i primera bespoštedne borbe,

idejne i moralne čistote, za šta se plaćala visoka cena koja je išla do likvidacija. Jedan od najpoznatijih religijskih aktivista i sovjetskih disidenata, sveštenik Gleb Jakunin (Г. Якунин), koji je pretežni deo 80-ih godina prošlog veka proveo po sovjetskim zatvorima, smatra da je 20% sveštenika RPC saradivalo sa KGB-om, a jedan drugi sveštenik, Georgij Edeljštajn (Георгий Эдельштейн), tu cifru povećava na čitavih 50% («Московские новости», 1992. 9. февраль; «Аргументы и факты» 1992. январь, № 1. Naš citat prema Хилл, 1993:571).

Sažimajući analizu promena u postrevolucionarnoj religijskoj situaciji u Sovjetskom Savezu, ističemo 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*).⁵³ 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 vere protiv vere, 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 dobrano demantovala. Isto tako 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 država neutralna, što sa sovjetskom državom, koja snažno nameće ateizam kao svojevrsnu alternativu religijskom pogledu na svet, svakako nije slučaj. Radi primera

⁵³ 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 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 anatemitisani i podvrgnuti žestokoj represiji. Mnogi su se u znak protesta samospaljivali (Radugin, 1996:190 i dalje).

navodimo osnovne principe partije prema religiji, crkvi i vernicima, koje je uz pomoć svojih saradnika Lenjin formulisao još početkom XX veka (1905. godine u tekstu «Socijalizam i religija») i primere iz stvarnosti praktične politike sovjetske vlasti u mešanju u unutrašnje poslove crkve, ograničavanju polja delovanja religija, crkava i religijskih aktivista. Radi se o sledećim partijskim principima: 1. religija je za državu privatna stvar (pojedince), religijske zajednice ne treba da budu povezane sa državnom vlašću, neophodno je odvajanje crkve od države i škole od crkve; 2. potrebno je obezbediti slobodu savesti u njenom marksističkom shvatanju, slobodu ispovedanja bilo koje religije ili neispovedanja nijedne, tj. slobodu da se bude ateista; 3. u odnosu prema revolucionarnoj partiji religija nije privatna stvar (pojedince), partija vodi borbu sa religijom idejnim, i samo idejnim oružjem; 4. zadaci borbe sa religijom, koji proizilaze iz marksističkog shvatanja socijalne suštine i uzroka postojanja religije, treba da budu potčinjeni zadacima klasne borbe i stvaranja socijalističkog društva; 5. ne treba suprotstavljati vernike neverujućim radnicima, nego ih treba pridobiti za savez pod rukovodstvom partije u borbi za likvidaciju eksploatatorskog društva i izgradnju socijalizma; 6. u uslovima proleterske solidarnosti treba sprovoditi kontinuiran, uporan rad na unošenju socijalističke svesti u mase i formiranju kod radnika, a pre svega kod članova partije, naučnog pogleda na svet (*Атеизм в Советском Союзе...* 1986:28-29).

Kada su sovjetske vlasti, međutim, došle do zaključka da bez obzira na likvidaciju ekonomske osnove crkve ona ne «odumire», režim je prešao na taktiku davanja podrške nekim grupama unutar crkve što će imati krupne posledice po jedinstvo crkve. Iako raskolnički religijski pravac obnove nije bio jedinstven pokret, on je stvorio dodatne teškoće jedinstvu pravoslavnih u ionako teškoj društvenoj situaciji u kojoj se našla RPC. Pravac obnove je bio raznorodan pokret sastavljen od tri osnovne grupe: «Žive crkve» na čelu sa arhiepiskopom Antoninom (Granovskim); «Crkvenog preporoda» na čelu sa Krasnickim i «Saveza opština drevnoapostolske crkve» sa Vedenskim na čelu. U pokušaju stvaranja jedinstvene organizacije obnovaši su na Drugom sveruskom pomesnom saboru 1923. godine doneli niz važnih dokumenata koji su bili upravljani na modernizaciju veroučenja i kulta kao i na pomirenje crkve sa sovjetskom vlašću. Krajnji cilj ovih reformi bio je u uklanjanju svih slojeva pravoslavnog veroučenja i crkvene prakse koji su doprinosili zaštiti interesa vladajućih, eksploatatorskih klasa i stvaranje takve ideološke osnove koja će biti na pozicijama odbrane interesa radnika i seljaka. Prepoznatljivost ideološke bliskosti sa vladajućim režimom ostaje bez komentara. Nesumnjiva podrška sovjetskoj vlasti, upravljenost na socijalnu preorijentaciju pravoslavlja, smrt Vedenskog kao i usmerenost na modernizaciju pravoslavlja bez prilagođavanja na karakter tradicionalne masovne religiozne svesti stanovništva doprineli su da 40-ih godina prošlog veka ovaj idejni pravac zamre.

Oficijelno pravoslavlje se, međutim, oslanjalo na vekovnu tradiciju ističući neizmernu vernost učenju drevne apostolske crkve i u vremenima izuzetno destimulativnim za normalno funkcionisanje crkve. No, tu nije bio kraj raskolima unutar oficijelne pravoslavne crkve.⁵⁴ Nastali u sovjetskom periodu, oni su ostali da karakterišu rusko pravoslavlje, predstavljajući branu konsolidaciji crkve, i u tzv. postkomunističkom periodu.

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 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 ustrojani tako da su praktično ispunjavali sav duhovni, kulturni prostor društva.⁵⁵ 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, nezavisni istraživači su ga nazivali «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, kako su ih u sovjetskom periodu religiozolozi i «zaslužni radnici» na polju ateizma često nazivali, religioznim ostacima prošlosti (пережитков), 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

⁵⁴ Suprotno zahtevu obnove da se uspostavi bliskost sa sovjetskom vlašću, početkom 20-ih godina je od strane predstavnika crkve u emigraciji novouspostavljena zagorična RPC sa osnovnim zahtevima protiv normalizacije odnosa RPC sa sovjetskom vlašću. Po tome što je osnovana u Sremskim Karlovcima zove se još i «Karlovački raskol». Kada je počeo proces demokratizacije u Sovjetskom Savezu, 1989. godine pod jurisdikciju zagorične RPC ulaze pojedini predstavnici pravoslavnog sveštenstva i opština iz Rusije, Ukrajina i Latvije stvorivši Rusku pravoslavnu slobodnu crkvu. Pored navedenih treba pomenuti i raskol iz 1927. godine kada je na teritoriji Sovjetskog Saveza stvorena Istino pravoslavna crkva koja prelazi u ilegalni rad pa se zato naziva još i katakombnom crkvom. U današnje vreme jedan deo parohija ove crkve prešao je u jurisdikciju Ruske pravoslavne slobodne crkve, drugi u jurisdikciju zagorične RPC a treći deo je stvorio međuregionalo upravljanje Istino pravoslavnom crkvom i nalazi se kanonski blisko i u euharistijskoj zajednici sa Ukrajinskom atokefalnom pravoslavnom crkvom (Radugin, 1986:199-201).

⁵⁵ U bogoboračnom zanosu, Sergej Jasenjin (Есенин) je napisao: *Новый на кобыле/ Едет к миру Спас/ Наша вера – в силе/ Наша правда – в нас.*

vaspitanje, ubeđivanje (propaganda) i obrazovanje. Toj idejnoj delatnosti u masovnom prelasku sovjetskih ljudi sa pozicije vere na poziciju ateizma partija pridodaje magistralnu 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.⁵⁶

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 instrument 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.

Tako je religija, za razliku od svih tzv. elemenata nadgradnje, kao što su država, moral, pravo, politika, u socijalizmu neumitno slabila, ali je to bio samo prividan proces po Jukićevoj konstantaciji (Jukić, 1997:97). Prividnost tog procesa je upravo u činjenici prelaska sa konvencionalne religioznosti na druge oblike, oblike svetovne religioznosti, kao što je ateizam, ali i celokupna komunistička ideologija sa svojim sakralnim poretkom, mesijom, izabranim narodom, crkvom i ovozemaljskim rajem, te svetovnim obredima umesto potisnutih i napuštenih verskih.⁵⁷ Odatle je moguće lakše razumeti neprijateljstvo religioznog i ateističkog pogleda na svet u socijalizmu kao i postojanu težnju da se nametanjem ovog drugog prvi stavi na marginu političkog društva i da se, čak i u naučnoj valorizaciji, tretira

⁵⁶ U tom smislu karakterističani su i naslovi nekih socioloških knjiga od kojih za ovu priliku izdvajamo jedan: *Prema društvu slobodnom od religije (К обществу, свободному от религии, Москва, 1970)*.

⁵⁷ «U Sovjetskom Savezu marksistički ideolozi nisu propuštali niti jednu priliku da se dobro ne narugaju tradicionalnim vjerskim i svetovnim obredima: carskim blještavim svetkovanjima, domovinskim vojničkim ceremonijalima i teatralnim pompama pravoslavne raskošne liturgije. A onda iznenada i odjednom počinju sami usvajati i obavljati iste takve obredne radnje, premda svjetovna izgleda i suprotna predznaka: simbolizam crvene zvijezde, hodočašća Lenjinovoj grobnici, prvomajski mimohodi, svete slike i borbene pjesme, kult udarnika i radnika. Dapače, brojni su svjetovni obredi u socijalističkim sustavima imali svrhu da zamijene i potisnu kršćanske sakramente:...» (Jukić, 1997:62).

kao zaostatak iz prošlosti koji se u savremenosti održava po inerciji tradicije, ali sa samom savremenošću nema i ne može da ima nikakve suštinske veze. To je ateizam «koji je bio pretvoren u novi simbol vere što je uslovalo nove oblike netrpeljivosti kojima se nije prevladavao već se samo podgrevaio religiozni fanatizam kao smetnja konsolidaciji društva» (Тощенко, 1994:298). Tako se socijalistički naučni ateizam ne javlja kao «prava ireligija», da upotrebimo termin Kolina Kembla (Cempbell), već, da ostanemo kod Kemblove distinkcije, kao kvazi-ireligiozna sekularna vera, u koju on pored komunizma ubraja još i nacionalizam i fašizam (Kemble, 1997:25). Ova vrsta sekularne vere eliminaciono je usmerena prema religiji ne zbog eliminacije religije kao takve nego radi lakše sopstvene promocije kao «funktionalne alternative» konvencionalnoj religiji.

Naravno, kritička valorizacija sovjetskog naučnog ateizma i ateističkog vaspitanja izlazi izvan okvira postavljenih ciljeva ovog rada. To čak nije ni potrebno danas posebno činiti pošto je u našoj sociologiji taj posao uspešno obavio Dragoljub Đorđević (Đorđević, 1990). Međutim, za nas je takva kritička valorizacija značajna 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. Ako se složimo da je pitanje religije u Jugoslaviji bilo političko pitanje, da se marksistička sociologija religije u Jugoslaviji vrlo tesno oformila i artikulisala u međusobnoj vezi sa političkom sferom i ideološkim implikacijama religijsko-crkvenog kompleksa ondašnjeg socijalističkog društva, onda još manje sumnje ima da to isto važi i za sovjetsko proučavanje religije. Činjenica je da se religijsko-crkveni kompleks u Sovjetskom Savezu naučno, od svojih prvih koraka, proučavao, daleko vidljivije nego u jugoslovenskoj sociologiji religije, u unapred politički utvrđenim okvirima koji 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.⁵⁸

U prvim decenijama posle revolucije o sociologiji, a posebno o sociologiji religije, uopšte se i ne govori. Odnosno, ako se o sociologiji i govori, kao na primer 30-ih godina,

⁵⁸ »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 tvrdnju 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» (Дубов, 2001).

onda je to samo negativan govor o njoj u terminu «buržoaske nauke» koju treba podvesti pod historijski materijalizam. Do sredine 60-ih godina nije ostavljano dovoljno mesta za sociološku analizu društva i religije i crkve u njemu. Zapravo, prvi pokušaji iskustvenog istraživanja religijskog fenomena učinjeni su u Rusiji (Sovjetskom Savezu) krajem 50-ih i početkom 60-ih godina istraživanjem religioznosti sa ciljnim grupama stanovništva u tim istraživanjima koje su bile lokalnog okvira, nekih fabrika i religijskih zajednica. Kako Tošenko (Тощенко) piše u jednom preglednom tekstu, već od sredine 60-ih godina formira se nekoliko naučnih centara u rangu akademskih institucija ili viših škola u Moskvi, Lenjingradu, Kijevu, Voronježu, Minsku, Permi i u drugim gradovima Rusije i Sovjetskog Saveza na čelu sa *Institutom naučnog ateizma Akademije društvenih nauka*. Za tridesetak godina rada navedenih institucija prikupljen je zavidan iskustven materijal i stvorena raznovrsna naučna iskustvena evidencija o religiji i ateizmu. «Značajan deo (tih istraživanja) bio je posvećen merenju nivoa religioznosti, obima rasprostranjenosti religioznih i ateističkih orijentacija stanovništva u pojedinim socio-demografskim i socio-profesionalnim grupama, u radnim, školskim i vojnim kolektivima itd. Ta istraživanja su omogućavala otkrivanje uzajamnih veza religioznosti i njene evolucije sa socijalnim uslovima i procesima u društvu, davala su informaciju o dinamici religioznosti, o tendencijama promene njene unutrašnje strukture i sadržaja, omogućavala su stvaranje tipologije odnosa ispitanika prema religiji i ateizmu, stavljala su na raspolaganje empirijski materijal za teorijska uopštavanja o uzrocima i mehanizmima reprodukcije religioznosti, o promeni mesta i uloge religije u društvu» (Тощенко, 1994:294-295).

Međutim, tokom 70-ih i početkom 80-ih godina prošlog veka, iako se oslobađa naučni prostor za prodor sociološkog saznanja i legitimnu sociološku analizu (Đorđević, 1990:199; 201) i u tom kontekstu i za sociološku analizu ateističko-religijskog fenomena, čak i oni istraživači navedenog fenomena koji su napravili izvestan otklon od marksističko-lenjinističke filozofije, teorije odraza i dogmatske ostavštine u tumačenju religije, ne mogu da se oslobode sasvim jasnih ideoloških pristupa nauci o religiji, niti potrebe da se ona deinstrumentalizuje, kao ni potrebe da se osamostali i plodotvorno razvija i izvan okvira ideološki ustrojenog naučnog ateizma. Ako se jednoj sociologiji religije stavi u zadatak, ne objektivno proučavanje religije i ateizma nego upravo politička funkcija pomoćnog sredstva za oslobađanje od religijskih predstava, za neophodno i neizbežno prevladavanje religije u socijalističkom društvu, onda o samostalnoj, nezavisnoj naučnoj disciplini ne može biti govora. Već pominjani sovjetski autor Jablokov, jedan od najpoznatijih istraživača ateizma i religije i van ondašnjih granica Sovjetskog Saveza i jedan od retkih autora koji pravi iskorak u odnosu na dogmatski marksizam u proučavanju religije, u navedenom ideološkom okviru

krajem 70-ih precizira: «Sjedinjujući strogu naučnost sa partijnošću, izvodeći religiju iz određenih društvenih odnosa, sociologija religije obelodanjuje puteve savlađivanja religije, sazajno postavlja i rešava primenjen zadatak – dati naučno objašnjenje praktične preporuke za povećanje efikasnosti ateističkog rada» (u Đorđević, 1990:53). 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 barem 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. Tek krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka takva situacija 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 istraživanjima 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 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.

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 svojevrsnu izolaciju što je opet uslovalo da bude daleko od već dostignutog svetskog, pa i jugoslovenskog, teorijskog i metodološkog nivoa u proučavanju ateističkog i 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 ne prvenstveno zbog odsustva istraživanja i iskustvenih podataka, kojih ima, naročito za period od 60-ih godina na dalje, nego zbog u sovjetskoj sociologiji (religije) nerešenih teorijskih, metodoloških i metodskih principa u proučavanju ateizma i religije. Ingeniozan kritički osvrt na teorijsko-metodološke probleme sovjetske sociologije religije početkom 90-ih nalazimo kod već pominjanog sociologa Elene Kublickaje. U tom osvrtu je za nas od važnosti primedba da navedeni nerešeni problemi sovjetske sociologije religije imaju direktnu implikaciju na izmerene nivoe religioznosti stanovništva. Pre nego što konkretnije istaknemo takve implikacije, kratko se treba zadržati na u 90-im godinama svestrano razrađenom pojmovnom okviru iskustvenog istraživanja religije i religioznosti u ruskoj sociologiji religije kao protivteži nerazrađenosti takvog okvira u sovjetskoj sociologiji sa napomenom da se tu ipak radi o izvesnom kontinuitetu a ne o radikalnom diskontinuitetu.

U pojmovni okvir iskustvenog istraživanja religije i religioznosti ruski sociolog Tošenko svrstava sledeće pojmove: religioznost, nivo religioznosti, stepen religioznosti, karakter religioznosti, religijsku dinamiku, stanje religiozne svesti, religiozno ponašanje i religioznu grupu (opštinu, zajednicu vernika). Pod *religioznošću* se shvata vera u natprirodno, obožavanje natprirodnog od strane pojedinih ljudi, grupa i zajednica, njihova privrženost religiji, prihvatanje njenog veroučenja i njenih propisa. Pod *nivoom religioznosti* se shvata relativni (procentni) odnos religioznih ispitanika prema ukupnom broju ispitanika u uzroku iskustvenog istraživanja. *Stepen religioznosti* se razlikuje od nivoa religioznosti po tome što se njime ne izražava samo činjenica postojanja istraživane karakteristike (religioznosti) nego se izražava i njena intenzivnost. Tako se na primer stepenom religioznosti otkriva slabija ili jača vera u natprirodno, boga, kontinuirano ili epizodično posećivanje liturgije itd. U pojam *karakter religioznosti* ne ulazi samo kvalitativna osobina pojave, već je to pojam kojim se integriše informacija o nivou i stepenu religioznosti. Tim pojmom se takođe podrazumevaju i neke kvalitativne karakteristike religijsko-crkvenog kompleksa kao što su: konfesionalna opredeljenost, specifičnosti u okvirima sveobuhvatnog istorijskog procesa, nacionalne specifičnosti, socijalni kontekst. Najopštija karakteristika istraživanja religioznosti (od malih grupa do globalnog društva) nalazi se, po Tošenku, u pojmu *stanja religioznosti*, koji predstavlja sintezu kvalitativno-kvantitativnog određenja nivoa, stepena i karaktera religioznosti u njihovom jedinstvu i stabilnoj povezanosti u toku određenog vremena. Sa ovim pojmom je blisko povezan pojam *religijske situacije*, čak toliko da se često sinonimno upotrebljavaju. Autor insistira, međutim, i na nekim razlikama među njima. Pojmom religijska situacija religijsko-crkveni kompleks se konkretnije određuje, bolje se lokalizuje u

vremenu i prostoru, a u njegovom sadržaju nešto veće značenje ima delatnost religijskih organizacija i samih vernika (Тощенко, 1994: 293-294).

Imajući ovakav pojmovni okvir na umu, sovjetskoj sociologiji religije se mogu staviti određene primedbe koje se odnose na nerešene teorijske, metodološke i methodske probleme (Кублицкая, 1990):

- teorijska interpretacija sekularizacije u socijalizmu nije uvek bila u saglasnosti sa realnošću tog procesa u zemlji, a ponekad je bila i u direktnoj suprotnosti sa njom;
- navedena diskrepanca kao i neke važne pojmovne nerazjašnjenosti odražavale su se na upotrebljene metode za merenje nivoa i stepena religioznosti u istraživanjima, pa samim tim i na krajnji rezultat. Nepostojanje opšteg slaganja među sociolozima oko ključnih pojmova kao što su «verniki» i «religiozan čovek» dodatno je usložilo problem merenja nivoa i stepena religioznosti u Sovjetskom Savezu. Neprihvatljivo je da se zdravorazumska sinonimna upotreba navedenih pojmova prenosi i u sociološku terminologiju;
- neki sociolozi ne ubrajaju «kolebljive» između vere i nevere u religioznu populaciju, što prirodno, stvarno snižava izmereni nivo religioznosti. Oni u religioznu ubrajaju samo vernike i ubeđene vernike kao što ističe američki religiolog Vilijem Flečer /William Fletcher/ (Флечер, 1987:32) u svom delu o sovjetskim vernicima objavljenom početkom 80-ih. Sovjetska sociologija, prema Flečeru «još nije rešila centralni problem – problem broja vernika u zemlji. Problem koga smatrati vernikom jedan je od fundamentalnih. Sve dotle dok on nije rešen naučni značaj religioloških istraživanja izaziva sumnju» (str. 29). Tipološka grupa «kolebljivih» je prema Flečeru grupa čija je karakteristika mnoštvo prelaznih tipova odnosa prema religiji u zavisnosti od stepena izraženosti obeležja religioznosti i ciljeva istraživanja. Ako se «kolebljivi» razmatraju kao «kolebljivi vernici», onda ih svakako treba uključiti u grupu verujućih ljudi. Na tragu ovog upozorenja Kublickaja smatra da sociološko istraživanje religioznosti treba da uključi u religiozne kako vernike tako i one koji se kolebaju između vere i nevere. Jasno je onda da će izmereni nivo religioznosti biti viši u odnosu na prilaz u kome se «kolebljivci» ne uvršćuju u religiozno stanovništvo. Doduše, ni domaća sociologija religije nije ubrajala «kolebljive» između vere i nevere u religiozno stanovništvo, mada se naglašavalo da je ova tipološka kategorija ljudi u određenim (pre svega nepovoljnim) ličnim i društvenim situacijama uvek pogodan rezervoar regrutovanja novoreligioznih ljudi (bez nevolje nema bogomolje). Isto tako, savremena ruska sociologija religije kolebljive između vere i nevere ne ubraja u religioznu populaciju iz istih razloga iz kojih je Kublickaja apelovala da se u vreme socijalizma ova grupa ljudi ubroji u verničku populaciju: naime, opšta društvena promena položaja vernika i religijskih organizacija u savremenoj Rusiji, 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);

- u sovjetskoj sociologiji religije nije postojalo slaganje o opštim metodološkim i metodskim principima merenja nivoa religioznosti stanovništva, bez kojih opet nema kompleksnog izučavanja religijske situacije u zemlji. Otuda je bilo metodološki necelishodno upoređivati rezultate religioznosti koji su se odnosili na različite regione i oblasti Sovjetskog Saveza što je verovatno i bila zapreka stvaranju sveobuhvatne i detaljne informacije o religijskoj situaciji u Sovjetskom Savezu.

Da bi se takva situacija sa sovjetskom sociologijom religije promenila, Kublickaja početkom 90-ih, neposredno pred raspad te zemlje, detaljno razmatra metodološke i methodske principe iskustvenog istraživanja religioznosti kao i načine merenja stepena sekularizacije. Taj njen napor svakako ima veliki značaj za savremenu rusku sociologiju religije. Ona najpre razmatra osnovne metodološke principe empirijskog istraživanja religioznosti ljudi:

-osnova razgraničenja religioznih od nereligioznih treba da bude u činjenici prisustva ili odsustva vere u postojanje natprirodnih sila. Ovaj kriterijum je opšti i fundamentalni pokazatelj religiozne svesti iako tradicionalne predstave o bogu i o drugim dogmatskim postavkama vere mogu imati i drugačiji karakter;

- za merenje nivoa religioznosti neophodno je povezivanje pokazatelja (indikatora) religiozne svesti i religioznog ponašanja ispitanika. Samo se u tom slučaju može dobiti relativno verodostojna informacija o religioznosti ljudi. Na primer, neki oblici tradicionalnog kulturnog (obrednog) religioznog ponašanja ne moraju se uvek posmatrati kao imanentna karakteristika religioznosti, pošto u savremenim uslovima učešće u nekim crkvenim obredima i praznovanjima dobija i nereligioznu konotaciju, u smislu običajne norme sredine, profanizovanog ponašanja iza kojeg ne stoji čvrsta religijska motivacija. Ovo upozorenje u domaćoj sociologiji religije je svakako rutinska pretpostavka ne samo dokazanih stručnjaka nego i početnika na polju iskustvenog istraživanja religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Ako u istraživanju koristimo samo takve indikatore, dobićemo povišeni nivo konvencionalne religioznosti u odnosu na neku stvarnu religioznost, u čijem središtu nalazimo prevashodno neprofanizovano ponašanje i mišljenje. Isto tako kao jedini indikator religioznosti ne može se uzeti ni prisustvo bogoslužjenju jer postoje mesta u kojima ne postoji crkva ili gde je ona udaljena od mesta stanovanja ispitanika. Svakako, najznačajnije upozorenja autorke je ono o

opštim društvenim uslovima istraživanja pojave religioznosti i shvatanja samog istraživanja kao svojevrsnog društvenog odnosa. U povoljnim i nepovoljnim društvenim situacijama za iskazivanje i javno priznavanje religiozne pozicije sociološko istraživanje će dobiti različite konačne rezultate o istraživananoj pojavi. Deo vernika je u nepovoljnim društvenim pretpostavkama za javno iskazivanje religioznih ubeđenja svoju poziciju krio, iz različitih razloga, od kojih možemo navesti neke kao što su bojazan za narušavanje određene društvene pozicije i za napredovanje na lestivici društvene hijerarhije, zatim bojazan za moguće isključenje iz KPSS što je vodilo istim društvenim posledicama, osećanje nelagodnosti pred poznanicima koji sa ispitanikom ne dele religiozan pogled na svet itd. 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;

- da bi se dobila pouzdana informacija o nivou religioznosti, potrebno je formirati i u istraživanju primenjivati izbalansirani sistem pokazatelja religijskog i ateističkog ubeđenja. Imajući svoje uporište na ovim metodološkim pretpostavkama istraživanja, moguće je, po autorki, vršiti komparaciju nivoa religioznosti različitih regiona bez obzira na njihove konfesionalne karakteristike pošto predmet istraživanja nije konfesija kao socijalni fenomen, nego pozicija pogleda na svet ispitanika u odnosu na religiju i ateizam.

Pored navedenih metodoloških problema, neki ruski sociolozi, kao Tošenko na primer, pred sociologe i religiologe postavljaju potrebu razmatranja i rešavanja još nekih problema, od najopštijih do sasvim specifičnih. Najopštiji metodološki problem je svakako problem pouzdanosti socioloških podataka o religioznosti ljudi. Taj problem naravno nije nov i u svojoj najširoj varijanti je već postavljan od strane religioznih sociologa kao upitnost da se takav jedan duhovni fenomen istražuje naučno a da sam istraživač ne poseduje sopstveno religiozno iskustvo. Većina sociologa ipak misli da je sociološki religioznost i religijsko-crkveni komplekst moguće istraživati, ali sa sasvim jasnim ograničenjima unutar mogućnosti sociološkog pristupa: taj pristup ne odgovara na pitanje o istinitosti ili lažnosti religijskih izraza već samo na pitanje posledica koje proizilaze iz bogatog sadržaja interferencije religijsko-crkvenog kompleksa i društva, grupa i pojedinaca u njemu. Specifičniji metodološki problem u istraživanju religioznosti tiče se kriterijuma religioznosti i pouzdanosti podataka dobijenih određenim sociološkim metodama. Neki sociolozi smatraju da sociologija može da istražuje religioznost samo preko vidljivog i merenju podložnog spoljašnjeg, obrednog ponašanja ljudi dok je religioznu svest teško moguće objektivno istraživati zbog subjektivnih iskaza ispitanika. U tom smislu anketno istraživanje se često može pokazati kao grubo sredstvo prikupljanja podataka čija pouzdanost dolazi u pitanje,

posebno kada se u istraživanju obrednog ponašanja, kao sastavnog dela religioznosti, oslanja samo na podatke koje sam ispitanik daje o svom religioznom ponašanju (Тощенко, 1994:296-297), a ne i na druge metode, kao što je na primer upotreba crkvene statistike ili posmatranje.

Pored navedenih metodoloških Kublickaja ističe potrebu da se u sociološkom istraživanju religioznosti treba pridržavati i nekih metodskih principa:

- tipološke grupe (vernika i ateista) treba formirati uz pomoć celovitog sistema indikatora a ne samo na osnovu samoocene ispitanika. Upotreba samo jednog indikatora (najčešće je to samoidentifikacija (ne)religioznosti, konfesionalna samoidentifikacija ili vera u boga) jeste nedovoljna za formiranje tipologije odnosa prema religiji i ateizmu. Kad se tipologija formira samo na osnovu jednog indikatora, izneverava se princip povezivanja indikatora religijske svesti i ponašanja. Dalje, ispitanici često nemaju naučna znanja o sadržaju pojmova na osnovu kojih sami sebe ocenjuju, odnosno identifikuju. Takođe, neki ispitanici namerno iskrivljuju samoocenu zbog bilo kojih razloga socijalne ili psihološke prirode, što kardinalno utiče na krajnje rezultate istraživanja pošto se nikakvim drugim podacima ne mogu korigovati. U tom smislu autorka daje instruktivan primer iz istraživačke prakse upoređivanjem rezultata nivoa religioznosti prema integralnom pokazatelju, sa jedne strane, i samoocene religioznosti, sa druge strane, u jednom iskustvenom istraživanju religioznosti zaposlenog stanovništva.⁵⁹ Treba primetiti da se u svim istraživanim regionima javlja veća ili manja diskrepanca između rezultata samoocene ispitanika i rezultata integralnog pokazatelja (u koji ulaze i indikatori religioznog ponašanja a u religiozno stanovništvo se uključuju i kolebljivi između vere i nevere) u tom smislu da su podaci dobijeni samoocenom religioznosti uvek niži od podataka dobijenih putem integralnog pokazatelja. Prema tome, jasno je da samoocena daje iskrivljene rezultate u precizno definisanom društvenom kontekstu stigmatizacije religije, dok je stvarna religioznost redovno veća kad se u istraživanje uključe i drugi, «objektivniji» indikatori religioznosti. U osnovi te tendencije, da, naime, ispitanici namerno snižavaju identifikaciju sa istraživanom pojavom, stoji set već pominjanih razloga, pre svega društvene (političke) naravi. Istina, nekada jasno izražena unutrašnja pozicija religioznosti samoocenom ispitanika može da bude pouzdaniji pokazatelj religioznosti od integralnog pokazatelja u koji je uključena i «tzv. 'kultna' aktivnost konformiste, običnog pomodara ili populističkog imitatora» (Лисовский, 1996: 400). Stoga treba dobro voditi računa da u integralni pokazatelj religioznosti uđu, nakon temeljne analize

⁵⁹ Istraživanje je obavljeno daleke 1988. godine u Tadžikskoj SSR, lavovskoj oblasti USSR, Severno-Osetinskoj ASSR i kemerovskoj oblasti RSFSR na kvotno-proporcionalnom uzorku od ukupno 3905 ispitanika. Uzorak je bio zasnovan na sledećim parametrima: grana zaposlenosti, socio-profesionalni sastav, nacionalni, polni i generacijski sastav zaposlenog stanovništva.

i zasnovanog izbora, samo ona religiozna ponašanja ispitanika koja su zaista religijski (crkveno) motivisana, te pomoću kojih bi se mogao formirati opšti indikator učešća u religioznim obredima (Ильясов, 1987:50). Kao primer indikatora koji ne treba da uđu u integralni pokazatelj religioznosti Iljasov, za islamski religijski krug, navodi obrede obrezivanja, kurban-bajrama i religijske sahrane. Ovi obredi su unekoliko izgubili svoje religijsko značenje, njih se ljudi pridržavaju ne toliko zbog religijskih motiva koliko zbog moralnih – «takva je nacionalna tradicija». Autor to demonstrira na rezultatima jednog istraživanja iz 1985. godine u Ašhabadu. Istraživanje je pokazalo samo 3% izistinski vernički opredeljenih ispitanika kod kojih se mogu jasno prepoznati sve tri ispitivane dimenzije religioznosti: kognitivna, emocionalna i obredna. Nasuprot tom podatku, 61% Turkmena iz uzorka učestvovao je u obredu obrezivanja i slavljenja kurban-bajrama. Još veći procenat je onih koji smatraju da je potrebno religijski (crkveno) otići sa ovoga sveta;

- isto tako u sistem pokazatelja nivoa religioznosti ne treba uključivati konfesionalnu samoidentifikaciju zbog postojane orijentacije na poistovećivanje konfesionalne i nacionalne identifikacije što su i domaća istraživanja pokazala, svrstavajući ovaj indikator religioznosti u vrlo slabe indikatore religioznosti. Sovjetsko istraživačko iskustvo takođe pokazuje da veliki deo nereligioznih ljudi priznaje konfesiju tradicionalno prisutnu u njihovoj naciji. Takav je slučaj naročito u regionima tradicionalnog islama. U Tadžikskoj SSR čak je 50% nereligioznih priznavalo konfesionalno poreklo dok je u pravoslavnim područjima, kao što su kemerovska oblast RSFSR, taj procenat bio mnogo niži i iznosio je 14%, a u lavovskoj oblasti USSR je bio još niži - samo 10%. Kao što su u domaćim primerima, u kojima su konfesionalna identifikacija i religioznost ljudi određenih nacionalnih pripadnosti kao manjine u većinskom okruženju druge nacije i religije, bile izrazitije pojave nego kod stanovnika matice te nacionalne i konfesionalne pripadnosti (Srbi pravoslavci sa Kosova, ili iz Hrvatske, bili su religiozniji od Srba iz pravoslavno homogenih područja tzv. Centralne Srbije) tako se i kod Rusa iskazivala ista tendencija s obzirom na konfesionalnu pripadnost: Rusi iz kemerovske oblasti RSFSR koji su iskazali nereligioznu orijentaciju su u 13% slučajeva priznali pravoslavno konfesionalno poreklo dok su nereligiozni Rusi iz Dušanbea (Tadžikiska SSR) to isto iskazali u čak 20% slučajeva u istraživanju krajem 80-ih. Takvu tendenciju beleže i sasvim skorašnja istraživanja, sa kraja 90-ih (Каарияйнен; Фурман, 1999:71). Konfesionalno pravoslavno identifikovanih je kod Rusa u Rusiji 79% a kod Rusa u Tatarstanu 92% ispitanika. Ista je situacija i kod su u obzir uzmu drugi indikatori religioznosti: Rusi u Tatarstanu su značajno religiozniji nego «ruski Rusi». Tako u boga veruje 58% Rusa u Rusiji ali 73% Rusa u Tatarstanu, indentifikacija u terminu pripadnosti verničkoj populaciji kod Rusa u Rusiji je 39% a kod Rusa u Tatarstanu je 51%;

- međutim, prilikom razrade metodike istraživanja, čija je osnova u jedinstvenim metodološkim principima u određenju religioznosti, ne znači da ne treba voditi računa i o socijalno-kulturnoj i konfesionalnoj specifičnosti pojedinih regiona. Upotreba unifikovanog instrumentarija bez uzimanja u obzir kulturne i konfesionalno-religijske posebnosti nekog područja takođe će iskriviti tačnost rezultata istraživanja i pouzdanost dobijenih podataka.

Na kraju ovog poglavlja, posle problematizovanja opšte društvene situacije i zaključka o nepovoljnoj situaciji u Sovjetskom Savezu za slobodno izražavanje religioznosti i verske aktivnosti u nekoj religijskoj zajednici, posle problematizovanja metodoloških i metodskih pitanja kao u principu nerešenih pitanja u sovjetskoj sociologiji religije važnih za iskustveno istraživanje religioznosti, dolazimo do nezahvalnog pitanja i pokušaja koliko-toliko preciznog odgovora na pitanje o nivou religioznosti sovjetskih građana i osnovnim obeležjima verničke populacije s obzirom na niz parametara kao što su pol, starost, mesto življenja, obrazovni nivo, socio-profesionalni status, materijalni položaj. Zaključni odgovor na to pitanje treba sameriti sa zaključnim odgovorom na već analizirano pitanje o osnovnim obeležjima domaće religijske situacije do kraja 80-ih godina prošlog veka.

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, svakako, taj «ideološki» podatak ni izdaleka nije odgovarao stvarnoj religijskoj situaciji sovjetskog društva. Svakako, veće poverenje ulivaju rezultati empirijskih, socioloških istraživanja religioznosti, mada uz već navođene ograde koje pri tome treba imati na umu. Isto tako, ozbiljno izučavanje sovjetske religijske situacije od strane «zapadnih» sociologa i religiologa treba uzeti u razmatranje, ali sa svešću o potrebi kritičkog čitanja te literature. U situaciji «hladnog rata» kao neka vrsta (naučne) 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.

Od spornog pitanja religioznih u zemlji manje sporova izaziva konstatacija o nejednakoj regionalnoj i konfesionalnoj religijskoj panorami zemlje. Kao i u domaćem slučaju, pravoslavlje je bilo više zahvaćeno procesom ateizacije i sekularizacije nego neke

druge konfesije, kao što su islamska u prvom redu, ili katolička, pre svega u pribaltičkim zemljama. No, ni samo pravoslavlje nije bilo podjednako, u svim regionima u kojima je bilo prisutno, «podleglo» navedenim uticajima. Za šezdesete i do sredine 70-ih godina zaključak u vidu opšteg pregleda rasprostranjenosti religioznosti u zemlji koji daje Kalašnjikov ne izaziva sumnju: «Religioznost je rasprostranjena na teritoriji zemlje neravnomerno. Ona je značajno viša u zapadnim regionima Ukrajine i Belorusije, a isto tako i u pribaltičkim republikama, zatim u Tadžikistanu, Uzbekistanu i u drugim područjima gde se ranije stanovništvo nalazilo pod uticajem muslimana. Na teritoriji Ruske Federacije religioznost je viša u Moskvi, Vladimiru, Jaroslavlju ... a niža je na Uralu i u Zapadnom Sibiru, te još niža na Jalti i Dalekom Istoku» (Калашников, 1974:23). Danas dobro poznati religiozolog (sociolog religije) i van granica Rusije, Sergej Filatov (Филатов), u zajedničkom tekstu sa Leontijem Bizovim (БЫЗОВ), 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 (БЫЗОВ; Филатов, 1993:12). Istina, otkrivene niske skorove religioznosti stanovništva Sibira verovatno pre treba pripisati neodgovarajućem instrumentariju sovjetske sociologije religije za detektovanje duboke (šamanističke) religioznosti onih ljudi koji ne dele tradicionalne sakralne predstave a prema kojima je uglavnom i podešen 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, konstruisana na osnovu podataka koje u već navođenom tekstu daje ruski sociolog Lisovski (Лисовский, 1996:398-399):

Tabela 5. *Religijska samoidentifikacija (na pitanje: «Da li sebe smatrate vernikom?») u nekim gradovima Sovjetskog Saveza (u %).*

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 osamdesete 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.

Međutim, podaci pomenutih socioloških istraživanja o broju vernika do početka 80-ih godina posmatrani su kao vrlo umereni za sociologe i religiole van Sovjetskog Saveza. Američki bogoslov i religiole Flečer ističe da «sovjetska sociologija religije predstavlja nesavršeni instrument sa mnoštvom metodoloških nedostataka. Mada su slučajne greške mogle uticati na podatke, više je verovatno da su istraživači bili skloni umanjivanju, kako broja vernika tako i stepena njihove religijske aktivnosti» (str. 34). On smatra da minimum od 10% vernika treba odbaciti kao nekorektan, kao uostalom što treba uraditi i sa gornjim pragom od 50% za pravoslavno, rusko stanovništvo. Oslanjajući se na sovjetska sociološka iskustvena istraživanja iz 60-ih i 70-ih godina, kao i na neke procene drugih američkih sociologa religije, te nepotpunog popisa stanovništva iz 1937. godine i procene javnih radnika na polju ateizma (Lunačarskog i Jaroslavskog na primer), Flečerova procena je da se realni nivo religioznosti ruskog, pravoslavnog stanovništva u navedenom vremenskom okviru kretao od 25 do 35%, naravno sa priključenjem «pokolebanih» i «kolebljivih vernika» (Флечер, 1987:32-33), što je podatak koji radikalno odstupa od podataka sovjetske sociologije religije. Sam Flečer je pri tom neprecizan, u tom smislu da ne navodi konkretne pokazatelje na osnovu kojih vrši procenu broja vernika u Sovjetskom društvu. Ako se radi o konfesionalnoj identifikaciji, onda navedeni podaci postaju shvatljiviji, ali i problematičniji kad se zaključuje pomoću njih o opštem nivou religioznosti stanovništva. Zapravo, verovatno je autor takve podatke i imao na umu pošto u navedenom kontekstu pominje nacionalni sastav ruskog i neruskog stanovništva, te prihvatanje u izuzetno visokom procentu nacionalnog jezika (raznih naroda) kao maternjeg jezika, sa jedne strane, što bi upućivalo da u taj masovno izraženi tradicionalni korpus treba uvrstiti i religiju, i (ne)poznavanje ruskog jezika, sa druge strane, kao jezika kojim se vršila ateizacija stanovništva, što bi, pored

ostalog, upućivalo na daleko veći broj vernika kod neruskog stanovništva, kao što su na primer Turkemeni, Kirgizi, Uzbekistanci, Tadžikistanci, Tatari, Azarbejdžanci i dr. U tom smislu Flečer za religioznost neruskih naroda predlaže cifru od 60% stanovništva kao realnu, sa preciziranjem da se za neke regione Sovjetskog Saveza ta cifra može učiniti precenjenom, a opet za neke druge regione podcenjenom. Uzimajući kao jasnu činjenicu o tesnoj povezanosti i istovetnosti religije i kulture već pomenutih muslimana, ali i Jermena i Gruzina, autor za njih smatra da je predložena ocena religioznosti čak i niska. Pribaltičke republike prema broju vernika po njemu su mnogo bliže navedenom nivou od 60% nego ruskom nivou, s tim da je taj nivo previsok za Letoniju i Estoniju, a prenizak za Litvaniju. Sumirajući dve navedene ocene religioznosti, 30% za ruske i 60% za neruske narode, autor dobija prosek od 45% sovjetskih vernika što nije ostalo bez komentara od autora teorije naučnog ateizma: «Ako po mom mišljenju naši sociolozi ni u kojem slučaju ne streme snižavanju cifre o broju vernika, to je Flečer belodano preuveličava. Najparadoksalnije je to što on koristi podatke sovjetskih istraživača pomoću kojih prostom kalkulacijom dolazi do zaista astronomskog rezultata: vernika u Sovjetskom Savezu ima 115 miliona ljudi, tj. 45% od ukupnog stanovništva. Preuveličavanje te cifre očevidno je ne samo za stručnjake nego i za svakog čoveka koji živi u Sovjetskom Savezu» (Шердаков, 1987:44).

Ocenjujući dinamiku religioznosti privrženika RPC u dve decenije prošlog veka, od 60-ih do 80-ih godina, jeromonah Inoćentije (Инокентий, 1987:35-43) prihvata umerenije podatke 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%.⁶⁰ Uopšte, zapadni delovi Sovjetskog Saveza se odlikuju kvalitativno drugačijom religijskom situacijom nego ostali delovi zemlje. Autor, kao i drugi sovjetski religiozolozi, 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

⁶⁰ Ni jeromonah Inoćentije ne navodi na osnovu kojih indikatora religioznosti iznosi navedene podatke, mada upućuje na literaturu koja nam nije bila dostupna.

stanovništvo je svojevremeno u zapadnim oblastima bilo u principu bolje katehizovano nego stanovništvo drugih oblasti. Sve to zajedno je omogućilo da 80-ih godina u lavovsko-ternopoljskoj 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 smenom generacija. Naime, među vernicima značajno se smanjio broj onih vernika koji su se kao religiozne ličnosti formirale u dorevolucionarnom periodu što je dovelo do snižavanja broja pravoslavnih vernika, naročito u centralnim i istočnim delovima zemlje. Kao rezultat toga religiozno vaspitanje mađih članova u porodici sigurno je bilo slabije i sa stanovništa ortodoksije nekvalitetno, s obzirom na to da samo elementarnu katehizaciju mladih u porodici vrše prvenstveno starije, u principu slabo obrazovane osobe, najčešće ženskog pola, daleko više emocionalno nego intelektualno usmerene prema religiji, tako dakle da u religioznom vaspitanju mladih srednje generacije nisu učestvovala pošto su vaspitavane na potpuno drugačijim vrednostima.

I pored nekih važnih društvenih i političkih razlika između socijalističke Jugoslavije i tzv. Istočnog bloka sa Sovjetskim Savezom na čelu, društveni sistemi u njima su proizvodili ipak relativno slične posledice po religijsko-crkveni kompleks i raspored stanovništva s obzirom na obeležje religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Odatle, sumarni zaključci o socijalno-psihološkom profilu konvencionalne verničke populacije u njima imaju dosta sličnosti. Slika (pravoslavnog) tipičnog vernika koju je za naše prilike početkom 80-ih dao Dragoljub Đorđević umnogome odgovara slici sovjetskog tipičnog (pravoslavnog) vernika do početka 80-ih godina prošlog veka. Religiozni su uglavnom usamljeni pojedinci, osobe koje ne žive u braku, obudoveli, razvedeni, samci, starije osobe od 50 do 60 godina i starije, žene mnogo češće nego muškarci, neobrazovane ili slabo obrazovane osobe, penzioneri, poljoprivrednici i izdržavana lica, proizvodni, nekvalifikovani ili polukvalifikovani radnici, osobe koje svoj život provode na selu i uopšte populacija koja retko učestvuje u društvenom životu zemlje.

Starost je obeležje koje bitno opredeljuje religioznost i taj zaključak je važio i za sovjetski i za domaći slučaj i to na taj način da se vernička populacija prvenstveno regrutovala iz reda starijeg stanovništva. Premoćna većina vernika (ne manje od 4/5) je bila u sovjetskom slučaju starija od 50 godina dok su srednja dobna skupina i omladinska bile primetno izrazito manje religiozne od starijih generacija. Jedno iskustveno istraživanje religioznosti i ateizma s početka 70-ih godina u kalužskoj oblasti je pokazalo sledeći raspored vernika u starijoj populaciji, kao i prema polu, dodatno diferenciranih još i prema mestu življenja:

Tabela 6. *Religioznost starijeg stanovništva prema polu i mestu stanovanja (u %).*

Mesto / God. starosti	51 - 60	61 - 70	71+	M.	Ž.
Grad	19	38	62	5	14
Selo	37	49	68	6	24

Izvor. Tabela je konstruisana korišćenjem podataka iz Лебедев, 1976:42-43.

Oslanjajući se na navedene i slične podatke moguće je uočiti tri važne tendencije: sa godinama starosti raste i religioznost, mesto življenja bitno opredeljuje nivo religioznosti i žene su religioznije od muškaraca i to u odnosu od 3:1 u gradovima do odnosa 4 ili 5:1 u seoskim naseljima. Izvesne religijske promene, međutim, koje se uočavaju tokom 80-ih godina upravo su najočitije bile detektovane preko povećanog broja religioznih i izrazitije verske aktivnosti kod mlade i srednje generacije i preko povećane religioznosti i izrazitije verske aktivnosti muškaraca u opštoj verničkoj populaciji, kao i preko povećanog broja vernika kod već iznadprosečno religioznog starog stanovništva. To su bili nesumnjivi znaci da se nešto u religijskoj situaciji sovjetskog društva menja i kraj 80-ih i početak 90-ih će pokazati da su te tendencije bile nastavljene bitno menjajući religijsku panoramu društva od pre dvadesetak godina. Međutim, početkom 80-ih godina navedene tendencije u religijskim promenama su bile više skrivene nego otvorene i sa uvek podrazumevajućim regionalnim varijacijama. Tako su navedene tendencije više primetne bile na Dalekom Istoku, u istočnim i centralnim delovima Sibira nego u zapadnim delovima Sibira i na Uralu. Taj podatak je vrlo važan s obzirom na to da su ta područja ionako bila mnogo više ateizovana nego druga područja Sovjetskog Saveza, što još jače utemeljuje zaključak o nastupajućim religijskim promenama. I argumenti o jače lociranoj tendenciji revitalizacije religije u gradovima centralnih i severnih delova RSFSR, u istočnim oblastima Ukrajine nego u seoskim područjima navedenih oblasti pokazuju da se stvarno radi o revitalizaciji religije, zato što se, kao i u domaćem slučaju, religija primetno revitalizuje baš tamo gde je evidentno bila u uzmaku a prirodno manje tamo gde i nije bila radikalno zahvaćena procesom ateizacije i

sekularizacije. Selo je predstavljalo bastion religioznosti, mada je stanovništvo grada, kako ističe Flečer, možda verski bilo aktivnije zbog niza razloga kao što je postojanje mnogo više crkava u gradu nego u seoskim područjima, mogućnosti anonimnog delovanja ljudi u velikim gradovima, što je u uslovima stigmatizacije verskog ponašanja bilo izuzetno važno za vernike, a isto tako vernici, žitelji gradova, imali su viši nivo obrazovanja i bogatije društveno iskustvo. U osmoj deceniji prošlog veka u nekim delovima zemlje značajno su preovladavale gradske crkve u odnosu na seoske u mnogim istočnim i severnim eparhijama RPC (na primer omska i jug tjumenske oblasti), a deo objašnjenja veće aktivnosti vernika u gradovima nego u selima može se pripisati procesu povećavanja gradskog stanovništva na račun bivšeg seoskog, naročito primetno u centralnim i severo-zapadnim reonima RSFSR (Иннокентие, 1987:38).

Jeromonah Inoćentije je važnu razliku u religijskoj situaciji među pravoslavcima početkom i sredinom 60-ih u odnosu na drugu polovinu 80-ih opisao preko velikopostne službe u moskovskim crkvama koju je 60-ih godine karakterisalo «More crnih marama. Preovlađuju starije žene (od 50 do 70 godina i starije). Muškaraca malo. Osoba srednje generacije malo. Figura mladog čoveka ili devojke – retkost. Moguće je sresti nekoliko dece koju su dovele bake, ređe majke. Po svedočanstvu mojih kolega u ckrvama Lenjingrada u tim godinama opaža se ista slika». Dvadesetak godina kasnije situacija je unekoliko drugačija: «U svakom slučaju, na praznično bogoslužjenje u saborni hram se sada slobodno može ući. A u vreme redovne nedeljne službe crkva je ispunjena u proseku na 3/4 svog prostora. Istovremeno se primetno izmenio sastav bogomoljaca. Iako kao i ranije preovlađuju starije žene, značajno se povećao broj muškaraca i to lica srednje generacije i omladine čiji se udeo značano povećao i u ukupnom broju učesnika bogoslužjenja, pa se o mladima (18-30 godina) može govoriti kao o primetnoj grupi. Na bogoslužjenju je značajno porastao i udeo dece» (Иннокентие, 1987:37).

Iako se Flečeru mogu staviti neke primedbe u vezi sovjetske religijske situacije do početka 80-ih godina, teško je ne složiti se sa njegovom konstatacijom, nastalom jednu deceniju pre raspada Sovjetskog Saveza, da religija, bez obzira na energičnu ateističku propagandu, nastavlja da živi, i više od toga, da broj vernika raste. Istorijska praksa uskoro je evidentno demantovala vulgarno-marksističke ideološke fraze, zaodenu u naučno ruho teorije naučnog ateizma, o postojanom i neumitnom iščezavanju, umiranju religije. Vrhunac i paradoksalnost te ideološke šeme jeste u tome što je navedena teorija zanemarivala ne samo društveni sistem kao mogući okvir iz kojeg proizilaze neki važni faktori kao osnova postojanja religije i egzistiranja religioznosti, nego su zanemareni i ontološko-antropološki faktori religioznosti, pa je religioznost u principu tretirana kao zaostatak iz prošlosti koji

svoje postojanje ima da zahvali samo snazi tradicije i «sporosti» procesa izgradnje novog, komunističkog društva i čoveka. Isto tako efekte ateističke propagande i predstavljanje sovjetskog društva kao specifičnog društva masovnog ateizma i sami sovjetski sociolozi su krajem 80-ih jasno doveli u pitanje. Za kraj ovog poglavlja u tom smislu navodimo poduži citat jednog od najpoznatijih savremenih ruskih sociologa religije Sergeja Filatova: «Postoji duboko ukorenjeno ubeđenje da su ateistička propaganda i praksa izolacije crkve dovele do sekularizacije sovjetskog društva i do snaženja materijalističog pogleda na svet. Ovo međutim, izaziva silnu sumnju. Nivo sekularizacije sovjetskog društva nije ni po čemu jedinstven. U XX veku institucionalna religioznost je resko pala u svim zemljama Evrope, uključujući i kapitalističke. Podaci socioloških anketnih ispitivanja pokazuju da se posećenost crkava u Sovjetskom Savezu bitno ne razlikuje od posećenosti crkve u Engleskoj ili skandinavskim zemljama. Glavni razlog takve situacije je jedinstven – duboka promena socijalnih, kulturnih i ekonomskih struktura u tokovima naučno-tehničke revolucije. Naravno, kod nas je taj proces protekao dramatičnije, imao je svoja posebna obeležja. Posle oktobra 1917. godine te promene su bile vrlo burne, novi pogled na svet se formirao kao rezultat revolucije a ne evolucije. Tada smo postali sekularizovanija zemlja od država Evrope. Za vreme kulta ličnosti represija se obušila praktično na sve slojeve društva, uključujući sveštenstvo i vernike. Represija je nesumnjivo doprinela slabljenju crkvenog uticaja. Ali da li je moguće opravdati takve metode sekularizacije? U posleratnom periodu pad religioznosti se u suštini odnosio na seosko stanovništvo. Preobraćanje seoskog stanovništva iz osnovnog nosioca religioznosti u sloj religiozne indiferentnosti, premeštaj socijalne baze crkve u grad – to je pojava karakteristična ne samo za Sovjetski Savez. Analogni procesi na primer, u poslednjem desetleću javljaju se i u Latinskoj Americi» (Филатов, 1988:43-44). Pri guboj komparaciji rezultata brojnih iskustvenih istraživanja, pokazuje se da najopštiji indikatori religioznosti kao što su: vera u boga, posećivanje crkve, vera u zagrobni život, verovanje u astrologiju, reinkarnaciju itd. kod Rusa nisu principijelno različiti od podataka istih pokazatelja u najrazvijenijim zemljama Zapadne Evrope. U celom hrišćanskom svetu raspadaju se verske dogme kao celovite ideologije ili vidno slabe (Филатов, 1999).

IV KRAJ OSAMDESETIH, KRAJ DEVEDESETIH – DECENIJA RELIGIJSKIH I SOCIJALNIH PROMENA U POSTSOCIJALISTIČKOM ISKUSTVU

1. Slučaj bivše i «nove» Jugoslavije

Ako su se početkom 80-ih 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 javnomnenjska 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, dotle izrazito sekularizovanim sredinama, ali i kod dominantno pravoslavnog stanovništva u nekim područjima Hrvatske i Bosne i Hercegovine, kao i kod pravoslavnog stanovništva na dominantno islamskim i katoličkim konfesionalnim prostorima. Pomenute detektovane promene religioznosti, ne samo kod pravoslavlja, nego 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 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 najpre je potvrđena na reprezentativnom uzorku za bivšu Jugoslaviju u omladinskoj populaciji (od 15 do 27 godina) u istraživanju sprovedenom 1989. godine od strane *Instituta društvenih nauka* i *Centra za politikološka istraživanja i javno mnjenje* iz Beograda (Mihajlović i dr., 1990). Prosek od 34% religioznih za čitav uzorak već sam za sebe govori o promeni religioznosti jugoslovenske omladine. I ovo istraživanje je, kao i mnoga do tada, utvrdilo postojanje razlika u religioznosti u zavisnosti od republičko-pokrajinske pripadnosti. U samoj Srbiji uočavamo

takođe, neke bitne razlike u religioznosti omladine u zavisnosti od teritorijalne i nacionalne pripadnosti. Tako je religioznost omladine u tzv. Srbiji bez pokrajina izmerena na nivou od 26% (radi komparacije: 1974. godine u Centralnoj Srbiji je kod mladih izmerena na nivou od 11% a godinu dana kasnije od 17%), ali je u Vojvodini religioznost mladih bila 34% a na Kosovu čak 48%. Ovo istraživanje je još utvrdilo da, kako u Srbiji tako i u drugim delovima bivše Jugoslavije, opada učešće ateista unutar nereligiozne jugoslovenske omladine, tako da ih je u 1989. godini bilo svega 12%. Da se radi o ozbiljnom religijskom prestrukturisanju govori i upoređenje sa ranijim periodom, na primer sa 1974. godinom kada je zabeleženo približno isto ateista (33%) koliko i nereligioznih ispitanika (31% - videti u Pantić, 1990:213). Jasno se zapažaju i promene što su se u periodu od 1985. do 1989. godine dogodile u tzv. «mešanom tipu» kome pripadaju pokolebani, ambivalentni i indiferentni ispitanici u odnosu na religiju. Procenat takvih mladih ispitanika je u pomenutom periodu radikalno pao sa 24% u 1985. godini na samo 9% u istraživanju iz 1989. godine, pa je razložno pretpostaviti kako se većina mladih iz «mešanog tipa» u ovom periodu upravo opredelila za religiju. Po mišljenju Dragomira Pantića takva opredeljenost mladih za religiju, ili preciznije, ubzano obnavljanje religioznosti mladih u drugoj polovini 80-ih godina, rezultat je produbljiivanja društvene krize koja je posebno pogodila mladu generaciju prouzrokujući veliku nezaposlenost, osećanje odsustva perspektive i masovnu anomiju. Isto tako, autor kao važan zaključak istaživanja ističe, dve godine pre raspada jugoslovenske federacije, činjenicu o teritorijalnoj i nacionalnoj homogenizaciji omladine pri čemu se religijsko-crkveni kompleks pojavljuje u kompenzatorskoj i nacionalno-zaštitnoj funkciji koja će uskoro još snažnije da se ispolji kod svih slojeva stanovništva na balkanskoj krvavoj ratnoj pozornici. Tako je 1989. godine značajno više bilo religioznih mladih Albanaca koji su živeli izvan Kosova (72%) nego kod 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%).

Slične tendencije u promeni religijske panorame bivšeg jugoslovenskog društva otkrivene su u istraživanju javnog mnjenja sprovedenom sredinom 1990. godine od strane *Konzorcijuma institucija za ispitivanje javnog mnjenja* bivše Jugoslavije i poslednji put na uzorku jugoslovenskog punoletnog stanovništva, starijeg od 18 godina. U istraživanje su bila uključena dva indikatora religioznosti: samoocena religioznosti i konfesionalna identifikacija. Ovo istraživanje je pokazalo da je na nivou bivše Jugoslavije bilo podjednako religioznih i nereligioznih, po 43%, uz samo 5% ateista i 9% neodlučnih. Religioznost je prema ovom istraživanju još uvek manjinska pojava, ali su razlike između religioznih ispitanika i ostalih sada minimalne. Iako se na pravoslavnim prostorima religioznost stanovništva proširuje i

dalje na snazi ostaju pravilnosti ranije mnogo puta detektovane o različitoj religioznosti s obzirom na teritorijalno–nacionalne pretpostavke. Najreligioznije stanovništvo je na Kosovu (67%), a zatim u Sloveniji (58%), Makedoniji (51%), Hrvatskoj (46%), Crnoj Gori (čak 39%) uz samo 9% ateista, rezultat koji radikalno odstupa od predhodnih podataka za ovo religijsko-konfesionalno područje. U Crnoj Gori je na primer 1985/86. godine jedno istraživanje (Pojatina, 1988) zabeležilo tek 19% religioznih, što znači da se broj religioznih za tih pet godina udvostručio. Tadašnja BiH imala je 28% religioznog stanovništva a Srbija značajnih 43%, baš koliki je prosek za tadašnju Jugoslaviju. Međutim, u užem području Srbije zabeleženo je 36% religioznih, u Vojvodini 32%, više nego duplo manje u odnosu na Kosovo (Pantić, 1991:241-257).

Dalje, ovo istraživanje je pokazalo da s obzirom na nacionalnu pripadnost najviše religioznih ima među Albancima (70%), zatim Slovencima (60%), Hrvatima (53%). Ispodpolovična religioznost je otkrivena među muslimanima (37%), Crnogorcima (35%), Srbima (34%) i Jugoslovenima, samo 10%. Neke kombinacije obeležja ispitanika omogućavaju identifikovanje procenata religioznosti blizu maksimuma, na primer jedna takva kombinacija bi sadržavala sledeća obeležja: ženski pol, niža stručna sprema, pripadnost starijoj generaciji, konfesionalno izjašnjavanje kao musliman ili katolik, albanska i slovenačka nacionalnost (Pantić, 1991:248). Nešto što će istraživanja u kasnijim godinama redovno otkrivati, otkrilo je i ovo istraživanje. Ono je utvrdilo visok procenat religioznih mladih starijih od 18 godina, kojih na nivou uzorka ima 43% što je veći procenat religioznih nego u sledećem desetleću pa čak i u starijoj podgrupi od 36 do 45 godina. U odnosu na istraživanje iz 1989. godine uočava se povećanje religioznosti mladih od 9%. U Crnoj Gori je prema ovom istraživanju bilo 33% religioznih mladih, u Srbiji bez pokrajina 27%, ali u Sloveniji 59% a u Hrvatskoj 45%.

Konfesionalnu pripadnost u ovom istraživanju je na nivou uzorka navelo 84% ispitanika, pri čemu iznanađuje podatak da najnereligioznija populacija u prethodnom periodu sada iskazuje najprošireniju identifikaciju sa pravoslavljem: 91% Crnogoraca navodi svoju konfesiju, više od Albanaca (90%) i Hrvata (87%), Srba i Makedonaca (po 86%) itd. Međutim, taj indikator u istraživanju religioznosti više ima pomoćnu nego glavnu ulogu. To se najbolje očituje ukrštanjem podataka o konfesionalnoj identifikaciji sa podacima o religijskoj identifikaciji: Među ispitanicima koji su se identifikovali kao pravoslavci ima samo 39% religioznih i čak 47% nereligioznih uz 3% ateista. Kod katolika, mada postoji razmak kao i kod pravoslavnih, poklapanje konfesionalne pripadnosti i lične religioznosti je veće: 64% katolika je religiozno, 27% je nereligiozno i samo je 2% ateista. Navedeno

poklapanje gotovo na isti način važi i za muslimane sredinom 1990. godine: 62% ih je religiozno, 27% nereligiozno uz 3% ateista.

U rezimeu ovog istraživanja valja istaći da je klasična religioznost u bivšoj Jugoslaviji, merena indikatorom samoocene, posle rasta u 80-im početkom poslednje decenije veka dostigla svoj plato. Iako je religioznost i dalje raširenija na tradicionalno katoličkim i islamskim konfesionalnim prostorima u odnosu na tradicionalno pravoslavne konfesionalne prostore i u njima je u odnosu na raniji period ona značajno viša. Religioznost je obrnuto proporcionalna visokom stepenu obrazovanja ispitanika, ali je povezana, mada u manjoj meri, i sa starošću, polom, materijalnim stanjem, vrednosnim orijentacijama. Između nacionalnog i konfesionalnog postoji visok sklad, veći nego ranije, što je po Dragomiru Pantiću izraz, sa jedne strane, nastupajućeg procesa nacionalne homogenizacije stanovništva, a sa druge strane, rezultat obnove same klasične religioznosti (str. 255).

Pomenućemo rezultate još jednog istraživanja koje se odnosilo na celokupnu teritoriju bivše Jugoslavije. Ovo 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 tokom 1989. i 1990. godine. O rezultatima tog istraživanja, u onom delu koji se odnosio na religijsko-nacionalni kompleks, izvestila nas je tek šest godina posle njegovog sprovođenja Vera Vratuša Žunjić u dva svoja rada (Vratuša-Žunjić, 1996:69-81; 1996a). Ovo istraživanje se donekle razlikuje od prethodna dva navedena s obzirom na značaj koji je u njemu bio pridat religijsko-crkvenom kompleksu, u tom smislu da je bilo uključeno nekoliko indikatora religioznosti i to ne samo iz tzv. područja istraživanja religiozne svesti (lična religijska identifikacija i verovanje u boga), nego i iz područja istraživanja religioznog ponašanja (odlazak u crkvu i slanje dece na versku poduku), kao i iz područja utvrđivanja stavova ispitanika prema religioznom i opštem vaspitanju dece (slaganje sa povećanom ulogom verskih organizacija u vaspitanju dece i poslušnosti dece prema roditeljima).

Ne treba posebno isticati da se rezultati i ovog istraživanja ne razlikuju od rezultata prethodnih u potvrdi ustanovljenih razlika u nivou samoocene religiozne pozicije u zavisnosti od republičko-pokrajinske i regionalne, ali i nacionalne i konfesionalne pripadnosti stanovništva. Najmanje religiozni su prema indikatoru samoocene religioznosti pripadnici nacija iz tzv. pravoslavnog civilizacijskog kruga: Crnogorci, Makedonci i Srbi. Na teritoriji bivše Jugoslavije među pravoslavcima je bilo 27,4% religioznih, kod pripadnika islamske veroispovesti svaki drugi ispitanik je bio vernik isto kao kod pripadnika katoličke veroispovesti. Konfesionalne samoidentifikacija tradicionalno je kod svih nacija na prostoru bivše Jugoslavije bila procentualno visoka i redovno je premašivala iznos od 80%. Značajan

je nalaz da su se Srbi na Kosovu početkom 90-ih sa pravoslavljem identifikovali najjače od svih ostalih u uzorku, u 98,9% slučajeva, jače i od Albanaca na Kosovu (93,2%) i od Albanaca u Makedoniji (97,8%). Najveći procenat religioznih je zabeležen na Kosovu (50,7%), a u svim drugim republikama i u Vojvodini religioznost je ispodpolovična: od Slovenije sa nivoom religioznosti od 42,2% do Vojvodine i Crne Gore gde se taj nivo kretao oko 17-18%.⁶¹ U Centralnoj Srbiji taj nivo je iznosio blizu 30%. U Srbiji su najreligiozniji muslimani, u Crnoj Gori Albanci i muslimani, u Vojvodini Hrvati i Mađari a na Kosovu Srbi, čak 60,2% ispitanika i Albanci (49,8%). Više informacija se može dobiti konsultovanjem podataka za Srbiju sa pokrajinama i Crnu Goru u 1989-1990. godini (u %):

Tabela 7. Neki indikatori religioznosti u opštoj populaciji i prema nacionalnosti ispitanika.

Rep./Pokr. (%)	Religiozni	Veruju u boga	Posećuju crkvu	Šalju decu na veronauku
Srbija	27,9	24,8	3,8	5,5
Srbi	28,7	24,2	4,0	5,4
Muslimani	44,1	59,2	3,4	12,3
Crna Gora	18,3	24,4	2,5	0,8
Crnogorci	16,8	22,7	1,7	0,5
Albanci	38,9	55,6	5,6	2,8
Muslimani	22,8	33,3	1,6	1,6
Kosovo	50,7	69,6	8,9	4,6
Albanci	49,8	70,5	6,5	4,1
Srbi	60,2	65,6	27,8	8,9
Vojvodina	17,1	19,8	4,4	7,4
Srbi	14,1	18,6	2,6	1,9
Mađari	29,7	24,6	7,2	31,2
Hrvati	38,5	39,7	14,1	24,4

Izvor: Korišćen je samo deo podataka iz složene tabele koju je formirala Vera Vratuša-Žunjić u cit. delu na str. 81.

⁶¹ Mada Srđan Vukadinović u jednom svom tekstu (Vukadinović, 2001:82-87) navodi samo šture informacije o istraživanju u Crnoj Gori koje komentariše (uzorak od 695 ispitanika, vreme istraživanja – leto 1990.) pretpostavjamo da se radi o analizi podataka iz istraživanja «Društvena struktura i kvalitet života». Autor razmatra dva indikatora religioznosti: konfesionalnu i religijsku samoidentifikaciju s obzirom na osnovne društvene grupe u Crnoj Gori. U svim društvenim grupama religioznost je manjinska pojava: poljoprivrednici su najreligiozniji (28,8%, prisutan određeni stepen religioznosti i odnosa prema crkvi), sledi radništvo (18,1%, prisutan manji stepen sekularizacije), administrativno osoblje (16,8%, prisutnost procesa sekularizacije), stručnjaci (9,9%, potpuna prisutnost procesa sekularizacije) i na posletku rukovodioci (2,8%, potpuna prisutnost procesa sekularizacije).

Istraživanje je utvrdilo da postoji visok stepen identifikacije sa odgovarajućom konfesijom i viši procenat vernika među pripadnicima lokalnih demografskih i konfesionalnih manjina nego među pripadnicima većinske nacije ili narodnosti u lokalnoj sredini, kao i među sunarodnicima u «matičnoj» republici. Takav je slučaj bio na primer sa Srbima na Kosovu i Metohiji, sa Albancima u Makedoniji, muslimanima u Srbiji, Hrvatima u BiH, što je rezultat činjenice o homogenizujućoj ulozi konfesija i religija određenih naroda u težnjama za stvaranjem svojih nacionalnih država na dotad zajedničkoj teritoriji. Neki sociolozi će u ovom momentu videti značajan, premda ne i isključiv, uslov oživljavanja religioznosti početkom 90-ih godina kod svih konfesija, mada je ono najočitije bilo kod pravoslavlja s obzirom na decenijsko udaljavnje od religijsko-crkvenog kompleksa.

Vera u boga je drugi, često korišćen indikator u empirijskim istraživanjima religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Zaključci koji su važili za samoocenu religioznosti uglavnom važe i za ovaj indikator. U Srbiji muslimani najviše veruju u boga, dok kod Srba postoji visok stepen slaganja u izjavama ispitanika o sopstvenoj religioznosti i veri u boga. U Crnoj Gori Albanci i muslimani prednjače u veri u boga nad Crnogorcima koji iskazuju nešto viši nivo u veri u boga nego što se deklariraju kao religiozni. U Vojvodini su Hrvati najdosledniji u verovanju u boga s obzirom na deklarisanu religioznost.

Učestvovanje u nekom obliku obrednog religijskog ponašanja upućuje ne više samo na deklaraciju u religijskim terminima nego i na odgovarajuću aktivnost u tradicionalnom i aktuelnom odnosu prema religiji i crkvi. Zato su indikatori religioznosti koji se odnose na najvažnije dužnosti vernika i na poželjno versko ponašanje u određenoj verskoj organizaciji «jači» pokazatelji konvencionalne religioznosti. Tako iz podataka o posećivanju liturgije, posećivanju crkve, pričešćivanju, postu i molitvi preciznije zaključujemo o religijskoj situaciji na istraživanom području pri čemu, gotovo po pravilu, navedena ponašanja po rasprostranjenosti idu iza konfesionalne identifikacije, samodeklarisanosti religioznosti i verovanja u boga, što rezultira nekonzistentnim ponašanjem deklarisanosti verničke populacije. Podaci iz ovog istraživanja u tom pogledu ne donose ništa novo. Iako se u Centralnoj Srbiji 83,5% ispitanika identifikovalo sa pripadnošću pravoslavlju, iako je skoro 30% religioznih a gotovo jedna petina ispitanika veruje u boga, jednom nedeljno posećuje crkvu samo 3,8% ispitanika. Doduše, to isto čini početkom 90-ih skoro trećina Srba na Kosovu kao i Hrvata u BiH što se opet može tumačiti homogenizacijom nacionalnih i konfesionalnih manjinskih grupa u većinskom okruženju dominantnih nacionalnih i verskih zajednica, pa se religija i crkva javljaju kao nacionalno-zaštitne institucije i opšti resurs otpornosti prema percipiranim i stvarnim opasnostima.

Interesantan osvrt na ovo istraživanje, doduše tek mnogo godina posle njegovog sprovođenja, u domaćoj sociologiji dao je Slobodan Miladinović. Zanimljivost tog osvrta je u tome što autor, oslanjajući se na empirijsku evidenciju iz ovog istraživanja u onom relativno uskom delu istraživanja koji je bio posvećen religijsko-crkvenom kompleksu (pošto istraživanje nije planirano kao sistematsko istraživanje religioznosti), formuliše nekoliko kritičkih primedbi upućenih na adresu nekih uvreženih i opšteprihvaćenih stanovišta (hipoteza) o religioznosti koja nisu potkrepljena empirijskom evidencijom pa se u tom slučaju mogu nazvati i stereotipijama ili predrasudama. Tipični stereotipi o nekim bitnim obeležjima religioznosti na našim prostorima po Slobodanu Miladinoviću su: 1. da je religioznost zastupljenija u ženskoj nego u muškoj populaciji, 2. da su religiozniji stariji od mlađih, 3. da je religioznost više zastupljena kod niže obrazovanih nego kod više obrazovanih ljudi, 4. da je religioznost prisutnija u seoskoj nego u gradskoj populaciji i 5. da su religiozniji pripadnici manuelnih i rutinskih zanimanja od pripadnika nemanuelnih i intelektualnih zanimanja (Miladinović, 2001:74). Svestrano analizirajući anketni empirijski materijal, autor je utvrdio da su početkom 90-ih na stanje religioznosti uticale dve funkcionalne determinante, obrazovanje i zanimanje, a da se obeležja pola, starosti i mesta stanovanja nisu pokazala kao bitne determinante religioznosti. Naravno, može se autoru prebaciti nedovoljna preciznost u obrazlaganju navedenih stereotipija. Nije jasno da li se radi o «naučnim» stereotipijama ili ne. Ako je autor na njih mislio, onda njegovi generalni zaključci ne stoje. Upravo je domaća sociologija i apostrofirala promene religioznosti stanovništva preko pomenutih obeležja ili determinanti za koje Slobodan Miladinović drži da su stereotipi. Najpre, i on sam priznaje da je slika koju je dao kroz opis stereotipija zaista realno bila vezana za raniji, socijalistički ideološki i društveni sistem a i naša dosadašnja analiza jasno je pokazala da je i u domaćem i u sovjetskom slučaju religioznost u 60-im i 70-im godinama pretežno bila vezana uz selo, poljoprivrednike, neobrazovane i starije stanovnike. U tom smislu to nisu nikavi stereotipi nego solidno argumentovani i potkrepljeni zaključci niza iskustvenih istraživanja. Naravno, ako bismo danas, na početku novog veka i milenijuma, za religijsku situaciju ponovili gore navedene opšte ocene o religioznosti ili vezanosti za religiju i crkvu, onda bi takav govor bio sasvim sigurno stereotipan. No, svako ko tu situaciju prati, a pogotovo oni koji je istražuju, daleko su od toga da zapadnu u tu vrstu anahronizma. 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

obnovljanje 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. To što sada u opredeljivanju religioznosti ne igra tako važnu ulogu, ili ima vidno slabiji uticaj u odnosu na prošlost determinanta pola, starosti, mesta stalnog boravka itd., samo je dokaz da je religija postala, bar na deklarativnoj ravni, daleko opštija i javno prihvatljivija pojava nego što je bila u društvenom sistemu socijalizma.

Da sumiramo. Neki opšti zaključci iz dosadašnje analize 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 katolici (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-predstavne 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 nereligijskim 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 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, sekundarne i tercijalne 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. 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.

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 Dragoljub Pantić došao na osnovu rezultata desetak parcijalnih istraživanja (Pantić, 1993:192, tabela 4). 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 pre naglašavale 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 u njemu 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 (Cosser, 1956:151 i dalje).

Određene granice procesa religijske obnove tokom prvih nekoliko godina devete decenije prošlog veka moguće je ocrtati kroz nekoliko važnih nalaza javnomnenskih istraživanja. Obaveštenja koja nam daje Dragomir Pantić o rezultatima više javnomnenskih istraživanja iz 1990., 1992. i 1993. godine a ponajviše o rezultatima ispitivanja javnog mnjenja iz novembra 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 bi se odnosila na konstataciju o daljem važenju nekih ranije ispoljenih sekularizujućih tendencija detektovanih empirijskim istraživanjima. Druga vrsta zaključaka bi 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:

1. religioznost i dalje ostaje ruralni fenomen kao i u prethodnom desetleću. Najveći procenat religioznosti i dalje se beleži među poljoprivrednicima (67%). U Beogradu je najmanje religioznih (36%);
2. žene su i dalje nešto religioznije od muškaraca (48%:37%);
3. 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;
4. negativnu korelaciju religioznosti sa nivoom obrazovanja ispitanika koju su utvrdila sva ranija istraživanja utvrđuje i ovo istraživanje: radi se o gotovo pravolinijskoj tendenciji. Što je niže obrazovanje to je raširenost religioznosti veća. Najreligiozniji ispitanici su oni koji nemaju završenu osnovnu školu, oni sa osnovnom školom i sa niskim stepenom kvalifikacije a najnereligiozniji ispitanici su oni koji imaju najviši stepen kvalifikacije;
5. što se tiče profesionalne strukture, koja je blisko povezana sa obrazovnom, može se reći da su neke grupe tradicionalno religioznije od drugih: i dalje su najreligiozniji poljoprivrednici i domaćice a najnereligiozniji su stručnjaci i službenici, u socijalizmu ideološki najkonformističkiji sloj;
6. nacionalne i konfesionalne razlike u religioznosti stanovništva Srbije su kao i ranije velike: najreligiozniji su 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 upotpunjuju sliku o revitalizujućem talasu religioznosti:

1. po prvi put se u jednom istraživanju beleži da i u gradovima broj religioznih, iako nezatno, ipak premašuje broj nereligioznih tvoreći tzv. prostu većinu (38% religioznih prema 31% nereligioznih ispitanika);
2. po prvi put se u jednom istraživanju otkriva da su i među muškarcima nereligiozni manjina;
3. 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 prolažanja kroz državno instruisani proces ateističkog vaspitanja;
4. u vezi sa prethodnim zaključkom jeste i zaključak o većoj religioznosti maturanata i studenata čak i od penzionera na primer, ili od stučnjaka, službenika i privatnih preduzetnika;
5. posredan dokaz desekularizujućeg procesa u Srbiji početkom 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. Ta politička relevantnost religije i crkava može biti najmanje dvostruka. Najpre, politički subjekti mogu da koriste, i koriste religiju u svrhu sopstvene legitimacije, a onda religija može da posluži radi nekakvog manipulisanja političkom klijentelom. Međutim, religija kao politička činjenica u postkomunističkom društvu ne mora biti povezana samo sa pojavama za koje su rezervisani nekakvi negativni predznaci. Političke partije koje na izborima učestvuju u trci za postizanje pozicija vlasti moraju da računaju da se u biračkom telu nalazi nezanemarljiv broj religioznih ljudi tako da njihova politička ponuda na političkom tržištu mora da uzme, i uzima u obzir, pored drugih i tu samo pretpostavljenu ili stvarnu religijsku situaciju. Naravno, sve političke, a posebno parlamentarno relevantne stranke u svojim programima i političkim ponudama biračima ne nude podjednako religijske sadržaje niti podjednako na njima insistiraju. Ali sve stranke imaju pristalice koje priznaju u većoj ili manjoj meri svoje konfesionalno poreklo ili deklarišu svoju religioznu poziciju. Zanimljivo je da te činjenice u savremenim domaćim

političkim i religijskim (desekularizujućim) uslovima sasvim sigurno može da ima nezanemarljive posledice po izborni uspeh političkih partija naročito onda kada bi se one u svojim političkim programima i izbornim kampanjama dosledno oslanjale na sekularne ili ateističke pozicije i bespoštedno insistirale na njima.⁶² To je siguran znak bitno promenjenog društvenog položaja religije i njenog značaja i značenja kako na nivou privatnog života, tako i na nivou političkog društva.

Započeti opis religijskih promena u bivšoj Jugoslaviji posle njenog raspada treba svakako usmeriti prema opisu religijskih promena u sadašnjoj Jugoslaviji (Srbiji). Taj opis se i nadalje zasniva, pre svega, na iskustvenoj evidenciji, na rezultatima i zaključcima brojnih socioloških empirijskih istraživanja koje treba uporediti sa empirijskom evidencijom koju je Đorđević stvorio početkom 80-ih (1982.) sa važenjem za tadašnji niški pravoslavno dominantni region. Tako zapravo imamo tri relevantne vremenske i društvene tačke istraživanja religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu, u prvom redu za Sprsku pravoslavnu crkvu: prva se odnosi na pomenuti niški region i na socijalistički društveni i kulturno-dunovni prostor, druga relevantna tačka se odnosi na braničevski region (1993. godine) i tranzicijski, trusni postsocijalistički društveni i kulturni prostor, a treća tačka se odnosi vremenski na kraj 1999. godine, na kraj veka i milenijuma i na modernizacijske centre kao što su Beograd, Novi Sad i Niš sa okolnim naseljima.⁶³ Namera nam je da oslanjajući se na rezultate navedenih istraživanja, uz dodatnu argumentaciju i niza drugih istraživanja, osnažimo relevantnu tezu ovog rada o revitalizujućem talasu religioznosti na pravoslavno homogenim područjima kod nas, talasu koji je svoje uzlete imao u prvoj polovini 90-ih, ali i jasnu stabilizaciju na relativno visokom nivou krajem decenije. U tom smislu prethodno treba precizirati dva problema. Prvi problem se javlja kao problem (ne)dovoljne širine naumljenog zahvata pošto se oslanjamo u dokazivanju hipoteze o revitalizaciji religije (pravoslavlja)

⁶² Jedno sverusko sociološko istraživanje iz avusta 1999. godine, na kvotnom uzorku od 3000 ispitanika (Дубов, 2001), koje je istraživalo pored ostalog i uticaj religioznih stavova ispitanika na odnos prema političkim liderima, pokazalo je da radikalno ateistička pozicija kandidata na izborima za gubernatora obezbeđuje kandidatima samo 2-3% glasova birača i pri tome od njega udaljava 15-20% birača. Istina, i javno demonstrirana religioznost ne ide u prilog političarima. Najviše simpatija izazivaju političari koji jesu religiozni ali javno ne izražavaju svoja religiozna ubeđenja. Ako političar misli da mu javno demonstriranje religioznosti može doneti dodatni deo glasova birača, reakcija birača može biti sasvim suprotna od one koju je očekivao.

⁶³ Dragoljub Đorđević je 1982. godine sproveo sistematsko istraživanje religioznosti u pravoslavno dominantnom niškom regionu na kvotnom uzorku od 630 ispitanika starijih od 15 godina i uz upotrebu mnoštva indikatora religiozne svesti i religioznog ponašanja. (Đorđević, 1984). Desetak godina kasnije mi smo sprovedli slično istraživanje na populaciji braničevskog okruga starijoj od 15 godina uz upotrebu višestapnog stratifikovanog uzorka proporcionalone verovatnoće koji je brojao 400 ispitanika i uz upotrebu preko dvadeset indikatora religijskih verovanja te aktuelnog i tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi (Blagojević, 1995). Krajem devete decenije (1999) na Institutu za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu sprovedeno je anketno omnibusno empirijsko sociološko istraživanje pod radnim nazivom: «Promene u svakodnevnom životu u Srbiji tokom devedesetih». Uzorak je obuhvatio 1201 ispitanika. Segment istraživanja koji se odnosio na religijsko-crkveni kompleks analizovala je Dragana Radisavljević-Čiparizović (2001).

samo na argumentaciju sociološke i socijalno-psihološke iskustvene evidencije bez upotrebe nekih drugih metoda istraživanja, na primer bez analize sadržaja raznovrsnih dokumenata koja se odnose na religijski fenomen kao što su knjige i časopisi iz relevantne religijske odnosno crkvene literature, zatim analize izjava (na primer poslanica) patrijarha i izjava drugih crkvenih velikodostojnika, pa zatim bez analize svetovne literature, dnevne i nedeljne štampe, što je svakako nužan korak u dobijanju svestrane informacije o religijskim promenama i stanju religioznosti na nekom konfesionalnom području. Napomenom da smo toga svesni predočavamo mogućim kritički nastrojenim autorima da ni mnoge razvijenije sociologije religije od domaće ne karakteriše takva jedna (timski) izvršena analiza. Drugi problem je problem preciznog određenja pojma revitalizacije religije. Jasno je da se ne radi o jednodimenzionalnom pojmu, i po tome deli sudbinu pojma sekularizacije. To je višeslojan, složen pojam pod kojim se podrazumeva širok kontekst promena u religijsko-crkvenom kompleksu. U centru tog procesa stoje sa jedne strane pojedinci i njihova religioznost i crkvenost (Vrcan, 1997:74), kako konvencionalna tako i nekonvencionalna, a sa druge strane religijske institucije, njihova pastoralna delatnost i društvena značajnost. Proces revitalizacije religioznosti i vezanosti za crkvu karakteriše: vraćanje religiji i crkvi onih ljudi koji su prethodno (u socijalizmu) bili manje ili više dosledno od religije i crkve udaljeni ili odvojeni; vezanost za religiju i crkvu onih koji se tek sada vezuju u procesu socijalizacije ili na neki drugi način; potpunije povezivanje sa religijom i crkvom onih koji su prethodno samo delimično za religiju i crkvu bili vezani; pojačan uticaj religijskog kao motivacijskog faktora za praktično ponašanje kod većeg broja ljudi, uticaj religijskog u smislu pojačanog ispunjavanja nekih važnih društvenih funkcija koje je nakada religija, pre političke represije socijalističkog sistema, ispunjavala kao što su funkcija integracije, homogenizacije, legitimacije, kompenzacije itd.; pojačano društveno značenje religije i religijske institucije i razvoj društvenih i političkih pokreta blisko povezanih sa religijom i eklezijalnim strukturama; povećano konfesionalno identifikovanje i izjašnjavanje u terminima religiozne osobe, proširivanje i intenziviranje religijske obredne prakse, proširivanje religijskih verovanja kao sržnih tačaka dogmatskog jezgra institucionalizovane religije i druge karakteristike koje nije nužno na ovom mestu sve nabrojati. Stoga će naša analiza na narednim stranicama biti upravljena na ukazivanje na one bitne razlike u religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu u jednom dvadesetogodišnjem vremenskom intervalu na domaćim pravoslavno dominantnim konfesionalnim prostorima kroz upoređivanje iskustvenih podataka prema nekim ključnim indikatorima navedene vezanosti koje smo konkretizovali na sledeći način: revitalizacija konfesionalnog i religijskog identifikovanja; revitalizacija religijskog ponašanja i revitalizacija religijskih verovanja. Opis u navedenim koordinatama

kad god je to moguće dopunićemo rezultatima iz odgovarajuće iskustvene evidencije o religijskoj situaciji i konfesijama koje okružuju domaći pravoslavni religijski prostor, dok će se analiza savremene ruske religijske situacije ostaviti za posebno podpoglavlje ovog rada.

A) REVITALIZACIJA KONFESIONALNOG I RELIGIJSKOG IDENTIFIKOVANJA

Konfesionalna identifikacija jedan je od često korišćenih indikatora religioznosti u iskustvenim istraživanjima religioznosti i povezanosti sa religijom i crkvom. Isto tako konfesionalna identifikacija je jedan od najvažnijih pokazatelja tzv. tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu. Kako je u ovom radu više puta rečeno, konfesionalna identifikacija kao indikator religioznosti se u mnogim empirijskim istraživanjima pokazala kao indikator sa znatno manjom specifičnom težinom za definisanje aktuelne religioznosti od nekih drugih indikatora, kao što su na primer verovanje u boga, zagrobni život, pa i religijska samodeklaracija. Stoga je to tzv. «mek indikator» religioznosti jer se njime precenjuje broj stvarno konvencionalno religioznih ljudi kad u proceni religioznosti ljudi na jednom religijskom i konfesionalnom području uzmemo u obzir i druge indikatore ili još poželjnije odgovarajuće skale religioznosti ili indeks religioznosti na primer. Tako se veliki broj religijski neopredeljenih ispitanika, nereligioznih ili ateistički nastojenih ispitanika u sociološkim i javnomnenjskim 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 tradicionalno 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. To naravno ne znači da takav indikator nije validan pokazatelj odnosa prema religiji i crkvi, nego da njegova samostalna upotreba u analizi religioznosti i u analizi religijske situacije nije metodološki korektna. To je indikator kojim se svakako stiče važna početna slika o religijskoj situaciji na jednom konfesionalnom području, ili korisna, ali opet samo početna slika o religijskim promenama. Istina, ta promena u domaćem slučaju se ne kreće u nekim magistralnim razmerama, ali i nevelike razlike upućuju onda na preispitivanje religijske situacije preko nekih drugih pokazatelja religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu čijom se upotrebom produbljuje dijagnoza obima, inteziteta i smera religijskih promena.

U domaćoj sociologiji Dragoljub Đorđević se najsadržajnije bavio problemom konfesionalne identifikacije u našim uslovima. Više nego drugi sociolozi on je pokazao da se taj pojam može dodatno diferencirati (Đorđević, 2001a:180): kao širi pojam od religioznosti ovaj pojam označava a) aktuelnu vezanost za konkretnu veroispovest pa samim tim i aktuelnu (ličnu) religioznost; b) tradicijsku vezanost za određenu veroispovest u kojoj nema lične religioznosti, ali ima poistovećivanja konfesije i nacije sa jasnom svešću o konfesionalnoj pozadini; c) priznavanje konfesionalnog porekla, «religije po rođenju», ali bez jasne svesti o tome i bez lične religioznosti. Bezkonfesionalnost je stanje kada se odbija identifikacija u konfesionalnim terminima i kada ne postoji identifikacija u psihološko-saznajnom smislu. Povezujući na ovaj način konfesionalnu identifikaciju, ličnu religioznost i etnos, autor daje sledeći primer: ima Srba koji su nereligiozni, ali su pravoslavci po rođenju; ima Srba koji su nereligiozni, ali su tradicionalni pravoslavci; ima Srba koji su religiozni i aktuelni su pravoslavci i ima Srba koji ne priznaju pravoslavnu identifikaciju i koji ne pripadaju ni jednoj konfesiji ili pripadaju nekoj drugoj tradicionalnoj konfesiji, «staroj» sekti ili postmodernom (novom) religijskom pokretu.

Dva zaključka je potrebno izvesti kad se radi o iskustvenoj evidenciji koja se odnosi na konfesionalnu identifikaciju. Prvo, raširenost pozitivne konfesionalne identifikacije bila je znatno veća od raširenosti različitih oblika konvencionalne religijske prakse i religijskih verovanja bez obzira da li se radilo o mešovitim ili pravoslavnim, katoličkim ili islamskim religijskim prostorima. Drugo, i u uslovima najmasovnije ateizacije stanovništva većina ispitanika je navodila svoju konfesionalnu pripadnost. Prema ovom indikataru pravoslavna konfesionalna područja nisu se tako suštinski razlikovala u odnosu na druga konfesionalna područja kao prema nekim drugim indikatorima religioznosti. Ako su se u katoličkim religijskim prostorima bivše Jugoslavije ispitanici konfesionalno pozitivno identifikovali neretko u preko 90% slučajeva (upor. Vrcan, 1980) i niški pravoslavno dominantni region prema ovom indikatoru tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom nije bitno zaostajao. Dragoljub Đorđević je našao sledeću distribuciju odgovora ispitanika na pitanje o konfesionalnom poreklu:

Tabela 8. *Konfesionalna identifikacija u niškom regionu 1982. godine (u%).*

Pravoslavne vere	86,98
Katoličke vere	0,95
Islamske vere	0,16
Bez konfesionalnog porekla	11,75

Izvor. Đorđević, 1984:72. Tabela je prenetu u skraćenom obliku.

Pozitivno se konfesionalno opredeljuje 88% ispitanika od kojih samo nešto preko 1% ne pripada pravoslavnoj konfesiji. Autor u objašnjenju ovako visoke konfesionalne identifikacije u eri uznapređovalog procesa sveopšte sekularizacije polazi od ukorenjenosti pravoslavlja i pravoslavne crkve u istraživanom području dovodeći u vezu aktuelnu rasprostranjenost priznanja konfesionalnog porekla sa istorijskim značajem pravoslavlja i pravoslavne crkve, sa njenom vekovnom istorijom suštinski obeleženom njenim svetosavskim i vidovdanskim opredeljenjem, ali i sa istorijskim udesom srpskog naroda koji se ne može odvojiti od svoje pravoslavne crkve. Tradicionalno poimanje tog «saveza», prenošeno porodičnim stablom kroz generacije, rezultiralo je masovnom konfesionalnom identifikacijom i kada o masovnoj religioznosti stanovništva uopšte nije moglo biti govora. Sa druge strane treba uzeti k znanju da je gore navedena tabela pokazala da je u niškom pravoslavnom regionu početkom 80-ih bilo skoro 12% ispitanika koji se konfesionalno nisu identifikovali. Ovaj podatak dobija na važnosti kad se uporedi sa podacima iz drugih istraživanja koja pokrivaju vremenski interval do kraja 90-ih godina. Analizirajmo stoga podatke iz sledeće tabele:

Tabela 9. *Konfesionalna identifikacija od 1990. do 1999. godine (u %).*

Konfesionalna identifikacija	Istraživanja			
	Pantić (1990)	Popis (1991)	Blagojević (1993)	Radisavljević – Ćiparizović (1999)
Konf. se identifikuje	84,0	94,7	96,7	93,5
Konf. se ne identifikuje	16,1	1,4	3,3	6,4

Izvori: Pantić (1991) – omladinska populacija; za popis stanovništva: «Veroispovest: podaci po naseljima i opštinama», SZS, sv. br. 2, 1993., Beograd, (u tabeli je dat podatak za Centralnu Srbiju koji je izračunat na osnovu apsolutnih podataka); Blagojević (1995) – punoletno stanovništvo, braničevski okrug; Radisavljević-Ćiparizović (2001) – punoletno stanovništvo, modernizacijski centri sa okolinom.

Kako vidimo već se popisom stanovništva iz 1991. godine uviđa porast konfesionalne identifikacije i prelažanje granice od 90% i na domaćim geografskim i religijskim prostorima. Istina, prema već navođenim istraživanjima ta granica je pređena i ranije, krajem 80-ih ako se konfesionalna identifikacija posmatra uže, na nivou određenih nacionalnih i konfesionalnih grupa u određenim nacionalno i konfesionalno pluralističkim sredinama, u, dakle, nacionalno i politički neuralgičnim tačkama ondašnje, ali i sadašnje Jugoslavije. Tako u već navođenom radu Vere Vratuše-Žunjić (1996) nalazimo da se krajem 80-ih i početkom 90-ih Srbi na Kosovu izjašnjavaju kao pravoslavni u čak 98,9% slučajeva, muslimani u

Srbiji u 95% slučajeva a u Crnoj Gori u 93,7%. Albanci se pozitivno konfesionalno izjašnjavaju u Makedoniji u 97,8% slučajeva itd. Navedeni podaci u tabeli posle 1990. godine pokazuju radikalno smanjenje bezkonfesionalaca u odnosu na raniji period. Tome su prvenstveno doprineli po našem mišljenju društveni i politički uslovi koji su diktirali potrebu neodložne homogenizacije stanovništva, najpre u uslovima «građanskog» i međunacionalnog rata (1991-1995) a onda i NATO bombardovanja 1999. godine posle kojeg je poslednje navedeno istraživanje u tabeli obavljeno. Upravo rezultati istraživanja iz područja koja su direktno bila ratom i ratnim dejstvima pogođena najbolji su dokaz o do kraja dovedenoj homogenizaciji stanovništva i preko konfesionalne identifikacije:

Tabela 10. Konfesionalna identifikacija u Hrvatskoj i BiH (u %).

Konf. ident. Nac. ident.	Vrcan Hrvatska	Vrcan Zap.Herc.	Krajina - Doboj i okolina (BiH)				
	1996	1999	2000				
Katolička	90,7	96,7	Nacion.	Pravoslav.	Islam	Katolici	Konf. neopred.
Pravoslavna	2,3	-	Srbi	92,2	-	-	-
Islamska	1,3	-	Muslim.	-	98,2	-	-
Neka druga	0,9	-	Hrvati	-	-	98,7	-
Bez konf.	4,8	-	Anacion.	-	-	-	91,7

Izvori: Za Hrvatsku Vrcan (2001) navodi podatke iz IDIS-ovog istraživanja društvene strukture a za Zapadnu Hercegovinu navodi podatke iz istraživanja koje je organizovao švedski profesor Kjell Magnuson (Kjell Magnusson) u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini; za Doboj i okolinu podaci preuzeti iz: Krajina (2001).

U navedenim područjima ovakva konfesionalna homogenizacija je u ratnim uslovima imala i sasvim konkretne teške posledice u masovnim razmerama. Za razliku od Srbije, društvena, politička i ratna dešavanja kardinalno su izmenila konfesionalnu strukturu Hrvatske, sadašnje Bosne i Hercegovine, kao i Kosova i Metohije. Precizirano u pravno-političkim terminima radi se o svojevrsnom etničkom čišćenju širokih razmera u određenim konfesionalnim i nacionalnim prostorima, tako da se o nekima od tih prostora, nekada plurikonfesionalnim, danas može govoriti samo kao o monokonfesionalnim i jednonacionalnim prostorima.⁶⁴ Konfesionalna identifikacija je najviša upravo na onim

⁶⁴ Hrvatska se pretvorila od višekonfesionalne u izrazito monokonfesionalnu, katoličku zemlju. Pozadina tih promena nije samo u katoličkoj konfesionalnoj homogenizaciji Hrvatske nego i u padu udela pravoslavnog stanovništva u ukupnom stanovništvu Hrvatske egzodusom Srba posle vojne operacije «Oluja» i «etničko-konfesionalnog čišćenja» koje je bilo izraz i cilj precizne političke strategije prema monokulturnoj nacionalnoj državi (Vrcan, 2001:65-66). Dijana Krajina nas upoznaje sa sličnom situacijom u BiH na primeru pretvaranja jednog multikulturnog, multiverskog i multietničkog grada (Doboja) bez nacionalne većine pre rata (pre 1992. godine) u grad koji je danas naseljen pretežno Srbima posle nasilnog masovnog preseljenja nesrpskog stanovništva (Krajina, 2001:136).

prostorima na kojima su ratna dejstva bila najintenzivnija. Tako je Slavonija najkatoličkije područje u današnjoj Hrvatskoj, 95% ispitanika priznaje katoličku konfesionalnu pripadnost, znatno više nego područja koja nisu bila zahvaćena tim dejstvima kao što su bila područja Istre i Hrvatskog primorja, u kojima je prema istraživanju iz 1997/1998. godine 75% ispitanika navelo katoličku pripadnost uz visokih 25% bezkonfesionalaca (Vrcan, 2001:80).

O značaju i uticaju ratnih dejstava na konfesionalnu i religijsku homogenizaciju stanovništva ponešto govore i podaci koji se odnose na Sloveniju, državu koju su ratni konflikti na području bivše Jugoslavije sasvim sporadično ili najmanje dotakli. Jedno istraživanje iz 1997. godine⁶⁵ je pokazalo da se pozitivno konfesionalno izjašnjava 68,7% ispitanika (Potočnik, 1999:89-90), što je očigledno daleko niži procenat ispitanika nego u Srbiji ili Hrvatskoj na primer. Potočnik takođe u analizi ovog vida povezanosti sa religijom i crkvom naglašava da se iz generacije u generaciju smanjuje tradicionalno pozitivno priznavanje pripadnosti katoličanstvu i to najčešće zbog pripadnosti tzv. novim religijskim pokretima. Pored toga ovo istraživanje je pokazalo da Poljska i Hrvatska prednjače u konfesionalnoj (katoličkoj) izjašnjenosti ispitanika a da su na začelju Češka i bivša Istočna Nemačka.

Pored navedenih podataka sa važenjem za punoletnu populaciju i neka, istina ne tako česta, istraživanja mlade generacije su pokazala da mladi iskazuju visoku identifikaciju sa konfesijom i religijom. Jedno takvo istraživanje svih razreda srednjoškolske omladine na uzorku od 1400 ispitanika sprovedeno je u maju 1997. godine u više regiona SRJ (u Subotici, Novom Sadu, Beogradu, Nišu, Prištini, Podgorici i Baru) u okviru istraživanja omnibusnog karaktera pod nazivom «Stavovi mladih o ...» (*Sociološka radionica Fonda za otvoreno društvo*, Beograd) pokazalo je i kod mladih potpunu neproblematičnost konfesionalne identifikacije i njenu potpunu revitalizaciju kod posmatrane generacije u odnosu na podatke iz sredine 80-ih godina (Đorđević; Todorović, 2000:35). Konfesionalno poreklo priznaje 93,7% mladih srednjoškolaca a 4,9% je bez konfesije. Nacionalnost u tom smislu bitno ne diferencira posmatrano obeležje. Svi, mladi Srbi, Crnogorci i Albanci u preko 90% slučajeva priznaju svoje konfesionalno poreklo, mladi Srbi najizrazitije, u 96,6% slučajeva. Vredno je istaći i da skoro 90% ispitanika koji su se izjasnili kao nereligiozni a nemaju ništa protiv religije takođe priznaje svoje konfesionalno poreklo, ali to isto čine i ispitanici koji jesu nereligiozni i protiv su religije u čak 60% slučajeva.

Ako se uvid u konfesionalno opredeljenje stanovništva u poslednjih desetak godina nadopuni uvidom u korenito povećanu spremnost da se ljudi samolegitimišu u terminima

⁶⁵ Radi se o istraživanju religijske situacije i odnosa prema crkvi u desetak Srednje i Istočno-Evropskih zemalja (*Aufbruch der Kirchen in Ost/Mittel/Europa*) koje je sproveo 1997. godine *Dunavski Pastoralni forum* a u koje je bilo uključeno istraživanje religijske situacije i u Sloveniji.

religiozne osobe ili osobe koja na određeni način nedvosmisleno formalno pripada verničkoj populaciji, onda je zaključak o religijskim promenama na religijsko-konfesionalnim prostorima pravoslavlja teško smestiti izvan dominantnog, opšteg procesa desekularizacije društvenog života: procesa koji ne zahvata u domaćem slučaju samo, niti najpre, sferu svakodnevnog života mase stanovništva već i sferu javnosti – političkog života i države. Otuda se deprivatizacija religijskog života u svim navedenim sferama društva javlja kao najvažnija značajka religijskih promena u postsocijalizmu, što onda takvu deprivatizaciju jasno dovodi u poziciju suštinske različitosti od savremene deprivatizacije religije na Zapadu, koja se dešava bitno izvan države i politike te jednim svojim značajnim delom i izvan institucionalnih aranžmana. Ta suštinska razlika u odnosu na Zapad nije izražena kod svih postsocijalističkih zemalja podjednako. Ona je posebno izražena u tranzicijskim zemljama nastalim posle raspada bivše Jugoslavije (osim Slovenije). Prvo se pomenuta deprivatizacija religije i kod nas na jasan i nedvosmislen način izrazila na nivou konfesionalne pripadnosti. Potom se pomenuta deprivatizacija religijskog na isto tako jasan način opaža u spremnosti ljudi da javno u terminima verničke populacije iskažu svoj odnos prema religiji i crkvi.

Nedvosmislen trend desekularizacije i revitalizacije konvencionalne religioznosti u 90-im godinama u odnosu na prethodna desetleća pokazuju istraživanja u kojima se pored drugih pitanja ispitanicima postavljalo i pitanje o njihovoj spremnosti da svoj odnos prema religiji iskažu u modalitetima koji se mogu sažeti u tri pozicije: religiozna, neopredeljena i nereligiozana. Sledeća tabela će nam poslužiti da navedene pozicije podrobnije analiziramo:

Tabela 11. *Raširenost samodeklarisanе klasične religioznosti u Srbiji u 80-im i 90-im godinama (u%).*

(Ne)religioznost	Đorđević (1982)	Blagojević (1993)	Radosavljević – Ćiparizović (1999)
Religiozan	23,8	71,3	59,3
Neopredeljen	22,5	14,7	21,3
Nereligiozan	53,6	11,7	19,0

Indikator samodeklaracije ili samoocene (ne)religiozne pozicije najčešće je upotrebljavan indikator u iskustvenim istraživanjima religioznosti. Samoocena religioznosti pouzdaniji je pokazatelj religioznosti od konfesionalne identifikacije mada ima ograničenja o kojima smo pre nešto više rekli. Dosadašnja istraživanja su pokazivala da se redovno javljao razmak u rezultatima konfesionalne i religijske samoidentifikacije u tom smislu da je religijska samoidentifikacija uvek bila ispod konfesionalne. Upravo u devetoj deceniji prošlog veka taj razmak je sve više smanjivan rastom konvencionalne religioznosti na svim pa i na pravoslavnim konfesionalnim i religijskim prostorima. U 80-im godinama merenje

stavova prema religiji je pokazalo da je religiozna pozicija manjinska pojava sa očiglednim trendom sekularizacije i ateizacije u masovnim razmerama. Samo se jedna petina ispitanika deklarirala kao vernička populacija, jedna petina kao neopredeljena, a nereligiozna pozicija i ateistička pozicija su na kontinuumu (ne)religioznosti zauzele preko 50% ispitivane populacije. Takvi rezultati su tada jasno izdvajali pravoslavno dominantna područja od katoličkih i mešovutih. Još neki karakteristični rezultati iz Đorđevićevog istraživanja su zanimljivi za analizu religijskih promena koje su se jasno manifestovale desetak godina kasnije. Istraživanje je tako pokazalo da se nijedan ispitanik sa višom i visokom školskom spremom nije samodeklarirao u nekom od modaliteta religiozne pozicije; potom ni u jednoj starosnoj kategoriji religioznost nije većinska pojava; najzad po svojoj religioznosti se od drugih izdvajaju grupe poljoprivrednika, domaćica i penzionera.

Naše istraživanje iz 1993. godine u braničevskom okrugu pronalazi 71,3% religioznih što je rezultat koji radikalno odstupa od rezultata iz Đorđevićevog istraživanja. Dok su Đorđevićevo i druga istraživanja pokazivala da je samo manjina ispitanika konvencionalno religiozna, naše je istraživanje na nivou uzorka kao i na nivou određenih segmenata ispitivane populacije pokazalo većinsku prirodu religioznosti te da je nereligiozna orijentacija pala na jedva nešto više od jedne desetine ispitanika. To je značilo da je nereligiozna orijentacija bila približno na istom nivou kao religiozna orijentacija od pre jednog ili dva desetleća. Varijanta ateizma koja se ispoljavala u vidu borbenog ateizma potpuno je prema ovom istraživanju marginalizovana i bez svakog značajnijeg uticaja na ispitivanom području. Nereligiozna i religiozna orijentacija su, dakle, prema rezultatima religijske samoidentifikacije ispitanika, međusobno zamenile pozicije. Ako u tumačenju radikalne desekularizacije, prema rezultatima ovog indikatora religioznosti, uzmemo u obzir i karakteristike osnovnog skupa istraživanja pa samim tim i našeg uzorka u koji je ušlo oko 67% seoskog stanovništva - postojano privrženog pravoslavlju - podatak o više od dve trećine religioznih ispitanika čak i da je unekoliko precenjen, pa bi ga zato trebalo sniziti da bi kao podatak bio validan radi uopštavanja i za šire geografsko i religijsko područje, i tada bi pokazivao apsolutnu većinu ispitanika koja sebe svrstava u verničku populaciju.⁶⁶ Očiglednu revitalizaciju javnog samodeklarisanja religioznosti bismo možda mogli da uopštimo na nivou od oko 60% kolika je religioznost upravo gradskog područja u uzorku.

⁶⁶ I neka druga istraživanja u prvoj polovini 90-ih su pokazala slične rezultate koji su se kretali između 50% i 70% religioznih. Iako se nekima od njih može prebaciti problem adekvatnog uzorkovanja, ta istraživanja su pokazala na delu trend teizacije i oživljavanja religioznosti sredinom 90-ih u Srbiji i Crnoj Gori u odnosu na prethodni trend sekularizacije i masovne ateizacije. Suzana Vojinović (1993) je u istraživanju religioznosti stanovništva niške crkvene opštine pronašla 50% religioznih ispitanika, 23,4% neopredeljenih i 26,6% nereligioznih. U Crnoj Gori je iste, 1993. godine Anđelka Vukićević (1993) pronašla visokih 69,8% vernika i 27,6% nereligioznih ispitanika.

Kao i prethodna istraživanja i ovo je pokazalo veću religioznost seoske populacije od gradske, ali kao što je i ranije javnomnjenjskim istraživanjima utvrđeno i u gradskoj populaciji religioznost je većinska pojava, iako smo utvrdili da ateizam i dalje ostaje tipično gradska pojava. Pol ispitanika statistički značajno ne utiče na religioznost, ali zato utiče na nereligioznost. Ako, dakle, ni za muškarce ni za žene nismo mogli zaključiti da su tipično religiozni za nereligioznu orijentaciju smo mogli reći da je početkom 90-ih bila tipično muška pojava. Bitne promene u odnosu na Đorđevićevo istraživanje uočene su kod starosnih grupa. Starost bitno opredeljuje religioznost ispitanika, ali u toj vezi ne postoji potpuna linearnost. Kao i krajem 80-ih i ovo istraživanje pokazuje veću religioznost mladih od srednjih generacija i to u takvim postocima koji su bili sasvim neočekivani: za dobnu skupinu od 15 do 24 godine religioznost je bila skoro 65% a za susednu dobnu skupinu od 25 do 34 godine 47%. Proces revitalizacije religije bio je uočljiv i preko još nekih pokazatelja. Iako je religioznost i dalje na ispitivanom području stajala u obrnutom odnosu sa stepenom školske sprema, religioznost obrazovanih ljudi (viša i visoka školska sprema) premda i dalje manjinska pojava u ovoj obrazovnoj podgrupi bila je značajno raširena pojava (38,5%) a kod svih ostalih obrazovnih podgrupa religioznost je bila većinska pojava. Zajednička crta ovog istraživanja i istraživanja niškog regiona je u tome što su oba pokazala da su najreligiozniji poljoprivrednici, domaćice i penzioneri, ali su razlike evidentne najpre u raširenosti religioznosti kod ovih zanimanja koja 1993. godine prelazi 80% ili je sasvim blizu tom postotku (Đorđevićevo istraživanje nalazi recimo samo 25,5% religioznih penzionera). Navedena skupina predstavljala je prvi krug socio-profesionalnih skupina najviše povezanih sa religijom i crkvom na nivou lične religijske identifikacije. Drugi, uži krug samodeklarisano religioznih je obuhvatao one socio-profesionalne grupe u kojima se beleži od 50 do 80% religioznih, kao što su radnici (62,1% naspram 10,6% u niškom regionu) i stručnjaci (53,3%). Trećem krugu religioznih su pripadali službenici koji su sredinom 90-ih bili nešto ispodpolovično religiozni (42,6%, u niškom regionu početkom 80-ih nijedan službenik nije bio religiozan). Na taj način je naše istraživanje, i pored nekih specifičnosti uzorka, pokazalo nedvosmisleno revitalizaciju religije početkom 90-ih na pravoslavno homogenom području u vreme izuzetne konfliktnosti na velikom delu teritorije bivše Jugoslavije.

Omnibusno istraživanje promena u svakodnevnom životu u Srbiji s kraja 90-ih, vremenu koje ne zaostaje mnogo u odnosu na početak decenije po ispoljenoj društvenoj konfliktnosti - samo sada na Kosovu i Metohiji i u vojnoj intervenciji NATO pakta na SR Jugoslaviju – pokazalo je da se izmerena visoka religioznost stanovništva na početku decenije krajem decenije nije bitno promenila, da nije pala već se stabilizovala na visokom nivou. Imajući na umu specifičnost uzorka, tj. da je u njemu sloj poljoprivrednika

podzastupljen u odnosu na njihov broj u opštoj populaciji, da su istraživani pre svega modernizacijski centri, najveći gradovi u Jugoslaviji i okolno seosko stanovništvo koje nije reprezentativno za opštu seosku populaciju u zemlji, podatak od gotovo 60% religioznih, pri tom 26,6% kao uverenih i 32,7% kao konformističkih vernika, uz petinu neopredeljenih i skoro petinu nereligioznih, govori nedvosmisleno o stabilnosti trenda desekularizacije koji se u skorije vreme teško može dovesti u pitanje. Religioznost više nije tipično seoska pojava, revitalizacija religije vezana je za grad, za obrazovane i mlade generacije (Radisavljević-Ćiparizović, 2001:102). Sada religioznost nije kao u ranijim istraživanjima u obrnutom odnosu sa stepenom školske spreme. Među visoko obrazovanim je skoro 60% religioznih, kolika je izmerena religioznost i na nivou uzorka, podatak koji je bio nezamisliv pre dvadesetak godina. Naravno, posebna istraživanja, kojih na žalost još nema, treba da pokažu o kakvoj se zapravo religioznosti radi i kakve sve funkcije u ličnom i društvenom životu religija igra kod socio-profesionalnih grupa u savremenim uslovima, a posebno kod onih grupa čiji se društveni položaj najviše legitimiše i u religijskim terminima. Može se pretpostaviti da veliki broj ljudi konformistički prihvata religioznost kao poželjnu normu sredine, kao što se ranije dešavalo da konformistički prihvata ateizam, pošto je zaista i u vreme najžešće ateizacije malo bilo ateista čiji je stav dosledno bio utemeljen na intelektualnoj, emocionalnoj i delatnoj ravni.

Očigledno, stabilizacija stanja religijskih desekularizujućih promena i stanje visoke religioznosti pokazuje se i preko potpunog odsustva polnih razlika u religioznosti prema samooceni religioznosti, koje su nekada uočavane iako se nije mogao izvesti zaključak o religioznosti kao tipičnoj muškoj ili ženskoj pojavi. Te razlike čak više ne postoje i kad je nereligioznost u pitanju što je pokazalo početkom decenije naše istraživanje. Starost kao obeležje takođe pokazuje ranije uočen trend: mlade generacije prvo, iskazuju visoku religioznost (oko 60%) i drugo, religioznije su od srednjih generacija a nisu religioznije od najstarije generacije koja je u konkretnom slučaju iskazala religioznost od skoro 70%. Što se socio-profesionalne strukture tiče, ovo istraživanje je pokazalo da samo jedan tanak sloj ljudi koji pripada socio-profesionalnim grupama nižeg rukovodećeg kadra i stručnjaka-umetnika, koje je istraživanje svrstalo u istu kategoriju zanimanja, iskazuje (jedva) ispodpolovičnu religioznost, a da se u svim ostalim socio-profesionalnim grupama religioznost javlja kao većinska pojava: kod domaćica, poljoprovrednih radnika i poljoprivrednih vlasnika izmerena religioznost se kretala od 70% do 81,5% a od 50% do 70% kod svih ostalih socio-profesionalnih grupa. Iznadpolovičnu religioznost iskazali su, prema tome, radnici u uslugama, industrijski radnici, zanatlije, trgovci, studenti, službenici-tehničari, privatni

preduzetnici i viši rukovodeći kadar (Radisavljević-Ćiparizović, 2002). Takva situacija jeste još jedan čvrst dokaz o desekularizaciji jugoslovenskog (spskog) postsocijalističkog društva.

Segmentarno istraživanje srednjoškolske omladine iz 1997. godine potvrdilo je nagoveštaje iz našeg istraživanja o visokoj religioznosti omladine u devetoj deceniji prošlog veka. Prema skali lične religijske identifikacije religioznih je bilo krajem 90-ih visokih 75,8%, indiferentnih 5,9% a nereligioznih 16,1%. Prema drugoj skali, skali preciznije religijske identifikacije, srednjoškolci su se razvrstali ravnomerno u tri religiozna tipa: uverenih vernika je bilo 20,7%, konformističkih 20,2% a tradicionalnih vernika 22,8% što u ukupnom skoruu čini udeo religioznih od 63,7% ispitanika, a militantnih mladih ateista je zanemarljiv i najmanji procenat nađen u dotadašnjim istraživanjima – 2,5% (Đorđević; Todorović, 2000:42). Udeo od dve trećine mladih religioznih srednjoškolaca, i to kako kod najreligioznijih mladih Albanaca, tako i kod Srba i Crnogoraca, jeste cifra oko koje se kreće i opšta religioznost stanovništva pa ako se zna da su mladi ranije uvek bili ispod tog opšteg nivoa, onda je jasno o kakvoj se revitalizaciji religijske svesti radi. Ovi rezultati pokazuju da u drugoj polovini 90-ih godina religioznost mladih nije opala u odnosu na rezultate religioznosti na početku i sredinom 90-ih koji su se odnosili ne samo na omladinsku nego i na opštu populaciju u Jugoslaviji. Prema tome, prilično visoka religioznost savremene omladine nije sporna, uzme li se u obzir konfesionalna i religijska samoidentifikacija. Međutim, vrlo je važno pitanje na koji se način doživljava religioznost, tj. da li mladi smatraju da se religioznost ispoljava u potpunom ispunjavanju verskih obaveza ili se među propisanim verskim obavezama može praviti selekcija, tako da religiozan čovek treba da ispuni samo neke obaveze a ne sve, ili pak samo one koje on smatra potrebnim za sopstveno osećanje religioznosti. Ako navedemo podatak da se tačno polovina (51,5%) mladih ispitanika slaže sa ovom poslednjom tvrdnjom, moramo precizirati takođe, da izmerena religioznost na nivou uzorka podrazumeva većinsko shvatanje religioznosti kao krajnje privatne stvari ljudi, religioznosti kao sopstvenog osećanja religioznosti koje se, naravno, ne mora uvek poklopiti sa institucionalno shvaćenom religioznošću niti sa propisanim obavezama koje konvencionalna religioznost podrazumeva. Ovakvo shvatanje konvencionalne religioznosti i u našim uslovima nije bez natruha savremene, tkz. postmodernističke religioznosti. U tom smislu aktuelno, konvencionalno religijsko ponašanje, kao verska obaveza verničke populacije, izuzetno zaostaje po svojoj proširenosti za religijskom samoidentifikacijom i proklamovanom verom u boga. Jednom nedeljno samo 3,1% mladih posećuje verske hramove, jednom mesečno 10% a 59,6% ispitanika (baš koliko i veruje u boga) retko pređe

prag hrama, samo o većim verskim praznicima, tj. u principu nekoliko puta godišnje. Nikada ne posećuje crkvu 26,9% mladih.⁶⁷

Da navedeni podaci o religioznosti srednjoškolske omladine krajem 90-ih nisu usamljeni primeri samo iz jednog istraživanja, pokazalo je istraživanje, takođe, sprovedeno 1997. godine u jednokonfesionalnoj sredini Valjeva i Jagodine i u multikonfesionalnoj sredini Novog Sada, Zrenjanina i Subotice na uzorku od 246 ispitanika završnih razreda gimnazija i srednjih tehničkih škola (Markov; Jovović, 1997:37-43). Ovo istraživanje, kao i do sada navođena, pokazalo je da je u Srbiji tokom 90-ih godina došlo do oštrog zaokreta u vezanosti mladih za religiju i crkvu. Taj oštar zaokret u religioznosti mladih se, što se sociološkog indikatora samoidentifikacije tiče, primećuje kada se uporede podaci od jedne trećine religioznih mladih krajem 80-ih do tri četvrtine (75%) krajem 90-ih. Jačanje religioznosti mladih u Srbiji pokazuje i podatak od samo jedne desetine nereligioznih i jedne šestine indiferentnih. Mladi Mađari su opet religiozniji od mladih Srba, ali ta razlika sada nije tako imponantna kao ranije: 89,9% srednjoškolaca Mađara je religiozno naspram 76% Srba i 44,4% Jugoslovena.

Istraživanja u Crnoj Gori, kao i do sada navedena, takođe pokazuju evidentnu revitalizaciju konvencionalne religioznosti. U već pominjanom Bešićevom i Đukanovićevom istraživanju religioznosti punoletnog stanovništva Crne Gore koje je sprovedeno u intervalu od leta 1998. pa gotovo do kraja leta sledeće godine (!) na uzorku od 646 punoletnih građana republike korišćena je nešto drugačija metodologija istraživanja nego u istraživanjima koje smo da sada citirali. To istraživanje se odnosilo na sve tri relevantne konfesije u Crnoj Gori: na pravoslavnu, katoličku i islamsku korišćenjem, po prvi put u istraživanjima kod nas, četiri originalne skale religioznosti sa po deset ajtema koje su merile religijsko verovanje, socijalno ponašanje prema određenom verskom obrascu, religijsko praktikovanje i poznavanje religijske doktrine. Navedene skale su u skorbu merile ukupnu religioznost ispitivane populacije kao i svake konfesije posebno, ali i pojedine aspekte religioznosti kao skorove na pojedinačnim skalama. U vidu sintetičkog pokazatelja autori su religioznost izrazili kroz tri stepena religioznosti: kroz nisku, srednju i visoku religioznost. Tačno jedna petina religioznih ispitanika je nisko religiozna, 57,1% je srednje religioznih ispitanika a 22,2% religioznih ispitanika su to u visokom stepenu. Ako se religioznost ne sagledava preko stepena religioznosti već na kontinualnoj skali, onda se može izvesti generalni zaključak da je religioznost u Crnoj Gori veoma visoka i kao ukupan zbir na sve četiri skale kojima se religioznost merila iznosi 117,1 u teorijskom intervalu od minimalnih 40 do maksimalnih 170

⁶⁷ Zahvaljujemo se Draganu Todoroviću, sociologu i asistentu niškog Univerziteta koji nam je ustupio krajem 90-ih tada još neobjavljen materijal iz ovog istraživanja.

poena, što su granice konstruisanog instrumenta za merenje religioznosti u ovom istraživanju. Takav nalaz radikalno odstupa od nalaza istraživanja od pre desetak i više godina koji su, mada dobijeni drugačijim mernim instrumentarijem, redovno pokazivali jedan od najnižih nivoa religioznosti u celoj bivšoj Jugoslaviji. Što se konfesija tiče ovo istraživanje je pokazalo da se katolici nalaze na nivou proseka opšte religioznosti iz ovog istraživanja, da se muslimani nalaze po svojoj religioznosti iznad ovog proseka a da se pravoslavci nalaze ispod proseka. Generalno gledano najreligioznija društvena (religijska) grupa u Crnoj Gori su muslimani, najmanje religiozni su pravoslavci a katolici iako religiozniji od pravoslavaca bliže su pravoslavicima nego muslimanima (Bešeć;Đukanović, 2000:137). Međutim, najniži stepen religioznosti kod pravoslavaca u Crnoj Gori praćen je najkonzistentnijom religioznošću u strukturalnom smislu, dok je kod muslimana obrnuto: najviši stepen religioznosti nije praćen harmoničnim odnosom različitih aspekata religioznosti.

Navedeni podaci za Srbiji i Crnu Goru krajem 90-ih ukazuju da pravoslavlje u Srbiji i Crnoj Gori više nije specifičan slučaj u odnosu na druge konfesije u okruženju a pogotovu da to nije u srpskom entitetu u BiH (Republici Srpskoj) o čemu svedoče i relativno sveži podaci, iz februara 2000. godine (Krajina, 2001). Kod sve tri istraživane konfesije, pravoslavne, katoličke i muslimanske na području Doboja razmak između konfesionalne i religijske samoidentifikacije koji je ranije redovno bio statistički značajan sada je minimalan, podatak koji nedvosmisleno govori o izuzetnoj desekularizaciji ili čak o kontrasekularizaciji poratnog društva. Dijana Krajina je taj proces imenovala kao proces hiperreligioznosti (ili još bolje - hiperreligizacije društvenog života) koji u konkretnim uslovima posledejtonske BiH ima dva bitna negativna korelata: demonizovanje socijalističke prošlosti i religijsko nacionalni ekskluzivizam. «Političke promjene krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina XX stoljeća, neriješene i nezaboravljene međunacionalne i međuvjerske napetosti i sukobi, ratne grozote te poslijeratna politička, socijalno-ekonomska, moralna i opšta kriza, različite nemoći ljudi, osjećaji diskriminacije, nesmisla i razočarenja kao i sadašnja društvena klima koja je naklonjena vjeri, su vjerovatno doprinijeli masovnoj religizaciji bosanskohercegovačkih Srba, Hrvata i Muslimana» (str. 137). Nudeći ispitanicima da se u verničkim terminima izraze na trostruk način, kao veoma verni, srednje verni i malo verni, ispitivana populacija se na nivou uzorka identifikovala u svim navedenim intezitetima a njihov ukupan zbir je impozantan – 93,7%. Hrvati (katolici) su najreligiozniji, i to u 97,3% slučajeva, slede zatim Srbi (pravoslavci) koji su vernici u 95,3% slučajeva i Muslimani (muslimani) koji su religiozni u 93,7% slučajeva. Navedeni podaci pokazuju da je gotovo čitava populacija vernička populacija i da se trend izrazite revitalizacije religije ne iskazuje samo na nivou prihvatanja konfesionalne i religiozne pozicije nego da je religioznost toliko opšta, poželjna i

društveno normalna pojava da se suprotna pozicija u postocima od samo nekoliko procenata mora videti kao izuzetak, a verovatno i kao društveno nenormalna pojava. Upravo ovi podaci dobra su ilustracija za onu dijagnozu savremenih religijskih promena u tranzitnim društvima nastalim iz raspada bivše Jugoslavije za koju Srđan Vrcan drži da se pre svega odlikuje religijskim revivalom na nivou države, potom na nivou političkog društva i naravno na nivou civilnog društva ili svakodnevnog života «običnih» ljudi, smeštenog van državnog i političkog polja. Tako se religija u bosanskohercegovačkim uslovima penetrira u društveno tkivo na trstruk način. Religijske promene se identifikuju u činjenici da vera igra važnu ulogu u novom posledejtenskom društveno-političkom sistemu; novi školski sistem, nova socijalizacija i društvene vrednosti koje su u velikoj meri impregnirane religijskom duhovnom klimom, kako ističe Dijana Krajina, svakako utiču najviše na mladu generaciju pa samim tim i na opštu reprodukciju religioznosti; a ekonomska, moralna kriza i personalne krize kao traumatični posleratni sindrom najširi su društveni okviri visoke proširenosti religioznosti na kraju XX veka u bosanskohercegovačkom postsocijalističkom društvu. Pravoslavlje u tim uslovima kod srpskog stanovništva ima isti značaj i ulogu kao i katoličanstvo kod hrvatskog i islam kod muslimanskog stanovništva. To je stanovništvo koje u više od dve trećine slučajeva izjednačava pripadnost konfesiji sa pripadnošću naciji.

Kad sa studije slučaja (Doboja) pređemo na velika, iskustvena istraživanja, kao što je ono sprovedeno u Federaciji uz rukovodstvo Kjela Magnusona i to na uzorku od 2003 ispitanika, onda se uvidom u rezultate tog istraživanja opšta ocena o radikalnoj desekularizaciji mora donekle ublažiti, ali sam trend desekularizacije svakako ne dolazi u pitanje. U ovom slučaju Hrvati su prema samooceni religioznosti nešto manje religiozni nego što je studija slučaja pokazala, 89,5% ispitanika je religiozno i skoro 5% je nereligiozno. Muslimani su znatno manje religiozni od Hrvata, ali je njihova religioznost znatno niža i od religioznosti koja je pronađena u dobojskom istraživanju. Magnusonovo istraživanje iz 1999. godine je pokazalo da se Bošnjaci samodeklarišu kao religiozni u 78,3% slučajeva a nereligioznih je čak 16,6%, što implicira zaključak kako sekularna i ateistička pozicija nisu tako društveno marginalne pojave kako se u prvi mah činilo (Vrcan, 2001:167).

Slične, ali unekoliko i različite nivoe religioznosti nalazimo i u posleratnom hrvatskom društvu. Podaci nekoliko već navođenih istraživanja pokazuju sasvim nesumljivu očiglednost desekularističkog trenda. Neka od tih istraživanja pokazuju da se procenat religioznih osoba u odnosu na kraj 80-ih udvostručio, i da se sada raspon religioznosti stanovništva može odrediti na nivou od 75% do 80%. No, važno je napomenuti kako sekularni sadržaji, nekada dominantni, danas u Hrvatskoj i pored jake revitalizacije religije kao samodeklarisane religioznosti nisu beznačajni, kao i u Srbiji uostalom - možda i izrazitije

nego u Hrvatskoj, bilo da se izražavaju preko pozicije nereligioznosti, bilo preko pozicije uverene ateističnosti, bilo što se razmak u odnosu na religiju i crkvu izražava u pozicijama nekakvog distanciranja od njih u smislu ravnodušnosti, kolebljivost, sumnje itd. Istraživanja u drugoj polovini 90-ih u Hrvatskoj tako pokazuju od 12% do 16% nereligioznih, u okviru kojih se ubrajaju i uvereni ateisti čija se zastupljenost kreće od 0,6% do oko 4% ispitivane populacije. Ako se nereligioznima doda još desetak procenata kolebljivih, neopredeljenih i prema religiji ravnodušnih ispitanika, dobija se oko jedne četvrtine ispitanika koji su na neki način distancirani od religije, podatak koji Srđan Vrcan tumači kao podatak koji karakteriše niz Evropskih zemalja, pa u tom smislu ni Hrvatska, a mi dodajemo ni Srbija nebi bile prema religijskoj situaciji u njima daleko od Evropskog proseka. Da bismo bolje situirali (ne)religioznu poziciju stanovništva u Jugoslaviji, treba je uporediti sa religioznošću građana bivših socijalističkih, tranzitnih zemalja. Ako se složimo da se krajem 90-ih religioznost u Srbiji kretala od 60% do 65% a da je nereligioznih bilo najviše do 20%, sledeća tabela će nam dozvoliti da te podatke stavimo u širi kontekst postsocijalističke religioznosti u nizu Evropskih, tranzitnih zemalja prema pokazatelju religijske samodeklaracije:

Tabela 12. *Raširenost religijske samodeklaracije u 10 postsocijalističkih zemalja Srednje i Istočne Evrope (u %).*

Zemlje	Srednja vrednost	Religiozni	Nereligiozni
Hrvatska	3,92	77	11
Poljska	3,85	74	6
Litva	3,62	67	8
Rumunija	3,53	63	18
Slovenija	3,20	49	23
Ukrajina	3,18	57	26
Mađarska	3,15	54	34
Slovačka	3,14	25	27
Češka	2,40	27	56
Istočna Nemačka	2,34	25	55

Izvor: Toš: 1999a:59. Tabela je data u skraćenom i preuređenom obliku. Najpre, za nas je to tabela ranga (prema srednjoj vrednosti) u kojoj smo intenzitete (ne)religioznosti saželi u dve pozicije.

Srbija bi, dakle, prema rezultatima u tabeli zauzela središnju poziciju, u svakom slučaju iznad bivše jugoslovenske republike Slovenije, a u društvu sa katoličkom Hrvatskom, Poljskom, Litvom i pravoslavnom Rumunijom. Tako pravoslavna religioznost prema ovom indikatoru staje rame uz rame sa katoličkom za kojom je ranije itekako zaostajala. Pritom,

unekoliko ide ispred katoličke religioznosti Slovenaca. Za Sloveniju bismo mogli da kažemo da se značajno razlikuje od mnogih katoličkih postsocijalističkih zemalja kako po povećanom udelu ispitanika koji izražavaju nereligioznu poziciju tako i po značajno manjem udelu autonomno i crkveno verujućih ispitanika. Iz tabele se vidi da se Slovenija zajedno sa Češkom i Mađarskom uvršćuje u grupu postsocijalističkih država sa nižim stepenom konvencionalne religioznosti koji se ustalio krajem veka posle desekularizujućeg trenda naročito izraženog krajem 80-ih i početkom 90-ih godina. Na suprotnom polu od Slovenije su Hrvatska i Poljska sa visokim udelom konvencionalno religioznih ispitanika kako početkom tako i krajem 90-ih godina.

Pažnju dalje usmeravamo na iznošenje argumenata o revitalizaciji najznačajnijeg segmenta crkvene religioznosti: na revitalizaciju religijskog ponašanja i udruživanja ili na tzv. pravoslavnu religijsku obrednu praksu.

B) REVITALIZACIJA RELIGIJSKOG PONAŠANJA

Ako se u socijalizmu za pravoslavnu religioznost ili za pravoslavnu vezanost za religiju i crkvu moglo argumentovano reći da su bile u izrazitoj krizi, zahvaćene daleko odmaklim stepenom procesa sekularizacije i ateizacije u odnosu na tradicionalno katoličke homogene sredine a nešto manje zahvaćene istim procesima u odnosu na konfesionalno heterogene sredine bivše Jugoslavije (Đorđević, 1984:146), onda se to moglo reći i rečeno empirijskim podacima dokumentovati najpre preko socioloških pokazatelja religioznog ponašanja, pre svega onih koji su se odnosili na tzv. religiozno ponašanje kao obavezujuće verske dužnosti a potom i na one pokazatelje iz oblasti religijske obredne prakse koji su se odnosili na tzv. izražavanje religioznosti preko određenih činova pobožnosti. Naime, mada je izrazita kriza religioznosti na pravoslavno-homogenim prostorima 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 pravoslavnih 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 devetoj deceniji prošlog i početkom ovog veka. Nameravamo stoga da pojedinačno analiziramo neke

elemente pravoslavne obredne prakse i najsvežije podatke iz iskustvenih istraživanja da uporedimo sa podacima iz ranijih istraživanja.

Religijska obredna praksa je sastavni, nerazdvojni deo crkvene, konvencionalne religioznosti. 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. Analizu revitalizacije pravoslavne religioznosti preko religijske obredne prakse izvršićemo na osnovu većeg broja indikatora koje smo podelili na indikatore (obredne radnje) tradicionalnog i aktuelnog karaktera. Naravno, ne postoji neki izraziti jaz između ova dva tipa pokazatelja. Aktuelni religijski obredi su usmereni više na suštinski religijsko u vršenju obrednih radnji a tradicionalne obredne radnje pored toga što se njima iskazuje i evidentno religijski karakter, poprimile su tokom istorije i neke specifične socijalne konotacije tako da je u njima teže lučiti izvorno religijsko, i 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 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 neprofanizovanim religijskim radnjama i njihova revitalizacija mogla bi biti jedan od najčvršćih dokaza o revitalizaciji izvornih religijskih potreba koje se zadovoljavaju na crkveno propisane načine u masovnijim razmerama nego ranije.

Tradicionalni odnos ljudi prema religiji i crkvi na pravoslavnim konfesionalnim prostorima nije bio do te mere uzdrman kao aktuelni odnos prema religiji i crkvi. Naročito se to ne bi moglo reći za konfesionalnu identifikaciju kad se ima u vidu čitava populacija i seosku sredinu kad se imaju u vidu ostali obredi tradicionalnog karaktera. Seoska populacija se nije tako radikalno odvajala od religije i crkve u kompleksu tradicionalnih obrednih radnji kao gradska populacija i neki drugi društveni slojevi kao što su bili na primer, radnici, službenici, studenti i stručnjaci. Međutim, i za taj odnos se mora konstatovati da je bio manje-više problematizovan kad se na umu ima tradicionalni odnos prema religijsko-crkvenom kompleksu na drugim nepravoslavnim konfesionalnim područjima. Dinamiku religijskih promena nekih važnih pravoslavnih obreda tradicionalne prirode pruža nam sledeća tabela:

Tabela 13. *Proširenost obreda tradicionalne prirode u 80-im i 90-im godinama (u%)*

Religijska praksa	Đorđević (1982)	Blagojević (1993)	Radisavljević- Ćiparizović (1999)
Krštavanje dece	59,3	84,4	83,9
Slavljenje ver. prazn.	57,9	93,3	86,6
Crkveni ukop pokoj.	-	92,4	86,1

Iako razmak u proširenosti navedenih indikatora tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi u 90-im nije radikaln u odnosu na osamdesete, i ove tradicionalne obredne radnje su se revitalizovale u smeru smanjenja razmaka u odnosu na konfesionalnu identifikaciju i daleko su premašivale nivoe religijske samoidentifikacije što asocira i na njihov profanizovan karakter. Dobar primer za to je obred *krštenja*. Sa jedne strane obred krštenja je jedan od osnovnih sakramenata u hrišćanstvu. To je 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 doboko religijski impregnirana i simbolička: trostrukim pogažavanjem 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. Dogmatski posmatrano tek krštenjem neko postaje hrišćanin a samim činom krštenja mu se oprašta nasledni, praroditeljski greh i drugi gresi ako se krsti u zrelijem 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 hegomonizma 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 učestvuje ili sasvim sporadično učestvuje u drugim pravoslavnim kulturnim radnjama, jeste kršten i izražava spremnost da krsti svoju decu. Otuda u svakom konkretnom slučaju nije na prvi pogled belodano 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.

Da je to tako pokazuje i Đorđevićovo istraživanje. U vreme kad se proširenost drugih obreda iz korpusa religijske prakse kretala u svega nekoliko procenata redovnog održavanja ili čak i ispod jednog procenta, obred krštenja je bio najzastupljeniji vid religijskog ponašanja i bio je jedan od retkih obreda koji je održavala većina ispitanika u istraživanju. Tako je gotovo 60% ispitanika krstilo svoju decu ili je bilo spremno da ih krsti kad bi ih imali što je višestruko nadilazilo nivoe religijske samodeklaracije u istraživanju. Uz još neke obrede čija proširenost u pravoslavnoj populaciji nije bila u stanju vidljive erozije, moguće je bilo izvući zaključak da tradicionalni odnos ljudi prema religiji i crkvi nije bio radikalno zahvaćen procesom sekularizacije i ateizacije u socijalističkom društvu. To je pokazalo i naše istraživanje iz prve polovine 90-ih. Ono je utvrdilo izuzetnu zastupljenost obreda tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi, pre svega na seoskom području, pa se nevelika revitalizacija ovih obreda vezivala za gradsko područje i obrazovanu populaciju u kojoj su i obredi tradicionalne prirode bili nešto erodiraniji. Ali sam podatak da u uzorku 84,4% ispitanika jeste krstilo decu ili namerava da ih krsti pokazuje izvesnu povećanu proširenost u odnosu na ranije podatke. Važan nalaz našeg istraživanja bio je u tome da je najmlađa starosna kategorija s obzirom na obred krštenja dece ili spremnosti da se ona krste kad se dobiju više sličila najstarijoj dobnoj grupi nego susednoj i srednjoj starosnoj generaciji, što samo može da znači da je najmlađa starosna generacija u odnosu na «ateizovane generacije» svojim obrednim ponašanjem tradicionalno vezana za religiju i crkvu na način kako su to bile vezane najstarije generacije. Tako se revitalizacija religije uopšte, a delom i kod

tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi, značajno vrši preko verovanja i religijskog ponašanja najmlađe generacije. Ako je najmlađa generacija dala krstiti svoju decu, smisleno je pretpostaviti da su se mladi najpre venčali u crkvi te da će kontinuiranije i intenzivnije učestvovati i u drugim obredima tradicionalne i aktuelne prirode nego roditelji te generacije. Dodatno, podatak da na direktno pitanje da li su kršteni ispitanici iz našeg istraživanja odgovaraju da to jesu u 92,2% slučajeva a da nisu u 7,8% slučajeva, ne pokazuje toliko revitalizujući trend u oblasti tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi koliko pokazuje neerodiranost ovog obreda i u socijalističkom društvenom i kulturnom obrascu. Kao nesumnjivo većinsko ponašanje, obred krštenja pokazivao je koliko je tradicionalno obredno ponašanje bilo otporno na sve promene, organske ili češće političke, promene koje su smerale na oštar rez sa tradicijom, tradicionalnom kulturom i religijskim ritualnim ponašanjem.

Što se obreda krštenja tiče, istraživanje iz 1999. godine pokazuje izvesnu stabilizaciju stanja sa početka decenije. Pokazuje takođe, tendenciju da se smanjuje populacija koja nije ili ne želi da krsti svoju decu (10% je takvih; 1982. u niškom regionu ih je bilo 32,3% a 1993. u braničevskom okrugu 14%) a da raste broj onih koji su krstili ili bi želeli da krste svoju decu. Takva slika zastupljenosti ovog obreda kad se poredi sa podacima iz našeg istraživanja ima onda još jaču dokaznu snagu o stabilnoj, neproblematičnoj proširenosti ovog (i drugih) obreda tradicionalne prirode, pošto se takva lokacija obima proširenosti utvrdila pre svega u urbanom stratumu Srbije sa očiglednom podzastupjenošću seoske populacije u kojoj nikad nije ni postojala upitnost o opstajanju jednog od najvažnijih obreda (pravoslavnog) hrišćanstva.

U Crnoj Gori su istovremeno dobijeni unekoliko drugačiji, ali u osnovi slični podaci kao i u Srbiji. Prvi ajtem, od deset u P skali (skali religijske prakse), u Bešićevom i Đukanovićevom istraživanju iz 1998/1999. godine odnosio se na ispitivanje stava o potrebi da se deca krste. Naravno, i ovo istraživanje je pokazalo da je jako mali udeo pravoslavnih ispitanika koji odbacuje tu potrebu (7,45), te uz nešto povećani broj neodlučnih (15,45) premoćna dvotrećinska većina ispitanika (76%) smatra da je potrebno decu krstiti u crkvi. Katolici u Crnoj Gori prema ovom indikatoru tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi se bitno ne razlikuju od pravoslavaca prema gore navedenim rezultatima ispitivanja. Oni nešto češće, ali ne bitno, smatraju da decu treba krstiti u crkvi (80,2%). Odsustvo razlika u obrednom ponašanju pravoslavaca i katolika kad su u pitanju obredi tradicionalne prirode u Crnoj Gori neće se ponoviti kod pokazatelja aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi.

Pored krštenja i obred *slavljenja verskih praznika* i *Krsne slave* nije bio kao drugi pravoslavni religijski obredi bitno doveden u pitanje ranijih godina. Širok je dijapazon različitih pravoslavnih verskih praznika. U crkvenom kalendaru svaki dan je posvećen nekom

svecu, podvižniku, prepodobnom mučeniku, pravedniku, razumljivo i Isusu Hristosu, Bogorodici, apostolima. U pravoslavlju posebno mesto ima kult mošti tesno povezan sa kultom svetih – onih koji su vodili blagočestiv život podvizavajući se u slavu božiju a posle smrti označavani su kao posednici svevišnjeg dara čudotvoraca kojim se utiče na ljudsku sudbinu. Sveci su posrednici između boga (na nebu) i ljudi (na zemlji), uostalom kao i hrišćanska crkva što je, kojima se ljudi obraćaju sa molbama za ispunjenje svojih zemaljskih želja (Радугин, 1996:177). Naravno, najvažniji crkveni praznici u pravoslavlju (kao i u katoličanstvu) su Božić i Uskrs i praznik Svetog Save u srpskom pravoslavlju a srpsko pravoslavlje se odlikuje i praznovanjem tzv. porodičnog svetitelja, zaštitnika domaćinstva – Krsne slave. Uz krštenje to je bio još jedan obred koji je poštovala apsolutna većina ispitanika pa je važio za jedan od najrasprostranjenijih oblika religijskog ponašanja. Još jednu sličnost deli sa obredom krštenja: kao i obred krštenja pored nesumnjive religijske potke slavljenje verskih praznika i Krsne slave poprimilo je mnoštvo profanih, svetovnih elemenata. No, i pored toga u vreme ateizacije to je bio obred koji je, makar i na posredan način bivajući u iskustvu ne malog broja ljudi, vezivao ljude za religiju i crkvu. U Đorđevićevom istraživanju ovaj obred je po proširenosti bio na nivou proširenosti obreda krštenja, mada se mora napomenuti kako autor u analizi proširenosti obreda slavljenja verskih praznika na ispitivanom području više ističe njegovu nereligijsku negu religijsku konotaciju. Tako Đorđević precizira da se tradicionalno prenosi porodičnim stablom i služi za okupljanje rođaka i komšija u toku godine. Od te konstatacije za nas je važnija autorova konstatacija da se radi o obredu u istraživanom području koji se obavlja pretežno bez rituala i simbola: bez osvećenja, bez paljenja sveća, bez nošenja slavskog kolača u crkvu. Upravo u ovim dimenzijama tokom 90-ih može se uočiti revitalizacija ovog i inače neproblematičnog obreda tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi. Najpre, naše istraživanje pokazuje da ovaj obred ide u red najzastupljenijih obreda i običaja tradicionalne veze sa religijom i crkvom. Potom, mislimo da se danas Krsna slava i verski praznici slave na mnogo dosledniji, crkveno propisani način uz obredne radnje koje su ranije bile u manjem ili većem stepenu zanemarene. Ovaj sastojak tradicionalnog religijskog ponašanja većina je imala u svom životnom iskustvu i izvestan kontinuitet iz ranijih vremena se mora priznati. Naše istraživanje pokazuje još da se otprilike jedna trećina ispitanika, koji su se u ranijim istraživanjima izjašnjavali kao nepraktikanti slavljenja (većih) crkvenih praznika, izgubila na račun pre svega redovnih praktikanata.

Slični podaci dobijeni su i krajem 90-ih. Gotovo 90% ispitivane populacije verske praznike slavi: više od dve trećine ispitanika to čini sada isto kao što su činili i ranije, jedna sedmina ispitanika po sopstvenom iskazu predstavlja «novoslavljene», a stabilna jedna

desetina ispitanika nije slavila ranije a ne slavi ni danas crkvene praznike. Najveći procenat novih slavljenika crkvenih praznika dolazi iz tolerantno nereligiozne populacije a i 10% ateista danas slavi crkvene praznike - još jedan dokaz da je ovaj obred tradicionalan ritual i običaj u ispitivanom području. Potpuno isti podaci za pravoslavnu populaciju su dobijeni i u već navođenom Bešićevom i Đukanovićevom istraživanju. I u ovom slučaju gotovo 90% ispitanika se složilo sa tvrdnjom da «Krsnu slavu treba slaviti» uz samo 2,6% neslaganja.

U našem najbližem susedstvu istraživanja su, takođe, pokazala da je u populaciji visoko zastupljeno slavljenje verskih praznika i tu nema nekih bitnih razlika u odnosu na rezultate naših istraživanja. U Bosni i Hercegovini Magnusonovo istraživanje beleži da Hrvati katolici slave Uskrs u 95,3% slučajeva a Bošnjaci muslimani Bajram u 90,2% slučajeva (Vrcan, 2001:168). Nešto proširenije slavljenje verskih praznika pronalazi Dijana Krajina u studiji slučaja (Doboj) gde Hrvati verske praznike slave stopostotno, Srbi u 97,7% a Muslimani u 95,5% slučajeva. Slavljenje verskih praznika je, dakle, u ovom slučaju potpuno neproblematična običajnost i stvar normalnog i opšteprihvaćenog društvenog i religijskog ponašanja. Pri tome Srbi, više od svih drugih percipiraju svoje versko uverenje i versku aktivnost kao uverenje i aktivnost koja se promenila u odnosu na raniji period u izrazito desekularizujućem smeru. Pored Srba kao najvećih konvertita na nivou uzorka, autorka ističe kao konvertite mladu generaciju, od 18 do 30 godina, zatim žene i đake, studente, stručnjake i radnike (Krajina, 2001:143-144), upravo one grupe koje su zaista u socijalizmu i bile najudaljenije od religijsko-crkvenog kompleksa.

U komparativnoj analizi zastupljenosti obreda tradicionalnog religijskog ponašanja i njihove delimične revitalizacije u 90-im godinama pomenućemo još samo obred *crkvenog pogreba* koji je, uz pomenute obrede, u devetoj deceniji prošlog veka bio tako rasprostranjen na pravoslavnim područjima da se o njegovoj sekularizaciji nipošto nije moglo govoriti. Istina, ranija istraživanja na pravoslavnim prostorima, koliko nam je poznato, nisu uključivala ovaj indikator tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi u ispitivanje religioznosti, ali sa dosta razloga se može pretpostaviti da je to bio obred koji je većina ljudi, većina porodica praktikovala. Na selu je bila oduvek nezamisliva sahrana pokojnika bez učešća sveštenika – opela a eventualna sahrana bez opela je bila nesvakidašnja pojava, postupak ispod svakog dostojanstvenog i ljudskog odlaska sa ovoga sveta. Time se još jednom potvrdila tradicionalna uloga pravoslavne crkve da život ljudi veže za sebe i to u njegovim čvornim tačkama, prelomnim trenucima kada se čovek rađa, kada zasniva bračnu zajednicu i kada odlazi sa ovoga sveta. Ritualistička nota srpskog pravoslavlja najčešće se vezivala upravo za obrede kojima se obeležavaju prelomne tačke ljudskog života. Istraživanja u devetoj deceniji su pokazala da crkveni pogreb po svojoj proširenosti ništa ne zaostaje za

konfesionalnom identifikacijom niti za obredom krštenja, a danas, početkom novog veka, i crkveno venčanje sasvim sigurno zauzima visoko mesto u ritualnom ponašanju velikog broja mladih koji zasnivaju bračnu zajednicu. Na početku 90-ih i na kraju 90-ih obred crkvenog pogreba je potpuno neproblematičan. Naše istraživanje iz 1993. godine je pokazalo da preko 90% ispitanika izjavljuje da je u njihovim domovima uobičajen crkveni ukop pokojnika a u istraživanju iz 1999. godine to isto izjavljuje skoro 90% ispitanika.

Pomenuto naše istraživanje je svastranije od drugih na pravoslavnim konfesionalnim prostorima istražilo tradicionalne obrede u sklopu tradicionalnog odnosa ljudi prema religiji i crkvi. Izlišno je ovde navoditi sve analizirane tradicionalne obrede iz tog istraživanja ali će izvesna rekapitulacija biti moguća preko pregledne rang liste zastupljenosti deset ispitivanih indikatora tradicionalne vezanosti za religiju i crkvu (u %). U desnom stupcu je rang lista tradicionalnih obrednih radnji iz istraživanja 1999. godine:

1. konfesionalna identifikacija	96,7	1. konfesionalna identifikacija	93,5
2. slavljenje Krsne slave	92,7	2. slavljenje Krsne slave	86,6
3. crkveni ukop pokojnika	92,4	3. crkveni ukop pokojnika	86,1
4. krštenje	92,2	4. krštavanje dece	83,9
5. posedovanje crkvenog kalendara	91,4		
6. slavljenje većih crkvenih praznika	87,2		
7. krštavanje dece	84,4		
8. osvećenje Krsne slave	80,1		
9. aktivnosti roditelja u poučavanju vere	68,8		
10. osvećenje verskih praznika	68,8		

Prema tome, na ispitivanom pravoslavno homogenom području u prvoj polovini 90-ih živela je populacija koja je mnogostrukim nitima tradicionalno bila povezana sa religijom i crkvom. Religija i crkva se na ovaj način u ispitivanom području javljaju kao objektivne datosti, neproblematično prisutne u zadovoljavanju nekih tradicionalnih obreda i običaja koji se javljaju u životnom iskustvu ogromne većine ljudi. To je populacija koja redovno priznaje svoje pravoslavno konfesionalno poreklo, koja je u principu krštena pupulacija i populacija koja krsti ili izražava spremnost da krsti svoju decu, koja religijski i crkveno odlazi sa ovoga sveta, osvećuje i slavi crkvene praznike i Krsnu slavu. To je populacija koja praktično živi sa ovim obredima koji, iako nemaju uvek izraženu religijsku notu ipak doprinose da religija i

crkva budu prisutne u nekim značajnim ličnim, porodičnim i društvenim situacijama. Naravno, pošto je tradicionalna veza sa religijom i crkvom i ranije bila više ili manje neproblematična, u devetoj deceniji se stoga uočava samo delimična revitalizacija pomenutih obreda, ne u tom smislu da od manjine sada te obrede praktikuje većina, što se dogodilo sa nekim drugim obredima, nego da od većine sada izrazita većina praktikuje na određeni način obrede tradicionalne prirode.

Značajnost istraživanja iz 1993. godine neskromno vidimo i u pokušaju da se ne ostane na uobičajenim pokazateljima vezanosti za religiju i crkvu koji daju samo relativnu, procentualnu zastupljenost ispitivanih obreda, već smo uložili napor na formiranju nekoliko sintetičkih pokazatelja te vezanosti konkretizovanih kroz indeks tradicionalnog i aktuelnog religijskog ponašanja i kroz indeks dogmatske identifikacije. Analiza rezultata iz istraživanja koje je sprovedeno 1999. godine takođe je uključivala formiranje indeksa sličnih našim tako da se rezultati u principu mogu komparirati, mada u konstukciji indeksa ima određenih neujednačenosti. Mi smo u svom istraživanju formirali indeks tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi koristeći šest indikatora tog odnosa: veroispovest, krštenje, crkveni pogreb, osvećenje Krsne slave, slavljenje Krsne slave, slavljenje većih verskih praznika. Dragana Radosavljević-Ćiparizović je takođe za istraživanje sa kraja 90-ih formirala indeks tradicionalnog odnosa sa religijom i crkvom, međutim samo omnibusno istraživanje nije tako detaljno ulazilo u istraživanje religije i religioznosti tako da je ona raspolagala sa četiri indikatora tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi: veroispovest, krštavanje dece, crkveni pogreb i slavljenje verskih praznika. Konstrukcija indekasa je podrazumevala tri oblika tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom: potpunu povezanost, delimičnu povezanost i potpunu nepovezanost. Evo šta je navedeni indeks pokazao u istraživanju iz 1993. i 1999. godine, u % (Blagojević, 1995:69-70; Radisavljević-Ćiparizović, 2002):

Blagojević, 1993.		Radisavljević - Ćiparizović 1999.	
1. potpuna povezanost	68,7	1. potpuna povezanost	74,6
2. delimična povezanost	30,8	2. delimična povezanost	25,1
3. potpuna nepovezanost	0,5	3. potpuna nepovezanost	0,3

I u jednom i u drugom istraživanju tradicionalna veza ljudi sa religijom i crkvom je izuzetno proširena. Istraživanje iz 1999. godine pokazuje još izraženiju proširenost tradicionalnih obreda i to u dimenziji potpune povezanosti. Iako u konstukciji indeksa ima razlika, ovo neveliko povećanje potpune povezanosti bismo možda mogli povezati sa učvršćivanjem trenda desekularizacije detektovanog početkom 90-ih godina. Na žalost u analizi rezultata istraživanja iz 1999. godine nije formiran indeks stepena ili intenziteta tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom pa ne postoji mogućnost poređenja sa

rezultatima naše analize u koju je bio uključen i ovaj indeks. Da postoji, mogli bismo utvrditi da li se veća proširenost tradicionalnih obreda krajem devete decenije ispoljava i u jačini te veze, što možemo samo da pretpostavimo na osnovu već navođenih rezultata istraživanja. Naše istraživanje je, dakle, pokazalo da se ne radi samo o izuzetnoj proširenosti tradicionalne veze sa religijom i crkvom nego i da je ta veza vrlo intenzivna. Opet su u pitanju tri intenziteta: najjača tradicionalna povezanost, osrednja tradicionalna povezanost i slaba tradicionalna povezanost sa religijom i crkvom. Evo i rezultata:

1.	najjača povezanost	69,1 %
2.	osrednja povezanost	27,5 %
3.	slaba povezanost	3,3 %

Tradicionalna veza sa religijom i crkvom je izuzetno čvrsta i intenzivna. Samo oko 3% ispitanika je slabo tradicionalno povezano sa religijom i crkvom, a najjači intenzitet je približan broju oko koje se kreće i religijska samodeklaracija ispitanika što verovatno znači da ispitanici pod svojom religioznošću podrazumevaju baš tradicionalan odnos prema religiji i crkvi, a ne aktuelan ili odnos koji pokriva dogmatsko jezgro vere. Samo jedan uzak segment populacije se nalazi sa one strane ove tradicionalne veze bilo da je raskrstio sa tradicionalnim kompleksom bilo da ta veza postoji, ali je slaba. Odatle se sasvim sigurno regrutuje deo nepraktikanata i tzv. aktuelnih ritualnih religijskih radnji, ali u nepraktikante aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi ulaze sigurno i oni ispitanici koji su na neki od prethodno definisanih načina povezani na tradicionalan način sa religijsko-crkvenim kompleksom. Zato svoju analizu revitalizacije religije usmeravamo na analizu religijske situacije u polju *aktuelne religijske prakse*.

Kao pokazatelje stvarne konvencionalne religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu na jednom konfesionalnom području, empirijska sociološka istraživanja većinom koriste one indikatore koji opisuju religijska ponašanja koja su prema kanonu (pravoslavlne i katoličke) crkve neposredne dužnosti vernika. Ne može biti pojedinac na adekvatan način povezan sa crkvom niti može, prema doktrini, očekivati Hristosom najavljeno spasenje, ako ne dolazi na nedeljno bogoslužjenje, ako ni u drugim prilikama ne prelazi prag crkve, ako ne posti, ako se nikad ne pričešćuje, ako se ne moli u crkvi ili izvan crkve. Malo ima mesta, u takvim doktrinarnim pretpostavkama spasenja, za subjektivnu religioznost koja ne bi bila isposredovana crkveno-religijskom institucionalnom obrednom praksom. Sa druge strane, tek institucionalizovana, nedifuzna vera ima značajne socijalne i političke implikacije. Socijalna i politička snaga crkve stoga zavisi i od broja vernika, i to ne samo od deklariranih, nego prvenstveno od onih vernika koji aktivno učestvuju u liturgijskom životu crkve.

Nema povezanosti sa religijom i crkvom ako ljudi svojim obrednim ponašanjem barem minimalno aktuelno ne učestvuju u crkvenom životu. Aktuelno obredno ponašanje na svojevrsan način je jedna vrsta komunikacije sa božanskim, sa apsolutnom i mističnom moći, a opet u isto vreme je i potvrđivanje solidarnosti u crkvi i jačanje zajedništva kao konfesionalnog jedinstva njenih pripadnika. Sekularizovanost jednog područja je u obrnutom odnosu sa brojem ljudi koji učestvuju u obredima aktuelnog religijskog ponašanja i u zajednici vernika, iako se na istom području može javiti izuzetno veliki broj ljudi koji priznaje konfesionalno poreklo ili se deklarirše kao religiozan ili učestvuje u nekom religijski profanizovanom obrednom ponašanju. Đorđevići podaci su 80-ih upravo pokazali opisanu situaciju. Autorova konačna dijagnoza o izuzetno odmaklom procesu sekularizacije i ateizacije u niškom regionu nije bila zasnovana na podacima iz oblasti tradicionalnog religijskog ponašanja nego je bila zasnovana na podacima pre svega tzv. aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Zato ćemo kratko analizirati nekoliko takvih pokazatelja iz kojih se vidi dubina i konsekvence pomenutih procesa i jasna revitalizacija i afirmacija tih istih pokazatelja početkom i tokom 90-ih godina.

Prvi u nizu indikatora aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi koji ćemo analizovati u svetlu postsocijalističkih religijskih promena kao indikator sa vrlo naglašenim značajem za aktuelnu religioznost, jeste *posećivanje liturgije* (bogoslužjenja ili službe božje – u katoličanstvu mise ili dominikalne prakse). Radi se o jednom od središnjih oblika hrišćanskog religijskog ponašanja, jednoj od verskih dužnosti sa kojom se živi u Hristu, strada i uskrsava sa njim. Sveta liturgija se još naziva i evharistija (euharistija) koju je ustanovio sam Hristos na tajnoj večeri sa svojim učenicima. Pričešćem pri liturgiji hlebom i vinom koji simbolizuju telo i krv Isusovu vernici se sjedinjuju sa Isusom – Spasiteljem. Otuda je pričešće na bogoslužjenju jedna od svetih tajni u pravoslavlju. Pomesna pravoslavna crkva okupljena oko episkopa radi proslavljanja evharistije je vasseljska crkva. Ona je ostvarena u svakom lokalnom evharistijskom okupljanju u kome se pokazuje i ostvaruje jedinstvo svih pomesnih crkava. Zbog tog esencijalnog, duboko simboličkog i religijskog značenja i značaja za crkvu i vernike većina sociologa je uzimala ovaj obred kao jedan od najznačajnijih pokazatelja religioznosti ili vezanosti ljudi za religiju i crkvu kako na domaćem tako i na bivšem jugoslovenskom konfesionalnom i religijskom prostoru. Pre procesa ateizacije i sekularizacije na domaćem konfesionalnom prostoru ova crkvena norma i verska dužnost nije bila dovođena u pitanje. Tada je crkva sa svojom liturgijskom praksom imala dominantnu ulogu u duhovnom i praktičnom životu ljudi pa je većina odlazila na nedeljno bogoslužjenje ispunjavajući ovu religijsku normu koja se u principu shvatala kao poželjno i normalno ponašanje ljudi u lokalnoj i religijskoj zajednici – parohiji. Međutim,

proces ateizacije i sekularizacije je najviše uticao upravo na erodiranje i atrofiranje onih religijskih ponašanja koja spadaju u neposrednu dužnost vernika. Ogromna većina ljudi se udaljila od crkve i njenog liturgijskog života i gotovo potpuno odbacila svoje verske dužnosti. Đorđevićevo istraživanje ovaj zaključak argumentovano potkrepljuje. Po tim podacima verska dužnost prisustva na nedeljnom bogoslužju je bila u dubokoj krizi. Samo je jedan građanin redovno obavljao ovu versku dužnost a povremeno još 6,6% ispitivane populacije u niškom regionu. Nikada nije prisustvovalo nedeljnom bogoslužju celih 92,5% ispitanika. Da se radi o očiglednoj revitalizaciji ove verske dužnosti pokazaće sledeća komparacija Đorđevićevog istraživanja sa rezultatima istraživanja u devetoj deceniji prošlog veka (u %):

	Đorđević 1982.	Blagojević 1993.	Radisavljević - Ćiparizović 1999.
- ide na liturgiju (svi intenziteti - %)	6,83	26,3	48,1
- nikada ne ide na liturgiju (u %)	92,5	72,5	42,7

Ovi rezultati pokazuju dve bitne činjenice od značaja za našu analizu. Prvo, očigledno je da sada više nemamo posla sa onakvim postocima praktikovanja religijskih obreda koje smo utvrdili kod tradicionalne veze sa religijom i crkvom. Veliki broj ljudi koji učestvuje u tradicionalnim obredima uopšte ne participira u obredima koji predstavljaju neposrednu versku dužnost. Ovaj zaključak se pogotovo odnosi na prva dva pomenuta istraživanja. Drugi važan zaključak koji se može izvesti iz prezentovanih podataka u vezi je sa očiglednom revitalizacijom aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi u formi prisustva liturgiji. Već je naše istraživanje pokazalo promenjeno religijsko ponašanje pravoslavnih. Iako je i naše istraživanje kao i Đorđevićevo ustanovilo da je odlaženje na liturgiju manjinsko obredno ponašanje u ispitivanoj populaciji (jer upravo onoliko ispitanika koji su sebe videli kao religiozne ne prisustvuju liturgiji), podatak od nekoliko procenata onih koji jednom do dva puta mesečno odlaze na liturgiju i još oko 23% onih koji nekoliko puta godišnje posećuje crkvu radi liturgije pokazuje izvesnu i početnu revitalizaciju ovog obreda na pravoslavno homogenom području. Izvesne promene u praktikovanju ovog obreda su se dogodile, ali je redovnost poštovanja ove crkvene norme skoro na istim pozicijama kao i ranije. Ako se i posećuje nedeljno bogoslužje, onda se to radi prilikom velikih crkvenih praznika – a to znači nekoliko puta godišnje. Prema tome, radi se o populaciji koja je bila početkom 90-ih prilično neaktivna u ispunjavanju ove verske dužnosti i u njoj se beleži nizak postotak

redovnog i povremenog praktikovanja odlaska na liturgiju u odnosu na čitav niz Evropskih zemalja.⁶⁸

Da je početna revitalizacija utvrđena početkom 90-ih rezultirala kontinuitetom u revitalizaciji aktuelnog obrednog ponašanja, pokazuju rezultati sa kraja te decenije. Gotovo polovina ispitivane populacije posećuje redovno, povremeno i nekoliko puta godišnje liturgiju pa se u odnosu na početak 80-ih na prvi pogled ovaj oblik religijskog ponašanja gotovo radikalno promenio. Naravno, tu radikalnost ne karakteriše toliko redovnost prisustva liturgiji svake nedelje i na praznike kao preovlađujućeg obrednog ponašanja u ispitivanoj sredini jer su u tom intenzitetu promene skromnije: u Đorđevićevom istraživanju kao i u našem samo je jedan ispitanik redovni praktikant nedeljnog bogoslužjenja, a u istraživanju iz 1999. godine zabeležen je podatak od 2,1% ispitanika kao redovnih posetilaca liturgije. Glavninu revitalizacije ovog obreda treba tražiti, dakle, u intenzitetu od nekoliko puta godišnje (skok u ovom intenzitetu je sasvim očit: od naših 22,7% do 39,1% u 1999.) što znači da se moguća istinska revitalizacija ovog vida obrednog ponašanja treba da očekuje u većoj redovnoj i povremenoj (mesečnoj) učestalosti prisustva liturgiji kao najznačajnijem obredu u hrišćanstvu. Naše istraživanje je takođe otkrilo da su u kategoriji ljudi koja je najbrojnija u poseti liturgiji (u intenzitetu od nekoliko puta godišnje) najzastupljeniji mladi ispitanici a među njima je bilo i najmanje nepraktikanata. I u ovom slučaju našim istraživanjem smo utvrdili da je svojim obrednim ponašanjem najmlađa generacija daleko bliža najstarijoj, oduvek najreligioznijoj, nego svim drugim starosnim skupinama. To je značilo da se najmlađa generacija intenzivnije od srednje generacije počela vezivati za religiju i crkvu, i to ne samo kako smo već napisali, u vezama tradicionalne prirode, nego i u određenim obrednim ponašanjima sa naglašeno izraženom religijskom pozadinom. To je u isto vreme bio podatak sa velikom specifičnom težinom u detekciji početaka revitalizacije izvesnih elemenata aktuelne obredne prakse i aktuelne vezanosti za religiju i crkvu na pravoslavnom području.

Istraživanje sa kraja 90-ih je, što se ovog vida religijske prakse tiče, sa dosta argumenata potvrdilo generalni zaključak našeg istraživanja. Nekoliko puta godišnje, što je najmasovnija poseta liturgiji i u ovom istraživanju, najčešće pređu prag crkve radi prisustva na liturgiji ispitanici sa osnovnom i visokom školom, preko 40%, a isto tako pored

⁶⁸ Prosek za Evropu početkom 80-ih godina u intenzitetu od jednom nedeljno u poseti misi iznosio je 23%, u intenzitetu od jednom mesečno 11% a nikada nije ispunjavalo ovu versku dužnost 32% ispitanika. Tradicionalno katoličke zemlje Poljska i Španija prednjače u redovnom prisustvu svojih građana liturgiji, a u Poljskoj je i samo 3% nepraktikanata (Kerhofs, 1984). Iako se i u Evropskim zemljama situacija problematizuje u smislu pada verske prakse, pre svega kod mladih, tokom 80-ih i početkom 90-ih ovi postoci bi na našim prostorima pre bili znak izuzetne revitalizacije ovog vida obrednog ponašanja koji je bio na putu propadanja i iščezavanja iz životnog obzorja većine na pravoslavnim prostorima.

poljoprivrednika i preko polovine viših rukovodilaca prisustvuje liturgiji pa Dragana Radosavljević-Ćiparizović ispravno izvodi zaključak kako «je vreme drastičnih razlika između manualnih i nemanuelnih zanimanja» u praktikovanju ove crkvene norme prošlo. Bešićevo i Đukanovićevo istraživanje u Crnoj Gori iz 1998/1999. godine uvrstilo je posetu nedeljnom bogoslužnju, kao jedan od deset ajtema, u svoju P skalu (skalu religijske prakse). Rezultati se unekoliko razlikuju od rezultata iz srpskog uzorka 1999. godine, ali i oni sugerišu jasnu poziciju u revitalizaciji ovog obrednog ponašanja. Prvo, gotovo dve trećine ispitanika (60,1%) krajem 90-ih u Crnoj Gori nikada ne prisustvuje nedeljnom bogoslužnju. Drugo, kad se saberu svi intenziteti u poseti nedeljnom bogoslužnju skoro 40% ispitanika pravoslavne veroispovesti poštuje ovu crkvenu normu. Redovnost u ispunjavanju ove vrske dužnosti i dalje je sasvim minimalna (0,9%), često posećuje crkvu radi liturgije u Crnoj Gori 6% ispitanika, povremeno 15,7% a retko 16,2%. Katolici u Crnoj Gori već su redovniji u ispunjavanju ove verske norme. Redovno ide na misu 8,5% katolika, često 14,2%, povremeno i retko čak 48,1%. Tako ispada da je skoro duplo veći procenat ispitanika katoličke veroispovesti u odnosu na pravoslavnu koji u Crnoj Gori uopšte odlaze na misu, podatak koji se pamti kao nešto što je poznato od ranije. Novost, dakle, nije u nekim radikalnim promenama kod katolika već je novost kod pravoslavaca koji ipak češće prelaze prag crkve nego ranije radi nekih verskih obreda, iako takva revitalizacija ne dostiže nivo proširenosti crkvenih obreda kod katolika.

Na katoličkim, pa i na mešovitim religijskim i konfesionalnim prostorima bivše Jugoslavije, dominikalna praksa je bila znatno zastupljenija kao aktuelno religijsko ponašanje nego na pravoslavnim prostorima i to u svim intenzitetima, a pogotovo u redovnosti ispunjavanja ove verske dužnosti. Starija i novija istraživanja na katoličkim prostorima to nedvosmisleno pokazuju. Najpre, i na tim područjima se mogla detektovati razlika između konfesionalne identifikacije i religijske samodeklaracije sa jedne strane i aktuelnog religijskog ponašanja sa druge, ali ona nije bila tako drastična kao na domaćim konfesionalnim prostorima. Iako je na katoličkim prostorima Hrvatske manje-više stabilna polovina ispitanika u nekima od intenziteta posećivala crkvu radi liturgije kad je na pravoslavnim prostorima u Srbiji to činilo tek par procenata ispitanika, najnovije religijske promene i na prostoru katoličanstva pokazuju da se značajno povećao udeo stanovništva u dimenziji religijskog ponašanja. Sredinom i krajem 90-ih samo jedna petina ispitanika (25,3%) nikada ne prisustvuje misi dok skoro 85% ispitanika u različitim intenzitetima prisustvuje misi. Svakodnevno, barem jednom nedeljno i barem jednom mesečno 59% ispitanika prisustvuje misi, uz 25,7% onih ispitanika koji to čine samo ponekad - padaci su istraživanja iz 1996. (Vrcan, 2001:71). Upoređujući nekoliko istraživanja religioznosti i

vezanosti za religiju i crkvu na hrvatskom katoličkom religijskom prostoru tokom 90-ih godina, Srđan Vrcan je za dominikalnu praksu izveo nekoliko zaključaka od kojih su najznačajniji: da je redovnost prisustva misi u odnosu na raniji period značajno porasla u sklopu novih religijskih promena; da je ostao i pored toga jedan nezanemarljiv deo populacije koji u tom smislu nije aktivan ili je njegova religijska praksa samo povremena; da se najveći pomak dogodio kod grupe koja je ranije samo povremeno išla u crkvu na misu a sada to čini redovno, svake nedelje; da se po razmerama u praktikovanju ovog vida aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi Hrvatska približava situaciji u zapadnoevropskim društvima sa relativno visokim nivoima praktikovanja ovakvih obrednih radnji; da je neodlazak na misu pokazatelj koji sa dosta sigurnosti sugerše da se neaktivnost u ovom vidu veze sa religijom i crkvom može proširiti i na druge oblike religijskog ponašanja (Vrcan, 2001:73). Još evidentniji dokaz izrazite desekularizacije katoličanstva kod Hrvata pokazuju podaci iz Zapadne Hercegovine. Magnusonovo istraživanje je utvrdilo da redovno, svake nedelje ispitanici u tom delu bosanskohercegovačke Federacije odlaze na misu u čak 48,5% slučajeva, nekoliko puta mesečno u 26% slučajeva, jednom mesečno u 9,6% slučajeva, povremeno i nekoliko puta godišnje u 7% slučajeva a jednom godišnje ili ređe u samo 5,5% slučajeva.

Upoređujući starije kao i najsvježije podatke za domaće pravoslavne prostore Srbije i Crne Gore i katoličke prostore Hrvatske, može se konstatovati da je liturgijsko obredno ponašanje pravoslavnih krajem dvadesetog veka, kad se u obzir uzmu svi intenziteti praktikovanja, dostiglo nivoa ovog obrednog ponašanja koje je karakterisalo katoličanstvo do početka 90-ih godina. Imajući na umu raniju izrazitu sekularizovanost tog područja, može se reći da za pravoslavne prostore taj podatak predstavlja jak argument u prilog desekularizujućeg procesa u poslednjih deset-petnaest godina.

Sledeći pokazatelj religijskih promena u aktuelnoj konvencionalnoj religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu na domaćim religijskim i konfesionalnim prostorima koji uzimamo u analizi savremene religijske situacije, jeste *posećivanje crkve*. Posećivanje crkve je, kao i prisustvo na nedeljnom bogoslužju, verska dužnost na čijem se ispunjenju posebno insistira u pravoslavnoj i katoličkoj 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 Dragoljubom 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 polaznu hipotezu o desekularizaciji konvencionalne religioznosti na pravoslavnom području u sadašnjoj Jugoslaviji. U tom smislu ovaj indikator, zajedno sa nekim drugim indikatorima (kao što su na primer poseta liturgiji, molitva, verovanje u boga) daje najverodostojniju sliku stvarne, aktuelne religioznosti, pa je zbog tog obeležja redovno i uziman u obzir u dosadašnjim empirijskim sociološkim i javnomnenjskim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu u geografskim i konfesionalnim okvirima bivše i sadašnje Jugoslavije.

U hrišćanstvu je posećivanje crkve obavezan čin pošto je to jedini ispravan način uspostavljanja veze (radi spasenja) sa onim što se smatra božanskim, natprirodnim. Po mišljenju sv. Pavla (Savla) crkva je telo Isusovo, i kao takva ona je posrednik i uslov spasenja.⁶⁹ 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. I dok je u početku verovanja (prvobitno, neinstitucionalizovano, izvorno Isusovo učenje) sam bog bio taj koji je mogao podatiti svojim vernicima milost ili oprostiti grehe, sad crkva preuzima tu funkciju postulirajući već nekoliko puta navođeno načelo: izvan crkve nema 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. Na taj način crkva neguje harizmu. Crkva ima raznolike funkcije: od funkcije stvaranja, očuvanja i predaje religijske informacije preko organizacije i koordinacije religijskih delatnosti do integrativne, političke i ideološke funkcije u globalnom društvu, ili na primer kompenzatorske u ličnom i religijskom životu vernika. Pravoslavne crkve su u svetotajinskoj zajednici saglasne u stvarima vere bez obzira na geografske, kulturne, jezičke i istorijske razlike kao i uslove u kojima egzistiraju. One su

⁶⁹ Sociološki gledano crkva je jedan od četiri idealna tipa religijskog ustrojstva (pored kulta, sekte i denominacije). Crkva je a) formalna, institucionalizovana religijska organizacija (zajednica) vernika sa velikim brojem pristalica, sakralnih objekata, sveštenika i službenika, bogoslovija, škola i nastavnog osoblja, podeljena u veliki broj teritorijalnih jedinica (u pravoslavlju – parohija) sa obimnom misionarskom, izdavačkom i propagandnom delatnošću, razuđenom ekonomskom strukturom i visokim ugledom u socijalnom okruženju i javnom mnenju (videti: Đorđević, 1998). Kao poseban tip religijske organizacije crkva je zajednica vernika određenog religijskog pravca na osnovama zajedničkog, manje ili više razrađenog verskog učenja (dogma) i kultne aktivnosti. Unutrašnji odnosi u crkvi su zasnovani na hijerarhiji, centralizaciji upravljanja i podeli pripadnika crkve na profesionalne crkvene činovnike, kler – sveštenstvo kome su podređeni ostali vernici – laici; b) crkva potiče od gr. *ekklesia* koji je kao pojam prvobitno upotrebljavan za označavanje zvaničnog okupljanja građana. U grčkom prevodu Starog Zaveta (*Septuaginti*) termin se koristi za opšte okupljanje Jevreja, posebno za neku religijsku svrhu. U Novom Zavetu se koristi za okupljanje svih hrišćanskih vernika u nekom određenom području a takođe i za skup u nekoj određenoj kući. U hrišćanstvu crkva je zajednica shvaćena 1) kao celina, univerzalno telo onih koji ispovedaju veru u Isusa Hristosa. Crkva je telo Hristovo, istorijski oblik postojanja vaskrslog Hristosa; 2) posebna zajednica, veroispovest ili sekta unutar hrišćanstva; 3) institucionalni oblik bilo koje takve zajednice; 4) zdanje, građevina koja se koristi kao mesto bogoslužjenja (upor.: Enciklopedija živih religija, 1990; Lexikon zur Soziologie, 1995; The New Encyclopaedia Britannica, 1998).

istrajale u očuvanju hijerarhijske strukture sveštenstva, episkopske službe, drevne liturgije i dogme, simbola vere te pravila koja su doneta na prvih sedam Vaseljenskih sabora koje pravoslavne crkve jedino i priznaju. Sve pravoslavne crkve imaju zajedničko veroučenje, kult i kanon. U pravoslavlju pojam crkve je još uvek onakav kakav su imali vernici nepodeljene crkve u prvim vekovima hrišćanstva. Crkva je jedna, sveta, saborna (katoličanska) i apostolska.

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 od više od dve trećine nepraktikanata ove verske norme.

U isto vreme na drugim monokonfesionalnim prostorima, pa i na mešovitim, ovaj vid verske dužnosti je bio manje zahaćen procesima erozije, što se pre svega očitivalo u daleko manjem udelu onih ispitanika koji nikada ne izvršavaju ovu versku normu. Tako je jedno istraživanje u konfesionalno mešovitoj sredini, u Vojvodini, sredinom 70-ih (Flere, Pantić, 1977:113-124) pokazalo da se redovnost praktikovanja posete crkvi – svaki ili skoro svaki dan – kreće oko 4%, bar jednom nedeljno oko 7% i bar jednom mesečno oko 6%. To znači da se relativno redovno upražnjavanje ove crkvene norme kretalo oko 18%, pa kad se tom podatku doda i dvadesetak procenata ispitanika koji održavaju ovu normu retko (manje od jednom mesečno) onda se dobija zavidan udeo ispitanika koji uopšte praktikuje posetu crkvi i iznosi oko 40%.

Ranija istraživanja na katoličkim konfesionalnim prostorima (na primer Bahtijarević, 1975:150-154, istraživanje se odnosilo na religioznost učenika srednjih škola) pokazivala su praktikovanja ove verske dužnosti u nivoima iznad 50%, što znači da je u ispitivanim katoličkim konfesionalnim sredinama to bila većinska pojava. Konfesionalne i nacionalne razlike u praktikovanju ove verske norme su pokazala i neka druga istraživanja iz tog perioda, kao što su na primer nekoliko istraživanja o religioznosti mlade generacije u bivšoj Jugoslaviji i to u već pominjane tri vremenske tačke: 1974., 1985. i 1989. godine. Istraživanje

religioznosti mlade generacije iz 1974. godine pokazalo je da je poseta crkvi većinska pojava u Hrvatskoj (62%), u Sloveniji (56%) i Makedoniji (51%), dok je jugoslovenski prosek iznosio 45%. Ispod tog proseka našla se tzv. uža Srbija (39%), Vojvodina (33%) i Crna Gora (19%). Istraživanje iz 1989. godine, međutim, pokazuje znatnu revitalizaciju ove verske dužnosti u pravoslavnom konfesionalnom i civilizacijskom krugu, dok se u tih petnaestak godina na tradicionalno katoličkim prostorima nisu desile neke bitne promene (Pantić, 1990:219). U Crnoj Gori se postotak posetilaca crkve popeo na 31%, u Vojvodini na 44% a u užoj Srbiji na 53%.

U 90-im godinama opšte religijske promene donele su promene i u posećivanju crkve na domaćim religijskim i konfesionalnim prostorima. Neka u prilog toj konstataciji posluže sledeći podaci izraženi u procentima:

	Đorđević 1982.	Blagojević 1993.	Radisavljević - Ćiparizović 1999.
- posećuje crkvu (svi intenziteti)	25,5	70,5	74,8
- nikada / skoro nikada na posećuje crkvu	74,2	24,9	22,4

Početakom 90-ih naše istraživanje je pokazalo da između 12 i 15% ispitanika (ranije i u vreme istraživanja) relativno redovno posećuje crkvu više puta nedeljno, jednom nedeljno i jednom do dva puta u mesecu, i to je bila takva proširenost koja je više sličila proširenosti posete crkvi na već pomenutim mešovitim i katoličkim konfesionalnim prostorima nego na pravoslavno homogenim. Sličan podatak je dobijen i u istraživanju stavova srednjoškolske omladine iz 1997. godine gde 13,5% mladih redovno, dakle, dnevno, nedeljno i mesečno odlaze u verski hram. Retko, samo o praznicima to čini još i impozantnih skoro 60% mladih. Apsolutni neodalazak u crkvu prema rezultatima našeg istraživanja iznosio je između 5 i 8%. Poređenja radi, početkom 80-ih taj postotak je bio radikalno viši: 51,7% ispitanika u Đorđevićevom istraživanju nikada nije posećivalo crkvu. Ako je u 80-im godinama i ranije odlazak u crkvu bilo izrazito erodirano versko ponašanje, krajem 90-ih u Srbiji odlazak u crkvu više nije problematična pojava. Odlazak u crkvu praktikuje apsolutna većina ispitanika (populacije), a sada manje od jedne petine ispitanika nikada ne prokoračuje prag crkve. Evidentnost revitalizacije ovog vrlo važnog aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi sasvim je očita i na pravoslavnim konfesionalnim prostorima. Uz liturgiju to je već drugi analizirani oblik aktuelne vezanosti za religiju i crkvu koji sa većom specifičnom težinom nego indikatori tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi nedvosmisleno potkrepljuje tezu o religijskim promenama u smeru desekularizacije religijskog života i konvencionalne religioznosti postsocijalističkog društva.

Istina, vrlo je važno, mada nije jednostavno, u analizi ovog vida aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi utvrditi osnovne motive koji ljude rukovode u posećivanju religijskih hramova. Jesu li ti motivi impregnirani u prvom redu dubokom, unutrašnjom religijskom, duhovnom potrebom vernika ili možda nekim drugim razlozima, u širokom dijapazonu od tradicionalnih do kulturnih i umetničkih? Ili smo možda najbliži istini ako smatramo da su kod ljudi, u određenoj meri, motivi za posećivanje crkve i jedne i druge vrste, i da ih je teško decidno odvojiti: konformizam, tradicionalizam, religijska potreba, osećaj sigurnosti u crkvi, intenzivni duhovni doživljaji, katarza i estetski doživljaji nečeg nesvakidašnjeg, lepog, uzvišenog ili onostranog ne suprotstavljaju se međusobno i mogu biti pridržani u određenoj srazmeri u jednom verniku, u jednom posetiocu crkve. Tako je Đorđevićevo istraživanje pokazalo da jedna četvrtina ispitanika, kako Đorđević piše, crkvu posećuje iz «pravih» razloga: radi molitve, drugih rituala a delom i zbog smirenja i nade. Ostali posetioci crkve to rade iz drugih, nereligioznih razloga: zbog poštovanja tradicije, umetničkog doživljaja, radoznalosti. Naše istraživanje je dalo nešto drugačiju sliku motivacije za analiziranu versku dužnost. Preko polovine ispitanika je odgovorilo da posećuje crkvu iz bitno religijskih razloga: radi molitve i drugih verskih rituala. Pominju se još i spokojstvo i sigurnost koje se u crkvi osećaju, posebna atmosfera u crkvi, radoznalost. Dragana Radisavljević-Ćiparazivić za istraživanja sa kraja 90-ih navodi da samo 5,7% ispitanika posećuje crkvu radi molitve, 16,8% zbog osećanja sigurnosti a čak 42% zbog poštovanja tradicije.

Istraživanja u BiH pokazuju nešto drugačije podatke od podataka za naš konfesionalni prostor o redovnosti odlaska u crkvu i džamiju te učestvovanja u verskim obrednim aktivnostima. Najpre, Magnusonovo istraživanje pokazuje da su u tom poslu prilično revonosniji Hrvati katolici od Bošnjaka muslimana, ali i jedni i drugi krajem 90-ih redovnije prisustvuju u svojim verskim objektima obrednoj praksi svojih konfesija od pravoslavnih na našem geografskom i religijskom prostoru. Tačno polovina ispitanih Hrvata redovno svake nedelje posećuje crkvu u bosanskohercegovačkoj Federaciji a više puta mesečno još i jedna četvrtina ispitanika. Jednom godišnje ili ređe posećuje katoličku crkvu 6,3% hrvatskih ispitanika. Radi poređenja: dok je u Srbiji najzastupljeniji odlazak u crkvu u intenzitetu od nekoliko puta godišnje, kod bosanskohercegovačkih Hrvata u tom intenzitetu se javlja gotovo najmanje ispitanika. Kod muslimana u odnosu na katolike situacija je nešto drugačija: oni u 26,2% slučajeva redovno ispunjavanju ovu versku dužnost a odmah zatim sledi intenzitet od nekoliko puta godišnje (17,7%). No, svakako treba uzeti u obzir da muslimani neke obrede obavljaju i kod kuće tako da navedeni podatak ne odražava pravo stanje stvari kad se radi o njihovoj aktuelnoj, konvencionalnoj religioznosti. Ako je suditi po dobojskoj studiji slučaja, Srbi pravoslavci u BiH su mnogo redovniji posetioci crkve i obrednih radnji u njoj nego

pravoslavci u Srbiji. Odlazak u crkvu za sve istraživane nacionalnosti i konfesije u ovoj studiji nije nimalo problematična stvar, dapače, to je po mišljenju Dijane Krajine «obavezujući trend redovnog učešća u vjerskim događanjima kojeg najbolje opisuju riječi jednog anketiranca: 'Jednom tjedno obavezno u crkvu ili će ljudi početi pričati da si protiv svoga naroda'» (Krajina, 2001:141). Tako Srbi redovno, svake nedelje odlaze u crkvu u 46,6% slučajeva, Hrvati u 45,3% a muslimani u džamiju znatno manje, u 11,6% slučajeva.

Istraživanja u drugim postsocijalističkim (katoličkim) zemljama, kad su posete crkvi i održavanje verskih obreda u pitanju, ne pokazuju tako visoke nivoe navedenog indikatora aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Da navedemo, radi komparacije sa dosad iznetim podacima, i podatke jednog već pominjanog istraživanja *Aufbruch der Kirchen in Ländern Ost(Mittel) Europas, 1997/* iz druge polovine 90-ih koje je sprovedeno u sedam postsocijalističkih dominantno katoličkih država u okviru pastoralnog foruma *Dunav* i čiji su rukovodioci bili prof. dr Mikloš Tomka (Miklos Tomka), prof. dr Paul Culener (Paul Zulehner) i prof. dr Niko Toš. To istraživanje je pokazalo da verske obrede u crkvi u sedam postsocijalističkih država (Poljskoj, Slovačkoj, Hrvatskoj, Sloveniji, Mađarskoj, Litvi i Češkoj) redovno, svake nedelje i češće održava oko petine ispitanika, jednom mesečno oko sedmine ispitanika, nekoliko puta godišnje za vreme većih crkvenih praznika oko četvrtine ispitanika, retko 16,5% ispitanika, a nikada ovu versku dužnost ne ispunjava tačno jedna petina ispitanika. Tako ovi podaci sugerišu zaključak da se redovnost odlaska u crkvu u ovim katoličkim zemljama nalazi na nižem nivou od prakse u postsocijalističkoj BiH, ali da je taj nivo sa druge strane značajno viši u odnosu na domaći konfesionalni prostor. Naravno, i među sedam navedenih zemalja postoje bitne razlike: tako Poljska prednjači po broju redovnih posetilaca crkve i održavalaca katoličke ritualne prakse – redovnih praktikanata ima čak 53,3%, sledi Slovačka (33,3%) pa Hrvatska (25%). Slovenija je negde u sredini (20,3%) a na začelju je Češka sa samo 8,9% redovnih posetilaca crkve (Toš, 1999a:68). Što se Slovenije tiče, i neka druga, ranija istraživanja su pokazala da se redovnost ispunjavanja verske dužnosti posećivanja crkve kreće oko 20% u ispitivanoj populaciji. Istraživanje iz februara 1992. godine u okviru projekta *World Value Survey*, pokazalo je da udeo održavalaca verskih obreda zaostaje za nepraktikantima (22,7%:36,3%), kao i da je udeo sezonskih praktikanata prilično veliki – 41%, tako da dve trećina punoletnih Slovenaca na neki način odlazi u crkvu i u njoj učestvuje u propisanim verskim radnjama (Toš, 1999:172). Da je plimni talas desekularizacije u Sloveniji posle 1992. godine već prošao, kada je u Srbiji i Jugoslaviji bio u punoj silini, ponešto govore i podaci iz istraživanja *International Social*

*Survey Programme*⁷⁰ iz 1993. godine koje je obuhvatilo i Sloveniju. Tako, dok na domaćim konfesionalnim prostorima u to vreme beležimo u mnogim verovanjima i obrednim ponašanjima značajan udeo mladih, koji po tome odgovaraju najstarijoj generaciji u ispitivanoj populaciji, u Sloveniji su mladi (od 18 do 30 godina) najneredovniji praktikanti verskih obreda i bitno se po tome razlikuju od najstarije generacije. Isto tako, grupa sa srednjom i visokom školskom spremom, za razliku od obrazovne grupe sa osnovnom, vidno manje i manje redovno učestvuje u crkvenim obredima (Smrke; Uhan, 1999a: 222).

Analizu religijskih promena u aktuelnom odnosu prema religiji i crkvi u postsocijalističkoj Jugoslaviji nećemo dalje opterećivati detaljnom analizom indikatora verskih dužnosti, sem što ćemo ih pomenuti i dati, na kraju analize aktuelnog procesa revitalizacije religijskog ponašanja, preglednu listu redovnosti ispunjavanja verskih dužnosti u analiziranim istraživanjima. Radi se o verskim dužnostima kao što su: pričešće, ispovedanje i odlazak na veronauku. Pored verskih dužnosti u pravoslavlju i katoličanstvu postoje obredi čije održavanje ne spada u strogo propisane dužnosti vernika, već u tzv. činove pobožnosti, čijim ispunjavanjem vernici potvrđuju svoju pobožnost. Ima više takvih obreda pa samim tim i socioloških pokazatelja aktuelne vezanosti za religiju i crkvu. Takvi su na primer sledeća obredna ponašanja vernika: molitva, post, čitanje verske štampe. Kao i u slučaju verskih dužnosti kada smo detaljnije analizirali dve takve dužnosti – posetu liturgiji i posetu crkvi, i u slučaju analize činova pobožnosti uzećemo u obzir dva takva čina: molitvu i post.

Molitva je vrlo snažan indikator religioznosti i zajedno sa nekim drugim, već navođenim, spada u grupu pokazatelja koji imaju veliki značaj u oceni religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu. Molitvom se uspostavlja neposredni dodir vernika sa bogom i odvija se, kao lična molitva, na duboko intimnom planu, pa joj hrišćanstvo, i pravoslavlje posebno, ali i druge religije pridaju veliki značaj. Postoji više načina molitve bogu: molitva može biti unutrašnja, to je umna molitva koja se vrši u ćutanju, postoji molitva koja se izgovara glasno, zatim već pomenuta lična molitva kojom se čovek bogu moli nasamo i kolektivna, zajednička, molitva vernika u crkvi ili na nekom drugom mestu (Radisavljević-Ćiparižović, 2002). U pravoslavlju su najpoznatije molitve «Očenaš», pozdrav «Presvetoj Bogorodici», čitanje naizust «Simvola vere» te molitva «Gospode Isuse Hriste, Sine Božiji, pomiluj me grešnog» (Đorđević, 1984:104). Molitva za vernika ima široku lepezu značenja: često izražava versku dužnost mada nije strogo propisana, molitva je duboka molba bogu za pomoć u raznim situacijama, teškim i opasnim po zdravlje i život čovekov, molitva je, dakle,

⁷⁰ «The International Social Survey Program, founded in 1985 with participants from seven countries, is now a consortium of 21 research centers. Only three major conditions are placed participating institutions: 1) They must use probability samples in their data collection. 2) They must draw samples of at least a thousand respondents. 3) They must not omit two annual projects in a row.» (Greeley, 1994:254).

izraz vernikovog straha i nespokojstva, ali i vernosti, nade, katarze, pokajanja, divljenja božanskim atributima ili zahvalnosti bogu. I sa upražnjavanjem molitve kao i sa analiziranim obrednim ponašanjima u devetoj deceniji prošlog veka dogodile su se izvesne promene na domaćim pravoslavnim religijskim prostorima:

	Đorđević	Blagojević	Radisavljević - Ćiparizović
	1982.	1993.	1999.
- obavlja molitvu (svi intenziteti u %)	24,4	77,7	69,7
- ne obavlja molitvu (u %)	73,1	10,1	21,3

Rezultati pokazuju da se poslednja dva istraživanja prema podacima o obavljanju molitve bitno razlikuju od istraživanja sa početka 80-ih. Revitalizacija ovog vida aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi je očigledna. Nevelike razlike u podacima (pre svega kod nepraktikovanja) koje se pojavljuju u našem istraživanju i onom iz 1999. godine verovatno se mogu pripisati različitim karakteristikama uzoraka iz ova dva istraživanja. Zajednička crta u rezultatima pomenuta dva istraživanja jeste da njihovi podaci najpre pokazuju revitalizaciju molitve u njenom redovnom praktikovanju. Đorđevićevo istraživanje je pokazalo samo 5,5% redovnih praktikanata molitve, naše već visokih 38,8% a istraživanje iz 1999. godine 15,8% redovnih praktikanata molitve u Srbiji. Razliku je moguće zapaziti još i kod povremenih praktikanata. U Đorđevićevom istraživanju skoro 19% ispitanika se povremeno moli, u našem istraživanju 33% a najviše u istraživanju iz 1999. – 43,2%. U našem istraživanju od analiziranih indikatora aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi lična molitva se izdvajala kao ritual koji se najčešće praktikuje, verovatno i zbog svoje duboko lične, u principu neinstitucionalizovane prirode. Radilo se o religijskom ponašanju koje vrši i znatan deo ispitanika koji inače ne učestvuje u nekim drugim obredima aktuelne prirode, kao što su na primer: pričest, prisustvo liturgiji, ispovedanje, post. To je versko ritualno ponašanje koje redovno poštuje u većoj meri i deo nereligiozno orijentisanih ispitanika koji u nekim drugim, već pominjanim obredima aktuelne vezanosti za religiju i crkvu učestvuju samo simbolično. Taj trend je nastavljen i tokom narednih godina i, kako vidimo iz istraživanja s kraja veka, podjednako je karakterističan kako za seosku populaciju, u kojoj je nekada bio zastupljeniji, tako i za gradsku populaciju koja primetno masovnije nego pre petnaestak godina ide u crkvu, moli se, posti pred crkvene praznike, učestvuje u gradskim litijama, poštuje crkvene velikodostojnike i svoje parohe. Istraživanje koje je sprovedeno u Crnoj Gori, mada uz pomoć drugačijeg instrumentarija i uz pitanje koje se odnosilo na dnevnu molitvu, dalo je slične rezultate u intenzitetu redovnosti i čestog praktikovanja dnevne molitve: 18,5% ispitanika pravoslavne veroispovesti svakodnevno se moli. No, kad je dnevna molitva u

pitanju, preko 40% pravoslavnih ispitanika nikada u toku dana ne upražnjava ovaj obred aktuelne vezanosti za religiju i crkvu (Bešić;Đukanović, 2000:188).

Još je izrazitiji povratak religiji i crkvi, već smo konstatovali, kod pravoslavnih Srba u BiH. To se očituje i kad je u pitanju molitva, kako lična molitva kod kuće, tako i kolektivna molitva u crkvi. Očiglednost takve revitalizacije religioznosti i verskog aktivizma nije samo u komparaciji sa pravoslavnim sa ove strane Drine, nego se očiglednost te revitalizacija pokazuje i u samoj pravoslavnoj srpskoj populaciji u Republici srpskoj u odnosu na njen verski aktivizam pre 90-ih godina. Jedno istraživanje iz 1988. godine (Bakić Ibrahim, *Religija i nacija*, Bosna Publik, Sarajevo, 1994), koje u svojoj analizi navodi Dijana Krajina, pokazalo je da krajem 80-ih kod kuće nije upražnjavalo molitvu 61,05% Srba. Više od deset godina kasnije podaci za pravoslavno konfesionalno područje, kako za praktikovanje molitve, tako i za druge obrede, su radikalno drugačiji. Sada 37,6% Srba izjavljuje da se redovno, svakodnevno moli, 22% da to čini povremeno a samo 16,7% da to nikada ne čini. Još izrazitija revitalizacija ovog obreda se može uočiti ako se u prvi plan posmatranja stavi kolektivna molitva u crkvi. Sada se na istom uzorku vidi da se 46,6% Srba redovno, svake nedelje moli u crkvi a da to nikada ne čini samo marginalnih 5,5% ispitanika srpske nacionalnosti i pravoslavne vere. Sa katoličanstvom kod Hrvata u BiH, što se molitve tiče (i u dobojskoj studiji slučaja) ista je situacija kao i sa pravoslavljem. Magnusonovo istraživanje u BiH je pokazalo da oko 40% katolika upražnjava molitvu izvan ckrve svakodnevno a da nikada to ne čini samo 4,8% ispitanika. Pored toga, kao i u slučaju pravoslavnog verskog aktivizma u Srbiji i Crnoj Gori sa jedne strane i istog tog aktivizma u BiH (Republici srpskoj) sa druge strane, i u religijskoj praksi katoličanstva u Hrvatskoj i u BiH javlja se primetna razlika. Tako su bosanskohercegovački Hrvati verski aktivniji u svojoj župi nego što pokazuje prosek za Hrvatsku u kojoj se, na primer, redovno, svaki dan moli oko 30% ispitanika. U islamu taj obred je nešto manje zastupljen, većinom prilikom velikih islamskih praznika. Tek petina ispitanika Bošnjaka upražnjava ličnu molitvu svakodnevno, a nikada to ne čini 17,8% ispitanika bošnjačke nacionalnosti (Vrcan, 2001:108; 168).

Post spada u značajne oblike religijskog ponašanja sa smislom da se u očišćenju tela i uzdizanju duše ljudi, vernici sete samog čina Hristovog stradanja kad je kao *Agnus Dei* bio poslat na zemlju da iskupi ljudske grehe i spase sve one koji u njega veruju. U savremenim uslovima post je više izraz religijskog nego higijenskog i ekonomskog ponašanja. Savremeni ekonomski i društveni uslovi, usmerenost savremene vladajuće civilizacije na tržišne vrednosti, otklon ljudi od konvencionalnih religijskih verovanja i ponašanja – tako karakterističkih za proces sekularizacije zapadnih društava, posebno od 50-ih i 60-ih godina prošlog veka, učinili su da, iako praktikovanje posta vodi ka istinskom duhovnom i

religijskom životu, što su hrišćanski pustinjaci – podvižnici u dve hiljade godina dugoj istoriji hrišćanstva nebrojano puta dokazali, hrišćanske crkve liberalizuju svoj stav prema ovom obredu zahtevajući od svojih vernika ne više svakonedeljni post (u pravoslavlju na primer sredom i petkom, sem razrešnih sedmica) već post pred veće crkvene praznike kao što su Božić i Uskrs (veliki post). Cilj posta je pored očišćenja tela i uzdizanje duše iznad tela i jačanje volje i proslavljanje boga. Praktično se sastoji od izvesnih ograničenja, pre svega u jelu i u piću, ali ne samo u njima: post podrazumeva uzdržavanje i od rđavih misli, želja i rđavih dela, a pored toga sastoji se i u činjenju dobročinstava i praktikovanju molitvi (Radisavljević-Ćiparizović, 2002).

Na pravoslavno-homogenim prostorima praktikovanje posta je do 90-ih godina prošlog veka delilo sudbinu drugih značajnih obreda iz kompleksa aktuelne religijske prakse. Svega oko 3% ispitanika redovno je postilo a više od 70% nikada, kako je pokazalo Đorđevićevo istraživanje. Doduše, taj ili sličan podatak o nepraktikantima je pronalažen i na drugim konfesionalnim područjima: bilo pluralističkim bilo na dominantno katoličkim. Međutim, te sredine su prednjačile u postotku ispitanika koji su redovno praktikovali post. U sklopu aktuelnih religijskih promena koje su nastupile krajem 80-ih i tokom 90-ih godina prošlog veka na pravoslavnim religijskim prostorima i kod ovog verskog obreda beležimo momenat revitalizacije, pre svega ako se uzmu u obzir svi intenziteti održavanja obreda:

	Đorđević 1982.	Blagojević 1993.	Radisavljević - Ćiparizović 1999.
- posti (u %)	24,2	58,4	58,5
- ne posti (u %)	73,9	40,6	35,7

Ovi podaci pokazuju barem dvostruku promenu situacije kod ovog obreda aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi. Prvo, redovnost u poštovanju ove crkvene norme se popela sa marginalnih 2,8% početkom 80-ih na 24,4% u našem istraživanju i 16,8% na nivou Srbije 1999. godine. Mada u ovom intenzitetu ova obredna radnja ne predstavlja većinsko ponašanje ispitanika, navedeni podaci uveliko pokazuju revitalizovanu sliku praktikovanja posta pred veće crkvene praznike od situacije koju je ranije identifikovalo Đorđevićevo istraživanje. Drugo, kad se u obzir uzme ne samo redovnost nego i povremenost u vršenju ovog obreda, onda se vidi da od izrazito manjinskog ponašanja post postaje apsolutno većinsko ponašanje u ispitivanoj populaciji. Revitalizaciju posta kao obreda aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi dodatno pokazuju još tri bitna momenta koja su otkrila istraživanja vezanosti za religiju i crkvu iz 1993. i 1999. godine u odnosu na ranija istraživanja na pravoslavno dominantnim konfesionalnim prostorima. Prvi momenat se odnosi na podatak da je veći postotak ispitanika koji redovno poste u gradskoj u odnosu na seosku sredinu. U Đorđevićevom istraživanju

nalazimo podatak da stanovnici (ispitanici) negradskih naselja dva puta više redovno poste od stanovnika gradova. Drugi momenat se odnosi na podatak da u ovim istraživanjima nije uočena neka bitna statistička razlika u poštovanju ove verske norme u ženskoj i muškoj populaciji. U Đorđevićevom istraživanju ta razlika je očigledna u tom smislu da su žene trostruko češće redovno postile od muškaraca. Treći momenat se odnosi na podatak da najmlađa generacija od svih generacija najčešće redovno posti pred velike crkvene praznike. U Đorđevićevom istraživanju uočavamo da praktikovanje posta korelira sa godinama starosti u tom smislu da se najmanji procenat nepraktikovanja beleži kod najstarije generacije a najveći kod najmlađe generacije.

Slični rezultati gore navedenim se beleže i kod pravoslavnog stanovništva u Crnoj Gori. Pitanje o postu u ovom istraživanju je bilo opštije. Ispitanici su trebali da odgovore da li poste uopšte a ne samo pred velike crkvene blagdane. Tako pred Božić i Uskrs posti polovina ispitivane populacije, za sve velike crkvene praznike još i 8,8%, za sve crkvene praznike 1,7%, uvek kad je to propisano crkvenim kalendarom posti 4,3% što znači da uopšte posti bilo u kojim prilikama premoćna dvotrećinska većina od 64,4% ispitanika a nikada ne posti 34,5% ispitanika pravoslavne veroispovesti u Crnoj Gori.

Pre nego što damo generalni zaključak o obimu i intenzitetu revitalizacije obreda aktuelne prirode na pravoslavnim konfesionalnim prostorima, na ovom mestu ćemo izneti preglednu listu zastupljenosti ovih obreda u svim intenzitetima u tri pomenuta istraživanja. Pogledajmo sledeću listu aktuelnih religijskih radnji u procentima izraženu tako da se prvi podatak odnosi na Đorđevićevo istraživanje, drugi na naše a treći na podatke koje je analizirala Dragana Radisavljević-Ćiparizović (u %):

- posećivanje liturgije	6,83	26,3	48,1
- posećivanje crkve	25,5	70,5	74,8
- pričešćivanje	-	40,7	-
- ispovedanje	4,4	10,3	-
- pohađanje veronauke	0,7	23,7	-
- molitva	24,4	87,7	69,7
- post	24,2	58,4	58,5
- čitanje knjiga sa verskim sadržajem i verske štampe	3,0	34,3	19,7
- aktivnost u crkvenoj opštini	-	10,6	-
- materijalno pomaganje crkve	21,7	74,0	-

Pri tome treba naglasiti da je Đorđević u svom istraživanju u okviru analize religijske prakse najveću pažnju posvetio baš obredima aktuelne prirode. Polazeći upravo od te analize autor je definisao religijsku situaciju na istraživanom području u terminima odmaklog procesa ateizacije i sekularizacije. I naše istraživanje je dostojnu pažnju posvetilo aktuelnom odnosu prema religiji i crkvi uz dodatak i nekih religijskih radnji koje su na samoj granici religijskog i nereligijskog.

U Đorđevićevom istraživanju podaci nedvosmisleno govore o procesu erodiranja verske prakse koja se imenuje kao neposredna dužnost vernika, i to naročito u redovnosti ispunjavanja ovih verskih normi. Naše istraživanje takođe pokazuje da redovno ispunjavanje verskih dužnosti daleko zaostaje za participacijom u obredima tradicionalne prirode, ali da nije nastavljen proces erodiranja ovog vida verske prakse i njegovog nestajanja iz života ogromnog broja ljudi. Izvesni znaci revitalizacije su vidljivi pre svega kad se na umu imaju ostali intenziteti praktikovanja, dakle, u povremenosti ili u intenzitetu od nekoliko puta godišnje. Tako se smanjio segment populacije koja ranije nikakvih dodira nije imala sa ovim obredima niti je u njima ikada učestvovala. Takođe, naše istraživanje je pokazalo da se problematičnost u ispunjavanju verskih dužnosti ponajpre ispoljava kao problematičnost religijskog ponašanja same vernički deklarisanе populacije. Ako, naravno, nije problematično bilo da neopredeljena i nereligiozna populacija vrlo simbilično, a u nekim slučajevima i sasvim incidentno učestvuje u ispunjavanju verskih dužnosti, itekako je problematično da u proseku samo jedna osmina religioznih ispitanika redovno ispunjava svoje verske dužnosti. U tom kontekstu se javlja veliki jaz između priznavanja religioznosti i adekvatnog religijskog ponašanja. Novost koju je donelo istraživanje iz 1999. godine je u tome, kako se nama čini, da se dalje smanjivao taj raskorak između deklaracije i adekvatnog konvencionalnog religijskog ponašanja u čemu vidimo pouzdan znak revitalizacije konvencionalne vezanosti za religiju i crkvu na pravoslavnim konfesionalnim prostorima.

Praktikovanje činova pobožnosti je oblik religijskog ponašanja koji je u našem istraživanju po svojoj proširenosti bio ispred proširenosti obreda kao verskih dužnosti. To je značilo da su lična molitva i post tako bili zastupljeni kod ispitanika da ih je u proseku jedna trećina ispitanika redovno praktikovala. Kod religiozno orijentisanih ispitanika uočavamo u našem istraživanju konzistentnije ponašanje s obzirom na samodeklaraciju u verničkim terminima u odnosu na ispunjavanje verskih dužnosti. Tako se polovina religioznih ispitanika moli bogu a gotovo jedna trećina i posti. I neopredeljeni ispitanici, kao i nereligiozni, znatno češće učestvuju u ovom oblicima religijskog ponašanja nego u verskim dužnostima. Još veću konsekvantnost religijskog ponašanja u domenu činova pobožnosti otkriva istraživanje sa kraja veka. Ta konsekvantnost se izražava podatkom da se molitva i post upravo kreću po

svojoj proširenosti redovnog i povremenog praktikovanja oko nivoa religiozno izjašnjenih ispitanika, dakle, oko nivoa od 60%, što opet bitno odstupa u odnosu na podatke iz našeg istraživanja, a pogotovo u odnosu na podatke Đorđevićevog istraživanja. Isto tako konsekventnost religioznog ponašanja verničke populacije u domenu činova pobožnosti, ali i u domenu verskih dužnosti i praktikovanja tradicionalnih obreda, krajem devete decenije prošlog veka je bila mnogo izrazitija nego na početku te decenije što pokazuju podaci iz sledeće tabele:

Tabela 14. *Konsekventnost religijskog ponašanja religioznih ispitanika 1999. godine (u svim intenzitetima i u %)*

	molitva	post	liturgija	za veronauku	krštavanje dece	crkveni pogreb	slavljenje ver. praz.
uvereni vernik	88,1	83,8	80,1	69,2	96,9	97,5	97,2
nekonfor. vernik	70,5	68,7	56,8	71,7	93,4	91,6	93,1

Izvor: Radisavljević-Ćiparizović, 2002. Tabela je data u skraćenom obliku.

Međutim, prave razmere revitalizujućeg talasa aktuelnog religijskog ponašanja u devetoj deceniji prošlog veka, sa važenjem i za početak novog veka i milenijuma, svakako će pokazati indeks aktuelne vezanosti za religiju i crkvu koji je formiran u našem istraživanju i u istraživanju iz 1999. godine. U našem istraživanju on je formiran ukjučivanjem sledećih obreda aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi: liturgije, pričešća, ispovedanja, molitve bogu, posta i materijalnih priloga crkvi. U istraživanju iz 1999. godine Dragana Radisavljević-Ćiparizović je indeks aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi formirala uključujući u njega odlazak na liturgiju, post pred crkvene praznike i molitvu bogu. Konstrukcija indeksa aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi je podrazumevala, kao i konstrukcija indeksa tradicionalnog odnosa prema religiji i crkvi, tri oblika aktuelne povezanosti sa religijom i crkvom: potpunu povezanost, delimičnu povezanost i potpunu nepovezanost. Dajemo rezultate ovako formiranog indeksa iz našeg i istraživanja iz 1999. godine (u %).

	1993.	1999.
1. potpuno povezani	0,2	36,4
2. delimično povezani	85,2	43,5
3. potpuno nepovezani	14,6	20,1

Bitna razlika kod indeksa u našem i istraživanju iz 1999. godine je u tome što je naše istraživanje pokazalo rezultate koji su bitno odstupali od rezultata koje je dao indeks tradicionalne povezanosti sa religijom i crkvom. U istraživanju iz 1999. godine taj odnos razlike između aktuelne i tradicionalne povezanosti postoji, ali nije više tako radikalna. Dok

je naše istraživanje pokazalo da je samo jedan ispitanik bio potpuno aktuelno povezan sa religijom i crkvom, pa se takva povezanost mogla u globalnim rezultatima i zanemariti, u istraživanju sa kraja veka na taj način je sa religijom i crkvom bila čak trećina ispitanika povezana, skoro polovina je delimično bila povezana i jedna petina ispitanika bila je potpuno aktuelno nepovezana sa religijom i crkvom. Jačinu ili intenzitet aktuelne veze sa religijom i crkvom, na žalost, Dragana Radisavljević-Ćiparizović nije ispitala, ali je smisleno pretpostaviti da je aktuelna veza sa religijom i crkvom na kraju devete decenije prošlog veka intenzivnija nego što je naš indeks pokazao. U našem istraživanju je ogromna većina ispitanika delimično bila povezana sa religijom i crkvom i to prevashodno u slabom intenzitetu. Naime, od svih onih koji su bili na neki način povezani aktuelno sa religijom i crkvom najbrojniji segment činili su ispitanici čija je veza sa religijom i crkvom bila slaba (72,6% ispitanika). Manje od jedne trećine ispitanika bilo je aktuelno povezano sa religijom i crkvom u srednjem intenzitetu. Dijagnoza za aktuelnu religioznost na početku devete decenije je glasila: ako su ljudi aktuelno povezani sa religijom i crkvom, ta veza je labava a religijsko ponašanje nekontinuirano, a kod religiozno orijentisanih ispitanika i nekonzistentno. Rezultati iz 1999. godine delimično opovrgavaju ovakvu dijagnozu u argumentaciji o povećanom obimu aktuelnog religijskog ponašanja, međutim, za svesrdnu sociološku analizu promene religijskog ponašanja pravoslavnih, i uopšte religioznosti stanovništva, trebaće takva sociološka istraživanja koja prvo, neće biti omnibusnog karaktera nego specijalizovana istraživanja vezanosti za religiju i crkvu, i drugo, koja će koristiti takve uzorke sa reprezentativnošću za Srbiji ili Jugoslaviju. Na žalost, takvih istraživanja nema ni na pomolu. U tom segmentu domaća sociologija je vidno zaostajala za sociologijama religije bivših republika (a sada država) Hrvatske i Slovenije, pa će po svoj prilici tako ostati i na dalje.

C) REVITALIZACIJA RELIGIJSKIH VEROVANJA

Intelektualno-saznajna dimenzija religioznosti ili vezanosti za religiju i crkvu iskazuje se preko religijskih verovanja – dogmatskog jezgra hrišćanstva. Ne može se ni zamisliti konvencionalna religioznost izvan propisanih i od vernika prihvaćenih religijskih verovanja koja prožimaju grupu u vršenju kulturnih radnji u oltaru svoje crkve. Učestvovanje u kulturnoj aktivnosti crkve bez dogmatske identifikacije jeste forma bez sadržaja – znak deklarativnog članstva ili konformističkog ponašanja. Međutim, i dogmatska identifikacija bez aktuelnog učešća u religijskoj obrednoj praksi i uopšte u životu crkve pre je znak subjektivne religioznosti i nepripadnosti crkvi nego znak čvrste ili manje čvrste veza sa crkvom. U tom

kontekstu pogrešan je zaključak, kako ističe Dragoljub Đorđević (1984:91), da neke religije (hrišćanstvo, i u njegovim okvirima pravoslavlje na primer) potenciraju participaciju u tradicionalnim obrednim radnjama nasuprot religioznoj svesti, ili obrnuto: da ističu religioznu svest nasuprot kultu. Religijsko pripadanje konfesiji, jednoj crkvi, sociološki nužno uključuje i religijsku participaciju i religijsku identifikaciju, emotivno i saznajno prihvatanje istina vere i moralnih principa i aktuelno učestvovanje u liturgijskom životu crkve.

Dogmatski posmatrano, o istinama vere (dogmatskim postavkama hrišćanstva) se ne može misliti kao o istinama pored drugih istina o kojima se gledišta mogu sučeliti. Hrišćanska crkva je uvek nastupala sa pretenzijom da svoje istine prikaže kao jedino ispravne, apsolutne. Celinom tih istina crkva je uvek pretendovala da kod ljudi formira religiozni pogled na svet, opštu interpretaciju sveta koja bi rukovođila ljude u njihovom mišljenju, praktičnom ponašanju i osmišljavanju vlastitih života. Crkva je u svojoj dugoj i bogatoj istoriji nastojala da vernicima ponudi jednu u osnovi konzistentnu sliku sveta preko religijskih verovanja – dogmatskog znanja smisleno i čvrsto povezanog u sebi sa složenom kompozicijskom strukturom. Elementi tog dogmatskog kompozita su tako čvrsto međusobno povezani da nepriznavanje jedne dogme ruši čitavo dogmatsko jezgro vere. Narušava se celina dogmatskog sadržaja vere ako se sumnja ili izričito ne veruju u Isusa Hristosa kao sina božijeg, jer njegova uloga poslanja spasavanja grešnog sveta u njegovoj patnji na krstu potpuno gubi smisao. Isto tako ako se zanemari navedeno verovanje zanemaruje se i jedna od osnovnih postavki čitavog hrišćanstva: trojedinost boga, svetog trojstva Oca, Sina i Svetoga Duha. Ruši se celina dogmatskog verovanja i onda kad se ne priznaje ili ne veruje u uskrsnuće, jer se u tom slučaju ne veruje ni u zagrobni život niti u nagradu i kaznu na onom svetu.

Međutim, savremena religijska situacija, ne samo na domaćim konfesionalnim i religijskim prostorima nego i šire, na primer na evropskim prostorima, pruža više ili manje dominantnu sliku tzv. dekompozicije religijskih verovanja ili disolucije dogmatskog sadržaja vere, kako se često taj proces imenuje. Naime, ne veruje se u celokupan sadržaj dogmatskog jezgra hrišćanstva nego se neka verovanja preferiraju nauštrb drugih, a neka su pak zahvaćena vidljivim procesom masovne erozije. Istina, ovde se opet pojavljuje jedna nedokazana pretpostavka kao i kod diskusija o procesu sekularizacije: u oceni pomenute disolucije dogmatskog sadržaja vere pretpostavlja se jedno (hipotetično) stanje ranije potpune neproblematičnosti svih dogmatskih postavki hrišćanske vere. Time se ne zanemaruje samo moguće činjenično stanje, nego i moguća formalnost verovanja u sadržaje dogmatskog jezgra vere u uslovima postojanja Inkvizicije, na primer, ili u uslovima kada je religija bitno

legitimisala društveni sistem i kada se od vernika očekivao lojalan stav koji se iskazivao ne samo preko religijskog ponašanja nego i preko religijskih verovanja. Bilo kako bilo, savremenu situaciju po pitanju religijskih verovanja ne karakteriše samo sumnja ili neverovanje u poneku dogmu već sumnja ili neverovanje u niz temeljnih religijskih verovanja kao što su verovanja da je bog stvorio svet, da je Isus Hristos sin božiji, da postoji raj i pakao, da postoji nagrađivanje i kažnjavanje na onom svetu itd. Procesi vidljive erozije religijskih verovanja nisu zahvatili samo neopredeljenu i nereligiozno orijentisanu populaciju, nego se odvijaju i kod same verničke populacije, što je bio dobar dokaz za postojanje globalnog procesa sekularizacije savremenog sveta.

U tom smislu ne treba zanemariti činjenicu da intelektualno-saznajnu dimenziju religioznosti konfesije i njihove religijske organizacije nastoje da održe u što širem krugu verničke populacije u vreme izuzetnog razvitka i izuzetnog globalnog uticaja nauke i tehnike na čovekov život uopšte, pa se dogmatske postavke hrišćanstva, ne uvek, ali prilično često čine anahronim i deplasiranim u susretu sa drugačijim vrednostima i vrednosnim orijentacijama, sa orijentacijama koje promovišu nereligiozan pogled na svet i nereligijsko ponašanje. Kao odgovor na proces sekularizacije neke konfesije (pre svega protestantizam, ali posle II vatikanskog koncila i katoličanstvo) liberalizuju svoj stav prema dogmatskim postavkama vere.

Sve do nedavno, kada je u osnovne i srednje škole fakultativno (od skora izbornu) u Srbiji uvedena veronauka, na domaćim geografskim i konfesionalnim prostorima crkva je svojom naukom i pedagoškom delatnošću vrlo malo bila prisutna u široj populaciji i u prenošenju makar elementarnih informacija o svojoj dogmatici. Zato su empirijska istraživanja religioznosti, i u 90-im, zaticala populaciju koja je o dogmatskim postavkama hrišćanstva, i pravoslavlja posebno, malo znala ili je ta vrsta saznanja uopšte nije interesovala. U tim uslovima teško je bilo očekivati da će se u dogme verovati ako je samo vrlo ograničen broj ljudi uspeo da dobije neka fundamentalna obaveštenja o religijskim verovanjima, te je ostajalo široko polje da se verovanje u dogme shvata i tumači na različite načine, da se sadržaj dogmi sužava ili proširuje ili još češće, da se meša sa elementima paganskih verovanja, što je za domaće pravoslavlje bilo karakteristično, proizvodeći u svojevrsnoj fermentaciji osoben izraz propisanih religijskih verovanja naporedo sa praznoverjem.

Analizu aktuelne revitalizacije religijskih verovanja u odnosu na raniji period temeljimo na nekim fundamentalnim verovanjima iz dogmatskog jezgra vere kao što su: verovanje u boga, verovanje u Isusa Hrista i verovanje u Isusovu božansku prirodu. Pored ovih sržnih verovanja pravoslavlja u analizu savremene religijske situacije u domenu

segmenta religijskih verovanja uključićemo još i nekoliko tzv. eshatoloških verovanja kao što su verovanje u zagrobni život, verovanje u raj i pakao i verovanje u uskrsnuće mrtvih. Navedenu analizu koja se odnosi na: a) vremensko razdoblje koje pokriva osamdesete i devedesete godine prošlog veka i b) geografske prostore Srbije i Crne Gore (Jugoslavije) i prevashodno pravoslavne konfesionalne i religijske prostore, nije zgoreg započeti tabelarnim podacima o zastupljenosti fundamentalnih verovanja iz dogmatskog jezgra pravoslavlja:

Tabela 15. *Proširenost nekih fundamentalnih verovanja (u%).*

Vera u	Đorđević 1982.	Pantić 1984.	Vratuša – Žunjić 1990.	Blagojević 1993.	Bešić 1998.	Todorović – Đorđević 1997.
Boga	17,6	18,0	24,8	46,3	70,8	59,1
Isusa Hrista	15,4	-	-	56,7	-	-
Isusa kao Sina Božijeg	-	-	-	46,9	-	-

Izvori: Đorđević (1984), niški region; Pantić (1988), beogradski region; Vratuša-Žunjić (1996), Srbija; Blagojević (1995), braničevski okrug; Bešić, Đukanović (2000), Crna Gora; Đorđević, Todorović (2000), Jugoslavija, omladinska populacija.

I sasvim letimičan pogled na fundamentalnu dogmu hrišćanstva o postojanju boga jasno pokazuje sliku desekularizacije. *Verovanje u boga* temeljna je postavka hrišćanstva i centralni elemenat religiozne svesti. Sociološki posmatrano, to je indikator religioznosti koji se, po mnogima, sa jedne strane smatra najvažnijim elementom religioznosti a sa druge strane, to je verovanje koje se često izjednačava sa samom religioznošću. Pa iako nema jednodušnosti u oceni značaja vere u boga za opštu religioznost, vera u boga je svakako neizostavni pokazatelj religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu, mada smo mišljenja da nije dovoljan pokazatelj religioznosti. Iz mnogih istraživanja se izvlačio nedvosmislen zaključak da verovanje u boga ne pretpostavlja i verovanje u druge postavke crkvene doktrine. U principu ne postoji konzistentnost elemenata religijskih verovanja (kao ni religijskog ponašanja uostalom) a i sama vera u boga na pravoslavno dominantnim prostorima gotovo po pravilu nije odgovarala pravoslavnom dogmatskom shvatanju trojedinog boga. Velika tajna (hrišćanstva) je u tome da je bog ne samo jedan, nego i troičan: Bog Otac, Bog Sin i Bog Sveti Duh. To su tri božanske ličnosti, ali je bog jedan pošto tri božanske ličnosti imaju istu (božansku) suštinu. Tako je bog jedan po biću a troičan po ličnostima, a svaka ličnost boga je opet bog. «Lično večno svojstvo oca je nerođenost: otac je bog sam od sebe, sin i sveti duh imaju početak u njemu – otac je prvi u trojici. Lično svojstvo sina (Isusa) u odnosu na oca i svetog duha je rađanje: sin se večito rađa iz prirode oca. Lično svojstvo svetog duha je, za razliku od oca i sina, njegovo ishodenje od oca: sveti duh ishodi od oca i šalje se u svet preko

sina» (Đorđević, 1984:82).⁷¹ Naravno, pravoslavno učenje o Bogu je razudnije i svrha ovog rada nije u teološkom nego u sociološkom polju analize religije i religioznosti. Zato se nećemo zadržavati na doktrinarnom učenju pravoslavlja već na njegovoj recepciji u ispitivanoj populaciji. Na iskustvenom sociološkom polju se takođe pokazuje da poznavanje dogmatskog jezgra vlastite vere nije ključan činilac religioznosti. To je upravo najdoslednije pokazalo Bešićevo i Đukanovićevo istraživanje u Crnoj Gori. Kognitivna skala religioznosti u njihovom istraživanju bila je u slaboj korelaciji sa ostalim skalama religioznosti kao i sa ukupnom religioznošću. Iz ove činjenice autori su izvukli dva zaključka: prvo, da ne postoji direktna povezanost između poznavanja teološke doktrine religije i religioznosti, i drugo, da poznavanje vlastite religije nije ključan činilac religioznosti: veza može da postoji, ali nije nužna. Ovo istraživanje je tako pokazalo, za sve tri ispitivane konfesije: pravoslavnu, katoličku i islamsku, da se pre može reći da ispitanici ne poznaju svoju religijsku doktrinu nego da je poznaju. Ukupan skor za sve tri konfesije od 13,8 poena mnogo je bliži neznanju (10 poena) nego znanju (20 poena) teološke doktrine (Đukanović;Bešić, 2000:136;145).

Da se vratimo verovanju u boga kao centralnom dogmatu pravoslavlja, ali na teren iskustvenih podataka. Naše istraživanje iz prve polovine 90-ih je takođe utvrdilo postojano verovanje (od čak 45,6%) u neku silu koja postoji i iznad čoveka je, ali ispitanici nisu bili sigurni da li se ta sila (moć) može nazvati bogom ili ne. Već i u ovakvom, nedogmatskom shvatanju boga uviđa se erozija dogmatske postavke o božijem postojanju, veća nego na drugim konfesionalnim prostorima. Isto tako, i mnogobrojna obrazloženja ispitanika koji veruju u boga, a ne u neku silu iznad čoveka, ne odgovaraju teološkim objašnjenjima osnovne dogmatske postavke hrišćanstva. Ako zanemarimo kognitivnu sferu religioznosti, podaci iz gore navedene tabele pokazuju da se krajem 80-ih verovanje u boga počelo revitalizovati, mada i dalje manjina ispitanika veruje u boga a premoćna većina ne veruje. Tokom prve polovine 90-ih i ovo verovanje se izrazitije revitalizuje i svojom proširenošću zahvata gotovo polovinu ispitivane populacije. Tadašnja proširenost ovog verovanja bila je bliža rezultatima koji su dobijeni ranije na konfesionalno mešovitim ili katoličkim religijskim prostorima i koji su se kretali između 30% i 45% ispitanika koji su izjavljivali da veruju u boga (Flere, Pantić, 1977; Vrcan, 1980; Boneta, 1989). Kasnija istraživanja, iz druge

⁷¹ Novatorska ideja da je Isus bio bog i mesija koji je sišao na zemlju da postane čovek i da pokaže na koji se način ljudi mogu spasiti, za razliku od ranohrišćanske ideje da se čovek uzvisio do boga, dobila je svoje konačno teološko uobličjenje na Nikejskom saboru 325. godine nove ere izašavši kao pobednička ideja u Atanazijevoj doktrini nad Arijevim gledištem. Zvanično hrišćanstvo je tako priznalo kao dogmu logički kontradiktornu Atanazijevu tezu da je Isus Sin Božiji, rođen od Oca, potpuno istovetne (božanske) prirode sa njim – dve prirode=jedna priroda -, što zapravo znači da je Isus Hrist oduvek bio bog, odbacivši logički manje problematičnu Arijevu tezu: Isus i bog-otac jesu slične ali ne i istovetne prirode (Fromm, 1984:54). Svakako, tražiti logiku (racionalnost) u hrišćanskim doktrinama sa stanovišta dogmatike nije uputno. Bog je predmet vere a ne znanja, pa njegova suština nije dostupna ljudskom razumu.

polovine 90-ih, pokazuju da je vera u boga izrazito ili manje izrazito većinsko izjašnjavanje ispitanika u iskustvenim istraživanjima religioznosti u Jugoslaviji, a kao posledica takvih raspoloženja ispitanika javlja se, u odnosu na ranije, daleko manji procenat ispitanika koji otvoreno ističu svoje neverovanje u boga i kreće se, reda veličine, od oko 10% ispitanika i manje, slično nereligioznoj samodeklaraciji. Ako je neproblematično da se proširenost verovanja u boga početkom i sredinom 80-ih kretala oko i manje od 20% a krajem 90-ih u postotku koji se kretao između 60% i 70%, onda je utrostručeno povećanje verovanja u ključnu dogmu pravoslavlja siguran dokaz da se religija revitalizovala u sve tri bitne dimenzije: religijske samosvesti, religijskog ponašanja i religijskog verovanja. Iz našeg istraživanja izdvojicemo još dva, po našem mišljenju važna zaključka kad se radi o verovanju u boga kao indikatoru religioznosti. Kao i kod religiozne samodeklaracije, te učestvovanja u nekim tradicionalnim i aktuelnim obrednim radnjama, i kod verovanja u boga najmlađa generacija u istraživanju češće veruje u boga nego čak tri susedne generacije i po svojoj veri u boga dolazi odmah iza najstarijih generacija u uzorku. Drugo, u samoj deklariranoj religioznoj populaciji moguće je istaći problem vere u boga, problem koji se sastojao u postojanju vidljive erozije ovog verovanja i kod religiozne pravoslavne populacije. Iako uvereni vernici veruju u boga u dve trećine slučajeva, oni ispitanici koji priznaju svoju religioznu poziciju, ali ne priznaju sve što njihova vera uči, upravo ne priznaju samu osnovu svoje religije: postojanje boga. Tako samo jedna nepotpuna trećina nekonformistički izjašnjenih vernika u boga veruje a prosek za uverene i nekonformističke vernike u ovom slučaju pokazuje da 58% religioznih ispitanika veruje u boga. Ne raspoložemo svežijim podacima o doslednosti u religioznosti samih vernika, ali je plauzibilno pretpostaviti, na osnovu raspoložive ukupne iskustvene evidencije, da se krajem 90-ih i početkom novog veka pravoslavni vernici religijski doslednije ponašaju i identifikuju sa verovanjima svoje religije u odnosu na početak 90-ih godina, iako time sigurno nije otklonjena disolucija dogmatskog sadržaja vere.

U susedstvu, na katoličkim konfesionalnim prostorima Hrvatske, takva doslednost vernika je već posvedočena u empirijskim istraživanjima krajem 90-ih. Istina, veća doslednost i sigurnost u religijska verovanja na tim područjima se i ranije potpuno jasno iskazivala. Da bog postoji, referiše Vrcan, veruje 97,7% uverenih vernika i 85,9% religioznih ispitanika. Krajem 90-ih u odnosu na kraj 80-ih vera u boga se udvostručila i prema istraživanju iz 1999. godine u boga je verovalo 86,9% ispitanika a nije verovalo 4,2% ispitanika. Na osnovu prilično široke iskustvene evidencije Vrcan izvlači nekoliko zaključaka o proširenosti verovanja u doktrinarnu ortodoksiju: prvo, na delu je značajna reafirmacija doktrinarne ortodoksije i u domenu verovanja; drugo, postoji stalna prisutnost neverovanja u

doktrinarno definisana ključna verovanja kao i određeni stepen disolucije dogmatskog verovanja; treće, ostala je prizemna sekularnost, ali je izgubila ideološku i ateističku artikulaciju i četvrto, takve religijske promene se ne dešavaju bitno izvan okvira onih promena koje su ranije viđene u Evropi (Vrcan, 2001:74). Globalni podaci o veri u boga u istraživanjima u Hrvatskoj pokazuju viši nivo na taj način izmerene religioznosti kod katolika u odnosu na domaće, pravoslavne prostore. Ovaj nivo je još viši u onim geografskim i konfesionalnim sredinama gde je religioznost postala samorazumljiva, uobičajna, normalna pojava, pojava «pogleda na svet», tj. ponajviše to važi za raznolika religijska i konfesionalna područja BiH u kojoj je bio još izrazitiji uticaj opštih društveno-strukturalnih, političko-ideoloških i kulturnih promena na religijske promene. Teško je, naime, oteti se utisku kako religijski i konfesionalni *revival* u ovim sredinama mnogo više duguje sistemskim faktorima i konformizmu nego kolektivnoj religijskoj metanoji proizašoj iz duboke duhovne gladi u masovnim razmerama. Tako u Zapadnoj Hercegovini katolici u boga veruju u 96,0% slučajeva, isto toliko i u BiH uopšte, u kojoj još i muslimani u Alaha veruju u 89,3% slučajeva. Verovanje u boga kao potpuno normalnu, samorazumljivu pojava pronašla je i Dijana Krajina u dobojskom «slučaju» kod sve tri ispitivane konfesije. Neverovanje u ovu dogmu katoličanstva, pravoslavlja i islama postalo je gotovo incidentna pojava. Takva doslednost elemenata religioznosti nije nađena na drugim geografskim prostorima.

Na slovenačkom, katoličkom religijskom prostoru vera u boga jeste većinska, ali ni izdaleka tako neproblematična pojava. U jednom istraživanju iz 90-ih na direktno pitanje o verovanju u boga premoćna dvotrećinska većina od 66,3% izjavljuje da veruje a čak 33,7% da ne veruje. U odnosu na već pomenutih sedam katoličkih država u Sloveniji se javlja manja rasprostranjenost verovanja u ovu sržnu dogmu hrišćanstva. Još manji nivo verovanja u boga, i to kao manjinsku identifikaciju sa dogmatskim jezgrom katoličke vere, Niko Toš⁷² je dobio kada je formirao indeks verovanja u boga uz pomoć (ne)slaganja ispitanika sa četiri tvrdnje, statistički međusobno značajno povezanih: I. život za mene ima samo jedan smisao, a to je

⁷² Nije na odmet, kad već pominjemo ovog slovenačkog autora, da kratko prikažemo njegovu tipologiju religioznosti na osnovu vere u dogmatsko jezgro katoličanstva. Na podlozi faktorske analize i razvrstavanja u grupe autor u analizu uvodi novu podelu unutrašnje religioznosti na tri grupe ili tri tipa (ne)religioznosti. U tipu A ispitanici na sva pitanja (15 tvrdnji o veri u boga, zagrobnom životu i uopšte prihvatanju ortodoksalsnosti) odgovaraju negativno (ne slažu se uopšte ili pretežno se ne slažu). Takvo verovanje je na vrlo niskom nivou pa ovaj tip autor naziva *nereligioznim tipom*. Tip B autor imenuje kao *individualno (autonomno) religiozan tip* u koji spadaju svi oni ispitanici koji pozitivno, permisivno i optimistički misle o sastavu hrišćanskog kosmosa verovanja. U ovu grupu dalje spadaju nosioci stavova o individualizovanim religijskim konceptima koje, iako odstupaju od crkvenog razumevanja boga nikako ne možemo smatrati nereligioznima. Mnogi istraživači bi rekli da se ovde radi o tzv. subjektivnoj, necrkvenoj religioznosti. Tip C označava grupu visoke religioznosti u kojoj ispitanici na sve tvrdnje odgovaraju afirmativno u smislu potpunog slaganja. Autor ovu grupu visoko religioznih ljudi naziva i *crkveno religioznima* jer je njihova religioznost u skladu sa crkvenom naukom. To je ortodoksalsno, dogmatski religiozna grupa. I u ovoj grupi religioznih ima otklona prema subjektivno shvaćenoj religioznosti ali je taj otklon manji nego kod tipa B (Toš, 1999a:50-51).

bog; 2. bog rukovodi našim životom; 3. žalost i trpljenje imaju smisao samo ako verujemo u boga; 4. postoji bog koji lično bdi nad svakim čovekom posebno. Ovaj indeks pokazuje da u Sloveniji u boga veruje 49,8% ispitanika (zbir slabog, srednjeg i jakog verovanja) a ne veruje u boga čak 50,2% ispitanika. Prosek za sedam katoličkih država veći je kod ovog indikatora religioznosti nego u Sloveniji (Toš, 1999a:19). Za nas, kao istražioce pravoslavnih prostora, važno je istaći da se iz ovog slovenačkog istraživanja mogu izvući određeni zaključci, suprotni zaključcima iz domaćih istraživanja: vera u boga u Sloveniji je izraženija kod žena nego kod muškaraca, i dva puta je zastupljenija vera u boga kod starije generacije nego kod mladih. Ovi zaključci o rasprostranjenosti verovanja s obzirom na socio-demografska obeležja se mogu izvesti i za sedam katoličkih država. Veća rasprostranjenost verovanja u boga kod žena i starijih je i tamo vidna, iako je u odnosu na Sloveniju manje izražena. Nije teško zaključiti da su u Sloveniji elementi sekularizacije mnogo izraženiji nego na domaćim konfesionalnim prostorima. Takva situacija podstiče i teorijska promišljanja o dometu procesa desekularizacije u postsocijalističkom društvu, upitnost na koju ćemo pokušati da odgovorimo u zaključnim razmatranjima ovog rada.

Verovanje u Isusa Hrista je, kao i verovanje u boga, ključni elemenat hrišćanstva u kome je Hrist kao ovaploćeni bog tajna nad tajnama. Po pravoslavnoj dogmatici postoje tri nepobitne istine o Isusu: on je istinski bog, on je istinski čovek i, što je najznačajnije, on je bogočovek, tj. njegova je priroda dvojaka – i ljudska i božanska. Ljudska zato što je njegova egzistencija bila realna, zato što ga je majka rodila (istina bezgrešno začetog) i zato što je patio i umro na krstu. Božanska priroda Isusova se sabire u činjenici da je bezgrešno i natprirodno začet, da je on sin božiji, da je u toku zemaljskog života činio čudesa i da je uskrsnuo. Kako pravoslavna i uopšte hrišćanska dogmatika priznaje, Isus je, dakle, sišao na zemlju, umro na krstu mučeničkom smrću i time primio na sebe grehe sveta žrtvujući se za spas svojih vernika a zatim uskrsnuo. Naravno i u ovu sržnu dogmu hrišćanstva na pravoslavnim prostorima malo se verovalo. Istina, veliki broj ispitanika je ovo hrišćansko verovanje prihvatio kroz naučni prilaz u objašnjenu istorijskog postojanju Isusa Hrista kao galilejskog proroka, ali je zato manjinski deo populacije (ispitanika) verovao u postajanje Isusa Hrista ako se zahtevalo da to verovanje bude u skladu sa pravoslavnim doktrinarnim naučavanjem. Đorđević je početkom 80-ih pored drugih dogmatskih postavki hrišćanstva i pravoslavlja ispitivao i ovu hrišćansku dogmu, te je na pitanje: «Verujete li da je postojao Isus Hrist?» dobio sledeću distribuciju odgovora ispitanika (u %):

- postojao je	15,4
- možda je postojao kao istorijska ličnost, ali ne onako kako je prikazano u verskim knjigama	41,4

- on je sasvim izmišljena ličnost	14,7
- ne znam	28,2

U našem istraživanju desetak godina kasnije na isto pitanje distribucija odgovora ispitanika je izgledala nešto drugačije (u %):

- verujem da je postojao	56,7
- možda je postojao kao istorijska ličnost, ali ne onako kako je prikazano u verskim knjigama	24,2
- on je izmišljena ličnost	0,5
- ne znam	18,7

Za razliku od Đorđevićevog istraživanja, naše istraživanje je pokazalo da je verovanje u postojanje Isusa Hrista prošireniji vid dogmatske identifikacije od verovanja u Boga. Takođe, i značajnije, naše istraživanje je pokazalo da je verovanje u Isusa Hrista sada većinsko verovanje u istraživanoj populaciji jer više od polovine ispitanika smatra da je Isus Hrist postojao onako kako teologija vidi njegovo postojanje. Prema rezultatima koje smo dobili o ovom verovanju, kao i kod verovanja u boga, možemo zaključiti da su za pravoslavno homogena područja podaci u odnosu na raniji period bili neuobičajeno procentualno visoki, pa su se kao takvi morali pripisati opštoj revitalizaciji u sklopu religijskih i društvenih promena nakon urušavanja socijalizma. Tom zaključku dodatni argumenti su bili sadržani u podacima da su i druga verovanja iz dogmatskog kosmosa pravoslavlja bila relativno neproblematična. To isto istraživanje je pokazalo i da gotovo polovina ispitivane populacije veruje u dogmu o Hristu kao bogočoveku, tj. o Isusu Hristu kao sinu božijem, a da je mali postotak onih koji u ovu postavku hrišćanstva ne veruju (4,8%). Kad bi se jako značajan udeo onih ispitanika koji nisu znali da odgovore na ovo pitanje (48,4%) zanemario, onda bi ogromna većina onih koji su odgovorili pripala vernicima koji prihvataju teološku postavku o Isusu kao sinu božijem.

Na kraju analize revitalizacije religijskih verovanja da pomenemo još i verovanja koja imaju naglašen eshatološki karakter. Kad se govori o eroziji dogmatskog sadržaja vere, onda se pre svega misli na verovanja sa naglašenim eshatološkim karakteristikama iz tog sadržaja. Takva erozija nije bila toliko karakteristična za pravoslavna područja koliko je bila opšta religijska pojava, dakle, i na mešovitim i na islamskim i na katoličkim konfesionalnim prostorima bivše Jugoslavije. Sledeća tabela zahvata nekoliko takvih verovanja iz nekoliko istraživanja na različitim religijskim prostorima u 80-im i 90-im godinama prošlog veka:

Tabela 16. Proširenost verovanja u eshatološke dogme (u %)

Veruju u / region, država	Zagr. život	Raj	Pakao	Raj i Pakao	Uskrsnuće
Niški region, 1982.	5,40	-	-	-	-
Braničevski region, 1993.	28,2	-	-	25,7	8,1
Hrvatska, 1999.	61,1	64,2	55,7	-	60,1
BiH, 1999.					
Hrvati	85,0	86,4	78,8	-	85,4
Muslimani	59,7	67,7	65,8	-	25,3
Doboj, 2000.	44,5				
Srbi	51,1				
Hrvati	46,7				
Muslimani	31,3				
Slovenija, 1997.	-	-	29,0	-	38,2

Izvori: Za niški region Đorđević (1984); za braničevski okrug Blagojević (1995); za Hrvatsku Vrcan (2001); za BiH Vrcan (2001); za Doboj Krajina (2001); za Sloveniju Toš (1999).

Ova tabela će nam pomoći da verovanje u eshatološke religijske dogme na domaćim prostorima situiramo u jedan širi kontekst revitalizacije religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu u postsocijalističkim društvima. Najpre se zapaža da nismo uspeli da pronađemo sveže podatke koji bi se odnosili na kompleks ovih verovanja za domaće konfesionalne prostore. Potom se zapaža da početkom 90-ih na pravoslavnim prostorima u zagrobni život ili u raj i pakao veruje skoro po jedna trećina ispitanika, što su rezultati koji pokazuju revitalizaciju ranije vidne erozije ovih verovanja (ako je suditi prema verovanju u zagrobni život koje je početkom 80-ih bilo prošireno u skromnih 5,4% slučajeva). Dalje, pretpostavljamo da se krajem 90-ih verovanje u ove dogme na domaćem prostoru proširilo, ali da svakako nije dostiglo takvu proširenost kao što pokazuje slučaj Hrvatske ili BiH. Ako u razmatranje uzmemo samo iskustveni okvir vlastitog istraživanja, onda rezultati za dogme eshatološkog karaktera nedvosmisleno pokazuju nekonzistentnost verovanja u dogmatski sadržaj hrišćanstva. Ta verovanja su manjinskog karaktera za razliku od ranije analiziranih gde smo nalazili i duplo veće procenete verovanja. Tako je disolucija dogmatskog sadržaja vere, mada blaža nego ranije, imala i dalje masovan karakter, što znači da se kao problem pojavljivala i u samoj verničkoj populaciji.

da se revitalizacija pravoslavlja ne detektuje samo u polju eminentno religijskog života, dakle, u elementima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu, nego i u polju javne, državne i političke delatnosti postsocijalističkog društva. To je, sa druge strane, smanjilo raniji jaz između religijske samodeklaracije, verovanja u važne dogmatske postavke religije i aktuelnog religijskog ponašanja stanovništva. Na taj način se sigurno i konsekventnost različitih vidova vezanosti za religiju i crkvu povećala, naročito kod deklarisanе verničke populacije. No, sa druge strane je sigurno i to da desekularizacija društvenog života nije dovela do radikalnog (kontrasekularizujućeg) talasa kao u nekim postsocijalističkim društvima koja su prošla traumom bespoštednog građanskog rata.

Rezimirajući osnovne nalaze analize revitalizacije religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu na domaćem religijskom i konfesionalnom prostoru u vremenskom intervalu od kraja 80-ih do kraja 90-ih i početka novog veka, dajemo nekoliko relevantnih naznaka koje opisuju aktuelan proces religijskih promena u smeru procesa desekularizacije:

1. Religioznost do 90-ih godina kod svih konfesionalnih i nacionalnih pripadnosti na teritoriji bivše Jugoslavije raste, doduše nejednako, pa u tom smislu ostaje trend utvrđen prethodnim istraživanjima o najmanje religioznih kod pravoslavaca. Međutim, i za pravoslavnu konfesiju je važno da se detektuje očita promena u religioznosti stanovništva koja nije bila slučajna niti podložna većim fluktuacijama. Povećanje religioznosti i povećana ionako već visoko izražena spremnost identifikovanja stanovništva u konfesionalnim terminima u najbližoj je povezanosti sa širim društvenim, dakle, eminentno nereligijskim 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. Analiza kvantitativnih podataka ukazuje da se značajne religijske promene izražavaju preko religioznosti mlade generacije, posebno iz pravoslavnog civilizacijskog kruga. Još jedan zaključak izveden iz istraživanja krajem 80-ih i početkom 90-ih pokazuje stabilan trend religijskog prestrukturisanja. Radikalno je smanjen broj ljudi koji se deklarišu u prilog ateističke orijentacije. U toku 90-ih se povećala spremnost ljudi da se identifikuju u religijskim terminima, da priznaju svoju konfesionalnu pripadnost i da veruju u boga. Nije bilo sporno da se revitalizacija religije odigrava u nekim komponentama tzv. religiozne svesti;

2. tokom 90-ih promene u religioznoj svesti stanovništva imale su i sasvim praktične konsekvence na religijsko ponašanje i verovanje kod velikog broja ljudi. Tradicionalan odnos prema religiji i crkvi, koji je i ranije bio najmanje problematičan, još se više proširio tako da je krajem 90-ih izrazito premoćna većina stanovnika na pravoslavno homogenim prostorima tradicionalno povezana sa religijom i crkvom. Revitalizovala su se i naka suštinski važna

aktuelna religijska ponašanja kao što su molitva, prisustvo liturgiji i post pred velike crkvene praznika. Danas se pravoslavno homogeno područje više ne može prepoznati kao područje u kome su obredi aktuelne religijske prirode izuzetno erodirani a stanovnici u «begu» od religije i crkve. Temeljna religijska verovanja pravoslavlja su takođe revitalizovana i to tim više što se nalaze dalje od eshatološkog karaktera;

3. u kontekstu tako opisanih religijskih promena slika tipičnog vernika krajem 90-ih gotovo se u potpunosti razlikuje od slike tipičnog vernika iz 80-ih. Nekada je tipični vernik bio sa sela, ženskog pola, poljoprivrednik ili radnik, nižeg obrazovanja, pripadnik najstarije generacije, pripadnik socijalno marginalizovanog i deprivilegovanog društvenog sloja. Danas je tipični 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. U promenjenoj slici tipičnog vernika kristalizuju se svi relevantni elementi sociološke analize kardinalnih religijskih promena u srpskom (jugoslovenskom) postsocijalističkom društvu.

2. Slučaj Sovjetskog Saveza i Rusije

Era Gorbačovljeve perestrojke često se postulira kao vreme evidentnih društvenih promena, među njima svakako i religijskih. I mada zaključak o procesu kvalitativnih religijskih promena u eri gorbačovljevskeg pokušaja spašavanja socijalizma nije netačan, preciznosti radi, svakako treba napomenuti da se prvi znaci religijskih promena u Sovjetskom Savezu javljaju mnogo ranije, krajem 60-ih, kada mladi ljudi, često i iz nereligioznih porodica, prilaze religiji i crkvi. Oni pristupaju obredu krštenja, zajedno sa svojim prijateljima ili rođacima, obavljajući ovaj važan obred pravoslavlja tada već kao odrasli ljudi, počinju da prisustvuju liturgiji na velike praznike i nedeljom, i što je možda najznačajnije, distribuiraju crkvenu literaturu (tzv. crkveni samizdat), stvarajući izdvojene, «katakombne» kružoke i grupe koje su organizovale religijske seminare i uz pomoć nekih vrlo aktivnih sveštenika vodile svojevrstu katehizaciju u vreme kad je takva delatnost bivala karakterisana od strane zvaničnih organa sovjetske države kao antisovjetska sa ozbiljnim posledicama po navedene grupe i njihove vođe koje su išle sve do hapšenja i zatvaranja. U toku 70-ih i početkom 80-ih godina takvi oblici religijskih promena nisu bili karakteristični samo za velike gradova gde je koncentracija (mlade) inteligencije najveća, kao što su bili Moskva, Lenjingrad i pribaltički gradovi, nego je tzv. religiozna (hrišćanska) ruska renesansa dopirala i do centara ruske provincije, Kurska na primer, ili Vologda, Kostroma, Jaroslavlja. Pokret religijskog preporoda u Sovjetskom Savezu imao je takav karakter opštosti i bio je toliko

širok da nije išao samo putem oživljavanja tradicionalnog pravoslavlja već i putem revitalizacije drugih tradicionalnih i netradicionalnih religija i pokreta granajući se u nekoliko pravaca (црор. Полонский, 1998:14):

- pravac pravne zaštite vernika na čelu sa ocem Glebom Jakuninom i njegovim *Hrišćanskim komitetom za zaštitu prava vernika u SSSR-u*. Pored njega ovom pravcu pripadali su i A. Krasnov-Levitin, V. Talin (А. Краснов-Левитин, В. Талин) i drugi;
- *religiozno-filozofski* pravac sa širokim društveno-političkim zadacima i predstavnicima u liku oca Dimitrija Dudkova (о. Д. Дудков) i njegovih duhovnih privrženika, potom sa kružokom oko samizdatskog časopisa «Община» na čelu sa A. Ogorodnikovim (А. Огородников) pa kružokom oko časopisa «Надежда» na čelu sa Z. Krahmajnikovom (З. Крахмальников) i drugim. U okviru ovog pravca organizuju se mnogobrojni filozofski i literarni seminari u Moskvi i Lenjingradu početkom 80-ih;
- *filozofski, katehitski i prosvetiteljski* pravac u liku opštine oca Aleksandra Menja (о. А. Мень) ili kružoka đakona Aleksandra Borisoviča (А. Борисович) i drugih;
- *konzervativni, strogo crkveni* pravac oko manastira u provinciji, pre svega Pskovo-Pečerskog i Počaevske lavre;
- *nacionalno-oslobodilački* pravac kome pripadaju na primer unijati i autokefalisti u Ukrajini ili katolici u Litvi;
- sektaški pravac u koji se mogu svrstati mladi baptisti na primer.

Naravno, tek su perestrojka, glasnost i demokratizacija sovjetskog društva omogućile slobodnije javno manifestovanje religioznosti, stvarajući daleko povoljnije društvene uslove da, ne samo tradicionalne nego i netradicionalne religije i crkve u Sovjetskom Savezu, izađu iz podpalublja na svetlost dana. Zapravo, period perestrojke i glasnosti se može odrediti kao početak principijelno nove etape u odnosu crkve i države koja traje i danas u savremenoj RF. Više puta do sada je istaknuto da očiglednost revitalizacijskog talasa religioznosti u Rusiji može da se prati od 1988. godine, značajne po službenom, ali i crkvenom i sveruskom proslavljanju deset vekova duge istoriji pravoslavlja: od daleke 988. godine u kijevskoj Rusiji do 1988. godine u sovjetskoj Rusiji, koja je, uzgred budi rečeno, brojala svoje poslednje godine. Od tada, pa u nekoliko narednih godina, praktično do propasti Sovjetskog Saveza decembra 1991. godine, zahvatajući čitavu zemlju opšta revitalizacija religije i crkve ispoljavala se na različitim poljima religijskog, crkvenog, ali i društveno-političkog života. Stoga je u pravu Sergej Filatov kad u tom prvom periodu posle pada komunizma u Evropi rehabilitaciju religije u javnom mnenju Sovjetskog Saveza ne vidi prvenstveno kao rehabilitaciju religije u nekom od njenih konfesionalnih vidova, nego upravo u vidu rehabilitacije religije kao takve. Interes i simpatije u javnom mnenju protežu se na širok

spektar konkretnih religijskih izraza, bilo da je u pitanju bilo pravoslavlje, katolicizam, protestantizam, budizam ili hinduizam. Zapadni misionari i njihova delatnost nisu izazvali takav interes ljudi ni pre navedenog perioda ni posle njega. Gro tzv. netradicionalnih religijskih organizacija upravo se javlja u periodu 1988-1992. godine, bez obzira da li se radi o kultovima, sektama tj. o novim religijskim pokretima koji su «uvezeni» iz inostranstva ili su domaćeg porekla. Takav uspeh «stranih» religijskih izraza sociolozi tumače posledicom sedamdesettrogodišnje ateizacije sovjetskog društva, koja je dehistijanizovala i despritualizovala sovjetsko društvo pa Sovjeti nisu posedovali adekvatnu religijsku kulturu i nisu imali ni elementarno religijsko obrazovanje. Polje religijskog, svetog i spiritualnog za ogromnu većinu sovjetskih građana javlja se kao svojevrsno otkrovenje. Posle 1988. godine religijski preporod jedne tradicionalne religije kao što je pravoslavlje zbiva se u društvu u kome većina ljudi kroz mnoga pokolenja, decenijama, nije imala nikakve veze kako sa institucionalizovanim crkvenim životom tako ni sa pravoslavnim verskim učenjem. «U Rusiji pak, za ogromnu većinu ljudi crkva kao da treba da se osnuje ponovo. Današnji građani pravoslavlje ne poznaju, nisu sa njim bili upoznati ni njihovi roditelji a u mnogim slučajevima ni roditelji njihovih roditelja, pa u tom smislu ono postaje neki fantom sa kojim su upoznaju preko televizije i novina» (Филатов, 1999). Zato revitalizacija pravoslavlja krajem 80-ih i početkom 90-ih nije toliko bila rezultat snage same Crkve i njenih religijskih svedočanstava, koliko je bila rezultat amorfne, stihijne evolucije kolektivne svesti stanovništva. Pored promena u kolektivnoj svesti stanovništva i promena stava u samoj vlasti prema religijskom pitanju povoljno je delovala na opštu afirmaciju religija i crkava za vreme perestrojke i neposredno posle nje. Nekoliko događaja iz političke sfere je u tome pravcu odigralo važnu ulogu. To su, najpre, posete Vatikanu na najvišem državnom nivou: i Mihail Gorbačov i Boris Jelcin posećuju Vatikan i uspostavljaju diplomatske odnose sa njim. Obnavljaju se katoličke eparhije u Rusiji, što tokom 90-ih neće proći bez tenzija u vidu oštre reakcije RPC i pravoslavnih uopšte.⁷³ Masovni priliv stranih misionara takođe, karakteriše

⁷³ Već posle otopljanja političke klime u Sovjetskom Savezu i stvaranja uslova za slobodno izražavanje religijskih ubeđenja nastaju tenzije između najveće religijske organizacije u zemlji, RPC, i drugih veroispovesti. Sa najvišeg mesta u hijerarhiji RPC dolaze upozorenja o prozelitizmu koje se vrši na konfesionalnom prostoru tradicionalnog pravoslavlja. Za vreme posete Engleskoj, u oktobru 1990. Moskovski patrijarh i sve Rusije, Aleksej II, istako je da Papina poseta Moskvi nije poželjna jer je Vatikan narušio sporazum sa Moskovskom patrijaršijom o međusobnom uzdržavanju od prozelitizma, sprovodeći ga ne samo u zapadnoj Ukrajini nego na prostoru čitavog tadašnjeg Sovjetskog Saveza. U intervjuu jednom italijanskom listu, godinu dana kasnije, patrijarh Aleksej II je takođe, izjavio: «...Dužan sam da kažem da se odnos naših vernika sa katoličkom crkvom pogoršava iz meseca u mesec. Bolje reći, taj odnos se pogoršava sa svakim korakom Vatikana usmerenim na snaženje katolicizma na tradicionalno pravoslavnim teritorijama, ne samo u Ukrajini, nego i u evropskoj Rusiji, u Sibiru. Kako na primer, vi možete opravdati postavljanje katoličkog episkopa u Novosibirsku? A tamo je katolika – koliko jedna parohija. U najboljem slučaju – dve. ... Po našem mišljenju, prozelitizam katolika i aktivnost unijata u zapadnoj Ukrajini dovešće do pojave još većeg stepena otuđenja između Rusije i zapadnog hrišćanstva» (cit. prema: Хилл, 1993:569).

religijsku renesansu u Sovjetskom Savezu i Rusiji. To je još jedan momenat koji će kasnije, tokom 90-ih usloviti tenzije na relaciji tradicionalne – netradicionalne religije (sekte). U procesu opšte demokratizacije društva, i specijalno u procesu uspostavljanja «normalnih» odnosa između države i crkve, najpre u oblasti pravne regulative, pojavljuje se primetno nova religijska situacija u Sovjetskom Savezu koju u najopštijim crtama karakteriše:

1. činjenica da su sve konfesije posle oslobađanja ispod 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).

Mnogi bi se složili da je tokom perestrojke za uspostavljanje drugačijeg odnosa države prema čitavom religijsko-crkvenom kompleksu najznačajniji događaj bio donošenje nove zakonske regulative koja se u Sovjetskom Savezu nije menjala preko šezdeset godina. Izmenjena zakonska regulativa izuzetno povoljno je doprinela društvenom oslobađanju religije i crkve. Naime, 1990. godine bio je donet Zakon SSSR-a *O slobodi savesti i verskim zajednicama* («О свободе совести и религиозных организациях») a iste godine, vrlo kratko posle ovog zakona, donet je Zakon RF *O slobodi veroispovedanja* («О свободе вероисповеданий»). I jedan i drugi zakon doneli su vrlo značajne izmene u odnosu na Zakon *o religijskim udruženjima* («О религиозных объединениях») koji je bio donet 1929. godine i koji je sve to vreme, sa izvesnim izmenama tokom 70-ih, usmeravao sovjetsku politiku prema religiji i religijskim organizacijama. Zakon iz 1929. godine bio je vrlo nepovoljan po verske zajednice. Zakon je utvrđivao da ministarstvo priznaje parohiju koju sačinjava samo «dvadesetak» mirjana, te da verske zajednice i izvršni organi tih zajednica nemaju status pravnog lica. Crkvene opštine i parohije nemaju prava da prikupljaju materijalna sredstva za crkvu, ili da ustanovljavaju članske karte i moraju biti registrovani kod lokalnih organa vlasti. Pozitivna rešenja o otvaranju novih parohija ili o registraciji već postojećih zavisila su od lokalnih organa socijalističke vlasti pa ta zavisnost nije bila samo prepreka za otvaranje novih crkvenih opština nego i za proizvoljno zatvaranje već postojećih (Поспеловский, 1995:144).

Iako je, kako smo napomenuli, tokom 70-ih godina sovjetsko zakonodavstvo izmenama i dopunama zakona iz 1929. godine donekle olakšalo položaj vernika i verskih organizacija, tek je Zakon *O slobodi savesti i verskim zajednicama* približio sovjetsko

zakonodavstvo međunarodnim standardima o ljudskim pravima, garantujući pravo građana na versko opredeljenje i slobodno izražavanje odnosa prema religiji, te je otklonio državnu kontrolu i državno regulisanje religijskog života,⁷⁴ i u tom smislu mnogobrojna ograničenja i protivurečnosti koje su predstavljale prepreku ostvarenju slobode savesti. Kako naš autor Milan Vukomanović ističe, ovaj Zakon je umnogome izražavao zahteve ruskih i sovjetskih religijskih aktivista i disidenata, pa su u njegove odredbe unete uočljive liberalne izmene u odnosu na prethodnu zakonsku regulativu kao što su: status pravnog lica religijskih organizacija, pravo na učestvovanje crkve u društvenom životu, pravo na religijsko obrazovanje, pravo na dobrotvorni rad, određena imovinska prava kao što je pravo na posedovanje hramova i druge imovine, pravo da se uvozi literatura iz inostranstva, itd. (Vukomanović, 2001:84 i dalje).

Ruski Zakon *O slobodi veroispovedanja* koji je doneo Vrhovni Savet RSFSR 25. oktobra 1990. godine, takođe, garantuje ostvarenje slobode savesti i ostvarenje mnogih drugih prava crkvenim organizacijama koje one do tada nisu mogle ostvariti. Ovaj vrlo liberalan i važan zakon za religijsko-crkveni kompleks u ruskom društvu sastojao se iz tri dela (Радугин: 1996: 285 i dalje). U prvom delu su dati najvažniji principi ostvarivanja slobode savesti, u drugom delu zakona reguliše se pravo na religiozno ubeđenje kao i pravo na religioznu delatnost a u trećem delu se regulišu imovinska i finansijska prava verskih zajednica. U delu o principima ostvarivanja slobode savesti navodi se nekoliko principa: ravnopravnost građana nezavisno od njihovog odnosa prema religiji; odvojenost religijskih i ateističkih organizacija od države; svetovni karakter sistema državnog obrazovanja; jednakost verskih zajednica pred zakonom; postojanje posebnih podzakonskih akata koji obezbeđuju ostvarivanje slobode veroispovesti i ustanovljavanje odgovornosti za njeno narušavanje.

Zakon slobodu veroispovesti definiše kao pravo svakog građanina da slobodno izabere, ima i širi religijska i ateistička ubeđenja, da ispoveda bilo koju religiju ili da ne ispoveda nijednu, da se ponaša prema svojim ubeđenjima – pod uslovom da ne narušava zakone države. Još o dva principa slobode savesti nešto šire treba reći, i to upravo o onim principima koji su u novom *Saveznom zakonu o slobodi savesti i verskim zajednicama* (Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях») donetom septembra 1997. godine, izazvali najviše polemika. Radi se o principu odvojenosti verskih

⁷⁴ «Sovjetsku vlast koja je izgubila fanatizam i žestinu svoje mladosti, usmerenu pre svega na očuvanje status quo-a, nije uzbuđivalo što tamo neka grupa, u suštini starih i neobrazovanih ljudi, veruje u boga. Njen cilj nije bio da od tih ljudi napravi ateiste i komuniste, nego da kontroliše sloj ljudi koji se nalazio u crkvi, izvan sfere njenog direktnog ideološkog uticaja i da ne dopusti pretvaranje religije, suprotne oficijelnoj ideologiji, u aktivnu snagu» (Каарнайнен; Фурман, 1999a:29).

zajednica od države i o principu svetovnog karaktera javnog obrazovanja. Po prvom principu država, njeni organi i službena lica nemaju pravo da se mešaju u pitanja odnosa građana prema religiji, u religijsku delatnost verskih zajednica ako ona ne narušava pravni sistem zemlje. Država nije dužna da finansira delatnost verskih zajednica kao ni njihovu propagandnu delatnost. Sa druge strane, ni verske zajednice se ne mogu mešati u državne poslove, ne mogu učestvovati u izboru državnih organa vlasti i upravljanja, u aktivnost političkih partija. Svakako, članovi verskih zajednica kao građani, ravnopravno sa drugim građanima mogu učestvovati u političkom životu zemlje.

U Zakonu je, takođe, jasno formulisan svetovni karakter javnih škola. Religije i crkve nema u javnim školama, crkve nema u vojsci, nema je ni u drugim državnim institucijama. Dostupnost obrazovanja za sve je jednaka: kako za vernike tako i za nevernike. Javno obrazovanje ne postavlja ciljeve formiranja religijskog pogleda na svet: u državnim školama nije dopušteno propovedanje Zakona Božjeg, katehizacije, kao uostalom ni ateističke propagande, usmerene na formiranje ateističkog ubeđenja. Verska nastava i versko obrazovanje su mogući, ali ne na državnoj osnovi. Važno je istaći da Zakon tretira sve religije i verske zajednice ravnopravno. Ni jedna verska zajednica, pa ni Moskovska patrijaršija, nema neke privilegije niti ograničenja. Država je, dakle, neutralna po pitanju vere i ubeđenja ljudi. U drugom delu Zakona najvažnije je istaći pravo da verske zajednice mogu ostvarivati misionarsku delatnost, milosrđe, dobrotvorni rad, versku obuku i vaspitanje, podvižništvo u manastirima i ćelijama, hodočašća i druge vidove aktivnosti koje odgovaraju verskom učenju i predviđene su konstitutivnim aktima određene verske zajednice. Navedeni principi slobode savesti su iz ovog Zakona preneseni i u osnovni zakon zemlje, u Ustav RF koji je donet na referendumu 12. decembra 1993. godine. Član 14, tačka 1 *Ustava* proglašava Rusku državu svetovnom državom u kojoj se ni jedna religija ne može ustanoviti kao državna ili obavezna.

Perestrojka, demokratizacija zemlje, izmenjena zakonska regulativa, krah socijalističke ideologije, traganje za drugačijim vrednostima, ekonomska depresija tokom 90-ih, deterministički je okvir za kvalitativno novu religijsku situaciju i revitalizaciju religijsko-crkvenog kompleksa, pa i pravoslavlja u Sovjetskom Savezu i postsovjetskoj Rusiji krajem 80-ih i u 90-im godinama prošlog veka. Dug je spisak religijskih promena koje su povoljno delovale na egzistiranje i versku aktivnost brojnih religijskih zajednica u Sovjetskom Savezu u odnosu na godine pre 1988. Sada religijske organizacije imaju status pravnog lica i registruju se, prema standardizovanoj proceduri, kod odgovarajućih državnih organa. Religijske organizacije imaju pravo na svojinu i u tom smislu država je vratila (pravoslavnoj) crkvi ranije konfiskovane hramove, manastire, posede, ikone visoke religijske i umetničke

vrednosti, druge konfiskovane relikvije. Verske zajednice imaju punu slobodu propovedanja svog verskog učenja. Vernicima se dozvoljava da predaju u školama kao nastavnici. Proširuju se međunarodne veze religijskih organizacija. Država na slobodu pušta 70-ih i 80-ih godina uhapšene religijske aktiviste, disidente, značajno raste broj crkava i manastira, bogoslovskih škola, nedeljnih verskih škola. Zidaju se i otvaraju nove crkve, džamije i molitveni domovi. Proširuje se verska izdavačka delatnost, resko raste pretplata na religijsku literaturu. Sa druge strane upečatljiv je rast uticaja religije na život građana. Ogroman broj Rusa se krštava i krštava svoju decu, venčava se u crkvi. U javnom mnenju značajno raste društveni ugled religije, crkve i crkvenih velikodostojnika; često je veći od ugleda javnih ličnosti, među njima i od rejtinga političara. Uloga crkve u državi, i uopšte u političkoj sferi postsovjetskog 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 značaj i značaj za formiranje nacionalnog identiteta. Najviši rukovodioci zemlje počeli su da posećuju crkvene službe i da se javno deklariraju kao vernici. Sa druge strane sveštenici počinju da posećuju svetovne prijeme. Mnogi sveštenici, po prvi put posle toliko vremena, slobodno uzimaju učešće u političkom životu zemlje i to kao izabrani deputati na različitim nivoima vlasti. Sredstva javnog informisanja, kao nikada u sovjetsko vreme, naširoko pišu o religijama i konfesijama i na taj način javno mnjenje upoznaju sa njihovom verskom delatnošću. Na televiziji ima mnoštvo emisija sa religijskim sadržajem. Početkom 90-ih počinje se sa direktnim televizijskim prenosom uskršnje liturgije kojoj prisustvuju najviši zvaničnici zemlje. Široko se obeležavaju crkveni praznici, Božić se uskoro proglašava za državni praznik. Tako se evidentno revitalizovala društvena i politička značajnost religije i crkve, pa ako su, kako piše Vukomanović, religija i crkva tokom 60-ih i 70-ih godina bile politizovane u negativnom smislu, tokom devete decenije dolazi do svojevrsnog pomaka prema pozitivnoj politizaciji religije, koja je opet, naravno, ne kao samostalan faktor, uslovlila zastoje u procesu modernizacije i dovela do političke instrumentalizacije veze koja vekovima postoji i u Srbiji i u Rusiji između (pravoslavne) religije i nacije (Vukomanović, 1997:305).

Konsekvence promenjene društvene klime liberalizacijom odnosa države prema religijama i crkvama u nastavku rada analiziraćemo kroz dve tematske celine: preko analize dinamike razvoja i aktivnosti religijskih organizacija, što je jedan od najvažnijih indikatora promenjene društvene klime u odnosu prema religijsko-crkvenom kompleksu, i preko analize postsovjetske religijske situacije, preciznije preko indikatora vezanosti ljudi za religiju i crkvu.

A) DINAMIKA OSNIVANJA I AKTIVNOST

VERSKIH ZAJEDNICA

Krajem 80-ih i početkom 90-ih, a posebno u toku 90-ih godina prošlog veka, na teritoriji Sovjetskog Saveza i sadašnje RF na delu je intenzivna aktivizacija religijske i socijalne delatnosti verskih zajednica, raznih konfesija i denominacija, hrišćanskih naročito. No, ne samo da se u navedenom periodu intenzivira delatnost od ranije postojećih verskih organizacija, nego se isto tako primetno povećava i njihov broj u Sovjetskom Savezu, a kasnije u Rusiji. Liberalna zakonska rešenja s početka 90-ih omogućila su daleko lakšu registraciju novih verskih organizacija kod odgovarajućih državnih organa nego što je to bila praksa ranije, tako da je broj legalno registrovanih verskih zajednica naglo porastao, iako je ostao da vrši religijsku i socijalnu delatnost i određeni broj neregistrovanih verskih zajednica, misija, kultova. U tom smislu ni RF se ne može pohvaliti postojanjem egzaktne informacione mreže sa sistematskim podacima o svim verskim zajednicama koje deluju na njenom prostoru. Takva informaciona mreža trebalo bi da sadrži tačnu adresu, veroispovest i druge opšte podatke o delatnosti konfesije, denominacije, verske sekte, kulta. Ako zanemarimo neregistrovane verske zajednice, najveći rast novoregistrovanih verskih zajednica upravo je zabeležen između 1987. i 1988. godine. Više od deset puta je 1988. godine bilo registrovanih verskih zajednica (na nivou religijske opštine – kod pravoslavnih, parohije) nego prethodne godine. I u toku 90-ih je broj novoregistrovanih verskih zajednica stalno rastao, ali ne po već navedenoj dinamici: taj rast se krajem devete decenije stabilizovao na preko 14000 religijskih oština u RF. Bolji pregled rasta verskih zajednica može se dobiti konsultovanjem sledeće tabele:

Tabela 18. Rast broja registrovanih religijskih opština u SSSR-u i u RF.

God.	1984.	1987.	1988.	1989.	1993.	1996.	1997.
Broj	89	104	1070	2596	8612	13078	14688

Izvori: podaci *Saveta za religijska pitanja pri Savetu ministara SSSR-a* (period 1984-1989) i podaci *Ministarstva pravde RF* (period 1993-1997) preuzeti iz: Лисовский, 1996:389-391, i Каргина, 1998:116.

Imajući na umu položaj i broj religijskih zajednica u sovjetsko vreme, u kojem je pre bilo moguće analizirati dinamiku zatvaranja crkava i ukidanja religijskih zajednica, bitno nova religijska situacija po pitanju broja religijskih organizacija krajem 80-ih i početkom 90-ih za sociološku analizu snažan je pokazatelj desekularizujućeg trenda, mnogo snažniji nego u domaćem slučaju, u kome, iako je postojala politička represija državnih organa prema crkvama i religijama, nije do te mere onemogućavala prostu egzistenciju crkava i njenih

osnovnih jedinica – religijskih opština, kao u Sovjetskom Savezu. Kvantitativno posmatrano, najviše novoregistrovanih religijskih opština između 1989. i 1993. godine beleži se u najrasprostanjenijoj religijskoj grupi, u RPC: u navedenom periodu registrovano je novih 2527 zajednica tako da ih je 1993. godine bilo već 4566. To je porast u odnosu na 1989. godinu od 2,2 puta. Kao što smo ranije napomenuli, pravoslavlje u Rusije nije jedinstveno, pa se kod nekih pravoslavnih religijskih organizacija u navedenom periodu beleži dinamičniji rast nego u samoj RPC. Registrovanih ckrvenih opština staroveraca 1989. godine bilo je samo 9 a 1993. godine 108 što predstavlja porast od 12 puta. U 1993. registruju se i druge pravoslavne organizacije koje su do tada delovale ilegalno: tako Ruska pravoslavna slobodna crkva pod jurisdikcijom Ruske pravoslavne zagrančne crkve 1993. godine ima 57 opština, a Istino pravoslavna crkva 11 opština. Međutim, porast nekih drugih religijskih grupa, zvanično registrovanih u Rusiji 1993. godine, bio je mnogo impozantniji od porasta opština RPC. Islamska verska zajednica je 1993. godine u odnosu na 1989. godinu imala registrovanih 2327 novih zajednica što je porast od čak 12 puta. I neke protestantske denominacije beleže takođe impozantan rast. Na primer, to je slučaj sa evanđeoskim hrišćanima – baptistima, adventistima sedmog dana, kao i sa hrišćanima vere evanđeoske (pedesetnika). U baptističkim religijskim zajednicama beleži se porast od 9,8 puta i 1993. u RF baptističkih opština ima 433. Kod adventista sedmog dana beleži se rast od 4,3 puta pa religijskih opština ove religijske grupe 1993. ima 114, isto koliko je i opština pedesetnika. Često navođeni ruski sociolog Radugin, u već pomenutom prilogu dao je, zaključno sa 1993. godinom, iscrpan spisak svih u to vreme registrovanih verskih organizacija, kojih je bilo ravno 40, sa tačnim brojem njihovih osnovnih jedinica, opština. Iz te evidencije za naš rad izdvajamo podatke o registraciji nekoliko najvećih monoteističkih svetskih religija u RF:

Tabela 19. *Neke zvanično registrovane religijske organizacije u Rusiji*

	1984.	1987.	1988.	1989.	1993.
RPC	2	16	809	2039	4566
RKC	4	6	39	116	73
Islam	7	7	34	209	2537
Budizam	-	-	1	2	52
Judaizam	-	-	4	7	40
Baptisti	19	24	46	44	433
Adventisti	12	13	27	26	114

Izvor: Radugin, 1996:389-391.

Pored religijskih organizacija navedenih monoteističkih religija i njihovih misija (hrišćanske misije – nedominantne – 86 jedinica) od 1993. godine u RF po prvi put se registruju i tzv. netradicionalne religijske zajednice, sekte i kultovi. Najviše je po prvi put registrovanih protestantskih sekti, pa se takva religijska situacija u Rusiji može izdvojiti kao

specifičan slučaj, kako u odnosu na dorevolucionarno iskustvo tako i u odnosu na sovjetsko iskustvo. Luteranska crkva, Prezvetarijanska, Jehovini svedoci, mormoni i druge sekte primeri su koji potkrepljuju tezu o promenjenoj religijskoj situaciji u Rusiji početkom 90-ih. U tom kontekstu vidimo i naglo širenje uvezenih sekta sa Zapada koje nose u sebi duhovno-religijsko ozračje dalekoistočnih religija: Svest Krišne ima u RF 1993. godine 58 registrovanih opština, a sledbenici vere Bahai 8 opština. Prema nekim podacima koje navodi Milan Vukomanović (2001:89, fusnota 82) upravo je zajednica Hare Krišna posle liberalizacije religijskih odnosa u Rusiji i Sovjetskom Savezu imala najbrži rast: od 3000 sledbenika 1988. godine do 100000 sledbenika 1990. godine. Tu se takođe ističe podatak da je u prvoj polovini 90-ih na prostoru bivšeg Sovjetskog Saveza delovalo preko 200 grupa, poštovalaca indijskog boga Krišne. U narednih nekoliko godina u svim konfesijama se beleži rast registrovanih religijskih opština, sem kad je u pitanju judaizam. Jedino se kod ove konfesije 1997. godine beleži 27 religijskih opština manje nego u 1996. godini. Ali tokom 90-ih ne raste samo broj religijskih opština ranije već registrovanih konfesija, nego raste i broj samih konfesija. Ako je 1993. godine broj registrovanih konfesija iznosio 40, tri godine kasnije taj broj je bio uvećan za još 10 konfesija. U sledećoj tabeli su dati iscrpni podaci o broju svih registrovanih religijskih organizacija u drugoj polovini 90-ih:

Tabela 20. *Religijske organizacije u Rusiji u 1996. i 1997. godini*

Religijske organizacije	1996.			1997.		
	ukupan broj	% prema ukupnom broju	% prema svojoj rel. grupi	ukupan broj	% prema ukupnom broju	% prema svojoj rel. grupi
Hrišć. organizacije	10055	76,9	-	11385	77,5	-
Pravoslavlje	7492	57,2	74,5	8374	57,0	73,6
Katoličanstvo	183	1,4	1,8	241	1,6	2,1
Protestantizam	2380	18,2	23,7	2770	18,9	24,3
Islam	2494	19,1	-	2738	18,6	-
Judaizam	80	0,6	-	53	0,4	-
Budizam	124	0,9	-	149	1,0	-
Druge nehr. org.	324	2,5	-	363	2,5	-
Ukupno	13078			14688		

Izvor: Каргина, 1998:116.

U apsolutnim brojevima izraženo, RPC je 1997. godine imala u odnosu na prethodnu godinu 882 opštine više, protestantske crkve su imale više 390 opština, islamska verska zajednica 244 opštine, RKC 58 opština, budizam 25, a druge nehrišćanske konfesije ukupno

su imale 38 opština više nego 1996. godine. Kad se u analizi dinamike razvoja konfesija u Rusiji sa apsolutnih brojeva pređe na relativan odnos konfesija, onda se zapaža da se kod hrišćanstva 1997. u odnosu na prethodnu godinu beleži rast od 0,6% u odnosu na ukupan broj registrovanih religijskih opština, a kod budizma taj rast iznosi 0,1%. Kod islama 1997. godine, kad se upoređi sa 1996. godinom, za 0,5% je manje registrovanih opština u odnosu na ukupan zbir svih registrovanih religijskih opština, kod pravoslavlja taj negativan postotak iznosi 0,3% a kod judaizma 0,2%.⁷⁵ Kad se relativan odnos konfesija sagledava unutar samog hrišćanstva, opet se beleži rast protestantskih i katoličkih zajednica nasuprot nevelikom padu pravoslavnih crkvenih opština. U drugoj polovini 90-ih samo u Rusiji, da ne govorimo o drugim zemljama bivšeg Sovjetskog Saveza, bilo je registrovano dvadeset različitih protestantskih denominacija, dok ih je do 1991. godine bilo svega osam, uključujući u taj broj i protestantske denominacije kao što su na primer baptisti, menoniti, molokani čije prisustvo na teritoriji Rusije datira odavno: u slučaju baptista 1998. se navršilo sto trideset godina religijsko-socijalnog delovanja u Rusiji. Ali nije samo protestantizam bio karakterističan po bogatstvu različitih denominacija. I u okviru pravoslavne konfesije situacija se disperzije. U drugoj polovini 90-ih (1. I 1997.) pored Moskovske patrijaršije u RF bilo je zvanično registrovano još devet pravoslavnih crkvenih organizacija koje se nisu nalazile pod jurisdikcijom Moskovske patrijaršije.

Pored istraživanja dinamike rasta konfesija i njihovih opština koja su se odnosila na celu Rusiju, izvršene su i slične, parcijalne socijalno-statističke analize hrišćanskih organizacija u Moskvi i u moskovskoj oblasti (novembar 1996. – mart 1997.) o čijim rezultatima je stručnu javnost izvestila Irina Kargina. Tu je religijska situacija u smislu zastupljenosti registrovanih hrišćanskih opština nešto drugačija nego u Rusiji uopšte. Grad Moskva se izdvaja, kako u odnosu na Rusiju tako i u odnosu na moskovsku oblast, po iznadprosečnoj zastupljenosti protestantskih opština kojih je bilo nešto preko jedne trećine od svih (826) registrovanih opština (36,4%). U moskovskoj oblasti međutim, protestantske opštine čine 19% od svih registrovanih (898) opština. U gradu Moskvi pravoslavne opštine čine nešto preko polovine svih opština (53%) a u moskovskoj oblasti taj postotak je veći i iznosi 79%. U moskovskoj oblasti nije registrovana ni jedna katolička opština a u gradu Moskvi katoličke opštine čine 1,3% svih opština. Nehrišćanskih opština u moskovskoj oblasti je daleko manje nego u samoj Moskvi. Dok u Moskvi nehrišćanske opštine čine 9,3% svih

⁷⁵ Radi upoređenja navodimo podatke iz 1870. godine kada je u Rusiji 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. 1913. godine 4,5% stanovništva u Rusiji ispovedalo je protestantsku veru a 65% pravoslavnu (Каргина, 1998:115).

opština u moskovskoj oblasti ih je samo 2%. Time se dokazuje kako gradska sredina megalopolisa stvara povoljnije uslove za osnivanje i delovanje nepravoslavnih religijskih organizacija.

Sumiranjem do sada navedenih podataka o zvanično registrovanim religijskim opštinama, sledi zaključak da se u savremenoj Rusiji može govoriti o tri velike religiozne grupe: na prvom mestu je svakako pravoslavlje, na drugom mestu je protestantizam i na trećem mestu je islam. Neki ruski sociolozi, među koje spada i Irina Kargina, smatraju da se veličina neke konfesije može sagledati samo preko broja religijskih opština, ali ne i preko broja pripadnika tog konfesiji. Problem je, naravno, u tome koje kriterijume kao dovoljne uslove uzeti u proceni pripadnosti konfesiji. Trenutno, po ovoj autorki, ne postoji validna sociološka metodika koja dozvoljava koliko-toliko tačnu procenu dela religioznog stanovništva u ukupnom stanovništvu zemlje i koju religiju to stanovništvo ispoveda. Brojna anketna istraživanja pružaju određene podatke, smatra Kargina, ali ti podaci ne odražavaju verno stvarnost religioznog života. Ne može se «pravoslavnim» smatrati neko ko ne posećuje crkvu, ili neko ko sebe smatra pravoslavnim samo zato što je još kao dete kršten ili samo zato što sebe smatra Rusom (Каргина, 1998:115).

Postsovjetsku religijsku situaciju, kako smo već istakli, ne karakteriše samo izrazito pojačana aktivnost i društvena značajnost RPC, nego i pojačana aktivnost interkonfesionalnih hrišćanskih organizacija, kao i brojnih sekti. Do 1990. godine nijedna interkonfesionalna religijska organizacija u Sovjetskom Savezu nije bila registrovana. Prema oficijelnim podacima, u 1997. godini takvih organizacija je već bilo 232, od kojih su većina bile misije. Iako su sve ove organizacije ekumenistički nastrojene, u njima preovladavaju protestanti. Osnovna delatnost ovih organizacija je na prvom mestu hrišćanska služba, ali su ove organizacije prepoznatljive i po svojoj socijalnoj delatnosti, po pomoći u rešavanju mnogobrojnih socijalnih problema u Rusiji: davanju materijalne i medicinske pomoći socijalno ugroženim slojevima ruskog društva, siromašnima, penzionerima, socijalno nezbrinjutoj deci. Takva povoljna situacija za religijsku, socijalnu, pa indirektno i političku aktivnost brojnih religijskih organizacija, neminovno je dovela do tenzije između najveće, dominantne religijske organizacije, koja u principu polaže istorijsko pravo na stanovništvo tradicionalno privrženo pravoslavlju i drugih, stranih religijskih organizacija koje u postsovjetsko vreme angažovano deluju i privlače u svoju religijsko-socijalnu orbitu to isto stanovništvo. RPC i njeno sveštenstvo, ističući značaj pravoslavlja za «duhovnu renesansu» ruskog naroda, obraćaju se vlastima smatrajući da do takve duhovne renesanse može doći na osnovi opšte borbe vlasti i «tradicionalnih» religija protiv sekti, koje «unose razdor u društvo» i «ruše rusku kulturu i nacionalne običaje». Isto tako, do duhovne renesanse društva

se ne može doći ako se zanemari sveukupna ekskluzivnost RPC, ne samo na duhovnu, nego i na socijalnu zaštitu u vidu pomoći državnim institucijama kao što su domovi za nezbrinutu decu, domovi za penzionere, zatvori, bolnice. Treba ograničiti posetu inoslavskih (nepravoslavnih) propovednika navedenim institucijama jer oni «dajući humanitarnu pomoć vrbuju članstvo za svoju sektu». Iz tog razloga RPC nije sedela skrštenih ruku već je značajno lobirala da se zakonska regulativa, tako liberalna s početka 90-ih, izmeni tako da se delatnost najagilnijih denominacija i sekta u religijskoj sferi i u sferi socijalne zaštite oteža a novima i potpuno onemogućiti zakonska legalizacija.

Istina, generalna promena stavova javnog mnjenja prema nekim magistralnim strategijama društvenog razvoja zemlje⁷⁶ javlja se mnogo ranije, u 1991-1992. godini, što će imati određene konsekvence i u izmenjenom odnosu države prema religiji i važećoj zakonskoj regulativi. Upravo to vreme jeste vreme smene dvotrećinske ideološke podrške u javnom mnenju demokratskim, tržišnim reformama, podrške koja se potkraj 80-ih zasnivala na euforičnim nadanjima većine da će se ugledanjem na primer Zapada ući u «svetlu budućnost» rešavanjem ekonomskih i socijalnih problema u zemlji nastalih u vreme socijalizma, ali aktuelnih i posle pada socijalizma. Već 1992. godine, prema sociološkim istraživanjima, izjalovljenost euforičnih nadanja uslovlila je preorijentaciju javnog mnjenja od podrške zapadnim, demokratskim vrednostima na većinsku podršku specifičnim ruskim vrednostima: Rusija ima svoj poseban put, ona je principijalno drugačija civilizacija i Zapad ne može za njen razvitak predstavljati obrazac. Promena preovlađujuće ideološke usmerenosti javnog mnjenja, i naravno promena u ponašanju same vlasti u skladu sa tim ideološkim pomeranjima, posebno posle decembarskih izbora za državnu Dumu 1993. godine na kojima su pobedile opozicione partije nacionalističke i komunističke ideologije, ići će u prilog javnog isticanja socio-političke značajnosti RPC i značaja homogenizujuće ideje da je Rus po definiciji pravoslavne veroispovesti. U tom kontekstu pravoslavlje postepeno zadobija specifično značenje simbola nacionalnog, duhovnog i uopšte kulturnog identiteta. I u samoj crkvi i u bliskom crkvenom okruženju publicisti počinju oštro da kritikuju religijski liberalizam koji je doveo do procvata misionarske i sektaške delatnosti u zemlji. Povala se široka kampanja protiv prozelitizma i harizmatskih sekta i u tom antikultnom pokretu bilo je

⁷⁶ Istorijski prelomi 1917. i 1991. godine u Rusiji nisu pogodovali stvaranju socijalnog konsenzusa oko ključnih pitanja nacionalnog identiteta, nacionalne prošlosti, tradicije, sudbine zemlje, mesta Rusije u istoriji i u savremenom svetu. Iako ne postoji nacionalni konsenzus o postavljenim pitanjima iskristalisalo se nekoliko varijanti (Полонский, 1998:10-11): A) Savremena Rusija je mlada, otvorena i prijemčiva zemlja, koja je, oslanjajući se na svetsko iskustvo, sposobna za brzu i efikasnu modernizaciju. To je koncepcija udaljavanja od suštinskih elemenata nacionalnog nasleđa ili njihovo preosmišljavanje – *liberalni model*. B) Rusija je posebna civilizacija, umnogome suprotstavljena savremenom svetu. To je koncepcija oslonjenosti na dopetrovsko nasleđe i sovjetski period do 1953. godine – *konzervativni model*. C) Rusija je posebna civilizacija ali je otvorena prema savremenom svetu. To je koncepcija koja se oslanja na istorijsko nasleđe XVIII i XIX veka i posebno na sovjetski period do početka 30-ih i posle 1953. godine – *umereno konzervativni model*.

osnovano nekoliko centara (najveći – centar Irineja Lionskog pri odeljenju obrazovanja i katehizacije Moskovske patrijaršije čiji je oficijelni naziv «Информационно-консультативный центр священномученика Иринея епископа Лионского») sa ciljem borbe protiv totalitarnih sekti. Sredinom 90-ih u jednoj moskovskoj crkvi je delovao Homjakovljev centar za duhovnu rehabilitaciju («Центр духовной реабилитации имени А. С. Хомякова») u kome je vršeno deprogramiranje članova sekti i spaljivanje njihove jeretičke literature (Балагушкин, 1996:93). To nije dovelo samo do nezadovoljstva liberalno nastrojenih intelektualaca i drugih grupa stanovništva, već i do unutareklezijalne diferencijacije pošto se deo sveštenstva i mirjana nije slagao sa takvim napadom na liberalna načela u pomenutim zakonskim rešenjima. U proleće 1997. godine poveden je veliki sudski proces kada je publicista Aleksandar Dvorkin (Дворкин) podneo tužbu protiv nadaleko poznatog sovjetskog religijskog disidenta Gleba Jakunina koji je, iako godinama neumorni borac za zaštitu religijskih prava, bio izbačen iz crkve pošto su se njegovi pogledi u setu važnih pitanja o odnosu religijsko-crkvenog kompleksa i društva izrazito razlikovali od pogleda rukovodstva Moskovske patrijaršije. Sličnu sudbinu doživeo je i sveštenik Georgije Kočetkov. Oficijelni pogledi Moskovske patrijaršije sve su se više udaljavali od priznavanja demokratskih vrednosti i sve se više približavali ideji evroazijstva, isticanju vrednosti porodice, kolektiva i discipline (Полонский, 1998:21).⁷⁷

Kako se opšta društvena situacija u Rusiji menjala tako se i odnos države prema religijsko-crkvenom kompleksu menjao. Od 1992. godine, strogo gledajući, počela se narušavati važeća zakonska regulativa u smislu forsiranja pravoslavlja ne samo tako što se u svetovnoj sferi istupalo protiv prozelitizma katolika i protestanata nego i tako što su mu davane određene privilegije koje druge verske zajednice nisu imale: crkvi je dopušten pristup školama i fakultetima kroz osnivanje, istina više sa entuzijastičkim pretenzijama nego institucionalno sistematskim, eksperimentalnih pravoslavnih gimnazija, liceja, kozačkih škola, viših škola, ili putem uvođenja fakultativnih predmeta u srednje škole umesto zabranjenog propovedanja «Zakona božjeg», kao što su «Istorija pravoslavne crkve» ili «Istorija religija» (takvih škola u kojima su predavani navedeni predmeti je 1997. godine u

⁷⁷ Istina, često se prećutkivalo, kako u vrlo uticajnim na javno mnjenje, prozapadno orijentisanim sredstvima masovnih informacija tako i u naukama o religiji, da izvesne privilegije i državni karakter koji se predlaže za pravoslavlje nisu nešto specifično za ruski slučaj nego da postoje u nizu evropskih zemalja. U ustavima luteranskih država, Danske i Islanda, Evangeosko-luteranska crkva je nazvana državnom crkvom i kao takva ima podršku i pod pokroviteljstvom je države. U Grčkoj je Istočno-pravoslavna crkva državna a u Irskoj država priznaje poseban položaj svetoj katoličkoj apostolskoj Rimskoj crkvi itd. Postoji fundamentalno neshvatanje ruskih intelektualaca, demokrata – zapadnjaka, da ruskoj religijskoj istoriji i ruskoj religijskoj stvarnosti nije primereno američko zakonsko rešenje uređenja religioznog života izjedančavanjem prava svih religijskih organizacija, kako onih vekovima prisutnih, tradicionalnih religija tako i tek juče registrovanih verskih sekti. Za razliku od američkog iskustva, u ruskom slučaju religija je istorijsko bitno opredeljivala kulturnu, društvenu i političku specifiku zemlje te se praktično može govoriti o pravoslavnoj civilizaciji (Синелина, 2001:101).

krasnodarskoj eparhiji bilo 25, a u rostovskoj 100 – Митрохин, 1998:41). Pored toga Moskovska patrijaršija je zaključila neke dogovore o saradnji sa određenim ministarstvima koja su joj široko otvorila prisustvo u armiji, miliciji i nekim drugim državnim ustanovama. Mnogi radovi na restauraciji već postojećih i od skora vraćenih crkava i na izgradnji novih obezbeđeni su bili ne malom finansijskom podrškom države i njenih lokalnih organa uprave.

No, sve to se još više komplikovalo donošenjem novog saveznog zakona o verskim zajednicama. Možda samo prividno paradoksalno, Komunistička partija RF dala je podršku pravoslavnoj crkvi u odbrani njenih «iskonskih prava». Ta podrška će naročito doći do izražaja 1997. godine izglasavanjem u Dumi novog zakonskog projekta o verskim zajednicama (Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»), za koji su se žestoko zalagali nacionalisti i najviše rukovodstvo RPC na čelu sa patrijarhom, viđenim mitropolitima (kao što je bio na primer mitropolit Kiril - Кирилл) i sveštenicima.⁷⁸ Već sama preambula zakona izaziva duboka neslaganja između predlagača zakona, RPC i drugih nacionalno orijentisanih političkih subjekata i pokreta sa jedne strane i liberalno nastrojenih grupa i pojedinaca, drugih religija i brojnih misija, sekti i kultova sa druge strane. Iako se u preambuli navedenog zakona jasno ističe da je RF svetovna država i da kao takva garantuje pravo svakom čoveku na slobodu savesti, veroispovesti i jednakosti pred zakonom bez obzira na njegov odnos prema religijskom ubeđenju, mnogi su mišljenja da je kontroverzno da Savezna skupština »priznaje posebnu ulogu pravoslavlja u istoriji Rusije, u nastanku i razvitku njene duhovnosti i kulture«, pri tom izrekom uvažavajući pored hrišćanstva i «islam, budizam, judaizam i druge religije koje čine neodvojivi deo istorijskog nasleđa naroda Rusije» (Федеральный закон, 1997).⁷⁹ Na taj način se dalje produbila diskusija o tradicionalnim, istorijskim i netradicionalnim religijama, o nacionalno ukorenjenim ruskim religijama i o uvezenim religijama. No, još značajnija konstatacija u vezi

⁷⁸ Povodom zalaganja RPC da se donese novi zakon o verskim zajednicama i, kako patrijaršija smatra, određenim opstrukcijama oko toga kod samog klera, patrijarh Aleksej II je na Godišnjoj eparhijalnoj skupštini u Moskvi u decembru 1997. godine izjavio: «Posebno pobunjenički karakter imala su istupanja nekih klerika kada se rešavalo za crkvu toliko važno pitanje o smeru novog Zakona «О slobodi savesti». Uprkos tome što je pozicija Svetog Sinoda bila formulisana na najautoritetniji i nedvosmislen način, ti klerici su joj suprotstavili svoju tačku gledišta, koja se potupno poklopila sa interesima totalitarnih religioznih opština koje se protiv Crkve bore a koju su tiražno prenosila sredstva masovnih informacija, neprijateljski raspoloženih prema Pravoslavnoj crkvi. U suštini, u datom slučaju, mi se susrećemo ne toliko sa iskrenom zabludenošću koliko sa svesnom, ciljnom delatnošću orijentisanom na podriivanje autoriteta RPC u društvu, koju je najtačnije moguće odrediti kao izdaju» (Журнал московской Патриархии, 1998:21-22, № 2).

⁷⁹ U preambuli prvobitne verzije Zakona bila su predložena još radikalnija rešenja: status tri tradicionalne religije imali su pravoslavlje, islam i budizam a pravoslavlje se čak izrekom i od njih izdvajalo. Formulacija je pretpela izmene posle mnogobrojnih neslaganja i protesta. I neke druge religije polažu pravo da su iskonske, tradicionalne religije: slovensko paganstvo, staroverci, katakombna crkva, karlovačka crkva. Za slovenko mnogoboštvo pravoslavlje nije drevna religija Rusije pošto je uvezena iz inostranstva i potiče od učenja jedne judaističke sekte, staroverci u zvaničnom pravoslavlju vide «nikoniansku jeres», a pripadnici katakombne i karlovačke crkve vide Moskovsku patrijaršiju kao «sergijansku jeres» (Белегушкин, 1996:94).

novonastale religijske situacije posle donošenja ovakvog zakonskog rešenja tiče se prvo, indirektnog priznavanja pravoslavlja za poluoficijelnu državnu religiju i drugo, izvesnog vraćanja na komunistička rešenja o faktičnoj kontroli verskih zajednica.

RPC, s obzirom na istorijski značaj koji joj se u uvodu zakonskog projekta izričito priznaje, dobila je neformalni status glavne ruske konfesije, tj. pravoslavlje je religija Rusa a rusko stanovništvo je dominantno u zemlji (80%). Govori se o poluoficijelnom statusu pravoslavlja kao državne religije i neformalnom statusu glavne ruske konfesije zato što su zakonska rešenja ipak nedvosmislena: u prvoj glavi zakona, u članu 4, tački 1 RF se određuje kao svetovna država u kojoj se nijedna religija ne može ustanoviti kao državna ili obavezna. U drugoj glavi, članu 6, tački 3 se još precizira da se zabranjuje delatnost verskih zajednica u organima državne uprave, u drugim državnim organima i ustanovama, u organima lokalne samouprave, u vojsci. Međutim, u nizu regiona i u mnogim republikama RF formiraju se *Saveti za verska pitanja* čiji su članovi upravo predstavnici tradicionalno priznatih konfesija zakonom iz 1997. godine. Pravoslavni episkopi i sveštenici i članovi saveta drugih tradicionalnih religija glavni su savetnici lokalnih organa vlasti po pitanju vere i morala i od njihovog mišljenja zavisi donošenje pozitivnog rešenja o registraciji religijskih organizacija ili ograničavanje delatnosti određenim religijskim organizacijama.⁸⁰ Takva praksa na lokalnom nivou u mnogim primerima dovodi do potpune zakonodavne zabrane delatnosti sekti. Savet za pitanja religije pri predsedniku republike Kabardino-Balkarije (u koji ulaze dva predstavnika RPC, četiri člana muslimanske opštine i rabin) pripremio je, a parlament i usvojio, zakon «O slobodi veroispovesti i verskim zajednicama» prema kome strani misionari mogu da deluju u republici samo na poziv već registrovanih tradicionalnih konfesija i u važećim zakonskim okvirima. Savet je početkom 1997. godine počeo izradu nacрта Zakona o preregistraciji verskih zajednica kojim je predviđena zabrana delovanja na teritoriji republike svih verskih zajednica osim onih koje imaju svoje predstavnike u Savetu. Slična situacija je iste godine bila i u Dagestanu (Митрохин, 1998:51).

Što se društvene kontrole religijskih organizacija tiče, sporan je član 9, tačka 1 druge glave Zakona. Lokalna religijska organizacija može da se osnuje i registruje ukoliko je u religijsku grupu ujedinjeno najmanje deset građana RF i ukoliko ta organizacija poseduje *potvrdu*, koju izdaje organ lokalne uprave, kojom se dokazuje njeno postojanje i delovanje na teritoriji gde se registruje u periodu koji nije kraći od 15 godina, ili ukoliko poseduje *potvrdu*

⁸⁰ Kao jedan od primera jačanja stvarnog uticaja crkve u lokalnoj sredini neka posluži slučaj koji Mitrohin navodi u svom radu o pravoslavlju na Severnom Kavkazu: u februaru 1997. godine dovoljan je bio samo jedan susret krasnodarskog arhiepiskopa Isidora i episkopa majkopskog Filareta sa načelnikom krasnodarskog kraja Kondratenkovom da bi se donela administrativna zabrana na eksperimentalno uvođenje u škole predmeta «Polno vaspitanje» (Митрохин, 1998:46).

svoje već registrovane centralne religijske organizacije o tome da je dotična religijska grupa njen sastavni deo. U četvrtoj glavi Zakona, u članu 27, u tački 3, precizira se da religijske organizacije koje ne poseduju navedenu potvrdu mogu da koriste status pravnog lica pri godišnjoj preregistraciji do ispunjenja uslova od navršenih 15 godina, ali do ispunjenja tog roka ove organizacije ne mogu da koriste brojna prava koja su Zakonom predviđena za religijske organizacije koje ispunjavaju navedeni uslov (to su prava koja su predviđena na primer tačkom 4 člana 3; tačkama 3 i 4 člana 5; tačkom 5 člana 13 itd.).

Mnogi istraživači ističu da Zakon nije u skladu sa Ustavom zemlje i sa nizom drugih saveznih zakona i samo njegovo neprimenjivanje od strane odgovarajućih državnih organa ne dovodi do ozbiljnih incidenata. Sa druge strane, u nekoj vrsti ilegalnog rada i dalje deluju mnoge strane i domaće netradicionalne religijske organizacije. U tom smilu Zakon nije ispunio svoju namenu. Neki cinični posmatrači i istraživači upravo naglašavaju (verovatno kao srećnu okolnost) tu činjenicu da se Rusija ne može podičiti previše revnosnim sprovođenjem zakonskih propisa, što možda jeste uteha, ali nije dobro rešenje na duži rok, a i uopšte, s obzirom na potrebu funkcionisanja pravne države kao najsigurnijeg garanta stabilne države. Svakako, pri svemu tome važna je jedna protivurečnost u javnom mišljenju: nedvosmislena je činjenica da je u javnom mnenju nivo verske tolerancije veoma visok i pored napada usmerenih protiv prozelitizma katolika i protestanata i antikultne delatnosti nacionalista, komunista i sveštenstva RPC, ali je isto tako nesumnjivo da većina shvata pravoslavlje kao nacionalno-kulturni simbol. Pored toga, javnomnjenjska i sociološka istraživanja u drugoj polovini 90-ih u Rusiji pokazuju i neke druge vidove paradoksalnosti i protivurečnosti u javnom mnenju kada je u pitanju religijsko-crkveni kompleks i pravoslavlje posebno. Sa jedne strane autoritet RPC je u javnom mnenju veći od autoriteta drugih društvenih institucija, većina stanovništva se slaže sa potrebom državne finansijske potpore u rekonstrukciji i izgradnji crkava i manastira, u koje, kako sociološka empirijska istraživanja pokazuju, redovno, barem jednom mesečno, odlazi samo između 4% i 6% ispitanika. Međutim, iako preovladava uverenje da crkvu država treba da pomaže, pošto bi bez njene podrške ona imala marginalan položaj u zemlji (kao uostalom i sve druge nekomercijalne asocijacije), ne postoji opšte uverenje koje bi podržalo učešće crkve u političkim i državnim poslovima, niti postoji preovlađujući stav o potrebi uspostavljanja državnog statusa za RPC.

Prema tome, u javnom mnenju nesumnjivo postoji, sa pomenutim ograničenjima, društvena podrška Moskovskoj patrijaršiji. No, pored toga, možda je značajnija podrška koju pravoslavlju daje oficijelna vlast. 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 činioaca, 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 sociolog religije Srđan 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 autputa, 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 ne mali, opoziciono nastrojen deo društva. «Zbog toga vlast postojano traži dopunske, u tom smislu i mistične izvore legitimacije» (Филатов, 1999). Iako opoziciona patriotsko-nacionalistička politička elita evidentije od liberalne političke elite daje podršku pravoslavlju, za vladajuću liberalnu političku elitu se ne bi moglo reći da ne doprinosi opštem procrkvenom konsenzusu ukupne političke elite ruskog društva, pogotovu u kontekstu činjenice da su simpatije javnog mnjenja više na strani komunističko-patriotskog nago na strani liberalnog dela političke elite. U tom smislu logika Vrcanove sociološke analize pomenutih postsocijalističkih deficita nije samo relevantna za balkanska postsocijalistička društva nego je svakako relevantna i za postsovjetsku Rusiju, a sastoji se u sledećem: dominantne političke strategije u postsocijalizmu deluju u društvenoj situaciji koju karakterišu duboke protivurečnosti, neizvesnosti i privremenosti. Sa jedne strane, da bi realizovale svoje konkretne političke ciljeve, dominantne političke strategije u izrazito nepovoljnim društveno-ekonomskim uslovima traže visok stepen legitimiteta i bezrezervne lojalnosti, često sa velikim odricanjima i žrtvama. Sa druge strane, takav legitimitet se teško postiže ako se u društvu politika shvati izvan zadnjih referencija, ako je društvo sekularizovano a politika u njemu nije ni na koji način povezana sa nadsvođujućim, totalnim, centralnim, transcendentnim vrednostima. Demokratska legitimacija politike po definiciji je problematična u tranzicijskoj situaciji u kojoj je povećanje društvenog autputa moguće samo u slučaju u kojem je manjina u mogućnosti da svoje prihode i privilegije u društvu povećava dok je većina u takvoj situaciji predodređena da gubi i stvarno gubi. Zbog takvih legitimacijskih ograničenja političke strategije su upućene da traže politički legitimitet referencijom na patos svetog i apsolutnog. Tome svakako pogoduje već postojeći trend desekularizujućih učinaka u postsocijalizmu. Političke strategije koje se pozivaju na

transcendentno, i koje dobijaju takav legitimitet, ne podležu demokratskom tipu verifikacije delotvornosti političke strategije u kome je politika dosledno smeštena u relativnom i čija se efikasnost lako može testirati u okviru iskustveno datog bilansa troškova i dobitaka. Zato se takve strategije ogrću «transcendentnim baldahinom» koji njihova konkretna politička rešenja čini neupitnim. 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 reguliše duhovni, religiozni život naroda. Ugrožavanje Rusije, stvarno ili samo pretpostavljeno, od strane raznih misionara i njihove delatnosti, koja se sagledava kao da je redovno povezana sa ozbiljnim političkim ciljevima u «zaveri» radi uništavanja jedne velike zemlje, «vaskrsava drevni arhetip državnog ustrojstva kada je car bio i bog i gospodar života svojih podanika.»

Na drugoj strani blagonaklonog odnosa državne vlasti prema Moskovskoj patrijaršiji, normalno, nalazi se hijerarhija RPC koja u sopstvenoj ideologiji «patriotskog služenja» nalazi opravdanje za pretenzije na takvu državnu potporu koja se podrazumeva kad se pravoslavlje shvati kao državna religija. Ideologija «patriotske službe» potiče iz 1944. godine i Staljinovog rešenja da se, u uslovima teške borbe protiv neprijatelja u II svetskom ratu, prelaskom sa revolucionarnog internacionalizma na ruski nacionalizam i velikodržavnost, otkáže državna potpora obnovašima i da podrška hijerarhiji RPC na čelu sa patrijarhom. Ideologija «patriotske službe» podrazumevala je crkvenu podršku komunističkoj vlasti i suprotstavljanje svakoj «unutrašnjoj smutnji» i zapadnim uticajima. Iako RPC nije time izbegla proganjanja ona je ipak u «patriotskoj službi» našla svoje mesto pod suncem u komunističkom društvu a pored toga očuvala je izvesne privilegije državne crkve u antihrišćanskom društvu, pre svega putem pomoći ateističke države koju je dobijala u trci sa drugim konkurentnim konfesijama za religijski uticaj u stanovništvu. Filatov smatra da ideologija «patriotskog služenja» nije bila nikakva mimikrija, nikakva maska koju je crkvena hijerarhija morala da stavi na lice u situaciji totalne društvene marginalizacije i stigmatizacije, već da je bila iskreno mišljenje i istinska ideologija, što je dokazivalo praktično ponašanje najistaknutijih jerarha i ostalog sveštenstva za vreme i posle smrti Staljina (Филатов, 1992:24). U savremenim političkim okolnostima vladavine postsovjetske političke elite crkvena hijerarhija je instinktivno počela da služi novoj vlasti, koja se upravo sagledava kao ruska vlast, kao «normalna» vlast koju je crkva istorijski uvek podržavala, iako, istina, ta vlast nije monarhistička već demokratska. Patriotska služba novoj vlasti i patriotska služba ruskom identitetu pretpostavljala je pretenziju na položaj državne crkve i na priznanje da je RPC jedini zakoniti naslednik celokupne svojine dorevolucionarne crkve. Isto

tako, percepcija takvog položaja crkve u društvu i državi od strane visoke crkvene hijerarhije pretpostavljala je i nastavljanje državne pomoći crkvi u njenoj borbi sa konkurentnim religijskim organizacijama.

I empirijska sociološka istraživanja u toku 90-ih pokazala su da u pravoslavnoj religioznoj eliti preovlađuju dva neproblematična stava: stav (duboka ubeđenost elite) o potrebi uspostavljanja privilegija za RPC, i stav o konkurentskim religijskim organizacijama koji se može precizirati kao vrlo niska ocena tih organizacija koja je više izraz ideološke nego teološke prirode. Finsko-rusko istraživanje vrednosnih orijentacija kao deo projekta *Word Values Survey* koje su sprovele *Finska akademije nauka* i RAN tokom 1998. godine odnosilo se i na istraživanje vrednosnih orijentacija ruske elite (Каариайнен; Фурман, 1999:27-39). Pored ekonomske, političke i elite u masovnim medijima, istraživanje je posebno zahvatilo ispitivanje vrednosne orijentisanosti religijske elite u okviru koje je u uzorku bilo zastupljeno čak 72% predstavnika elite RPC. Ovo istraživanje je pokazalo da na pitanje o istim pravima za sve religije manjinski deo elite RPC odgovara pozitivno (30%), dok je u svim drugim elitama pozitivan odgovor na ovo pitanje dalo 69% ispitanika. I obratno, na pitanje da RPC treba da ima privilegije elita RPC je potpuno saglasna u 79% slučajeva, saglasna je još i u 12% slučajeva a nije saglasna i uopšte nije saglasna u po 4% slučajeva. Negativan odnos prema »tuđim» religijskim organizacijama takođe karakteriše pravoslavnu crkvenu elitu. Prema Jehovinim svedocima negativno (i vrlo negativno) se izražava 77% elite RPC, prema pedeseticima 72%, prema krišnaitima 71%, prema baptistima 63%, prema katolicima 40%, prema muslimanima 37%. Jasno je da je negativan odnos prema inoslavcima u obnuto proporcionalnoj vezi sa prozelitizmom, aktivizmom i konkurentnošću na istovetnom religijskom tržištu. Stoga je za veliki deo ruske pravoslavne elite »sovjetska situacija totalne ateističke kontrole nad crkvom pri krajnje slaboj konkurenciji od strane drugih religija, psihološki bliža od savremene situacije u kojoj te kontrole nema, ali je izrazito porasla idejna, i u tom smislu – religijska konkurencija zbog koje u komparaciji današnje Rusije sa sovjetskom Rusijom ova elita daje prednost sovjetskoj» (Каариайнен; Фурман, 1999a:32).

Procrkveni odnos vlasti prema dominantnom, pravoslavnom religijsko-crkvenom kompleksu otkrilo je i ovo istraživanje pokazavši da se od sve tri ispitivane grupe necrkvenih elita, politička elita, iako ne najreligioznija u okviru pomenutih grupa elita, najmanje razilazi sa vrednosnom pozicijom elite RPC. Potpunu saglasnost i saglasnost sa tim da RPC treba da ima privilegije daje 66% pripadnika političke elite, što je veća saglasnost od saglasnosti necrkvene elite u celini (58%). Potpuno poverenje i poverenje u RPC ima 70% predstavnika ispitivane političke elite. Negativan i vrlo negativan stav prema inoslavcima u političkoj eliti

redovno je zastupljeniji nego u necrkvenoj eliti uopšte i to u odnosu na sve konfesije koje je zahvatilo istraživanje. Pomenute stavove kad su u pitanju Jehovini svedoci izražava 51% pripadnika političke elite, prema krišnaitima netrpeljivost izražava 43% pripadnika političke elite, prema baptistima najviše, 57%, prema muslimanima najmanje 37% itd. Ovakvi stavovi predstavnika političke elite u odnosu na stavove pripadnika ekonomske i informatičke elite se mogu bolje objasniti pripadnošću njihovih članova različitim, neliberalnim i liberalnim političkim opcijama. Tako kad je politička elita u pitanju, u istraživanju je ovu grupu činilo 8% predstavnika komunista, 1% agraraca i 1% žirinovaca; kad je ekonomska elita u pitanju situacija je bitno drugačija: ovu grupu je činilo 2% komunista i nijedan žirinovac i agrarac a u informatičkoj eliti bilo je samo 1% komunista.

B) VEZANOST ZA RELIGIJU I CRKVU

TOKOM 90-IH GODINA

Od početka 90-ih godina do danas u savremenoj ruskoj sociologiji religije stvorena je impozantna sveruska i regionalna iskustvena evidencija o religioznosti stanovništva i o vezanosti ljudi za religiju i crkvu. Pouzdanost te evidencije veća je nego pouzdanost evidencije stvorene u sovjetskoj sociologiji religiji i ateizma. Većoj pouzdanosti savremene sociološke evidencije o religioznosti doprinela su najmanje dva važna činioca: prvo, porasla je iskrenost odgovora ispitanika koji učestvuju u sociološkim anketnim istraživanjima zbog pluralizacije i demokratizacije društva uopšte, a posebno u domenu iskazivanja slobodnog mišljenja i uverenja u odnosu na religijsko-crkveni kompleks; i drugo, sama ruska sociologija religije u savremenim uslovima svoj naučni zadatak i cilj istraživanja religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu ne sagledava kao sovjetska sociologija u doprinosu koji ova disciplina treba da da u prevladavanju religijske slike sveta, odakle proizilazi njena veća objektivnost i principijelna oslonjenost na naučne dokaze, a ne na ideološke postulate. Kao rezultat takvih okolnosti znatno se proširila iskustvena sociološka i javnomnjenjska istraženost religijskog fenomena, aktivnost u koju su bile uključene ne samo ruske naučne institucije i respektabilan broj naučnika (u odnosu na domaće prilike), nego je učešće u ovom poslu uzeo ne tako zanemarljiv broj inostranih institucija i naučnika. Pomenuta istraživanja su nastojala da svestrano iskustveno ispitaju religioznost i vezanost za religiju i crkvu u ambivalentnim političkim i ekonomskim uslovima postsovjetske tranzicije, zatim da istraže vrednosne orijentacije vernika, kolebljivih i ateista, i to u onom obimu i sa takvim ciljevima koji su postavljeni u daleko razvijenijim sociologijama na Zapadu, sa dugom istorijom u ovim istraživanjima i sa bogatim istraživačkim iskustvom. Najpre, ruska istraživanja su sa

reprezentativnim uzorcima zahvatala čitavu zemlju, time otklanjajući prazninu koja je postojala u sovjetskoj sociologiji religije i ateizma, prazninu koja je bila jedno od njenih najvećih ograničenja. Potom, ruska iskustvena istraživanja su zahvatala određene regione, velike i male gradove, sela blizu industrijskih i agro-industrijskih gradova i tzv. tipična, tradicionalna ruska sela. Istraživana je konvencionalna religioznost, odnosno održavanje obreda i poštovanje religijskih normi u svim uzrastnim grupama, a posebno u omladinskoj populaciji, a isto tako su istraživane vrednosne orijentacije ruske elite, političke, ekonomske i informatičke. Istraživana je konvencionalna i tzv. netradicionalna religioznost s obzirom na pol, na socio-profesionalni status, na obrazovanje ispitanika. Ispitivana je postojanost religijskog pogleda na svet vernika, izučavana je uloga crkve u društvenom životu te religijski uticaj na socijalno ponašanje ljudi. Predmet istraživanja su bili u ruskim društvenim uslovima i ambivalentni procesi sekularizacije i desekularizacije. U istraživanjima je ispitivana religioznost pripadnika određenih konfesija, prirodno, najčešće pripadnika pravoslavne konfesije, ali i pripadnika hrišćanstva uopšte, zatim katoličke i islamske konfesije, pripadnika protestantskih sekti kao što je baptistička itd. Ispitivana je dinamika rasta i aktivnost verskih zajednica, ispitivane su veze političkih, ekonomskih i pravnih aspekata sa religijsko-crkvenim kompleksom.

Tako razučena iskustvena evidencija religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu pokazala je da se očigledni znaci revitalizacije religije javljaju od 1990. godine, godine koja je bila tako simptomatična i za manifestaciju religijskih promena na našim konfesionalnim prostorima. Iako je u Sovjetskom Savezu društvena i politička klima počela da se otopljava nekoliko godina ranije, nedvosmislena promena raspoloženja stanovništva prema religiji i crkvi u empirijskim podacima nije se mogla detektovati odmah. Tako je istraživanje religioznosti koje su sproveli 1988. godine u Moskvi američki sociolozi u saradnji sa ruskim sociolozima iz *Instituta za društvena istraživanja* pokazalo da se religijska situacija u Moskvi može dvostruko interpretirati: najpre, kao religijska situacija koja se bitno ne razlikuje od ranije detektovane religijske situacije, što znači da je konvencionalna religioznost u stanovništvu tako rasprostranjena da ne obuhvata više od jedne desetine ispitanika, da je verovanje u dogmatske postavke hrišćanstva i ispod tog nivoa a da je redovno održavanje verskih dužnosti i činova pobožnosti sasvim erodirano. Samo 10% Moskovljana veruje u boga, 7% u zagrobni život a 13% ispitanika priznaje da religija igra važnu ulogu u njihovom životu. Srednje starosne generacije u boga veruju ispod navedenog proseka za ceo uzorok, a stariji od 60 godina samo u 13% slučajeva. Muškarci su sasvim očigledno jedan od najnereligioznijih segmenata populacije: u boga veruje 5% ispitanika muškog pola i 13% ženskog pola. Ispitanici radničkih zanimanja veruju u boga ispod proseka za Moskvu a «plavi

okovratnici» su najmanje religiozni, u 4% slučajeva. «Beli okovratnici» su najreligiozniji od svih socio-profesionalnih grupa, iznad proseka, u 11% slučajeva. Sve u svemu, prema ovim podacima, može se govoriti o očuvanju ranije utvrđene tendencije o tradicionalnoj religioznosti kao religioznosti neobrazovanih i starih ljudi (пожилые женщины, церковные «бабушки»). Međutim, ovo anketno istraživanje je pokazalo da se i izvesni pomaci prema uvažavanju religije i crkve, takođe, mogu detektovati, i to na prvom mestu kod mladih i kod inteligencije. Ispitanici koji se bave intelektualnim poslovima, i to prvenstveno ispitanici iz sloja humanističke, a ne tehničke inteligencije, smatraju u 21% slučajeva da religija ima važnu ulogu u njihovom životu. Oni u 9% slučajeva veruju u boga a u 10% slučajeva u zagrobni život (šire o svim citiranim podacima u Фурман, 1989:14-15). Nekoliko godina kasnije tendencija omasovljavanja religioznosti kod omladinske populacije i u sloju inteligencije će se nastaviti i dostići će takve razmere da se može govoriti o ta dva sloja kao o segmentima stanovništva koji su najviše doprineli revitalizaciji konvencionalne religioznosti na nivou religijske samodeklaracije.

Početakom 90-ih ruska sociologija religije je intenzivno istraživala magistralne promene religioznosti stanovništva. Od 1990. do 1992. godine svake godine je vršeno obimno iskustveno ispitivanje vrednosnih orijentacija stanovništva, pa samim tim i religiozne vrednosne orijentacije. Na početku decenije, 1990. godine tokom leta, od jula do septembra, veliko sociološko istraživanje izveo je naučni centar SOCEKSI (СОЦЭКСИ) pod rukovodstvom L. Bizova i S. Filatova uz učešće G. Gureviča (Гуревич) i E. Panove (Панова) na uzorku od 1855 ispitanika na područjima koja su obuhvatala prostore monopola tradicionalne pravoslavne konfesije u Rusiji i Ukrajini: u moskovskom regionu, Pskovu, smolenskoj oblasti, harkovskoj oblasti u istočnoj Ukrajini (Бызов; Филатов, 1993). Sledeće godine, 1991., sprovedena su dva velika i važna empirijska istraživanja: jedno rusko i jedno u kooperaciji sa *Finskom akademijom nauka*, istraživanje koje će se u toj vrsti saradnje nastaviti sve do kraja decenije kao deo svetskog projekta izučavanja vrednosti (*World Values Survey*).⁸¹ Rusko istraživanje je sprovedeno u septembru pod nazivom «Religija, politika i kultura» u redakciji L. Bizova, S. Filatova i L. Voroncove (Воронцова) a na zahtev *Analitičkog centra pri Prezidijumu AN SSSR* u 12 gradova Rusije i Kazahstana na uzorku od 2000 ispitanika (Filatov, 1993:120). Drugo istraživanje je rusko-finsko anketno istraživanje pod nazivom «Religija i religioznost u Rusiji» koje je sprovedeno u januaru i februaru 1991.

⁸¹ Navešćemo još dva istraživanja o kojima izveštavaju strani autori. Endrju Grili (Greeley, 1994) nas obeštava o rezultatima velikog istraživanja u Rusiji sprovedenog u maju i u junu 1991. godine od strane VCIOM-a (the All-Russian Center for Study of Public Opinion in Moscow) u okviru programa ISSP na uzroku stanovništva starijeg od 16 godina sa 2694 ispitanika. O religioznosti stanovništva u Ukrajini nas obaveštava autorka Grečen Gi (Gee, 1995) koje je sprovedeno 1991. i 1992. godine među mladima između 23 i 24 godine u četiri ukrajinska regiona: kijevskom, lavovskom, odeskom i kmelickom na uzroku od preko čak 7000 ispitanika.

godine na teritoriji ondašnje sovjetske Rusije sa ciljnom grupom koju je činilo sve stanovništvo starije od 18 godina na uzorku od 1961 ispitanika i u redakciji dve akademije nauka, a pod rukovodstvom Kima Kariainena (Kimmo Kääriäinen) i Dimitrija Furmana (Religion and religiousness in Russia 1991). U 1992. godini sprovedeno je istraživanje na uzorku od 2250 ispitanika u 15 gradova Rusije i Kazahstana: u Moskvi, Pskovu, Omsku, Stavropolju, Alma-Ati, Uralsku i drugim gradovima (Filatov, 1993:120).

Pre izvođenja osnovnih zaključaka iz tako stvorene iskustvene evidencije o strukturalnim promenama religioznosti stanovništva Rusije početkom i tokom 90-ih, treba istaći da za razliku od domaće sociologije religije u kojoj se religijska samoidentifikacija uzimala kao jedan od glavnih i najčešće upotrebljivanih indikatora u empirijskim istraživanjima, u ruskoj sociologiji religije, 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 pravoslavne religioznosti, a sredinu i kraj 90-ih godina kao period stabilizacije religioznosti građana Rusije na visokom nivou u odnosu na predperestrojku.

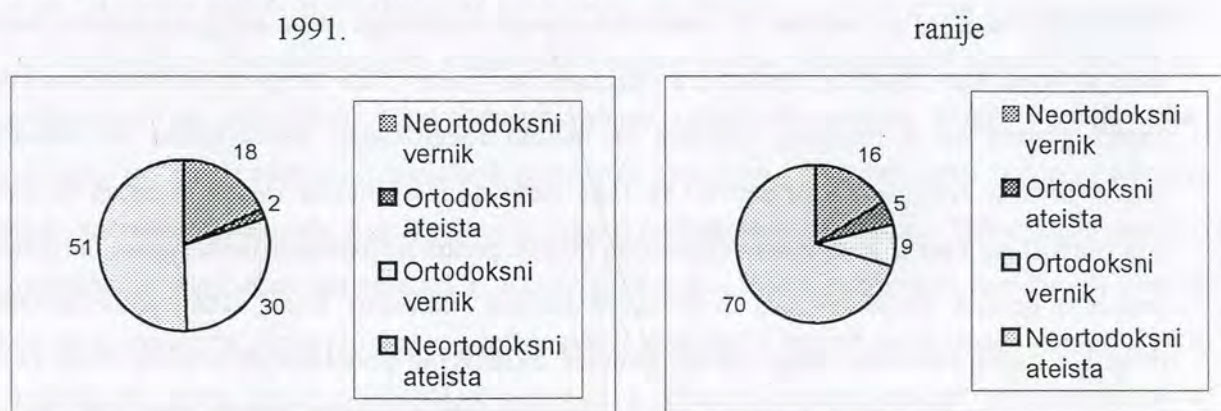
Tabela 21. Opšta procena dinamike pravoslavne religioznosti do kraja 90-ih (u %).

Do perestrojke	Posle perestrojke	Sredinom 90-ih	Krajem 90-ih
6 – 8	40	40 – 45	64

Izvori: Василенко; Филатов, 1995.; Religion and religiousness in Russia, 1999.

I sledeći grafikoni pokazuju podatke koji se odnose na opštu ocenu religioznih orijentacija u Rusiji 1991. godine i pre 1991. godine:

Grafikoni 1 i 2. Religijske orijentacije u Rusiji

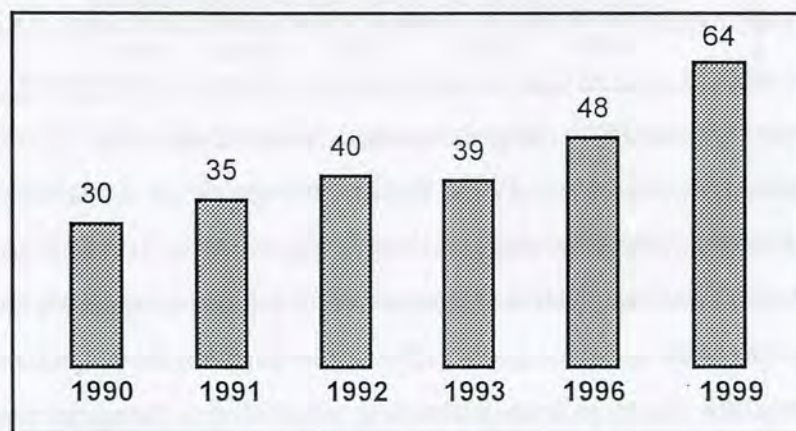


Izvor: Greeley, 1994:264-265.

Prema ovim grafikonima i početkom 90-ih i ranije nereligiozna orijentacija ispitanika jeste većinska pojava (53% i 75%), ali je, takođe, evidentno da se povećanje religiozne vrednosne orijentacije, i to na prvom mestu u modalitetu ortodoksnog vernika, duguje smanjenju neortodoksne ateističnosti. Slične opšte ocene (ne)religioznosti u Rusiji iznose i ruske autorke Žuravleva 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. Međutim, opšta procena većine ruskih autora za pravoslavnu religioznost iz sovjetskog perioda i procena religioznosti u Rusiji pre 1991. godine od strane jednog stranog sociologa prilično se razlikuju, ali to je opšte mesto o kome je u ovom radu već bilo govora. 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 pokazivala (od 6 do 8%, najviše do 10%), i u tom slučaju to ne bi bila nikakva smetnja da se na osnovu iskustvenih podataka iz socioloških i javnomnenjskih istraživanja od 1990. godine u Rusiji može prvo, dedektovati evidentan porast religioznosti od dva puta sasvim sigurno, a od tri do četiri puta ako pođemo od podatka da nivo religioznosti u sovjetskom periodu nije dostizao više 10% odraslog stanovništva, i drugo, da je u tom istom periodu kao naličje procesa desekularizacije na delu proces ubrzanog, burnog pada masovnog ateizma. U osnovi to je ona ista tendencija koju smo ranije opisali za domaći postsocijalistički religijski i konfesionalni prostor. Naravno, različita istraživanja daju i različite podatke o procesu desekularizacije, ali te razlike nisu tako velike i verovatno se mogu pripisati nastandardizovanom mernom instrumentariju, karakteristikama različitih uzoraka, vremenu istraživanja i određenim nevelikim fluktuacijama u vrednosnim orijentacijama ispitanika. Zato opšta ocena religioznosti na jednom dobro istraženom religijskom prostoru uvek mora da računa sa nekom selekcijom podataka koja, mislimo, ne ugrožava bitno ocenu magistralnog kretanja religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i crkvom. U tom smislu grafikon na sedećoj strani pokazuje naš izbor podataka iz brojnih istraživanja za koje se nadamo da verno odražavaju tendenciju rasta religioznosti na osnovu vere u boga kao ključnog indikatora religioznosti. Takav rast religioznosti stanovništva u Rusiji gotovo se u procenat poklapa sa rastom religioznosti stanovništva na domaćem pravoslavnom religijskom prostoru, sa tom osnovnom razlikom da je u Srbiji (i bivšoj Jugoslaviji) taj rast u stvarnosti religioznog života preko iskustvenih istraživanja detektovan nekoliko godina ranije nego u Sovjetskom Savezu, odnosno Rusiji. Iako je revitalizacija religije u našim uslovima ranije počela, pregled iskustvenih podataka do sredine 90-ih za obe zemlje ukazuje da se nivo religioznosti u njima izjednačio i da je iznosio oko 40%, a da je krajem 90-ih i u Srbiji i u Rusiji taj postotak iznosio oko 60%. U prvim godinama

dekomunizacije obadva društva u njihovim religijskim situacijama pojavljuje se dosta sličnosti, ali i važne razlike s obzirom na ratnu situaciju u okruženju Srbije i daleko veću religioznu i ponajviše konfesionalnu homogenizaciju njenog stanovništva, što se jasno odrazilo na mnogo izrazitiju spremnost da se stanovništvo Srbije konfesionalno identifikuje nego što je to bio slučaj u Rusiji. Sličnost religijske situacije u Srbiji i Rusiji može se prema više indikatora konstatovati i za drugu polovinu 90-ih, a nalazi se u činjenici da konvencionalna religioznost i u Srbiji i Crnoj Gori i u Rusiji raste u odnosu na prve godine 90-ih i dostiže vrlo visok nivo kakav se u početku 90-ih nije mogao pretpostaviti.

Grafikon 3. Rast raligioznosti u Rusiji do kraja 90-ih (u %).

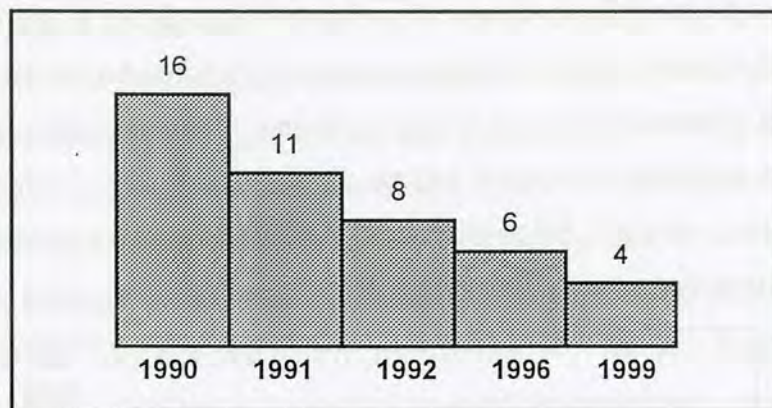


Izvori: za 1990. Бызов, Филатов (1993); za 1991. Religion and religiousness in Russia 1991; za 1992. Каарияйнен, Фурман (1997).; za 1993. Мчедлов, Нуруллаев, Филимонов, Элбакян, (1993); za 1996. Religion and religiousness in Russia 1996; za 1999. Religion and religiousness in Russia 1999.

Kao i kod nas, očekivana posledica neproblematičnog propravoslavnog i proreligioznog konsenzusa početkom 90-ih godina kod mnoštva ljudi u Rusiji, čak i u deklarisanjoj nereligioznoj pa i u ateistički vrednosno usmerenoj populaciji, te procesa revitalizacije fundamentalnih hrišćanskih verovanja, na prvom mestu verovanja u boga, bila je kontinuirani pad deklarisanog bezverja. To je bio pad koji se manifestno mogao kao relativno masovna pojava zapaziti još 1988., 1989. godine, kada do tada neproblematična javna i u svojoj suštini konformistička privrženost sovjetskom ortodoksnom ateizmu prestaje, i to vrednosnom preorijentacijom stanovništva najpre prema nereligioznoj poziciji, potom ka mešovitom tipu kolebljivih i ravnodušnih prema religiji do sasvim očigledne religiozne pozicije. Ta ista tendencija religijskog preporoda zapažena je, istina nešto ranije, sredinom 80-ih, na prostorima bivše Jugoslavije i to prvo u omladinskoj populaciji. Tako, sredinom 90-ih ateističku vrednosnu orijentaciju u Rusiji ističe jedva 5-6% ispitanika, tzv. tvrdih ateista koji su u uslovima plime religioznog talasa ostali dosledni u svojim nazorima i idejno čistiji s obzirom da takva idejna profilisanost egzistira u odsustvu institucionalne podrške države i

masovnog konformističkog ponašanja. Sledeći grafikon više nego jasno pokazuje tendenciju pada deklarisanе ateističke vrednosne pozicije:

Grafikon 4. Pad deklarisanе ateističke orijentacije u Rusiji do kraja 90-ih (u %).



Izvori: Каариайнен; Фурман (1997); Religion and religiousness in Russia 1999.

Pomenuto istraživanje iz 1990. godine omogućilo je izvlačenje nekoliko važnih zaključaka o procesu desekularizacije u Rusiji. Ti zaključci izvedeni na samom početku devete decenije prošlog veka ostajali su neproblematici u tom smislu da su se mogli izvesti i iz istraživanja u narednih nekoliko godina. Do sada već prikazani podaci, i oni koje ćemo tek izložiti, su pokazivali da se «idejno klatno» u toku 90-ih u Rusiji evidentno pomeralo od deklarisanog ateizma nazad prema deklarisanjој religioznosti. Normalno, to je bio tzv. «drugi idejni udar» koji je duhovno klatno posle 70 godina opet usmerio prema religiji i crkvi, što znači da je «prvi idejni udar» usledio sa magistralnim promenama vrednosti i ponašanja ljudi napuštanjem, posle Oktobarske revolucije, do tada vladajućih religijskih vrednosti i napuštanjem crkve kao religijske i društvene institucije čija je društvena značajnost do tada bila velika. Istina, početak promena pravca kretanja idejnog (duhovnog) 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, Dobroľjubava (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 savremenim 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 sa velikim gradovima i potom ide prema periferiji. Već prvo veliko sociološko istraživanje iz 1990. godine pokazalo je 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, tabela 1). Istina, neka sela čiji su stanovnici i pod naletom masovnog ateizma uspela da održe «staru» religioznost bila su po veri u boga ispred građana Moskve. Interesantan je nalaz da se religioznost žitelja sela sa crkvom i žitelja sela bez crkve nije bitno razlikovala (mada se razlikovala rasprostranjenost crkvene obredne prakse), odakle su autori izvukli zaključak da se revitalizacija religije ne dešava bitno pod uticajem autonomih faktora iz okvira same religije, crkve i njene propovedi već iz drugih, necrkvenih razloga. Isto tako, istraživanja iz prvih godina devete decenije prošlog veka su pokazivala da se povratak religiji i crkvi pre svega zapaža kod mlade generacije, a to je generacija koja je među prvima raskrstila sa religijom posle revolucije, dok je najvernija religiji i crkvi sve te godine ostala najstarija generacija, u principu socijalizovana do 20-ih godina prošlog veka. Ako iz savremenih istraživanja izuzmemo upravo tu generaciju, koja je razumljivo uvek iskazivala veću religioznost od proseka za uzorak, jer se religioznost ove generacije na primer u 1990-1991. godini kretala od 40 do preko 50%, onda se mladi ističu kao najreligioznija generacijska skupina koja je redovno religioznija od susednih, srednjih generacija, kao što je uostalom i u domaćem primeru zasvedočeno. Tako su u istraživanju iz 1991. godine mladi od 16 do 20 godina religiozni u 33-36% slučajeva a generacije od 21 do 60 godina su manje religiozne, u 24-27% slučajeva. Takva religioznost kod mladih nije se pokazala samo kod deklarativnog priznavanja religiozne pozicije, ili kod verovanja u boga, nego i kod tradicionalnog i aktuelnog, konvencionalnog religijskog ponašanja. Istraživanje iz 1990. godine je pokazalo da mladi do 24 godine života posećuju bogoslužjenje bar jednom u toku meseca češće nego susedne generacijske grupe sve do generacije pedesetogodišnjaka i starijih. Takav odnos postoji i u obredu svakodnevne molitve. Sve ovo što je karakteristično za mladu generaciju, svakako, ne znači da religioznost srednjih generacija nije porasla u odnosu na period pre

perestrojke, kao i da kod najstarije generacije nema tzv. neofita, novoobraćenika. Prema procenama ruskih autora (Бызов; Филатов, 1993:14) u strukturi ruske religioznosti početkom 90-ih na tradicionalnu religioznost otpada oko 60% vernika. To su oni vernici koji još od detinjstva veruju u boga a čiji pretežni deo sačinjavaju stariji ljudi, ali i ljudi koji nisu verovali a usvojili su veru tek posle odlaska u penziju. Ova grupa tradicionalnih vernika konzervativnija je od drugih novoobraćenika jer prihvata veru uz očuvanje «socijalističkih vrednosti» ili uz vrednosti «jake države». Onih 40% aktuelnih vernika čine novoobraćenici koji su, delom kao mladi a delom kao već odrasli ljudi i formirane ličnosti, prihvatili religioznu veru, ali uz istovremeno «avangardno» prihvatanje zapadnih političkih vrednosti, prava čoveka, parlamentarizma, tržišta, u čemu se posebno isticala mlada generacija. U tom smislu religioznost mladih je bila veća nego religioznost srednjih generacija, ali njeno neprihvatanje materijalizma nije automatski značilo približavanje tradicionalnoj religioznoj ideologiji. Veliki deo mladih ne veruje u boga već u neku natprirodnu silu ili se koleba između vere i bezverja. Ambivalentnost pozicije mladih jeste u tome što su oni sa jedne strane jedna od najvažnijih uzrasnih kategorija konvencionalnog verovanja u boga, ali su sa druge strane i najzastupljenija uzrasna kategorija među onima koji ne veruju u boga već u neku natprirodnu silu: prema istraživanju iz 1990. godine procenat ispitanika koji veruje ne u boga (kao ličnost) već u natprirodne sile iznosio je 35% i bio je nešto viši od procenta ispitanika koji su ortodoksno verovali u boga (30%). U tom sklopu kod mladih se još izraženije ispoljila religioznost kao vera u natprirodne sile: u uzrasnom kontingentu od 18 do 24 godina čak 40% ispitanika veruje u natprirodne sile, skoro duplo više je takvih ispitanika u odnosu na deklarisanu veru u boga kod ove generacije. Ni istraživanje iz 1991. godine nije dodelo drugačije rezultate. Mladi od 16 do 17 godina su činili čak 35% od svih ispitanika koji su verovali u neku natprirodnu silu, dok je najstarija generacija tu istu poziciju iskazala tek u 9% slučajeva. Pozicija verovanja u natprirodne sile obeležena je najneodređenijim, eklektičkim pogledom na svet, pogledom koji je povezan sa usmerenošću njegovih nosilaca prema dekoističnim religioznim učenjima, prema spiritizmu, prema savremenoj paranaučnoj i parapsihološkoj mitologiji kroz verovanja kao što su verovanja u astrologiju ili vanzemaljce ili u mogućnost opštenja sa paralelnim svetom itd. Pored toga što se vernici u natprirodne sile najčešće regrutuju iz najmlađe generacije to je religiozni pogled na svet čiji su privrženici obrazovani, u principu iznad proseka za ispitivano stanovništvo. Tako u istraživanju iz 1990. godine zapažamo da obrazovani (sa visokim i višim obrazovanjem) daleko češće od proseka za uzorak, a još češće u odnosu na neobrazovane i u odnosu na lica sa nezavršenim srednjim obrazovanjem, veruju u telepatiju, u prenos misli na daljinu (u 74% slučajeva) dok je prosek za uzorak 59% a za kategoriju ljudi sa nezavršenim srednjim

obrazovanjem 39%. Slična situacija je i sa verovanjem da zemlju posećuju vanzemaljci, sa verovanjem u postojanje uticaja planeta na čovekov život, sa drugim okultnim verovanjima, sa verovanjima o kraju sveta itd.

Iako su savremena istraživanja u Rusiji pokazala kao i istraživanja iz sovjetskog perioda da religioznost (verovanje u boga) raste kako nivo formalno-školskog obrazovanja opada, podaci iz savremenih istraživanja takođe su pokazali da takva tendencija nije tako oštro izražena kao ranije. Ako na primer u istraživanju iz 1990. godine zanemarimo ispitanike sa nezavršenim osnovnim, osnovnim i nezavršenim srednjim obrazovanjem, jer upravo je to kategorija lica koja gotovo trostruko više veruje u boga nego ostale obrazovne kategorije stanovništva (60% prema 20-24% - ali je to i kategorija koju čini 79% ispitanika starijih od 50 godina te je na taj način, dakle, starost obeležje koje jače od obrazovanja deluju na religioznost), onda u ostalim obrazovnim kategorija ispitanika postoje nevelike fluktuacije u religioznosti koje se kreću u okvirima razlika od svega nekoliko procenata. Takva situacija ujednačenosti iskazane religioznosti ispitanika sa srednjim, srednjim stručnim, višim i visokim obrazovanjem u nekim drugim istraživanjima, na primer onom iz 1991. godine, čini razumljivim pojavu nešto veće religioznosti ispitanika sa višim i visokim obrazovanjem u odnosu na ispitanike sa srednjim stručnim obrazovanjem. Posebno je visoka religioznost kod pojedinih intelektualnih profesija, kao što su delatnici u kulturi na primer.

Što se pola tiče, savremena ruska istraživanja religioznosti su početkom 90-ih otkrila da kod ovog obeležja postoje bitne razlike s obzirom na niz indikatora religioznosti ili vezanosti za religiju i crkvu. U tom smislu ovde nemamo tako radikalnu promenu kao u nekim drugim obeležjima. Takođe se domaći primer oštrije ističe kao primer za tendenciju ujednačavanja religioznosti muškaraca i žena u postsocijalizmu. Početkom 90-ih godina prošlog veka (1990.) u Rusiji je u boga verovalo, na nivou uzorka, 18% muškaraca i više nego duplo žena (39%). U uzrasnoj grupi od preko 50 godina žene su isto tako dvostruko religioznije od muškaraca, a kad su neki drugi indikatori religioznosti u pitanju, na primer oni iz oblasti aktuelnog odnosa prema religiji i crkvi, kao što su molitva ili odlazak na bogoslužje, u tom slučaju žene su više nego četvorostruko religioznije od muškaraca. U mlađim uzrasnim kategorijama takve razlike između muškaraca i žena iščezavaju. Na nivou uzorka simptomatične su i neke druge razlike u religioznosti muškaraca i žena: žene su sklonije od muškaraca da se konfesionalno identifikuju kao pravoslavne, a muškarci su skloniji od žena prema ateističkoj identifikaciji (rusko-finsko istraživanje iz 1996. godine pokazalo je da je nevelika grupa ateista u postsovjetskoj Rusiji zapravo muška grupa (70%), isto onako kako je u ukupnom stanovništvu povećana grupa vernika u principu ženska grupa - 69%). Zatim na nivou uzrasnih kategorija, na primer kod mladih, muškarci su skloniji

ortodoksnj pravoslavnoj religioznosti, a žene hrišćanskoj religioznosti uopšte, one su, takođe, više sklone nego muškraci da veruju u astrologiju i dalekoistočne kultove.

Što se socio-profesionalnog statusa ispitanika tiče, u prvim godinama dekomunizacije ruskog društva religioznost je kao verovanje u boga najzastupljenija bila kod penzionera, delatnika u kulturi i kod nekvalifikovanih radnika, a najniža kod naučnika, inženjera i kolhoznika. Svakako, prethodno analiziranu obrazovnu i uzrasnu strukturu ispitanika treba uzeti u obzir i kada ispitujemo vezu religioznosti i nekih zanimanja ispitanika kao što su penzioneri, studenti i nekvalifikovani radnici na primer. U tim zanimanjima obrazovanje i uzrast svakako utiču na visoku religioznost ovih grupa stanovništva. Međutim, taj odnos se ne može uopštiti. Na primer, iako se radi o ispitanicima sa visokim obrazovanjem, jedni, kao što je humanistička inteligencija, delatnici u kulturi, učitelji, doktori, izražavaju visoku i relativno visoku veru u boga, a drugi, kao što su inženjeri ili kvalifikovani radnici, nisku. Radnici u kulturi nisu najreligiozniji samo po tome što prihvataju osnovnu dogmu hrišćanstva, već po sopstvenom priznaju, trećina njih redovno posećuje bogosluženje bar jednom mesečno a jedna petina ih se svakodnevno moli. To je grupa koja najdoslednije ispoljava tradicionalnu religioznost, ali je to u isto vreme i ambivaletna grupa koja u nešto većem postotku od postotka u kom posećuje bogosluženje veruje u postojanje paralelnog sveta, a u još većem postotku izražava verovanje u vanzemaljce. Najnereligioznije socio-profesionalne grupe osim naučnika su po svim pokazateljima kvalifikovani radnici i kolhoznici. Ako je religioznost na nivou uzorka 1990. godine bila 30%, kvalifikovani radnici su bili religiozni u 20% slučajeva a kolhoznici u 18%. Takođe, ove grupe pokazuju u odnosu na druga zanimanja najmanju proširenost crkvene, obredne prakse: posećuju liturgiju u 4-7% slučajeva a svakodnevno se mole u 3-4% slučajeva.

Proces religijske obnove tokom prvih nekoliko godina prošle deceniji 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 jedan ruski sociolog (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 obeležavale 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. O dokazima za revitalizacijski talas religioznosti i vezanosti za pravoslavlje već smo nešto rekli. Na osnovu tih dokaza, te na osnovu nekih novih koje ćemo na ovom mestu izneti, mogu se izvući neki globalni zaključci,

prvo, o revitalizaciji konvencionalne (pravoslavne) religioznosti i desekularizaciji ruskog društva u toku 90-ih, a potom i o granicama tog procesa koje ga, naravno, suštinski ne dovode u pitanje, ali značajno pojašnjavaju obim, intenzitet i posledice procesa revitalizacije konvencionalne religioznosti.

I. Svakako, jedan od najjačih dokaza o revitalizaciji religije (pravoslavlja) predstavljaju podaci o neproblematičnom proreligioznom i propravoslavnom konsenzusu. I istraživanja s početka 90-ih i istraživanja do kraja te decenije pokazuju da se većina ispitanika slaže da religija (pravoslavlje) ima veliki društveni značaj i da zaslužuje veliko poverenje. Tako na primer istraživanje iz 1990. godine donosi sledeće podatke: da je religija neophodna za dobro upravljanje državom smatra 64% vernika i tačno jedna trećina nereligioznih ispitanika; odnos prema učešću crkve u političkom životu zemlje na petostepenoj mernoj skali iznosi 4,17; da je religija bezuslovno potrebna smatra 62% ispitanika u Moskvi i čak 71% ispitanika u podmoskovlju. Naravno, kod pravoslavnih opšte saganje o društvenoj značajnosti vere je još izraženije: da je religija neophodna za očuvanje nacionalne samosvesti smatra 86% pravoslavnih vernika, 81% hrišćana uopšte, i čak 61% nereligioznih ispitanika; da je religija neophodna za razvoj demokratije smatra 61% pravoslavnih, 60% hrišćana uopšte i 27% nereligioznih. Isto istraživanje je pokazalo da je indeks popularnosti pravoslavlja 4,3 dok su sve ostale religije na teritoriji Rusije manje popularne i njihov indeks popularnosti ne prelazi 3,4. Premoćna većina ispitanika izražava pozitivan stav prema proširenju delatnosti crkve u životu društva. Izrazita manjina stanovništva početkom 90-ih je protiv učešća crkve u političkom životu (12%), protiv organizovanja nedeljnih crkvenih škola (8%), protiv organizovanja crkvenih medicinskih ustanova (4%), protiv sveštenečke službe u vojsci (9%) itd.

Rusko-finsko istraživanje iz 1996. godine potvrdilo je takođe, postojanje navedenog propravoslavnog konsenzusa: pozitivan i veoma pozitivan odnos prema pravoslavlju izražava visokih 88% ispitanika, a negativan i veoma negativan odnos samo 4% - čak 66% nereligioznih ima pozitivan odnos prema pravoslavlju; da crkva zadovoljava duhovne potrebe ljudi smatra 63% ispitanika i 29% ateista; da daje odgovore na moralna pitanja smatra 43% ispitanika itd. Istraživanja iz druge polovine 90-ih, takođe, pokazuju visok stepen poverenja prema religiji i pravoslavlju. Podaci *Sveruskog centra za izučavanje javnog mnjenja* (VCIOM) od 1993. do 1999. godine pokazuju da je Crkva (RPC) zauzimala sve to vreme prvo mesto među socijalnim institucijama prema nivou poverenja koje su joj građani Rusije davali, prestižući na taj način kako predsednika države tako i armiju. Prema podacima *Fonda javnog mnjenja* (FOM), iz januara 2000. godine, Crkva je, takođe, bila na prvom mestu prema poverenju koje su joj dali građani u odnosu na sve druge institucije ruskog društva. I neke

druge naučne institucije (na primer Analitički centar ISPI RAN, ARPI i druge) u svojim istraživanjima tokom 2000. godine, i ranije, došle su do podataka iz kojih se može izvući jedinstveni zaključak kako RPC na polju javnog mišljenja ne samo što nije izgubila poverenje građana koje je zadobila na početku 90-ih, nego se to poverenje do kraja 90-ih još i povećalo, opovrgavajući neka predviđanja religijologa, među njima i sociologa religije, koji su u prvoj polovini 90-ih iznosili prognoze o verovatnom padu poverenja građana prema RPC (šire o svim navedenim podacima u: Синелина, 2001:100-104; takođe, u Пейкова, 200:65).

Opšti proreligiozni i propravoslavni konsezus, kao što smo pokazali, bio je neproblematičan kod većine građana Rusije, i u tom smilu, i kod vlasti, kod medija i naročito u prvoj polovini 90-ih i kod inteligencije. Ako je u javnom mnenju propravoslavni konsenzus sa prirodnim varijacijama tokom poslednjih deset godina manje-više ostao jednoznačan u smislu poverenja i podrške RPC, odnos medija i inteligencije prema RPC nije tokom 90-ih uvek bio jednoznačan, već više diferenciran, promenljiv. Opšte slaganje o značaju «pravoslavnog preporoda» za «preporod Rusije» koje je postojalo početkom 90-ih godina kako kod liberalno usmerene tako i kod nacionalistički usmerene inteligencije, bilo je narušeno izvesnim razočaranjem demokrata, prozapadnjaka, konzervativnošću RPC. Ta konzervativnost se po njima ispoljavala u mnogim pravcima: kao lobiranje za donošenje neliberalnog zakonskog rešenja uređenja verskog života u zemlji iz 1997. godine, kao «nediplomatski» istup patrijarha Moskovskog i sve Rusije u odbijanju susreta sa rimskim papom, kao uvažavanje od strane hijerarhije i sveštenstva osećanja i postupaka vernika koji se pridržavaju starih gledišta, kao odbijanje izmena u crkvenom kalendaru itd. Propravoslavno orijentisani sociolozi religije, kao što je Julija Sinelina, očigledno kritički usmerena prema demokratama koji RPC spočitavaju konzervativizam i prozapadno orijentisanim medijima koji se u određenim slučajevima i krajnje negativno odnose prema Crkvi, uzvraća: «Pokazuje se da je većina zapadnjaka ipak daleko od religije – nije isključeno da većina ima ateistička ubeđenja, spremna da religiju uvažava ako ona ne pretenduje na bilo kakvu ulogu u društvenom životu i ako je dovoljno modernizovana da je u skladu sa duhom vremena, da se pridržava liberalnih gledišta i da se ni u šta ne meša. RPC ne odgovara tim željama» (Синелина, 2001:102). No, uprkos svim tim negativnim pogledima na RPC i pravoslavlje uopšte, Sinelina iznosi podatak, koji je za većinu istraživača u drugoj polovini 90-ih sasvim nesporan, da oko 80% javnog mnenja pozitivno ocenjuje RPC i pravoslavlje.

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 kraja 90-ih 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, dvadeset godina. Krajem 90-ih sigurna dvotrećinska većina ispitanika izjavljuje da veruju u osnovnu dogmu pravoslavlja. Rusko-finsko istraživanje, koje je u kontinuitetu od 1991. do 1999. godine istraživalo religioznost u Rusiji primenjujući u istraživanjima isti merni instrumentarij na uzorcima reprezentativnim za celu Rusiju, tendenciju stalnog povećanja verovanja u boga, pa samim tim i tendenciju povećanja religioznosti, nedvosmisleno je dokazalo podacima koje dajemo u sledećoj tabeli:

Tabela 22. *Revitalizacija sržne pravoslavne dogme (u%)*

Verovanje u boga	1991.	1993.	1996.	1999.
	35,2	47,8	48,8	64,6

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-1999).

Komparacijom ovih rezultata sa rezultatima za domaći konfesionalni prostor dolazi se do zaključka da dinamika rasta ovog verovanja u stanovništvu u Srbiji i Rusiji tokom 90-ih ima dosta zajedničkih elemenata.

3. Pored proreligioznog konsenzusa i verovanja u boga i konfesionalna identifikacija u Rusiji se može uzeti kao pokazatelj revitalizacije religije (pravoslavlja). Konfesionalna, pravoslavna identifikacija u Rusiji početkom 90-ih godina nije bila većinska pojava, ali je bila sasvim blizu polovične identifikacije. Ono što moramo konstantovati za ruska iskustvena istraživanja jeste činjenica da jedan deo tih istraživanja ne luči dovoljno jasno konfesionalnu od religiozne identifikacije, pa se slično grešci u domaćem popisu stanovništva, kao modalitet u konfesionalnoj identifikaciji diferencira i ateistička pozicija. Doduše, ima istraživanja u kojima se sasvim nedvosmisleno naglašava, kao i u domaćoj sociologiji religije, da konfesionalna identifikacija osim izražavanja religiozne pozicije respondentu, a u određenim slučajevima i bez izražavanja religiozne pozicije, za njega ima mnogo šire značenje u smislu kulturnog obrasca, tradicije, mentaliteta, nacionalnog identifikovanja preko verskog (na primer: «русский значит православный»; «татарин поэтому мусульманин») i slično, što znači da i deo kolebljivih, nareligioznih pa i ateista prihvata svoje konfesionalno poreklo. To pokazuju sva ruska istraživanja religioznosti. Odmah na prvi pogled postaje jasno da konfesionalna identifikacija u Rusiji ni izdaleka ne dostiže proširenost konfesionalne

identifikacije u Srbiji i Crnoj Gori tokom protekle decenije. O razlozima za takvu razliku već je diskutovano: tu na prvom mestu izdvajamo rusku imperijalnu tradiciju i nepostojanje konfesionalno oštre konkurencije što je uslovalo i odsustvo potrebe da konfesionalna identifikacija pomaže homogenizaciji nacije i da je u funkciji nacionalne zaštite u nepovoljnim političkim prilikama, a drugo da je tokom 90-ih situacioni faktor rata na domaćim prostorima eficientno uticao da se do kraja ispolji konfesionalna jednodušnost u bivšim jugoslovenskim okvirima.

Naravno, proširenost konfesionalne identifikacije u Rusiji varira u zavisnosti od mnoštva faktora, ali podaci koji su dobijeni u istraživanjima na sveruskom uzorku, zatim na regionalnim uzorcima, te u parcijalnim empirijskim istraživanjima religioznosti, na primer omladine ili studentske populacije, bitno ne odstupaju jedni od drugih. Zato ćemo navesti primere za sve navedene obime iskustvenih istraživanja religioznosti. Na početku 90-ih u već često pominjanom istraživanju iz 1990. godine na sveruskom uzorku (sa Ukrajinom) pravoslavno dominantnih konfesionalnih prostora pravoslavna identifikacija ispitanika je izmerena na nivou od 46%: u Moskvi je bilo 43% ispitanika koji su priznavali svoje pravoslavno konfesionalno poreklo, u Pskovu 57%, u Harkovu 36%, Kupjansku 39%, Holm-Žirkovskom 52%. Istraživanja u narednim godinama, sve do kraja veka, pokazivala su tendenciju ka većoj spremnosti da se stanovništvo konfesionalno identifikuje, ali ta spremnost nikako nije bila radikalna u odnosu na početak 90-ih, dok se na samom kraju 90-ih i početkom novog veka primećuje značajno veća spremnost stanovništva da se konfesionalno identifikuje otprilike na onom nivou na kome stoji verovanje u boga ili čak nešto iznad tog nivoa. Na primer, 1997. godine u jednom istraživanju, o kome nas obaveštavaju Mihail Mčedlov i Eduard Filimonov (Мчедлов; Филимонов, 1999:103), koje je sproveo na sveruskom uzorku od 2200 ispitanika (60 gradova i sela u Rusiji) *Ruski nezavisni institut za društvene i nacionalne probleme* nalazimo da se konfesionalno opredelilo 60,6% ispitanika, od toga 54,8% ispitanika se odredilo kao pripadnici pravoslavlja. Iste godine, još jedno sverusko empirijsko istraživanje koje je sproveo *Institut sociološke analize* pokazalo je da se konfesionalna opredeljenost kreće na nivou od 54,1%, od toga pravoslavna identifikacija je zahvatala 49% ispitanika Rusije starijih od 18 godina (Пейкова, 2001:69).⁸² U 1998. godini rezultati iskustvenih istraživanja suštinski odgovaraju već navedenim rezultatima o konfesionalnoj identifikaciji. Istraživanje VCIOM-a u leto 1998. godina na sveruskom

⁸² U zemljama u kojima, za razliku od Rusije, ne postoji neproblematičan verski monolitizam, kao što je na primer plurikonfesionalna Belorusija, konfesionalna identifikacija je redovno masovna pojava. Tako je 1997. godine jedno istraživanje koje je sproveo *Centar za sociološka i politikološka istraživanja* beloruskog državnog Univerziteta na reprezentativnom uzorku za Belorusiju od 4983 ispitanika, pokazalo da je gotovo 88% konfesionalno izjašnjenih ispitanika od toga sa pravoslavljem se identifikovalo 55,6% ispitanika, sa hrišćanstvom uopšte 10,7%, sa katoličanstvom 10% ispitanika itd. (Новикова, 1998:97).

uzorku od 2407 ispitanika pokazalo je da se konfesionalno pozitivno identifikuje 58,4% ispitanika, od toga 47% kao pripadnici pravoslavlja (Синелина, 2001a:90). Istraživanja iz 1999. godine pokazuju stabilizaciju ukupne konfesionalne identifikacije u drugoj polovini 90-ih na oko 60% stanovništva, i pravoslavne na oko 50%. Tako je istraživanje iz 1999. godine koje je sprovedeno u svim osnovnim makroregijama Rusije na sveruskom uzorku od 3000 ispitanika, o čijim nas rezultatima izveštava Dubov (Дубов, 2001), pokazalo da se konfesionalno identifikovalo dve trećine ispitanika (61,1%), od toga pravoslavlje ispoveda 53,5% ispitanika. Međutim, iste i sledeće, 2000. godine, neka istraživanja otkrivaju nešto povećanu spremnost ispitanika da se konfesionalno identifikuju, što uz druge pokazatelje, kao i u Srbiji u to isto vreme, daje osnove za zaključak o jasnoj, nedvosmislenoj i neprivremenoj revitalizaciji religije i crkve, zaključak koji se sredinom devete decenije nije mogao bez ograda izvesti ni u Rusiji ni u Srbiji. Rusko-finsko istraživanje religioznosti iz 1999. godine na sveruskom uzorku od 2219 ispitanika (sa poduzorkom ispitanika iz Tatarstana) pokazalo je visokih 87,1% konfesionalno identifikovanih ispitanika, od toga čak 70,6% kao pravoslavno identifikovanih ispitanika. Interesantno je da su se ispitanici na pitanje na koji način deklarisanu pripadnost pravoslavnoj konfesiji preciznije određuju, rasporedili na sledeći način: kao hrišćani uopšte u 30,5% slučajeva, kao pripadnici RPC u 10,1% slučajeva, kao staroverci u 0,5% slučajeva, kao pravoslavni uopšte u 24,2% slučajeva (Religion and religiousness in Russia, 1999). Da se ne radi samo o jednom istraživanju koje je pokazalo neuobičajeno visok nivo konfesionalne samoidentifikacije krajem 90-ih u odnosu na podatke istraživanja iz prethodnih godina, već o više istraživanja koja su potvrđivala tendenciju jače revitalizacije tradicionalne religioznosti, navodimo podatak o 69,5% konfesionalno opredeljenih ispitanika iz istraživanja koje je sproveo u proleća 2000. godine *Ruski nezavisni institut za društvene i nacionalne probleme* na ruskom reprezentativnom uzorku od 2050 ispitanika (Элбакян; Медведко, 2001).

I regionalna iskustvena istraživanja religioznosti krajem 90-ih i početkom novog veka u Rusiji dokumentuju visok nivo konfesionalne identifikacije, potpuno sličan nivou koji su utvrdila nabrojana sveruska sociološka istraživanja. Regionalno istraživanje religioznosti koje je sproveo *Naučno-istraživački institut socijalno-političkih istraživanja i konsultovanja* (НИИ СПИЖ) u Kalugi i okolnim naseljima 2000. godine na uzorku od 1028 ispitanika starijih od 17 godina, donosi podatak od 71,1% ispitanika koji su se opredelili za određenu konfesiju, odnosno za neki društveno-religiozni ili duhovni pokret. Ovako široko postavljeno pitanje zahtevalo je opredeljenje između čak 29 «duhovnih pokreta» pri čemu se konfesionalno kao pravoslavno stanovništvo opredelilo 52,4% ispitanika, ekumenistički nastrojena (sve religije vode do istog boga) bila je jedna desetina ispitanika (10,2), za

komunizam se opredelilo 4% ispitanika, za staroverce 1,5%, za astrologiju 1% i za ostale religijske i pseudoreligijske pravce se opredelilo 2,5% ispitanika. Neverujućih (mada bi ispravnije bilo ove ispitanike tretirati kao bezkonfesionalce, što autor koji nas izveštava o ovom istraživanju ne čini – Авраменко, 2001:97) je bilo nešto više od petine ispitanika (22,9).

I u segmentarnim sociološkim istraživanjima religioznosti u Rusiji krajem 90-ih, takođe, nalazimo dokaze koji ne samo da potvrđuju savremenu tendenciju održavanja visokog nivoa konvencionalne religioznosti prema indikatorima kao što su vera u boga i konfesionalna identifikacija, već pokazuju da se ta tendencija upravo bez ikakvih ograda najbolje potvrđuje na populaciji mladih, odnosno na populaciji studenata. U tom smislu citiraćemo rezultate jednog istraživanja religioznosti studentske omladine. Sovjetska istraživanja religioznosti iz 70-ih i 80-ih su pokazivala da je studentska populacija bila jedna od najnereligioznijih društvenih grupa, kao i u bivšoj Jugoslaviji. To je bila društvena grupa sa jako slabom obaveštenošću po pitanju religijskog učenja i društvena grupa sa najerodiranijom religijskom, obrednom praksom. Međutim, istraživanje iz 1999. godine koje je sprovedeno na uzorku od 554 studenata voronježske *Državne šumarsko-tehničke akademije* (БГЛТА) pokazalo je sasvim drugačiju sliku religioznosti među studentima. Čak 82,8% studenata konfesionalno se određuje a 17,2% studenata ne pripada nijednoj religiji. Od onih koji priznaju svoje konfesionalno poreklo visokih 80,1% studenata sebe vidi kao pravoslavne. Konfesionalna identifikacija kod vernika (tačno polovina ispitivane studentske populacije ubeđena je da bog postoji) naravno da je zastupljenija nego u ukupnoj ispitivanoj populaciji (92,4%), ali i među kolebljivim studentima premoćna većina od 75,4% priznaje konfesionalno poreklo. Među studentima, po njihovom iskazu, izuzetno je, u odnosu na raniji period, raširena obredna praksa. Čak 42,6% ispitanih studenata posećuje bogosluženje i to upravo iz religioznih motiva, a slučajno, dakle, ne iz religioznih razloga, bogosluženje posećuje još 53,2% studenata. U 90-im godinama religioznost studenata je očigledno porasla, što pokazuju podaci o verovanju u boga, posećivanju hramova, izkazanoj potrebi za religijom u tom smislu da religija odgovara na duhovne potrebe studenata, boljoj upoznatosti sa Biblijom, ubeđenosti o koristi religije u moralnom životu jedinke i društva, pozitivnom vrednovanju uloge pravoslavlja u istoriji zemlje (Васильев, Мазеин, Мартыненко, 2000:119-120)

Zaključak koji sledi na osnovu svih navedenih podataka, kako za proreligijski konsenzus, tako i za verovanje i boga i konfesionalnu identifikaciju, naročito na kraju 90-ih godina prošlog veka, mora ići prema konstataciji o bitnom idejnom prestrukturisanju u korist religije, kako tradicionalne na prvom mestu, tako i netradicionalne na drugom, i

parareligijskog verovanja na trećem, verovanja koja su na granici između religije sa jedne strane i čudne mešavine religijskog, okultnog i naučnog sa druge strane. No, još neki pokazatelji ukazuju na religijsku revitalizaciju. Povećanu religijsku samoidentifikaciju, istina na nižem nivou u odnosu na pomenute indikatore, i ujednačavanje socio-demografskih karakteristika religioznog stanovništva Rusije koje pokazuju neka iskustvena istraživanja, takođe, treba ubrojiti u obeležja savremene religijske situacije.

4. 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 1999. godine postavljalo ovo pitanje te prvo prikazujemo rezultate tih istraživanja:

Tabela 23: *Religijska samoidentifikacija u Rusiji od 1991. do 1999. – u %.*

Rel. identifikacija/God.	1991.	1993.	1996.	1999.
Vernik	23,8	33,3	35,1	46,1
Kolebljiv	28,1	28,6	30,2	28,8
Nije vernik	7,3	28,7	23,2	18,6
Ateista	36,6	4,8	5,5	4,3

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-1999).

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 u toku 90-ih bitno odstupa od religijske samoidentifikacije ispitanika od pre dvadesetak godina, i drugo, da ovako izmerena religioznost građana Rusije kontinuirano tokom 90-ih raste do blizu polovine ispitanika, tj. da se radi tačno o 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 4-6%, dok je nereligiozna pozicija tokom 90-ih bila prilično

fluktuirajuća, ali se krajem 90-ih ustaljuje na oko jedne petine ispitanika, što bitno ne odstupa od rezultata domaćih istraživanja krajem 90-ih. U ovom longitudinalnom istraživanju najpostojanijom se pokazala grupa kolebljivih ispitanika između vere i nevere i tu poziciju je izražavalo od 28% 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. Iskustveno istraživanje iz proleća 2000. godine pod nazivom «Rusi o sudbini Rusije u XX veku i o svojim nadanjima za XXI vek», koje smo već spomenuli, a koje je sproveo *Ruski nezavisni institut za društvene i nacionalne probleme*, izmerilo je religioznost stanovništva preko religijske samoidentifikacije na nivou od 42% ispitanika, uz 28% neverujućih i 30% kolebljivih, indiferentnih i onih ispitanika koji nisu odgovorili na postavljeno pitanje. Interesantno je skrenuti pažnju na analizu socio-demografskih karakteristika religioznih i nereligioznih u istraživanju na samom početku novog veka i uporediti tu analizu sa već izvršenom analizom nevedenih obeležja za istraživanja sprovedena početkom 90-ih u Rusiji. Tu je situacija ambivalentana: neka istraživanja pokazuju tendenciju znanu iz sovjetske religijske situacije, neka druga, opet, pokazuju da se situacija iz sovjetskog perioda bitno promenila ujednačavanjem religioznosti prema nizu socio-demografskih obeležja ispitanika: religioznost je na istom, ili na približno istom, ili bar na ne tako radikalno različitim nivoima bez obzira na pol, na primer, ili bez obzira na starost ili obrazovanje stanovništva. Ovo istraživanje iz 2000. godine donelo je sa sobom rezultate koji pokazuju da se religioznost značajno diferencira u stanovništvu u zavisnosti od socio-demografskih karakteristika ispitanika. Između pola i vere postoji veza u tom smislu da žene čine gotovo dvotrećinski deo ukupne religioznosti stanovništva (oko 60%), a kad je nereligioznost u pitanju onda muškarci čine 60% do 65% ukupne nereligioznosti stanovništva. Veza postoji između uzrasta i religioznosti na taj način da u starijoj populaciji stanovništva vernici preovlađuju nad neverujućima a u mladoj i srednjoj generacijskoj grupi situacija je obrnuta. Kad se o vezi religioznosti i obrazovanja radi, onda se nalazima iz sovjetskog perioda suštinski ne mogu suprotstaviti nalazi iz savremenih istraživanja. «Još jednom podvlačimo veoma bitnu činjenicu: kao i u sovjetsko vreme tako se i u savremenoj Rusiji uočava jedna te ista socio-demografska tendencija – većinu vernika čine žene, stari ljudi i ljudi sa niskim nivoom obrazovanja. Nasuprot tome, među nereligioznima preovlađuju muškarci, relativno mladi, sa visokim nivoom obrazovanja» (Элбакян; Медведко, 2001:105). No, na problem

protivrečnih rezultata o socio-demografskim tendencijama kod religioznog stanovništva vratićemo se još jednom nešto kasnije.

Već pomenuto istraživanje vrednosnih orijentacija kod ruske religiozne i nereligiozne (političke, ekonomske i informatičke) elite iz 1998. godine, pokazalo je takođe da je religiozna samodeklaracija izmerena na nivou od 47%, što se kao podatak može uklopiti u već navedene podatke (Каариайнен; Фурман, 1999:27-39). I neka regionalna istraživanja sa kraja 90-ih izmerila su približno isti nivo religioznosti preko religiozne samodeklaracije. Istraživanje iz 1999. godine u nižegradskoj oblasti koje je sprovelo nižegradsko odeljenje *Ruskog sociološkog društva* na reprezentativnom uzorku za pomenutu oblast od 1695 ispitanika (Широкалова; 2001), pokazalo je da se religijski samoidentifikuje 51,3% ispitanika a da je nereligiozna pozicija izmerena na nivou od 27,2% ispitanika. Takvi rezultati krajem 90-ih u odnosu na 1972. i 1982. godinu, kada su slična istraživanja vršena, pokazivali su dupli rast izmerene religioznosti u nižegradskoj oblasti, što je očigledan dokaz revitalizovane religiozne svesti stanovništva. Takav dokaz sa još većom dokaznom snagom dala su još neka sveruska istraživanja koja su preko religiozne samodeklaracije izmerila od 60% do preko 70% religiozno samodeklariranih ispitanika (istraživanja VCIOM-a, ISPI-a, RNIS i NP-a), što su podaci koji odgovaraju istovrsnim podacima za domaći religijski i konfesionalni prostor.

5. Ujednačavanje socio-demografskih karakteristika religioznog stanovništva Rusije, istina, otkriveno samo u nekim iskustvenim 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, oni koji se bave kulturom na primer. Jedno istraživanje, sa paradigmatičnim rezultatima u tom smislu, potiče iz novembra 1997. godine a radi se o sveruskom istraživanju *Ruskog nezavisnog instituta za socijalne i nacionalne probleme* koje se odnosilo na mlade u novoj Rusiji, i tražilo je odgovore na pitanja kao što su: ko su mladi, za šta žive, čemu streme? Vrednost ovog istraživanja je i u tome što je osim eksperimentalne grupe (uzorka) mladih od 1974 ispitanika obuhvatilo i kontrolnu grupu (uzorak) strarijih, od 40 do 60 godina, kontrolnu grupu koja je obuhvatala 774 ispitanika (Мчедлов, 1998). Rezultati o religioznosti ove dve grupe ispitanika u

istraživanju su gotovo identični. Dok je dvadesetak godina ranije religioznost omladine izmjerena 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%.

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 (adolescenata). Veliko, komparativno istraživanje o kome govorimo bilo je međunarodnog karaktera i bilo je sprovedeno od 1995. do 1997. godine u Rusiji, Finskoj, Estoniji i Belgiji na temu zdravlja adolescenata, ali je uključivalo i istraživanje nekih aspekata religioznosti mladih (Журавлева; Пейкова, 1998:138-139). Na pitanje kakva je uloga religije u životu adolescenata u Rusiji autorke su izdvojile četiri tipa (ne)religioznosti: duboke vernike kod kojih religija igra veoma važnu ulogu u njihovom životu; religiozne, kod kojih religija igra važnu ulogu u njihovom životu; kolebljive ili maloreligiozne, kod kojih religija ne igra važnu ulogu u njihovom životu; nereligiozne, kod kojih religija ne igra nikakvu ulogu u njihovom životu. Istraživanje je pokazalo da je u Moskvi 47,7% religioznih adolescenata, u Orenburgu 45,8% a u Abakanu 42,1%, dok je na nivou uzorka 46,4% religioznih adolescenata. Kad se radi o kolebljivim i nereligioznim

ispitanicima, kao i kod religioznih, rezultati istraživanja pokazuju relativnu ujednačenost bez obzira na ekonomske i kulturne specifikke istraživanih regiona u Rusiji.

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 dovede u sumnju proces desekularizacije, koliko pokazuju unutrašnje granice tzv. «religioznog buma» u Rusiji, tj. izvesna ograničenja, u protekloj deceniji tako aktuelne, religijske renesanse koja je trebalo da označi u istoriji Rusije drugo pokrštavanje 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 propravoslavni konsenzus. Već je manji propravoslavni konsenzus kad je u pitanju konfesionalna identifikacija, još je manji kad je u pitanju verovanje u osnovnu dogmu hrišćanstva a još manji 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 amorfne 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 sledeći problem, 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).

1. 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». Situaciju sa početka 90-ih dokumentujemo podacima iz sledeće table:

Tabela 24. Pripadnost pravoslavlju i hrišćanstvu uopšte početkom 90-ih (u %).

	1990.	1991.	1992.	Moskva	
				1990.	1991.
Pravoslavni	46,0	19,0	-	43,0	25,0
Hrišćani uopšte	22,0	47,0	55,0	22,0	43,0

Izvori: БЫЗОВ, ФИЛАТОВ, 1993.; Фурман, 1992.

Ova neočekivana pojava svoje izvorište ima u dve, prilično različite, grupe stanovništva. Hrišćani se regrutuju iz starije, seoske populacije, od neobrazovanih ispitanika sa slabim vezama sa crkvom, ali i sa krajnje nedefinisanim religioznim pogledom na svet. Iako je moguće onda da ovi ispitanici slabo razumeju razliku između pripadnosti pravoslavlju i hrišćanstvu uopšte. Druga velika grupa «hrišćana uopšte» regrutuje se u mladom stanovništvu iz profesija kao što su inženjeri, studenti, radnici u sferi usluga, čije je hrišćanstvo svestan izbor i neka vrsta pozicije stihijskog ekumenizma. Iako se po mnogim obeležjima ova grupa razlikuje od grupe starijih, neobrazovanih hrišćana, ono što ih obe karakteriše jeste podjednaka udaljenost od pravoslavnog veroučenja i od pravoslavne religijske prakse. Vera u osnovne dogme hrišćanstva kod «hrišćana uopšte» nešto je na nižem nivou nego kod pravoslavno izjašnjenih vernika, ali je zato njihovo institucionalizovano obredno ponašanje (crkvenost) znatno ispod nivoa takvog ponašanja kod pravoslavnih vernika. Sa druge strane, kod «hrišćana uopšte» postoji intenzivnije duhovno traganje od pravoslavnih, a karakteriše ih, takođe, zagovaranje aktivnog učešća crkve u društvenom životu, a u političkoj sferi su ovi vernici početkom 90-ih bili do kraja prozapadno, tržišno orijentisani, tolerantni prema drugim religijama i nacionalnostima. Veličina grupe vernika koji su se identifikovali ne kao konfesionalno određeni nego kao konfesionalno neutralni i polovina njih koja se kolebala u veri u boga, nedogmatski verujući u boga kao u neku natprirodnu moć, po rečima Dimitrija Furmana, predstavljali su glavnu konkurenciju pravoslavlju, a nisu to bili kako se obično misli, katolici, protestanti ili simpatizeri dalekoističnih religija (budizma i krišnaizma), jer je broj njihovih privrženika bio svega od jednog do nekoliko procenata. Tako glavnu konkurenciju pravoslavlju predstavljaju osobe bez jednoznačno definisane konfesionalne pripadnosti, pa religijska situacija ide u smeru ne sve veće konfesionalne i dogmatske određenosti, nego u smeru religijske i konfesionalne neodređenosti. Prema tome, za ovog autora je 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 duguje prvenstveno konfesionalnoj neodređenosti stanovništva i njihovoj vrednosnoj eklektici. Sa ovim momentnom idejne eklektike Furman nastoji 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 vezanosti ljudi za religiju i crkvu, to prihvatanje i mešavina različitih, 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 «zapadnjačko» 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 zastupaju prvo stanovište, zauzimaju sasvim nedvosmislenu kritičku poziciju. Tako Zinaida Pejкова (Пейкова, 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. Pejкова 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 izvđu 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.

2. Već smo napomenuli da se idejna ekletika u savremenoj Rusiji izražava u širokom spektru pojave novih verovanja, pomešanih sa ortodoksnim, pravoslavnim verovanjima. 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 ortodokсно verovanje u boga kao ličnost već kao vera u neku životnu silu, snagu, ili kako bi Đuro 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. Takva konstatacija ni po čemu ne odstupa od konstatacije za domaći religijski prostor. Tako istraživanja u Rusiji od 1990-1992. godine 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 i verovanje u osnovnu dogmu hrišćanstva, verovanje u boga, izražava manje od polovine ispitanika, kao i da verujući ispitanici u boga svoju veru podjednako samorazumevaju na dogmatski i nedogmatski način – dakle kao da je bog ličnost (38%), odnosno, životna snaga, moć (40%). Tako u verničkoj populaciji nalazimo manjinsko verovanje i kad su druga dogmatska verovanja u pitanju: na primer u raj i pakao veruje 42% pravoslavnih vernika (u uzorku samo 14% ispitanika veruje u raj i pakao), u zagrobni život veruje 45% vernika, u vaskrsenje mrtvih veruje 20% vernika. Sa druge strane, u deklarisanju verničkoj populaciji nedogmatska vera u đavola je na nivou vere u već pominjane dogmatske postavke hrišćanstva, a ista je situacija i kod verovanja u astrologiju

jer u nju veruje 41% vernika, dok je u uzorku udeo ovakvih vernika 37%. 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: čak jedna trećina vernika veruje u preseljenje duše. Tako naziv «tradicionalni vernik» po mnogim istraživačima nema «realan» sadržaj a samo verovanje ima površan, formalan karakter. Već pominjano VCIOM-ovo istraživanje iz 1991. godine, o kome nas Grili obaveštava (Greeley, 1994), takođe je posvedočilo o trendu revitalizacije religijskih verovanja, ali i o problemu disolucije i nedogmatičnosti: u život posle smrti veruje 40% ispitanika, u raj 33%, u pakao 30% a u čuda 40%. Naredna tabela formirana je na osnovu rezultata rusko-finskih socioloških istraživanja religioznosti u periodu 1991-1999. godine i sadrži sve bitne podatke o religijskim verovanjima Rusa u prethodnoj deceniji.

Tabela 25. *Religijska i parareligijska verovanja Rusa u 90-im (u %).*

Verovanje u	1991.	1993.	1996.	1999.
Život posle smrti	17,4	25,8	24,2	27,3
U dušu	44,5	54,3	56,5	59,4
U đavola	12,5	28,8	27,9	32,9
U pakao	13,6	25,2	22,8	28,6
U nebesa	15,1	26,8	24,9	32,5
U uskrsnuće	7,0	12,3	9,8	11,3
U reinkarnaciju	17,3	22,1	20,2	22,4
U astrologiju	-	-	37,6	41,6
U anđele	-	-	28,1	40,3
U magiju	-	-	40,1	44,1

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-1999).

3. Generalna ocena o ograničenim dometima, površnosti i formalnosti religijske renesanse u Rusiji, proizašla iz pera sociologa kao što su na primer Furman, Filatov, Dubov i drugi, pre svega se bazirala na iskustvenim podacima 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. Radi se o pozitivnom odgovoru na sva sledeća pitanja: na pitanje «Verujete li u boga?» i pozitivnog odgovora (47% ispitanika); na pitanje o religijskoj samoidentifikaciji i odgovora u terminu vernika (34% ispitanika); na pitanje o konfesionalnoj samoidentifikaciji i odgovora u terminu pravoslavne pripadnosti (33% ispitanika); na pitanje o prirodi boga i odgovora da je bog ličnost (15%), a ne natprirodna moć; na pitanje o obredu molitve i odgovora u terminu čestog praktikovanja (13% ispitanika). Kad se sve sabere, u uzorku je bilo samo 4% takvih ispitanika. Pa i kod ove grupe ispitanika (po autorima formirane uz pomoć «liberalnih» kriterijuma tradicionalnosti) lako je uočiti problem njihove ortodoksnosti: dve trećine njih veruje u zagrobni život, 44% u vaskrsenje, ali skoro jedna trećina njih veruje u astrologiju i čak 41% u preseljenje duše. Tako za pomenute autore «Spolja gledano religija cveta – otvaraju se novi hramovi, bivši lider 'Komunista za demokratiju' stupajući na dužnost kurskog gubernatora pred kamerama celiva ikonu, činovništvo stoji u crkvama sa svećama u ruci itd. Ali, što dublje idemo to manje zapažamo realne promene. I broj više ili manje stvarnih, 'pravih' vernika za ove godine, izgleda, uopšte nije porastao, nego se može biti čak smanjio».

Međutim, pomenuta metodologija identifikovanja pravih pravoslavnih vernika u ruskoj sociološkoj literaturi bila je detaljno analizirana i dovedena u pitanje. Postavilo se pitanje da li je pravilno određen stvaran broj pravoslavnih vernika (od 0 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, Julija Sinelina (Синелина, 2001) 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, molitvi i Biblije; potom kriterijumi kao što su vera u magiju, vraćanje, 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. Neznanje 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.⁸³ Njihova vera nije bila intelektualna, sofisticirana 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. «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). 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 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 shvatanjem hrišćanskih dogmi kao što su ličnost Boga, Sveto Trojstvo, Vaskrsenje Hristovo, besmrtnost duše, Božiji Sud i druge.

Tumačenje religijskog sinkretizma, paganskog polidemonizma, 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, vračanje, 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

⁸³ Autorka navodi reči bezimenog mladog sociologa u jednom sociološkom prilogu pod nazivom «Koliko je pravoslavnih vernika u Rusiji?»: «Ako devojka, studentkinja ne zna naizust «Oče naš» ili Simvol vere, ali nije matarijalistički usmerena i u teškom času svog života ne ode u džamiju, niti u katoličku crkvu, ni u sinagogu, nego u pravoslavnu crkvu – onda je ona pravoslavna» (Синелина, 2001:93).

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 vračanje, 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. 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 oprostí mu grehe.

Na kraju svog kritičkog teksta Sinelina se osvrće na problem crkvenosti stanovništva i samih pravoslavnih vernika preko posećivanja crkve i pričešćivanja kao indikatora aktuelne religijske prakse. Pre nego što iznesemo njeno gledište, kratko ćemo se i sami pozabaviti iskustvenim podacima koje je u vezi religijske obredne prakse stvorila ruska sociologija religije. Jasno je da je redovnost ispunjavanja verskih dužnosti sa stanovišta Pravoslavne crkve problematična, i po tome se ruski slučaj potpuno poklapa sa obeležjima religijske prakse na domaćem pravoslavnom religijskom i konfesionalnom prostoru. Tako su istraživanja sa početka 90-ih godina pokazala da bogosluženju bar jednom mesečno prisustvuje samo 9% ispitanika a da se svakodnevno moli 10% ispitanika. Duplo veća zastupljenost ispunjavanja ovih obrednih radnji pronalazi se samo u najstarijoj generacijskoj skupini, skupini starijoj od 60 godina. Isto tako ova istraživanja su pokazala da se problem religijskog ponašanja javlja i kod samih vernika tako da se svakodnevno moli 32% pravoslavaca i 27% hrišćana, bogosluženju bar jednom mesečno prisustvuje samo jedna trećina pravoslavnih vernika. Ako nešto liberalnije posmatramo verske obaveze onda možemo da ponudimo podatak da se bar jednom u životu pričešćuje 62% ispitanika a spremnost da obavi obred krštenja izražava potpuno neproblematična većina od 92% ispitanika. Grili, čiji smo izveštaj o religioznosti Rusa već pominjali, daje slične podatke za religijsko ponašanje stanovništva Rusije 1991. godine. Molitvu praktikuje uopšte 25% ispitanika a svakodnevno se moli, i prema ovom istraživanju, 10% ispitanika. Crkvu posećuje, takođe, 32% ispitanika, 8% bar jednom mesečno i 27% mladih. Rusko-finsko istraživanje je pokazalo rezultate o redovnom praktikovanju posećivanja crkve koji mogu da se u potpunosti uklope u već navedene podatke socioloških i javnomnenjskih istraživanja.

Tako je rusko-finsko istraživanje iz 1991. godine utvrdilo da mesečno 6% ispitanika posećuje crkvu a istraživanje iz 1993. godine, kao i istraživanje iz 1996. godine, utvrdila su da oko 7% ispitanika u toku meseca jednom ili više puta poseti crkvu, dok je kod vernika posećivanje crkve na nivou od 18%.

Ako se, međutim, prestrogo ne sudi o ovakvom religijskom ponašanju 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 religijskom ponašanju stanovništva, iako ne sa tako visokim dometima kao kod nekih drugih pokazatelja religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu. U sledećoj tabeli sadržani su podaci iz rusko-finskog istraživanja religioznosti u Rusiji od 1991. do 1999. godine, ali tako dati da u prvoj opciji pokazuju posećivanje crkve ispitanika u svim intenzitetima, a u drugoj opciji pokazuju da ispitanici nikada ili tako retko posećuju crkvu da se to njihovo obredno ponašanje može zanemariti:

Tabela 26. *Posećivanje crkve u Rusiji tokom 90-ih (u %).*

Posećivanje crkve/Istraživanja	1991.	1993.	1996.	1999.
Posećivanje crkve uopšte	40,9	40,5	54,0	57,9
Nikada i praktično nikada	58,6	59,3	46,0	42,0

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-1999).

Na osnovu ovih padataka vidi se jasnije da je posećivanje crkve tokom 90-ih godina u Rusiji kontinuirano raslo i da je u drugoj polovini 90-ih postalo većinsko ponašanje kod ispitivane populacije kada se saberu svi intenziteti od nekoliko puta nedeljno do jednom godišnje. Još povoljniji rezultati sa stanovišta potrebe upražnjavanja religijskih obreda u ovim istraživanjima dobijeni su kad je reč o molitvi. Na pitanje koliko se često ispitanici mole dobijeni su sledeći rezultati:

Tabela 27. *Učestalost molitve u Rusiji tokom 90-ih (u %).*

Učestalost /Istraživanja	1991.	1993.	1996.	1999.
Često	8,7	14,2	13,5	18,1
Ponekad	7,8	13,1	14,6	14,7
Kad je teško/kad je kriza	18,4	22,7	23,7	26,0
Nikada	64,9	48,3	43,8	38,4

Izvori: Religion and religiousness in Russia (1991-1999).

Ovi podaci, takođe, pokazuju evidentnu revitalizaciju lične molitve u toku devete decenije prošlog veka i to u svim intenzitetima a najznačajnije je da se često praktikovanje molitve krajem 90-ih više nego udvostručilo u odnosu na praktikovanje ove crkvene norme na početku 90-ih. Neka regionalna iskustvena istraživanja religioznosti, kao već pominjano istraživanje u nižegradskoj oblasti 1999. godine, u kojem je otkriveno 51,3% religioznih, pokazuje da u njihovoj religioznoj delatnosti postoji ambivalentnost slična onoj na domaćem religijskom i konfesionalnom prostoru: tradicionalan odnos prema religiji i crkvi daleko je manje problematizovan i u samoj verničkoj populaciji nego aktuelno religijsko ponašanje. Tako je posedovanje ikona i drugih predmeta kulta visoko zastupjeno u ispitivanoj populaciji za razliku od redovnog posećivanja crkve odnosno džamije. U sledećoj tabeli dajemo podatke koji pokazuju kakva je bila religijska delatnost samodeklarisanе verničke populacije nižegradskog stanovništva krajem 90-ih godina:

Tabela 28. *Religiozna delatnost vernika 1999. godine (u %)*

Religiozna delatnost	
Redovno posećivanje crkve, džamije	16,7
Poznavanje molitvi, praktikovanje molitve	46,4
Održavanje religijskih obreda	23,5
Posedovanje ikona, predmeta kulta	76,6
Čitanje religijske literarute	23,8
Stremljenje životu prema zapovestima Božijim	61,9

Izvor: Широкалова, 2001:82. Tabela je data u skraćenom obliku.

Naravno, ako se insistira na redovnom, crkveno propisanom upražnjavanju pravoslavnih obreda, onda je jasno da se ne samo kod posećivanja crkve i održavanja molitve, nego i kod drugih aktuelnih obrednih radnji samo više ili manje izrazita manjina ispitanika, pa i manjina vernika, kao što smo videli, pridržava ovih verskih dužnosti i činova pobožnosti. Za takvu situaciju Sinelina pronalazi nekoliko važnih razloga. Iako je u devetoj deceniji prošlog veka veliki broj religijskih hramova ponovo aktiviran, a znatan je i broj novosagrađenih crkava, autorka smatra da broj aktivnih crkava u Rusiji ostavlja mesta za konstataciju da se takva situacija može i treba poboljšati. Čak i u velikim gradovima, kakav je Moskva na primer, u kojoj je i najveći broj aktivnih hramova po glavi stanovnika, na velike crkvene praznike crkve su dupke pune tako da jedan deo vernika na može da prisustvuje bogoslužju. Sa druge strane, u velikim podmoskovskim industrijskim gradovima crkvi uopšte i nema ili se nalaze daleko od grada. Ako u gradu ili selu ne postoji crkva onda bi vernici morali da ulože ne samo napor putovanja iz svog mesta u oblasne

centre gde crkva postoji i da prevale takvo rastojanje koje se ne samo nama, s obzirom na rusko prostranstvo, čini velikim, nego su izloženi i finansijskom trošku koji za ogroman broj vernika u tranzicijskoj Rusiji nije beznačajan trošak. Otuda je u takvim uslovima teško crkvu posećivati češće od barem jednom mesečno. Postoje mesta u Rusiji u kojima se godinama ne može videti sveštenik. Rusko-finsko istraživanje iz 1999. godine je pokazalo da se više nego dvotrećinska većina ispitanika nikada ne obraća svešteniku, da to često čini samo jedna izuzetno uska manjina od 2% ispitanika, ponekad se obrati svešteniku još 2,5%, uvek kad se suoči sa teškoćama i kad se čovek nalazi u dubokoj krizi još 20% ispitanika.

Pored navedenih razloga, da kažemo tehničke prirode, Sinelina navodi i druge razloge slabe posećenosti crkve i erodiranosti obreda pričešća. Odsustvo takve navike, odsustvo neposrednog iskustva sa crkvenim životom, nespremnost da se odstupi od navika i prethodno prihvaćenih vrednosti društvenog života, decenijsko udaljavanje od religije i crkve, uopšte odsustvo znanja da ljudi nedeljom odlaze u crkvu sigurno utiču na slabu redovnu posećenost crkve i redovno učestvovanje u crkvenom životu. Zato je ucrkovljenje težak zadatak koji 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.⁸⁴ Zbog svega toga, smatra autorka, sociolozi greše kad ispitanike koji sebe identifikuju sa pravoslavljem, ali ne ispunjavaju redovno svoje verske obaveze ili pored vere u boga varuju i u magijsko, okultno ili parareligijsko, ne svrstavaju u «prave» pravoslavne vernike.

4. Na kraju analize pokazatelja koji ukazuju na izvesna ograničenja dometa ruske religiozne renesanse još jednom se kratko vraćamo na problem socio-demografskih karakteristika postsovjetskih vernika kako bismo pokazali da pored već citiranih istraživanja koja pokazuju promene osnovnih socio-demografskih obeležja savremenih vernika u odnosu na sovjetski period, postoji i ne mali broj iskustvenih istraživanja čiji rezultati dokumentuju da se tu može govoriti o nekim promenama, ali ne o tako radikalnim da bi se iz njih mogao izvesti zaključak o radikalnoj desekularizaciji tranzitnog ruskog društva u odnosu na sovjetsko. Već smo citirali rezultate iz izveštaja Ekatarine Elbakjan i Stepana Medvedka koji se bazirao na

⁸⁴ »Вера требует любви, волевого сосредоточения, усилия всей личности... вера не есть пассивное восприятие, но активное выхождение из себя, совлечение с себя тяжести этого мира. Вера требует актуальности, притом не только в первые момент своего зарождения, но и в каждый миг своего существования. Всегда готов ослабеть и погаснуть ее трепетный огонь, и только на вершинах, у подвижников веры, сияет он ровным, невечереющим светом. Вот почему, вообще говоря, так трудно определить момент уверования и утраты веры, ибо в действительности уверование всегда и непрерывно вновь совершается, есть единый растянутый во времени акт, и всегда неверие, как темная тряпина, подстерегает каждое неверное движение, каждое колебание на пути веры.» (Булгаков, С. Н. *Свет невечерний*, Москва, Республика, 1994.)

sveruskom istraživanju javnog mnjenja, sprovedenom u proleće 2000. godine. Ti rezultati što se socio-demografskih karakteristika vernika u savremenoj Rusiji tiču nisu bitno odstupali od rezultata koji su se odnosili na socio-demografske karakteristike vernika iz sovjetskog perioda. Takođe, još je jedno već pomenuto, sverusko empirijsko istraživanje odnosa religije i politike iz avgusta 1999. godine pokazalo da i dalje žene i stariji ispitanici preovlađuju među vernicima. Žene su definitivno po ovim rezultatima religioznije od muškaraca: u ženskoj populaciji nedvosmisleno preovlađuju religiozne žene, njih je u uzorku 70,9%. Nereligioznih među ženama je 17,9% ispitanika. Kod muškaraca je sasvim drugačija situacija. Jedna polovina muškaraca u uzorku je religiozna, ali je čak 37,9% nereligioznih muškaraca. Izvesne, mada manje razlike nego kad je pol i religioznost u pitanju, očituju se i u odnosu starosti i religioznosti. Starije generacije jesu religioznije od mlađih i srednjih generacija. Na primer, u ovom istraživanju generacije preko 55 godine su iskazale religioznost od 67% do visokih 75,7%, a generacije u rasponu od 18 do 54 godina iskazuju iako prilično visoku ipak nižu religioznost u odnosu na starije generacije, od 55,3% do 57,5% (Дубов, 2001).

U izveštaju Širokalove koji se bazirao na u 1999. godini sprovedenom regionalnom istraživanju religioznosti u nižegradskoj oblasti, potvrđena je od ranije znana tendencija uticaja pola, generacijske pripadnosti i obrazovanja na religioznost stanovništva. Tako se po ovim podacima u savremenoj Rusiji očuvala tradiconalna prevlast žena među vernicima. Skoro duplo više je religioznih žena nego religioznih muškaraca (36,0:63,9). Naravno, obrnuta je situacija kad je nereligioznost u pitanju. Među ženama je 16,1% nereligioznih ispitanika, a među muškarcima čak 40,7%. Takođe, uključenost mladih u religijsku delatnost je manja nego uključenost najstarije generacije u uzorku, a radi se o regularnom održavanju religijskih obreda kao što su posećivanje crkve, znanje molitvi i molitveno obredno ponašanje itd. U sklop ovih tendencija ulazi i varijabla obrazovanja: lica sa osnovnim i nezavršenim srednjim obrazovanjem veruju u boga u 68,9% slučajeva, lica sa srednjim obrazovanjem u 49,3% slučajeva a lica sa višim i visokim obrazovanjem u 39,9% slučajeva (Широкалова, 2001:81-82).

Međutim, kako god da bilo, sva navedena ograničenja procesa religijske revitalizacije u Rusiji sigurno ne bi mogla da poreknu evidentnost religijskih promena u pravcu veće javne, društvene, a naročito političke značajnosti religije (pravoslavlja), većeg uticaja religije na individualni život i praktično ponašanje ljudi i to u takvim razmerama da se povećan nivo religijskih verovanja i religijskog ponašanja ne može pripisati slučajnosti ili normalnim fluktuacijama, već određenim dubljim, sistemskim faktorima od kojih treba, kako nam se čini, sigurno izdvojiti nekoliko: najpre, nema spora da je odsustvo spoljašnjeg, političkog

pritiska na vernike jako uticalo na rast religioznosti ruskih građana. U tom smislu i odsustvo socijalne diskriminacije vernika delovalo je u istom pravcu, pošto više nije bilo prepreke da javno ispoljavanje religioznosti utiče na karijere ljudi u brojnim društveno neizostavno važnim institucijama kakve su škola, policija, vojska, te sva rukovodeća mesta u tim i drugim institucijama; iz socijalizma nasleđena i u tranziciji dalje produžena društvena kriza, ili čak društvena kataklizma kao je shvataju neki ruski autori (Дубов, 2001), stvarala je a i danas stvara problem adaptacije na takve prilike velikog dela stanovništva, te samim tim takva situacija jeste radala a i danas rađa potrebu da se kompenzuju mnoga decenijska lišavanja ljudi kako kroz religiju i crkvu tako i kroz mistiku i tzv. parareligiju; politička upotrebljivost religije u promenjenoj opštoj društvenoj klimi svakako je, možda više nego bilo koji drugi faktor, doprinela društvenoj značajnosti religije makar sama religioznost i crkvenost imale pretežno deklarativni, spoljašnji i konformistički smisao, kako ne mali broj naučnika i tumači religijsku revitalizaciju u Rusiji. Na kraju ovog poglavlja, sada u vidu rekapitulacije, iznosimo brojne indikatore koji pokazuju promenjenu religijsku situaciju na kraju 90-ih godina prošlog veka u odnosu na početak 90-ih u Rusiji. Ne treba posebno isticati koliko se ovi podaci, svi iz rusko-finskog istraživanja, razlikuju od podataka iz istraživanja u sovjetskom društvu.

Tabela 29. *Rekapitulacija pokazatelja ruske religijske revitalizacije (u %).*

Pokazatelji religijske revitalizacije / God. istraživanja	1991.	1999.
Religiozna pozicija (samoidentifikacija)	23,8	46,1
Verovanje u boga	35,2	64,6
Bog je ličnost	6,8	20,6
Život i smrt imaju smisla jer bog postoji	19,7	31,2
Pravoslavna konfesionalna identifikacija	27,6	70,6
Verovanje u zagrobni život	17,4	27,3
Verovanje u uskrsnuće posle smrti	7,0	11,3
Posećivanje crkve bar jednom mesečno	5,9	8,8
Često upražnjavanje molitve	8,7	18,1
Crkveno venčanje je važno	52,0	63,3
Crkveni ukop pokojnika je važan	63,8	77,5
Religija je veoma važna za moj život	11,1	25,5

Izvori: Religion and religiousness in Russia, 1991; 1999.

V ZAKLJUČAK: DEATEIZACIJA ILI DESEKULARIZACIJA U POSTSOCIJALIZMU

Prva ozbiljna magistralna promena religijske situacije i promena društvenog položaja pravoslavlja i SPC u XX veku nastaje sa pojavom jugoslovenske socijalističke države posle završetka II svetskog rata i u najtešnjoj je vezi sa radikalnim promenama društvenog, političkog i kulturno-normativnog obrasca novouspostavljenih socijalističkih društava u Evropi. Slične, isto tako radikalne društvene promene kao u nizu zemalja Evrope, već su se dogodile u Rusiji i sa pravoslavljem u Sovjetskom Savezu. Društveni okvir svih ovih socijalističkih društava, ako apstrahujemo izvesne razlike od zemlje do zemlje i izvesne faze kroz koje je prolazio odnos socijalističke države prema religijsko-crkvenom kompleksu, uspostavio je jednu opštu, nestimulativnu i u osnovi neprijateljsku društvenu klimu i situaciju u kojoj je decenijama egzistirao crkveno-religijski kompleks jedva preživljavajući u tim uslovima. Prva posledica tako uspostavljenog odnosa novih vlasti prema religijama i njihovim institucionalizovanim organizacijama bila je ne samo njihova kulturna, odnosno ukupna društvena demonopolizacija i marginalizacija, nego u okvirima takve demonopolizacije posebno njihova ekonomska demonopolizacija. Odvajanje crkve od države najteže je, među svim religijama, pogodilo pravoslavlje, pošto je situacija otuđenosti i odvojenosti od države bila direktno suprotna biću istočnog hrišćanstva koje je upravo sa državom istorijski razvijalo odnos slaganja, saradnje i međusobnog podupiranja (simfonija). 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 barem 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.

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 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. U tom kontekstu, iako ima dosta zajedničkih karakteristika u religijskoj situaciji bivše Jugoslavije i bivšeg Sovjetskog Saveza, religijska situacija u Sovjetskom Savezu se ipak ističe kao situacija u kojoj su na delu daleko represivnije metode i politički pritisci na crkve i njihove vernike. 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 na samom početku 80-ih godina empirijskom evidencijom nije moglo nedvosmisleno posvedočiti da se pravoslavlje na domaćim religijskim prostorima vraća na društvenu scenu, upravo u tom periodu, sa kosovskim događanjima, ispostaviće se kasnije kao centralnim društvenim i političkim problemom kako bivše tako i sadašnje Jugoslavije, pravoslavlje se vraća na društvenu i političku scenu iz izolacije u kojoj je provelo unazad nekoliko decenija, i sa margina društvenog i političkog života jugoslovenskog socijalističkog društva. Međutim, krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka već će i sociološka iskustvena istraživanja pokazati povećanje religioznosti i tesniju 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. Pretežni deo takve revitalizacije religijsko-crkvenog kompleksa nije nastao kao rezultat 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 ponašanja, jer se upravo period koji počinje od 90-ih godina na prostoru bivše federacije odlikuje neverovatnom provalom mržnje, nasilja i patnje, nego je revitalizacija religije i crkve na čitavom tom prostoru (a pravoslavlje tu nije izuzetak) nastala u sklopu magistralnih društveno-političkih pomeranja 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.

Pozicija sve očiglednije društvene značajnosti, kao najvažnije obeležje revitalizovanog pravoslavlja i drugih konfesija na prostoru bivše Jugoslavije, značila je da iz marginalnosti i društvene isključenosti izlaze religija i crkva koje u nastupajućim društvenim događanjima, bremenitim teškim sukobljavanjima u protekloj deceniji, postaju jedne od najvažnijih društvenih institucija sa nizom javnih uloga. Tako pravoslavlje početkom 80-ih, počevši sa događajima na Kosovu i oko Kosova, 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 na Kosovu pri čemu u takvoj religijskoj obnovi snažno raste njena društvena relevantnost i institucionalna duhovna centralnost u još držećem 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 opet na Kosovu i Metohiji. Dakle, u periodu opšte politizacije kulture, na čitavom prostoru bivše Jugoslavije, politizuje se i pravoslavlje 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. Teško je oteti se utisku kako je upravo glavna struja⁸⁵ u revitalizaciji pravoslavlja nastojala već od 80-ih godina da da legitimnost nastupajućem srpskom nacionalizmu, makar je ta legitimnost data kao svojevrsna reakcija na potporu koju su druge konfesije, katoličanstvo i islam, dale svojim svetovnim zaštitnicima nacionalnih interesa, kako ističe Dragoljub Đorđević. Tako je krah socijalizma – komunizma i situacija građanskog, međunacionalnog

⁸⁵ Pored ove glavne struje, postoje u savremenom srpskom pravoslavlju i u intelektualnim krugovima oko pravoslavlja još neke struje koje se više-manje jasno distanciraju od upotrebe pravoslavlja u nacionalističke i političke svrhe. Jedna struja ne negirajući ulogu pravoslavlja i za jednu drugačiju Srbiju, insistira prvo, na osudi filetizma, zatim na nužno otvaranje prema Zapadu, te na modernizaciji savremene srpske politike i kulture (npr. Đorđević Mirko «Sloboda i spas»). Druga, da kažemo sporedna struja pravoslavlja, može se smestiti potpuno izvan svake politizacije vere i insistira na socijalnoj osnovi religije u čijem centru jeste pojedinac sa svojim životom punim egzistencijalnih nevolja, koji u religiji traži potporu i utehu.

rata tvorila najopštiji geografski i društveni okvir u kome pravoslavlje vraća svoju kulturnu dominaciju i insitucionalni značaj i uticaj koji je nekada imalo. Nema obnove srpskog nacionalnog identiteta, srpske državnosti bez obnove pravoslavlja. SPC nije samo verska već i nacionalna institucija, verovatno jedina, koja tokom istorije nije izdala srpski narod (Radić, 1995a:V; XVII-XVIII).

Novonastale religijske promene u pravoslavlju u poslednjih petnaest godina iskustveno su evidentirane u svim segmentima vezanosti za pravoslavlje i SPC, sa ranije u ovom radu već opisanim karakteristikama za segment religijskog identifikovanja, doktrinarnog verovanja i religijsko-obrednog ponašanja. Tokom protekle decenije 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 religijsko ponašanje i verovanje kod velikog broja ljudi na domaćim pravoslavnim i mešovitim religijskim prostorima. 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 itd. Temeljna religijska verovanja pravoslavlja su takođe revitalizovana i to tim više što su dalje od eshatološkog karaktera. Analiza kvantitativnih podataka pokazuje još da se značajne religijske promene pravoslavlja u Srbiji i Crnoj Gori izražavaju preko povećane religioznosti i povezanosti sa pravoslavljem mlade generacije, te da se stabilan trend desekularističkog religijskog prestrukturisanja izražava i kroz proces radikalnog smanjivanja spremnosti ljudi da se deklariraju u prilog ateističke orijentacije.

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. Tako perestrojka, opšta demokratizacija zemlje, krah socijalističke ideologije i traganje mnoštva za drugačijim vrednostima, ekonomska depresija tokom 90-ih godina predstavljaju deterministički okvir za kvalitativno izmenjenu religijsku

situaciju i sasvim novu društvenu poziciju koju zauzima pravoslavlje u tako definisanom opštem socio-političkom okviru zalazećeg sovjetskog i postsovjetskog ruskog društva. Tako se evidentno revitalizovala društvena i politička značajnost religije i crkve, i tu se, za razliku od prethodnih decenija, radi o pozitivnoj političkoj značajnosti čime se povećava legitimacijska uloga religije i crkve zahvaljujući kojoj pravoslavlje i RPC direktno izlaze iz pozicije totalne političke marginalnosti, tako da neki ruski istraživači, pokazujući razmere desekularizujućeg procesa, napominju kako takva situacija izaziva silno nespokojstvo antiklerikalnih krugova: «Obim opisanih pojava je tako širok da izaziva ozbiljno nespokojstvo antiklerikalnih krugova. Širenje procesa desekularizacije u sferi obrazovanja, pojačano učešće sveštenstva u socio-ekonomskom životu zemlje, a isto tako učvršćivanje uzajamnih veza svetovne i crkvene elite stvorili su kod nekih analitičara bojazan da je u Rusiji na delu devalvacija principa odvojenosti crkve od države» (Дубов, 2000).

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 postsocijalističkom društvu. Krajem 80-ih i početkom 90-ih, a naročito u toku devete decenije prošlog stoleća, na teritoriji Sovjetskog Saveza i sadašnje RF na delu je bila intenzivna aktivizacija religijske i socijalne delatnosti verskih zajednica, pre svega RPC, ali i raznih konfesija i denominacija, interkonfesionalnih organizacija i sekti, 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 desekularizacije, 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 RF, 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 naliče tog procesa istovremeno radikalno pada podrška ateizmu.

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 (pravoslavlja) svakako dokaz o neproblematičnom proreligioznom i propravoslavnom konsenzusu, kako na početku tako i na zvršetku poslednje decenije prošlog veka. 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 do kraja 90-ih postalo potpuno neproblematična, većinska religijska pojava u ispitivanom stanovništvu Rusije. Pored proreligioznog 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%, a ako se pažnja ograniči na sam kraj 90-ih godina prošlog veka, i na populaciju mladih, onda se uočava trend ne samo povećane spremnosti ispitanika da se uopšte konfesionalno identifikuju, nego da se tako identifikuju i kad je pravoslavlje u pitanju. 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 problem konfesionalne neopredeljenosti te interkonfesionalne hrišćanske identifikacije, problem nedogmatičnosti deklarisanе verničke populacije i dogmatske disolucije verovanja, problem idejnog eklekticizma vernika, problem površnog, formalnog karaktera doktrinarnih verovanja i ponašanja, problem 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.

Još tri sažimanja treba izvesti na kraju ovog rada. Prvim, kratko treba izvući globalne zaključke o religijskim promena u domaćoj i ruskoj religijskoj situaciji u proteklim decenijama. Drugim sažimanjem treba odgovoriti na pitanje da li opisane religijske promene treba odrediti kao deateizaciju ili desekularizaciju postsocijalističkog društva, a trećim sažimanjem treba odgovoriti na problem perspektive ovih procesa u analiziranim postsocijalističkim društvima.

Religijska situacija u bivšoj i sadašnjoj Jugoslaviji i u bivšem Sovjetskom Savezu i savremenoj Rusiji i pored nekih važnih razlika ima mnogo zajedničkih karakteristika. Razlike se ispoljavaju, isotorijski gdedano, u činjenici da je duhovna i socijalna demonopolizacija i marginalizacija pravoslavlja u Rusiji započela gotovo trideset godina ranije nego na domaćim

konfesionalnim prostorima; potom se razlike uočavaju u činjenici da je odnos boljševičke države prema religijsko-crkvenom kompleksu bio represivniji nego u socijalističkoj Jugoslaviji i sa ozbiljnijim konačnim posledicama po materijalni položaj i religijski uticaj Pravoslavne crkve na stanovništvo; tako represivan odnos prema religiji i crkvi najverovatnije je i uticao da revitalizacija religije i crkve u Sovjetskom Savezu započne nešto kasnije tokom 80-ih godina od revitalizacije religije i crkve, pa i pravoslavlja, na geografskom i religijsko-konfesionalnom prostoru bivše Jugoslavije; takođe, vidljiva razlika se ispoljava i kad je u pitanju obim revitalizacije konfesionalnog identifikovanja kad je proces revitalizacije religijsko-crkvenog kompleksa krajem 80-ih i početkom 90-ih već započeo i tokom 90-ih se nastavio u ovim postsocijalističkim društvima. Prvenstveno zbog situacionog faktora, na domaćim religijskim i konfesionalnim prostorima konfesionalna identifikacije se reafirmisala gotovo do krajnjih granica, dok je u ruskom slučaju obim ove revitalizacije bio mnogo skromniji.

No, kad zanemarimo ove razlike, osnovna obeležja religijske situacije i važni trendovi u njima zajednički su i jednom i drugom socijalističkom i postsocijalističkom društvu, kako kad su pokazatelji vezanosti za religiju i crkvu u pitanju tako i kad je glavna tendencija savremenih religijskih promena u ovim društvima u pitanju: naime, radi se o reafirmaciji društvene značajnosti pravoslavlja i skidanju sa pravoslavlja (i drugih religija) stigme koja je decenijama stajala na njegovom telu upozoravajući ljude da se radi o fenomenu koji je kulturno problematičan i društveno nepoželjan. Kad se u obzir uzme nekoliko glavnih i najčešće korišćenih indikatora religioznosti u iskustvenim istraživanjima vidi se da nema nekih bitnih razlika u religioznosti uopšte, a i pravoslavnoj religioznosti u Jugoslaviji i Rusiji, ne samo kad je savremena religijska situacija u pitanju nego i ranije. Najpre, u vreme najžešće ateizacije i u jednom i u drugom društvu religioznost (prema religijskoj samoidentifikaciji i verovanju u boga) nije prelazila jednu desetinu stanovništva. Početkom 90-ih u Srbiji su javnomnjenjska istraživanja pronašla oko 40% religioznih građana (samoidentifikacijom) kao i u ruskim istraživanjima početkom 90-ih (na osnovu verovanja u boga). Razliku od nekoliko procenata u rezultatima religioznosti u ova dva društva u tom periodu sigurno možemo zanemariti kad govorimo o globalnoj tendenciji revitalizacije religije. Takva je situacija i kad se radi o kraju 90-ih, samo se sada religioznost i u jednom i u drugom društvu popela na 60% do 65% ispitanika. Što se religioznog ponašanja tiče, zajedničko ovim društvima jeste postojan rast religijski aktivnih vernika tokom 90-ih, mada je obim i intenzitet takvog ponašanja stanovništva daleko iza religijske, konfesionalne identifikacije ili verovanja u boga. Za naše društvo još možemo reći da su empirijska istraživanja pokazala da je religiozno ponašanje, kad se u obzir uzmu svi intenziteti, nešto

ozbiljnije revitalizovano nego u Rusiji, ali te razlike nisu tako velike da bi se moglo zaključiti kako se ne radi o jednom te istom, desekularizujućem procesu i u jednom i drugom tranzitnom društvu.

Pojmovno definisanje religijskih promena u 80-im i 90-im godinama prošlog stoleća u Jugoslaviji i Rusiji svakako najviše zavisi od pojmovnog određenja religijskih procesa u socijalizmu: da li su to bili procesi sekularizacije (racionalizacije, funkcionalne diferencijacije, pluralizacije, urbanizacije itd.) ili su to bili procesi političkog protežiranja ateizma (ateizacija), ili se pak radilo o jedinstvenom procesu sa elementima i jedne i druge pojave. Biće da je ovo treće objašnjenje za socio-politički i kulturni kontekst socijalističkog društva najverodostojnije. Iza takvog objašnjenja u slučaju bivše Jugoslavije moguće je pronaći dokaze u iskustvenoj evidenciji koji upućuju na zaključak da sam proces više-manje nasilne ateizacije ne bi dao skoro nikakve rezultate u masovnom otklonu ljudi od religije i crkve da istovremeno nije na delu bio proces modernizacije socijalističkog društva, pa samim tim i njegove sekularizacije. Između jugoslovenskog i sovjetskog društva razlika se nije očitovala u tome da se u jugoslovenskom socijalističkom društvu, koje se brzo posle II svetskog rata odvojilo od «Istočnog lagersa», učvršćuje savremen proces modernizacije po ugledu na Zapad, a da u sovjetskom društvu zbog hladnog rata nema ugledanja na modernizaciju sa Zapada, već je razlika u tome što se u sovjetskom društvu, koje se takođe modernizuje (ogroman je ugled i primenljivost nauke), beg ljudi od religije i crkve daleko pre nego kod nas može objasniti nameravanom i represivnom masovnom ateizacijom stanovništva. Zato u ruskom slučaju ima manje dilema oko toga da se savremene religijske promene mogu i treba prvenstveno da nazovu deateizacijom ruskog društva, pa tek onda desekularizacijom. Našu postsocijalističku religijsku situaciju nije tako jednostavno jednoznačno odrediti kao sovjetsku. Ateizacija društva je bila manje nasilna nego sovjetska te je takva ateizacija pokazala praktične rezultate tek u uslovima otvaranja i postepenog nestajanja tradicionalnog sveta i tradicionalističkog društva i takvih društvenih odnosa izuzetnim društvenim razvojem posle II svetskog rata, racionalizacijom društvenih odnosa, fizičkom i socijalnom pokretljivošću stanovništva i društvenih slojeva, ubrzanom urbanizacijom zemlje, emancipacijom od patrijarhalnog morala itd. Stoga je verovatno savremene religijske promene bolje pre nazvati desekularizacijom nego deateizacijom. Tako je primerenije uraditi ne samo u smislu definicije jednog procesa koji je suprotan procesu od pre dvadesetak godina, već i u smislu da su i sami opisani nekadašnji procesi otvaranja i racionalizacije društvenog života krajem 80-ih i tokom 90-ih prerasli u svoju suprotnost: u etnonacionalistička i konfesionalna zatvaranja i u duboku iracionalnost društvenog života pa su se pred ogromnim brojem ljudi pojavila sudbinska, granična pitanja o životu i smrti na

koja religije već vekovima daju odgovore i rešenja koja su sada ljudima sa njihovim iskustvima patnje, lišavanja i svakovrsnih osujećenosti preko bila potrebna. Religija danas može da uputi na odgovore o smislu i vrednosti čovekovog postojanja, zapostavljene u novovekovnom racionalizmu i velikim ideologijama, «oslobađanjem i pokretanjem svojih vekovnih zaliha smisla, značenja, vrednosti i tradicije» (Živković, 1993:29).

Upravo u tom kontekstu je smisljeno postaviti pitanje perspektive desekularizujućeg, odnosno deateizujućeg procesa u postsocijalističkim društvima Jugoslavije i Rusije. U odgovoru na to pitanje možda nam može pomoći iskustvo nekih zemalja u tranziciji koje su daleko odmakle u svom ekonomskom i političkom prestrukturisanju i od Jugoslavije i od Rusije, kao i neke prognoze date u domaćoj sociologiji religije. Najpre, uputno je istaći primer religijskih promena u Sloveniji, nekada ekonomski najrazvijenijoj republici bivše Jugoslavije a sada samostalnoj državi koju već vidimo u Evropskoj uniji. To je bila prva republika bivše Jugoslavije u kojoj su sistematska sociološka i socijalno-psihološka istraživanja otkrila trend religijskih promena prema desekularizaciji društva. Takav trend se održao sve do posle sticanja nezavisnosti, ali je potom počeo da slabi i danas desekularizacija slovenačkog društva nije više tako izražena kao u periodu 1975-1992. godine. Ako celoukupnu situaciju posmatramo u optici religijsko-duhovnog klatna, onda i za konfesionalne i religijske prostore Jugoslavije i Rusije treba očekivati sličnu situaciju, pogotovu ako ove države u budućnosti kao i Slovenija uspeju ekonomski i politički uspešno sa se prestrukturirati i suštinski podignu društveni standard svom stanovništvu. Upravo je to prognoza koju daje naš sociolog religije Dragoljub Đorđević. Doduše, on to čini u kondicionalu: ako postsocijalistička društva krenu putem zbiljske izgradnje građanskog društva, onda se može očekivati ustanovljavanje izbalansiranog odnosa religioznih, ravnodušnih i nereligioznih koji će više upućivati tada na organsku sekularizaciju društva nego na danas očitu desekularizaciju. Suštinski, ovakvu prognozu zastupaju i Miloš Bešić i Borislav Đukanović. I oni smatraju da uspeh u stvaranju građanskog društva daje malo šanse konvencionalnoj religioznosti da zadrži društveni značaj koji sada ima kao i aktuelnu proširenost u stanovništvu (Bešić; Đukanović, 2000:213-217). Međutim, shodno svom funkcionalističkom teorijskom stanovištu, uzmak totalnih društvenih integratora, nacionalizma kao metamorfiranog real-socijalizma i sa njim povezanog religijsko-crkvenog kompleksa, ne znači naprosto povlačenje religije uopšte iz društvenog života, već znači dolazak na društvenu scenu svetovne (liberalne) religije kapitalizma sa fundamentalnim principima vere u «privatnu svojinu, individualizam, jednakopravnost, kreativnost, ljudska prava, neautoritarnost, civilno društvo, pluralizam mišljenja...». Uspon konvencionalne religije u postsocijalizmu je privremene naravi i ona se mora raspasti kad se raspadne

društvena zajednica kao njen socijalni osnov u procesu stvaranja novih partikularnih socijalnih grupa koje će imati svoje posebne transcendentne svetove a zajedničke, totalne, nadsvođujuće vrednosti će sve više erodirati pošto neće biti «globalne zajednice». Istina, autori ne misle kako će stvaranje partikularnih, novih društvenih grupa (zajednica) ići brzo, jer je proces stvaranja modernog, izdiferenciranog civilnog društva spor, ali je neminovan. U toj neminovnosti klasična religija i konvencionalna religioznost će okupljati samo jednu (malu) partikularnu religijsku grupu pored drugih religijskih grupa koja će «svoju egzistenciju da tumači u okvirima društvene zajednice koju oblikuje ova religija». Tako je društvena značajnost klasične religije, dakle i pravoslavlja, u postsocijalizmu u nekoj vrsti obrnutog odnosa sa brzinom i smerom globalnih društvenih promena u pravcu sve veće racionalizacije, funkcionalne diferencijacije, političke i kulturne pluralizacije i tolerancije savremenog, tranzitnog postsocijalističkog društva. Ako se složimo da je tranzicija u našem društvu ozbiljno tek od nedavno zakucala na naša vrata, i da su se već u tom ambivalentnom procesu pojavile ne samo pozitivne nego i negativne posledice, verovatno će ekonomsko i političko ozdravljenje društva potrajati. Sukobi i netrpeljivost različitih društvenih grupa i njihovih vrednosti će se sigurno nastaviti tako da će čitav tradicionalni religijski kompleks biti od jednih, tradicionalista, antimodernista i antiglobalista podržavan i slavljn kao čvrst oslonac identiteta zajednice, a od drugih, modernista, liberalista i globalista, će biti shvatan kao prepreka na putu savremene modernizacije postsocijalističkog društva. No, kako god da bude, klasična religija će sigurno opstati premda će je i u tom kapitalističkom ili čak poslekapitalističkom društvenom okviru svakako čekati mnoga iskušenja, ali takva iskušenja sigurno neće biti ni nalik onoj brutalnoj fizičkoj i psihičkoj represiji kao u boljševičkom socijalizmu.

V I L I T E R A T U R A

Авраменко, А. А. (2001) «Религиозная обстановка в Калуге», *Социологические исследования*, № 11.

Атеизм в Советском Союзе: становление и развитие (1986), Москва, Мысль.

Ваћевић, 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.

Ваhtijarević, Štefica (1975) «Religijsko pripadanje i sekularizacija», *Naše teme*, br. 3.

Балагушкин, Е. Г. (1996) «Новые религии как социокультурный и идеологический феномен», *Общественные науки и современность*, № 5.

Варић, Robert (1999) «Politička komponenta ruske ekonomske krize», *Politička misao*, br.4.

Вашић, Goran (2001) «Међуетнички односи и положај манјина у савременој Европи», u *Vera manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Bauman, Zigmund (2001) «Sociološko razmišljanje», u Ђорђевић, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta. Prevedeno iz Giddens, Antony (1992) *Human Societes*, London, Polity Press.

Bell, Daniel (1986) «Povratak svetoga? Diskusija o budućnosti religije», *Lica*, br. 7-10. Prevedeno iz: Bell, Daniel (1977) «The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion», *British Journal of Sociology*, 128 (4).

Benc, Ernst (1991) «Veličina i slabosti pravoslavlja», u *Pravoslavlje između neba i zemlje, Gradina*, br. 10-12.

Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York.

Berger, Piter (2001) «Sociologija: povlačenje poziva», u Ђорђевић, B. D. *Sociologija forever*, Niš, Punta. Prevedeno iz: *Pregled AA 265/1994*.

Boneta, Željko (1989) «Religijska situacija u Rijeci», *Argumenti*, br. 1-2.

Бешић, Милош; Ђукановић, Borislav (2000) *Bogovi i ljudi. Religioznost u Crnoj Gori*, Podgorica, CID i SOCEN.

Bigović, Radovan (2000) «Demokratija i pravoslavlje» u *Crkva, Država i civilno društvo*, Beograd, Centar za demokratiju.

Бызов, Л. Г.; Филатов, С. Б. (1993) «Религия и политика в общественном сознании советского народа» u *На пути к свободе совести - II*, Москва, Издательская группа «Прогресс»; «Культура».

Blagojević, Mirko (1995) *Približavanje pravoslavlju*, Niš, JUNIR; Gradina.

Blagojević, Mirko (1996) «Religijske promene, desekularizacija i nacionalizam», u *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godišnjak III, Niš; Subotica, JUNIR i Otvoreni Univerzitet.

Blagojević, Mirko (2001) «Revitalizacija religije i dijalog», u *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.

Bogdanović, Mira (1997) «Vek i po tranzicije u Srbiji: bilansi i izgledi» u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Bogdanović, Mira (2000) «Radništvo i modernizacija u Srbiji», *Sociologija*, br. 4.

Bošnjak, Branko (1966) *Filozofija i kršćanstvo*, Zagreb, Naprijed.

Bošnjak, Branko; Bahtijarević, Štefica (1970) *Porodica, crkva i religija*, Zagreb, IDIS.

Bujišić, Branislava (1995) «Tranzicija između reforme i revolucije» u *Zastoji u jugoslavenskoj tranziciji*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Coser, L. A. (1956) *The Function of Social Conflict*, London, Routledge and Kegan Paul.

Crkva, država i civilno društvo (2000) Beograd, Centar za demokratiju.

Ćimić, Esad (1984) *Drama ateizacije*, Beograd, NIRO Mladost.

Čenan, Oliver (1994) «Sekularizaciona paradigma: sistematizacija», u *Povratak svetog?* Niš, Gradina. Prevedeno iz Tschenan, Oliver (1991) «The Secularization Paradigm: A Systematization», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30 (4).

D'ankos, Elen Karer (1992) *Ruska nesreća (ogled o političkom ubistvu)*, Sremski Karlovci; Novi Sad, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.

Darendorf, Ralf (1989) «Čudan kraj socijalizma», *Književne novine*, l. X.

Douglas, Mary (1986) «Posljedice modernizacije po religijske promjene», *Lica*, br. 7-10.

Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba (1995), Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić.

Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu (2001), JUNIR godišnjak VII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Дубов, И. Г. (2001) «Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам», *Политические исследования*, № 2., <http://www.politstudies.ru/fulltext/2001/2/7.htm>.

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*, Niš, Gradina; Beograd, Stručna knjiga.

Đorđević, B. Dragoljub (1992) «Pravoslavlje između neba i zemlje», *Gradina*, br.10-12.

Đorđević, B. Dragoljub (1994) «Sveto i svetovno – sekularizacija kao sociološki problem», u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.

- Đorđević, B. Dragoljub** (1994a) «Religijsko-crkveni kompleks, raspad Druge i budućnost Treće Jugoslavije (fragmenti)» u *Raspad Jugoslavije, Filozofija i društvo*, VI.
- Đorđević, B. Dragoljub** (1995) «Sekularizacija, religija i razvoj jugoslovenskog društva», u *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.
- Đorđević, B. Dragoljub** (1998) *Proroci 'nove istine' – sekte i kultovi*, Niš, JUNIR i Društvo za razvoj i unapređenje zdravlja dece i omladine.
- Đorđević, B. Dragoljub** (2001) *Sociologija forever*, Niš, Punta.
- Đorđević, B. Dragoljub** (2001a) «Klasična religiozost Roma» u JUNIR godišnjaku VIII, *Vera manjina i manjinske vere*, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Đorđević, B. Dragoljub; Đurović, Bogdan** (1994) «Sekularizacija i pravoslavlje: slučaj Srba», u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Đorđević, B. Dragoljub; Todorović, Dragan** (2000) *Mladi, religija, veronauka*, Beograd, Agena; Niš, KSS.
- Đorđević, B. Dragoljub; Todorović, Dragan** (2001) «Religijska većina o religijskoj manjini» u *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.
- Đorđević, Jelena** (2000) «Kultura kao činilac tranzicije i modernizacije», *Teme*, br. 3-4.
- Đorđević, Jelena** (2001) «Interreligijski dijalog i svakodnevni život», u *Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi*, Beograd, BOŠ.
- Đorđević, Jelena** (2001) «Nevidljiva religija – nužna promena, moda ili jeres», u *Vera manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Элбакян, Е. С.; Медведко, С. В.** (2001) «Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян», *Социологические исследования*, № 8.
- Enciklopedija živih religija** (1990), glavni urednik Kit Krim, autor dopunskog teksta Atanasije Jevtić et all., Beograd, Nolit.
- Etno-religijski odnosi na Balkanu** (1997), JUNIR godišnjak IV, Niš, JUNIR.
- Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе** (1998), (ур.М.Олкотт i А. Малашенко), Москва, Carnegie Center.
- Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»**, (1997), 1. октябрь, *Российская газета*.
- Федотова, В.Г.** (1997) *Модернизация «другой» Европы*, Москва, ИФ РАН.
- Флечер, У.** (1987) «Советские верующие», *Социологические исследования*, № 4.
- Филатов, С. Б.** (1988) «Нужна ли нам 'внутренняя граница?»», *Социологические исследования*, № 5.

Филатов, С. Б. (1992) «РПЦ и политическая элита» у *Религија и политика в посткоммунистической России (Материалы круглого стола)*, *Вопросы философии*, № 7.

Filatov, Sergei (1994) »On paradoxes of the Post-Comunist Russian Orthodox Church» in Cipriani Roberto (ur) *Religions sans frontieres?. Present and Future Trend of Migration, Culture and Communication*, Roma, Presidenza Del Consiglio Dei Ministri. Dipartimento Per L'informazione E L'editoria.

Филатов, С. Б. (1999) «Новое рождение старой идеи: Православие как национальный символ», *Политические исследования*, № 3.; <http://www.politstudies.ru/fulltext/1993/3/14.htm>.

Flere, Sergej; Pantić, Dragomir (1977) *Ateizam i religioznost u Vojvodini*, Novi Sad, Pravni fakultet u Novom Sadu; Institut društvenih i pravnih nauka, Novi Sad.

Flere, Sergej (1984) «Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu», *Kultura*, 65-67.

Flere, Sergej (1994) «Desekularizacija u Istočnoj Evropi» у *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.

Fromm, Erich (1984) *Djela*, Zagreb/Beograd, Naprijed, Nolit i August Cesarec.

Фурман, Д. Е. (1985) «Тенденции развития массового религиозного сознания в США», *Социологические исследования*, № 4.

Фурман, Д. Е. (1989) «Религия, атеизм и перестройка» у *На пути к свободе совести*, Москва, Прогресс.

Галкин, А. А. (1998) «Тенденции изменения социальной структуры», *Социологические исследования*, № 10.

Гараджа, В. И. (1989) «Переосмысление», у *На пути к свободе совести*, Москва, Прогресс.

Гараджа, В. И. (1995) *Религиоведение: Учебное пособие*, Москва.

Gee, Gretchen Knudson (1995) «Geography, Nationality, and Religion in Ukraine: A Research Note», *Journal for Scientific Study of Religion*, 34 (3).

Goati, Vladimir (1992) «Efekti 'većinske demokratije' na prostoru Jugoslavije», *Sociologija*, br. 3.

Goati, Vladimir (1998) «Političke elite i raspad SFRJ» у *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, Univerzitet u Beogradu, IDN; Российская Академия Наук, Институт социально-политических исследований.

Голенкова, З. Т. (1998) «Динамика социоструктурной трансформации в России», *Социологические исследования*, № 10.

Golenkova, Zinaida (1998a) «Socijalna dezintegracija postsovjetskog prostora» u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, IDN; Российская Академия Наук, Институт Социально-политических исследований.

Голенкова, З. Т., Игитханян, Е. Д. (1998) «Средние слои в современной России», *Социологические исследования*, № 7.

Golubović, Zagorka (1995) «Društveni i kulturni milje: Jugoslavija od 1980. do 1990-ih godina» u *Golubović, Z. et all. Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba*, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić.

Gredelj, Stjepan (1993) «Nacija – (s)mišlena zajednica», *Sociologija*, br. 4.

Greeley, Andrew (1994) «A Religious Revival in Russia», *Journal for Scientific Study of Religion*, 33 (3).

Greeley, Andrew (1996) *Religion as Poetry*, Transaction Publishers, New Brunswick and London.

Grumeli, Antonio (1997) «Sociološki aspekt - društveni značaj hrišćanstva i sekularizacije u procesu kulturne ateizacije», u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR. Original u *Welt Ohne Gott*, Herausforderung des Christen. Cura Verlag Wien.

Hemond, E. Filip (1994) «Kako razmišljati o svetom u svetovno doba», u *Povratak svetog?* Niš, Gradina. Prevedeno iz Hammond, F. (1991) «How to Think About the Sacred in a Secular Age», *Religion and Social Order*, 1 (1).

Хилл, Кент (1993) «Православная Церковь и плюралистическое общество», u *Религия и демократия: на пути к свободе совести II*, Москва, Издательская группа «Прогрес» i «Культура».

Hrišćanstvo, društvo, politika (1999), JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.

Иеромонах Иннокентий /svetovno ime: Павлов Сергей Николаевич/ (1987) «О современном состоянии Русской православной церкви», *Социологические исследования*, № 4.

Иеромонах Иннокентий (1988) «Диалог: время благоприятно... (беседа со священнослужителем Русской православной церкви)» *Социологические исследования*, № 4.

Ильясов, Ф. Н. (1987) «Религиозное сознание и поведение», *Социологические исследования*, № 3.

Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije (1998), Beograd, Moskva, Univerzitet u Beogradu, IDN; РАН, Институт социально-политических исследований.

Interreligijski dijalog kao vid pomirenja u Jugoistočnoj Evropi (2001) Beograd, BOŠ.

Iskušenja ateizma (1997), Niš, Gradina; JUNIR.

- Яблоков, И. Н.** (1979) *Социология религии*, Москва, Мысль.
- Ядов, В. А.** (2001) *Россия как трансформирующееся общество: резюме многолетней дискуссии социологов*, <http://www.isras.rssi.ru/Articlis.htm/>.
- Jugoslovensko javno mnjenje** (1968), Beograd.
- Jukić, Jakov** (1973) *Religija u modernom industrijskom društvu*, Split, Crkva u svijetu.
- Jukić, Jakov** (1991) «Religija i ateizam postmoderne», *Gradina*, br. 5-6.
- Jukić, Jakov** (1991a) *Budućnost religije*, Split, Matica hrvatska.
- Jukić, Jakov** (1997) *Lica i maske svetoga*, Zagreb, Kršćanska Sadašnjost.
- Калашников, М. Ф.** (1974) *Религия как общественный феномен*, Пермь, Научный атеизм: вопросы методологии и социологии.
- Kaljević-Bogdanović, Marija** (1972) «Распространенность религиозности у Beogradu», Beograd, IDN; Centar za istraživanje javnog mnjenja, *Izveštaji i studije*, br.42., (šapirografisano).
- Каргина, И. Г.** (1998) «О динамике развития христианских конфессий», *Социологические исследования*, № 6.
- Каарнайнен, Киммо; Фурман, Д. Е.** (1999) «Татары и русские – верующие и неверующие, старые и молодые», *Вопросы философии*, № 11.
- Каарнайнен, Киммо; Фурман, Д. Е.** (1999a) «Люди на тающей льдине (ценностные ориентации религиозной элиты России)», *Вопросы философии*, № 1.
- Katunarić, Vjeran** (1991) «Uoči novih etnopolitičkih raskola: Hrvatska i Bosna i Hercegovina», *Sociologija*, br. 3.
- Kembl, Kolin** (1997) «Pristup konceptualizaciji ireligije i ireligioznosti», u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina i JUNIR.
- Kerkhofs, Jan** (1994) «Kako je pobožna Evropa?» u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno iz «Kako je Evropa varna», *Znamewe*, br. 3-4 iz 1992.god.
- Kerševan, Marko** (1984) «Marksistička sociologija religije–kako i zašto?», *Kultura*, br. 78-79.
- Koks, Harvi** (1994) «Religija se vraća u svetovni grad», u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno sa izvornika Cox, H. (1984) *Religion Returns to the Secular City*, New York, Simon and Shuster.
- Костюк, К. Н.** (2000) «Православный фундаментализм», *Политические исследования*, № 5., <http://www.politstudies.ru/fulltext/2000/5/12.htm>.
- Krajina, Dijana** (2001) «Poslijeratni trend hiperreligioznosti i religijsko-nacionalnog ekskluzivizma u Bosni i Hercegovni. Studija slučaja: Doboj i okolina», u JUNIR godišnjak VIII, *Vere manjina i manjinske vere*, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

- Кублицкая, Е. А.** (1990) «Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения», *Социологические исследования*, № 5.
- Kuburić, Zorica** (1999) «Hrišćanstvo i psihičko zdravlje vernika» u *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.
- Kuburić, Zorica** (2001) «Pravoslavna religioznost u Srbiji u 20. veku», u *Dve hiljade godina hrišćanstva na Balkanu*, JUNIR godišnjak VII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.
- Лебедев, А. А.** (1976) *Конкретные исследования в атеистической работе*, Москва, Политиздат.
- Левада, Юрий** (1965) *Социальная природа религии*, Москва.
- Lexikon zur Soziologie** (1995), hrsg. Von Werner Fuchs Heinritz, 3., völlig neo bearb. und erw. Aufl., Opladen, Westdeutscher Verlag GmbH.
- Let, Džejms** (2001) «Наука, религия и антропология», *Kultura*, br. 101.
- Лисовский, В. Т.** (1996) «Религиозность молодежи», u *Социология молодежи*, С. П., Издательство С. Петербургского Университета.
- Luckmann, Thomas** (1967) *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*, New York.
- Lukman, Tomas** (1994a) «Sekularizacija – moderan mit» u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno iz Luckmann, T. (1980) *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn, Ferdinand Schöningh.
- Lukman, Tomas** (1994b) «Sekularizacija – nasleđe iz ranih dana sociologije» u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina. Prevedeno iz engleskog manuskripta *Secularization – A Heritage from Early Days of Sociology*, autorovo uvodno saopštenje na Panelu I/3 održanog na *First European Conference of Sociology*, Viena, Austria.
- Markov, Slobodanka; Jovović, Smiljana** (1997) «Religijska tolerancija mladih u Srbiji krajem devedesetih», u *Etno-religijski odnosi na Balkanu*, JUNIR godišnjak IV, Niš, JUNIR.
- Martin, Dejvid** (1994) «Pitanje sekularizacije: perspektiva i retrospektiva», u *Povratak svetog?* Niš, Gradina. Prevedeno iz Martin, D. (1991) «The Secularization Issue: Prospect and Retrospect», *The British Journal of Sociology*, 42 (3).
- Мень, Александр – священник** (1989) «Религия, культ личности и секулярное государство (замечки историка религии)» u *На пути к свободе совести*, Москва, Прогресс.
- Мчедлов, М. П.** (1998) «О религиозности российской молодежи», *Социологические исследования*, № 6.
- Мчедлов, М. П.; Филимонов, Э. Г.** (1999) «Социально-политические позиции верующих в России», *Социологические исследования*, № 3.

Mihajlović, Srećko i drugi (1990) *Deca krize*, Beograd, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.

Miladinović, Slobodan (1997) «Svetovna religioznost kao oblik političkog ponašanja», u *Etno-religijski odnosi na Balkanu*, JUNIR godišnjak IV, Niš, JUNIR.

Miladinović, Slobodan (2001) «Religioznost: između stvarnosti i predrasude», u *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, JUNIR godišnjak V, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Milošević, Zoran (1994) *Politika i teologija*, Niš, Gradina i JUNIR.

Митрохин, Николай (1998) «Православие на Северном Кавказе» u *Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе* (ур.М.Олкотт i А. Малашенко), Москва, Carnegie Center.

Mitrović, Ljubiša (1995) «Postsocijalistička društva – između retradicionalizacije i modernizacije», u *Religija i razvoj*, JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.

Mojzes, Pavle (2002) «Tipovi susreta među religijama», *Teme*, br. 1.

Мчедлов, М. П.; Нуруллаев, А. А.; Филимонов, Э. Г.; Элбакян, Е. С. (1994) «Религия в зеркале общественного мнения», *Социологические исследования*, № 5.

На пути к свободе совести (1989), Москва, Прогресс.

Nikolić, Miloš (1997) «Šest godina tranzicije u Istočnoj Evropi: jedanaest hipotetičnih ocena», u *Promene postsocijalističkih društava i sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Novaković, Nada (1997) «Radništvo i modernizacija u postsocijalističkom društvu (primer Jugoslavije)», u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Novaković, Nada (1997a) «Radništvo i tranzicija u SR Jugoslaviji», *Sociologija*, br. 4.

Новикова, Л. Г. (1998) «Основные характеристики динамики религиозности населения», *Социологические исследования*, № 9.

Одинцов, М. И. (1989) «Путь длиною в семь десятилетий: от конфронтации к сотрудничеству (государственно-церковные отношения в истории советского общества)», u *На пути к свободе совести*, Москва, Прогресс.

Osipov, Genadij (1998) «Integracija i dezintegracija u savremenom svetu», u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, IDN, Институт социально-политических исследований.

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, (šapirografisano).
- Pantić**, Dragomir (1988) *Klasična i svetovna religioznost*, Beograd, Centar za politikološka i javnomnenjska istraživanja.
- Pantić**, Dragomir (1990) «Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji», u S. Mijalović i dr. *Deca krize*, Beograd, IDN; Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Pantić**, Dragomir (1991) «Religioznost građana Jugoslavije», u *Jugoslavija na kriznoj prekretnici*, Beograd, IDN; Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
- Pantić**, Dragomir (1993) «Promene religioznosti građana Srbije», *Sociološki pregled*, br. 1-4.
- Pantić**, Dragomir (1998) «Vrednosti i procesi socijalne integracije i dezintegracije», u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, Univerzitet u Beogradu, IDN; РАН, Институт социально-политических исследований.
- Pantić**, D., **Joksimović**, S., **Džuverović**, B., **Tomanović**, V. (1981) *Interesovanja mladih*, Beograd, ИС ССО.
- Rejčić**, Milivoje (1994) «Nauka i sekularizacija» u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.
- Пейкова**, **З. И.** (2001) «Апостасия как фактор дестабилизации общества», *Социологические исследования*, № 4.
- Perović**, Latinka (1998) «Istorijske uslovljenosti dezintegracije Jugoslavije – slučaj Srbije», u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd, Moskva, IDN; РАН, Институт социально-политических исследований.
- Победоносцев**, К. П (1993) *Великая ложь нашего времени*, Москва, Русская книга.
- Pojatina**, S. (1988) «Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu» u *Empirijska istraživanja društvene svesti*, Beograd, Centar za društvena istraživanja.
- Полонский**, Андрей (1998) «Православная церковь и общество в посткоммунистической России», u М. Олкотт; А. Малашенко: *Фактор этноконфессиональной самобытности в постсоветском обществе*, Москва, Carnegie Center.
- Popović**, Mihajlo (1991) «Totalitarne karakteristike realsocijalizma», *Sociologija*, br. 4.
- Поспеловский**, Д. В. (1995) *Русская православная церковь в XX веке*, Москва, Издательство Республика.
- Potočnik**, Vinko (1999) «Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih slovencev» u Toš, Niko et all., *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnjenja in množičnih komunikacij.

Povratak svetog? (1994), Niš, Gradina.

Pravoslavlje između neba i zemlje (1992), Niš. Gradina.

Prokopijević, Miroslav (1996) «Zašto je propao komunizam?», *Sociološki pregled*, br.1.

Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive, (1997) Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Radić, Radmila (1995) *Verom protiv vere (država i verske zajednice u Srbiji 1945-1953)*, Beograd, INIS.

Radić, Radmila (1995a) «Srpska pravoslavna crkva u poratnim i ratnim godinama (1980-1995) – Crkva i ‘srpsko pitanje’», *Republika*, br. 121-122.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana (2001) «Vežanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih», u *Vere manjina i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Radisavljević-Ćiparizović, Dragana (2002) «Religija i svakodnevni život: vežanost ljudi za religiju i crkvu u Srbiji krajem devedesetih» u *Srbija na kraju milenijuma*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu (u štampi).

Радугин, А. А., (1996) *Введение в религиоведение (курс лекции)*, Москва, Издательство Центр.

Religion and religiousness in Russia 1991, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1092.htm>. Data Coolector: Институт сравнительных социальных исследований, Deposit Date: 26. II 2001., Data Producer: Kääriäinen, Kimmo.

Religion and religiousness in Russia 1993, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1093.htm>.

Religion and religiousness in Russia 1996, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1094.htm>.

Religion and religiousness in Russia 1999, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/frF1095.htm>.

Religija i razvoj (1995), JUNIR godišnjak II, Niš, JUNIR.

Religija, crkva, nacija (1996), JUNIR godišnjak III, Niš; Subotica, JUNIR i Otvoreni Univerzitet.

Религия и демократия: на пути к свободе совести II (1993), Москва, Издательская группа «Прогрес» i «Культура».

Religija, veronauka, tolerancija (2002), Novi Sad, Centar za empirijska istraživanja religije.

Рябов, М. В. (1996) «Влияние системообразующих факторов на религиозную ситуацию в районах традиционного распространения ислама», *Общественные науки и современность*, № 3.

Романенко, Л. М. (1998) *Социальные технологии разрешения конфликтов гражданского общества: экзистенциальные альтернативы современной России на пороге третьего тысячелетия*, Москва, И. С.

Roter, Zdenko (1984) Diskusija u tematskom broju (3-4) časopisa *Pitanja*.

Roter, Zdenko (1984a) «(Ne)religiozni slovinci», *Kultura*, br. 65-67.

Roter Zdenko (1986) «Vera i nevera u Sloveniji krajem 1984», *Gradina*, br. 1-2.

Руткевич, М. Н. (2001) «Консолидация общества и социальные противоречия», *Социологические исследования*, № 1.

Руткевич, М. Н. (2001a) «Основное социальное противоречие современного российского общества» *Социологические исследования*, № 4.

Синелина, Ю. Ю.(2001) «Атака на РПЦ?», *Социологические исследования*, № 11.

Синелина, Ю. Ю.(2001a) «О критериях определения религиозности населения», *Социологические исследования*, № 7.

Skledar, Nikola (1990) «Prilozi sociologiji religije D. B. Đorđevića» predgovor za Đorđević, B. D. *O religiji i ateizmu*, Niš, Gradina; Beograd, Stručna knjiga.

Skledar, Nikola (1991) «Sekularizacija, modernizacija i promjene socijalizma», *Gradina*, br.5-6.

Smrke, Marjan; Uhan, Samo (1999) «Na vrhu gričev – toda ob vznožju socialne piramide?», u Toš, Niko et all. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Smrke, Marjan; Uhan, Samo (1999a) «Skica religijske različnosti: Poljska in Slovenija» u Toš, Niko et all. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Sorman, Gi (1997) *Velika tranzicija*, Sremski Karlovci; Novi Sad, Izdavačka knjižnica Zorana Stojanovića.

Stojković, Branimir (2001) «Stigmatizacija verskih sekti, moralna panika i mediji», u *Učenje, organizacija i delovanje verskih zajednica i pokreta*, JUNIR godišnjak V, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Subotić, Milan (1991) «Od kritike do rezignacije – postsocijalistička melanholija» u *Filozofija i društvo III*, Beograd, Univerzitet u Beogradu, IDN, Centar za filozofiju i društvenu teoriju.

Subotić, Milan (1996) «'Ruska ideja' kao element političke kulture Rusije», *Sociološki pregled*, br. 2.

Subotić, Milan (1996a) «'Ruska ideja' u kontekstu krize postkomunističkog identiteta», *Filozofija i društvo IX-X*, Beograd, Univerzitet u Beogradu, IDN, Centar za filozofiju i društvenu teoriju.

Subotić, Milan (1997) «Ivan Kirijeovski u traganju za sintezom Rusije i Evrope», *Filozofija i društvo XI*, Beograd, Univerzitet u Beogradu, IDN, Centar za filozofiju i društvenu teoriju.

Subotić, Milan (1998) «Slovenofilska socijalna filozofija», *Sociološki pregled*, br. 1.

Šajner, Lari (1994) «Pojam sekularizacije u empirijskom istraživanju», u *Povratak svetog?*, Niš, Gradina.

Шердаков, В. Н. (1987) «Где кончается религиозность и начинается атеизм?», *Социологические исследования*, № 4.

Щипков, А. В. (1992) «Эволюция нашей христианской демократии», u «Религия и политика в посткоммунистической России (материалы «круглого стола»)», *Вопросы философии*, № 7.

Широкалова, Г. С. (2001) «Сравнительные характеристики верующих и неверующих нижегородцев», *Социологические исследования*, № 7.

Štobe, Hajnc–Ginter (1999) «Religijske impikacije sukoba u Centralnoj i Istočnoj Evropi», u *Hrišćanstvo, društvo, politika*, JUNIR godišnjak VI, Niš, JUNIR.

Šuković, Danilo (1997) «Ekonomске nejednakosti u tranziciji», u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN.

Šušnjić, Đuro (1988) *Znati i verovati*, Zagreb, Kršćanska sadašnjost / Stvarnost.

Šušnjić, Đuro (1989) *Otpori kritičkom mišljenju*, Zagreb, RZ RKSSOH.

Šušnjić, Đuro (1995) *Cvetovi i tla*, (drugo izdanje) Beograd, Čigoja štampa.

Šušnjić, Đuro (1998) *Religija* (I i II tom), Beograd, Čigoja štampa.

The New Encyclopaedia Britannica (1998), vol. 3. and 9. Micropaedia.

Tomanović, Velimir (1997) «Modernizacija i demokratizacija u (post)socijalističkim društvima», u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN; Centar za sociološka istraživanja.

Toš, Niko et all. (1999) *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Toš, Niko (1999) «Religioznost v Sloveniji – v medčasovnih primerjavah (1968-1998; ISPP, Religion, 1991-1998 in WVS 1992 in 1995)», u Toš, Niko et all. (1999) *Podobe o cerkvi i religiji (na Slovenskem v 90-ih)*.

Toš, Niko (1999a) «(Ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugim srednje-in vzhodnoevropskimi narodi», u Toš, Niko et all. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.

Тощенко, Ж. Т. (1994) *Социология (общий курс)*, Москва, Прометей.

Угринович, Д. М. (1985) *Введение в религиоведение*, Москва, Мысль.

Valis, Roj; Brus, Stiv (1994) «Sekularizacija: trendovi, podaci i teorija», u *Povratak svetog?* Niš, Gradina. Prevedeno iz «Secularization: Trends, Data and Theory», u godišnjaku *Research in the Social Scientific Study of Religion*, JAIT Press, Greenwich, 1991.

Васильев, В. Г.; Мазин, В. О.; Мартыненко, Н. И. (2000) «Отношение студентской молодежи к религии», *Социологические исследования*, № 1.

Василенко, Л.; Филатов, С. (1995) «Возродит ли религия Россию?», *Истина и жизнь*, № 5.

Vera manjina i manjinske vere, JUNIR godišnjak VIII, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Veroispovest – podaci po naseljima i opštinama (1993), sv. br. 2., Beograd, SZS.

Vidojević, Zoran (1997) «Teorijski koncepti i promene post-real socijalističkih društava» u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN, Centar za sociološka istraživanja.

Vidojević, Zoran (1998) «Може ли се распасти трећа Југославија», u *Integrativni i dezintegrativni procesi u zemljama tranzicije*, Beograd; Moskva, Univerzitet u Beogradu, IDN; РАН, Институт Социально-политических исследований.

Vilson, Brajan (1984) «Kultura i religija: Istok i Zapad», *Kultura*, br.65-66.

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*, Beograd, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu.

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 (1980) «Studije i eseji iz sociologije religije», u Vušković, B; Vrcan, S. *Raspeto katoličanstvo*, Zagreb, Naše teme.

Vrcan, Srđan (1986) *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb, Školska knjiga.

Vrcan, Srđan (1986a) *Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije*, Zagreb, IDIS.

Vrcan, Srđan (1997) «Ateizam u suvremenim prilikama», u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR.

Vrcan, Srđan (1999) «Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu)», *Revija za sociologiju*, br. 1-2.

Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.

Vučković, Z. (1990) «Put duhovne obnove», *Glas obnove*, br. 1.

Vujačić, Veljko (1996) «Istorijsko nasleđe, nacionalistička mobilizacija i politički ishod u Rusiji i Srbiji: veberovsko viđenje», *Sociologija*, br. 3.

Vujačić, Veljko (1997) «Između levog i desnog puta: ruski nacionalizam i treći put», *Dijalog*, br. 3-4.

Vukadinović, Srđan (2001) «Uticaj djelovanja vjerskih zajednica na stanje religijske svijesti pripadnika društvenih grupa u Crnoj Gori», u *Učenje, organizacija i delovanje vjerskih zajednica i pokreta*, JUNIR godišnjak V, Niš, JUNIR i ZOGRAF.

Vukićević, Anđelka (1993) *Oživljavanje religioznosti u Crnoj Gori*, Beograd, Fakultet političkih nauka (magistarska teza).

Vukomanović, Milan (1997) «Karakter religijskih promena u zemljama u tranziciji: primer pravoslavnih crkava u Rusiji i SR Jugoslaviji» u *Promene postsocijalističkih društava iz sociološke perspektive*, Beograd, IDN.

Vukomanović, Milan (2000) «Religija, konflikti, identitet», *Filozofija i društvo*, XVI, Beograd, Univerzitet u Beogradu, IDN, Centar za filozofiju i društvenu teoriju.

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

Vuković, Slobodan (1996) *Čemu privatizacija?*, Beograd, SDS; ISKI.

Vušković, Boris (1987) «Neka obilježja suvremenog idejnog i političkog suvereniteta mladih», *Pogledi*, br. 1.

Weber, Max (1989) *Protestantska etika i duh kapitalizma*, Sarajevo, Veselin Masleša, Svjetlost.

Wilson, Bryan (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London, C. A. Watts.

Wilson, Bryan (1986) «Povratak svetoga», *Lica*, br. 7-10.

Зайцев, Е. В. (2002) «Духовные учебные заведения и воспитание толерантности», saopštenje na okruglom stolu *Образовни i verski sistemi u društvima u tranziciji* koji je

održan 14. juna 2002. godine na Filozofskom fakultetu u Novom Sadu u organizaciji «Centra za empirijska istraživanja religije».

Zajcev, Jevgenij (2002) «Bogoslovne škole i vaspitanje za toleranciju» u *Religija, veronauka, tolerancija*, Novi Sad, Centar za empirijska istraživanja religije.

Заславская, Т. И. (2001) «Социоструктурны аспект трансформации российского общества», *Социологические исследования*, № 8.

Zastoji u jugoslovenskoj tranziciji, (1995) Beograd, IDN; Centar za sociološka istraživanja.

Здравомыслова, А. Г. (1999) *Социология российского кризиса*, Москва, Наука.

Zrinščak, Siniša (1991) «Sekularizacija religije i sustavni ateizam», *Gradina*, br. 5-6.

Zrinščak, Siniša (1999) *Sociologija religije – hrvatsko iskustvo*, Zagreb, Pravni fakultet u Zagrebu.

Živković, Gordana (1993) «Križa i religija», u *Šta nam nudi pravoslavlje danas?*, Niš, Gradina.

Журавлева, И. В.; **Пейкова**, З. И. (1998) «Религиозность российских и финских подростков» *Социологические исследования*, №10.



Прилог 1.

Изјава о ауторству

Потписани-а Мирко Љ. Благојевић

Изјављујем

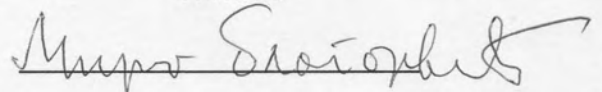
да је докторска дисертација под насловом

Religijske promene u postsocijalizmu (komparativna analiza na primeru Jugoslavije i Rusije)

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, 23. 06. 2014. године

Потпис



Прилог 2.

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Religijske promene u postsocijalizmu (komparativna analiza na primeru Jugoslavije i Rusije)

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Цреативе Цоммонс) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство
2. Ауторство - некомерцијално
3. Ауторство – некомерцијално – без прераде
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима
5. Ауторство – без прераде
6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

У Београду, 23. 06. 2014. године

Потпис

