

ТМ	Г. XXVII	Бр. 4	Стр. 525 - 552	Ниш	октобар - децембар	2003.
----	----------	-------	----------------	-----	--------------------	-------

UDK 316.6.000.2(497.1)"198/199"

Оригинални научни рад

Примљено: 11.06.2003.

Мирко Благојевић

Виша техничка школа

Пожаревац

### РЕЛИГИЈСКА СИТУАЦИЈА У СР ЈУГОСЛАВИЈИ: РЕВИТАЛИЗАЦИЈА РЕЛИГИЈСКОГ ПОНАШАЊА И ВЕРОВАЊА\*

#### Резиме

У прошлом броју часописа започету анализу религијског реструктурисања у последњих петнаест година на домаћем православном религијском простору преко конфесионалне и религијске самоидентификације настављамо анализом најважнијих индикатора религијског понашања и веровања. Ови индикатори такође показују да се у односу на период до краја 80-их година, у деветој деценији прошлог века ревитализује везаност људи за религију и цркву.

**Кључне речи:** СР Југославија, религијска обредна пракса, религијска веровања, ревитализација религије

Ако се у социјализму за православну религиозност или за православну везаност за религију и цркву могло аргументовано рећи да су биле у изразитој кризи, захваћене далеко одмаклим степеном процеса секуларизације и атеизације у односу на традиционално католичке хомогене средине а нешто мање захваћене истим процесима у односу на конфесионално хетерогене средине бивше Југославије (Ђорђевић, 1984:146), онда се то могло рећи и речено емпиријским подацима документовати најпре преко социолошких показатеља религиозног понашања, пре свега оних који су се односили на тзв. религиозно понашање као обавезујуће верске дужности а потом и на оне показатеље из области религијске обредне праксе који су се од-

\* Наставак текста из прошлог броја. Ради се о скраћеном тексту другог дела четвртог поглавља докторске дисертације "Религијске промене у постсоцијализму – компаративна анализа на примеру Југославије и Русије", која је одбрањена на Филозофском факултету у Београду 2. јуна 2003. године пред комисијом у саставу: проф. др Ђуро Шушњић – ментор, проф. др Драгољуб Б. Ђорђевић – члан комисије и доц. др Милан Вукомановић – члан комисије.

носили на тзв. изражавање религиозности преко одређених чинова побожности. Наиме, мада је изразита криза религиозности на православно-хомогеним просторима захватала на неки начин све структуралне елементе религиозности, та се криза најевидентније могла доказати прво, изразитим проблематизовањем религијске обредне праксе, друго, видљивим пропадањем, еродирањем неких православних обреда са еминентним религијским карактером и треће атрофијом неких облика религиозне праксе у облику и са коначним консеквенцама незабележеним у дотадашњим искуственим истраживањима религиозности и везаности за религију и цркву. Имајући овакву религијску ситуацију на православно-хомогеним и доминантним конфесионалним просторима у виду, аргументи за религијску промену или уже посматрано, за промену религиозности становништва, имали би управо најјачу доказну снагу ако би се могли изразити преко показатеља ревитализованог религиозног понашања и удруживања у деветој деценији прошлог и почетком овог века. Намеравамо стога да анализујемо неке елементе православне обредне праксе и најсвежије податке из искуствених истраживања да упоредимо са подацима из ранијих истраживања.

Религијска обредна пракса је саставни, нераздвајни део црквене, конвенционалне религиозности. Религијском феномену се може прићи структурално када због потребе анализе јединствени феномен религиозности разбијамо на његове саставне делове при чему се издвајају неки индикатори који се често употребљавају као показатељи опште религиозности и чије је факторско засићење такво да се сврставају у «тврде» индикаторе религиозности као што су посета литургији или лична молитва богу из области религиозног понашања. Наравно, поред наведених постоје и други индикатори религиозног понашања људи које је могуће даље класификовати на више начина. Анализу ревитализације православне религиозности преко религијске обредне праксе извршићемо на основу већег броја индикатора које смо поделили на индикаторе (обредне радње) традиционалног и актуелног карактера. Наравно, не постоји неки изразити јаз између ова два типа показатеља. Актуелни религијски обреди су усмерени више на суштински религијско у вршењу обредних радњи а традиционалне обредне радње поред тога што се њима исказује и евидентно религијски карактер, попримиле су током историје и неке специфичне социјалне конотације тако да је у њима теже лучити изворно религијско, и у мотивацијском смислу, од социјалног: на пример код празновања црквених празника, поред евокације на одређене доктринарне садржаје, на одређеног свеца, мученика за ствари вере, подвижника у вери, елементи друштвеног су такође саставни делови те религијске радње, и изражавају се у сусрету рођака, пријатеља, утемељењу и испољењу заједништва, јединства, солидарности верника,

идентитета конфесије итд. Теже је у тим условима утврдити евидентну религијску мотивацију у одржавању религијских обреда од рецимо конформизма, религијске мимикрије и томе сличног. Но, треба бити објективан: нису само религијске радње у процепу између искрености и конформизма. Читаво људско понашање се може сместити у оквире наведених граница. Зато се традиционално религијско обредно понашање мора узети у разматрање ревитализације религије и цркве пошто ни религијско-црквени комплекс није само трансценденција и мистична и апсолутна моћ, него је то и ово страни феномен са црквом као институцијом на челу у којој и око које реално постоји људска друштвена и политичка моћ и немоћ, људска заједница верника са свим што вернике карактерише у психолошком и социјалном погледу. Зато су индикатори који показују партиципацију у обредима традиционалне природе (крштење, венчање у цркви, црквени укоп покојника, освећење црквених празника и Крсне славе, слављење верских празника и Крсне славе, поседовање религијских симбола, уздржавање од рада за време верских празника, активности подучавање вере) подједнако релевантни као доказни материјал о религијским променама као и индикатори тзв. актуелног односа према религији и цркви (одлазак на литургију, посећивање цркве, причешћивање, исповедање, похађање веронауке, молитва, пост, читање књига и часописа са верским садржајем, давање прилога цркви, активности у животу цркве). Када се ради о обредима и религијском понашању актуелне природе, онда ти обреди не представљају наглашено обичајну норму средине као традиционални обреди, па у њима далеко слабије делује конформизам средине на њихово вршење. Ради се о непрофанизованим религијским радњама и њихова ревитализација могла би бити један од најчвршћих доказа о ревитализацији изворних религијских потреба које се задовољавају на црквено прописане начине у масовнијим размерама него раније.

### *Традиционална религијска пракса*

Традиционални однос људи према религији и цркви на православним конфесионалним просторима није био до те мере уздрман као актуелни однос према религији и цркви. Нарочито се то не би могло рећи за конфесионалну идентификацију кад се има у виду читава популација и сеоску средину кад се имају у виду остали обреди традиционалног карактера. Сеоска популација се није тако радикално одвајала од религије и цркве у комплексу традиционалних обредних радњи као градска популација и неки други друштвени слојеви као што су били на пример, радници, службеници, студенти и стручњаци. Међутим, и за тај однос се мора констатовати да је био мање-више проблематизован кад се на уму има традиционал-

ни однос према религијско-црквеном комплексу на другим неправославним конфесионалним подручјима. Динамику религијских промена неких важних православних обреда традиционалне природе пружа нам следећа табела:

Табела 1. Проширеност обреда традиционалне природе у 80-им и 90-им годинама (у%)

Религијска пракса	Ђорђевић (1982)	Благојевић (1993)	Радисављевић-Ћипаризовић (1999)
Крштавање деце	59,3	84,4	83,9
Слављење верских празника	57,9	93,3	86,6
Црквени укуп покојника	-	92,4	86,1

Иако размак у проширености наведених индикатора традиционалног односа према религији и цркви у 90-им није радикалан у односу на осамдесете, и ове традиционалне обредне радње су се ревитализовале у смеру смањења размака у односу на конфесионалну идентификацију и далеко су премашивале нивое религијске самоидентификације што асоцира и на њихов профанизован карактер. Дobar пример за то је обред *крштења*. Са једне стране обред крштења је један од основних сакрамената у хришћанству. То је једна од седам светих тајни у православљу у којима се, као у култним радњама, «на видљив начин верницима јавља божанска благодат», што значи да је суштина тих обреда добоко религијски импрегнирана и симболичка: троструким погружавањем у свету воду и троструким вађењем из воде онога ко се крштава на симболичан начин се умире Исусовом смрћу а његовим васкрсењем се васкрсава. Овим чином се ступа у заједницу са Светим Тројством (Отац, Син и Свети Дух) па крштење симболизује приступ у окриље православне цркве. Догматски посматрано тек крштењем неко постаје хришћанин а самим чином крштења му се опрашта наследни, прародитељски грех и други греси ако се крсти у зрелијем добу. Са друге стране, поред несумњиво суштинског религијског карактера, обред крштења као показатељ традиционалног односа према религији и цркви је профанизован обред, обред који је прешао готово у обичај, у нормално и пожељно друштвено понашање чак и у време атеистичког хегемонизма у социјализму. Да је крштења и обичајна норма средине и обред традиционалне природе показују и социолошка истраживања. Прво, велики број испитаника јесте крштен и изражава спремност да крсти своју децу, друго, велики број нерелигиозних испитаника који не учествује или сасвим спорадично учествује

у другим православним култним радњама, јесте крштен и изражава спремност да крсти своју децу. Отуда у сваком конкретном случају није на први поглед јасно да ли се ради о аутономној одлуци појединца или родитеља или је одлука да се испоштује ова религијска и обичајна норма настала претежно под притиском породице, локалне заједнице, традиције. Што је традиција јача, што је традиционализам као начин понашања присутнији и укупна проширеност овог обреда биће мање проблематична него проширеност неких других култних радњи у православљу.

Да је то тако показује и Ђорђевићево истраживање. У време кад се проширеност других обреда из корпуса религијске праксе кретала у свега неколико процената редовног одржавања или чак и испод једног процента, обред крштења је био најзаступљенији вид религијског понашања и био је један од ретких обреда који је одржавала већина испитаника у истраживању. Тако је готово 60% испитаника крстило своју децу или је било спремно да их крсти што је вишеструко надилазило нивое религијске самодекларације у истраживању. Уз још неке обреде чија проширеност у православној популацији није била у стању видљиве ерозије, могуће је било извући закључак да традиционални однос људи према религији и цркви није био радикално захваћен процесом секуларизације и атеизације у социјалистичком друштву. То је показало и наше истраживање из прве половине 90-их. Оно је утврдило изузетну заступљеност обреда традиционалног односа према религији и цркви, пре свега на сеоском подручју, па се невелика ревитализација ових обреда везивала за градско подручје и образовану популацију у којој су и обреди традиционалне природе били нешто еродиранији. Али сам податак да у узорку 84,4% испитаника јесте крстило децу или намерава да их крсти показује извесну повећану проширеност у односу на раније податке. Важан налаз нашег истраживања био је у томе да је најмлађа старосна категорија с обзиром на обред крштења деце или спремности да се она крсте кад се добију више сличила најстаријој доброј групи него суседној и средњој старосној генерацији, што само може да значи да је најмлађа старосна генерација у односу на «атеизоване генерације» својим обредним понашањем традиционално везана за религију и цркву на начин како су то биле везане најстарије генерације. Тако се ревитализација религије уопште, а делом и код традиционалног односа према религији и цркви, значајно врши преко веровања и религијског понашања најмлађе генерације. Ако је најмлађа генерација дала крстити своју децу, смислено је претпоставити да су се млади најпре венчали у цркви те да ће континуираније и интензивније учествовати и у другим обредима традиционалне и актуелне природе него родитељи те генерације. Додатно, податак да на директно питање да ли су крштени испитаници из нашег истраживања

одговарају да то јесу у 92,2% случајева а да нису у 7,8% случајева, не показује толико ревитализујући тренд у области традиционалног односа према религији и цркви колико показује нееродираност овог обреда и у социјалистичком друштвеном и културном обрасцу. Као несумњиво већинско понашање, обред крштења показивао је колико је традиционално обредно понашање било отпорно на све промене, органске или чешће политичке, промене које су смерале на оштар рез са традицијом, традиционалном културом и религијским ритуалним понашањем.

Што се обреда крштења тиче, истраживање из 1999. године показује извесну стабилизацију стања са почетка деценије. Показује такође, тенденцију да се смањује популација која није или не жели да крсти своју децу (10% је таквих; 1982. у нишком региону их је било 32,3% а 1993. у браничевском округу 14%) а да расте број оних који су крстили или би желели да крсте своју децу. Таква слика заступљености овог обреда кад се пореди са подацима из нашег истраживања има онда још јачу доказну снагу о стабилној, непроблематичној проширености овог (и других) обреда традиционалне природе, пошто се таква локација обима проширености утврдила пре свега у урбаном стратуму Србије са очигледном подзаступљеношћу сеоске популације у којој никад није ни постојала упитност о опстајању једног од најважнијих обреда (православног) хришћанства.

У Црној Гори су истовремено добијени унеколико другачији, али у основи слични подаци као и у Србији. Први ајтем, од десет у П скали (скали религијске праксе), у Бешићевом и Ђукановићевом истраживању из 1998/1999. године односио се на испитивање става о потреби да се деца крсте. Наравно, и ово истраживање је показало да је јако мали удео православних испитаника који одбацује ту потребу (7,45), те уз нешто повећи број неодлучних (15,45) премоћна двотрећинска већина испитаника (76%) сматра да је потребно децу крстити у цркви. Католици у Црној Гори према овом индикатору традиционалног односа према религији и цркви се битно не разликују од православаца према горе наведеним резултатима испитивања. Они нешто чешће, али не битно, сматрају да децу треба крстити у цркви (80,2%). Одсуство разлика у обредном понашању православаца и католика кад су у питању обреди традиционалне природе у Црној Гори неће се поновити код показатеља актуелног односа према религији и цркви.

Поред крштења и обреди *слављења верских празника*, *Крсне славе* и *црквеног погреб*а нису били као други православни религијски обреди битно доведени у питање ранијих деценија. Током девете деценије прошлог века ови обреди се налазе у ускуству изразите већине испитаника, како на православним религијским просторима тако и на католичким и плуралистичким конфесионалним просторима земаља у окружењу Србије и Црне Горе (Vrcan, 2001:168;

Крајина, 2001:143-144). Социолошко искуствено истраживање везаности за религију и цркву у браничевском округу, спроведено 1993. године (Благојевић, 1995) свестраније је од других на православним конфесионалним просторима истражило традиционалне обреде у склопу традиционалног односа људи према религији и цркви. Излишно је овде наводити све анализирани традиционалне обреде из тог истраживања али ће извесна рекапитулација бити могућа преко прегледне ранг листе заступљености десет испитиваних индикатора традиционалне везаности за религију и цркву (у %). У десном ступцу је ранг листа традиционалних обредних радњи из истраживања које је спроведено 1999. године:

1. конфесионална идентификација	96,7	1. конфесионална идентификација	93,5
2. слављење Крсне славе	92,7	2. слављење Крсне славе	86,6
3. црквени укоп покојника	92,4	3. црквени укоп покојника	86,1
4. крштење	92,2	4. крштавање деце	83,9
5. поседовање црквеног календара	91,4		
6. слављење већих црквених празника	87,2		
7. крштавање деце	84,4		
8. освећење Крсне славе	80,1		
9. активности родитеља у поучавању вере	68,8		
10. освећење верских празника	68,8		

Према томе, на испитиваном православно хомогеном подручју у првој половини 90-их живела је популација која је многоструким нитима традиционално била повезана са религијом и црквом. Религија и црква се на овај начин у испитиваном подручју јављају као објективне датости, непроблематично присутне у задовољавању неких традиционалних обреда и обичаја који се јављају у животном искуству огромне већине људи. То је популација која редовно признаје своје православно конфесионално порекло, која је у принципу крштена популација и популација која крсти или изражава спремност да крсти своју децу, која религијски и црквено одлази са овога света, освећује и слави црквене празнике и Крсну славу. То је популација која практично живи са овим обредима који, иако немају увек изражену религијску ноту ипак доприносе да религија и црква буду присутне у неким значајним личним, породичним и друштвеним ситуацијама. Наравно, пошто је традиционална веза са религијом и црквом и раније била више или мање непроблематична, у деветој деценији се стога уочава само делимична ревитализација поменутих обреда, не у том смислу да од мањине сада те обреде практикује већина, што се догодило са неким другим обредима, него да од већине

сада изразита већина практикује на одређени начин обреде традиционалне природе.

Значајност истраживања из 1993. године нескромно видимо и у покушају да се не остане на уобичајеним показатељима везаности за религију и цркву који дају само релативну, процентуалну заступљеност испитиваних обреда, већ смо уложили напор на формирању неколико синтетичких показатеља те везаности конкретизованих кроз индекс традиционалног и актуелног религијског понашања и кроз индекс догматске идентификације. Анализа резултата из истраживања које је спроведено 1999. године такође је укључивала формирање индекса сличних нашим тако да се резултати у принципу могу компарирати, мада у констукцији индекса има одређених неуједначености. Конструкција индекса је подразумевала три облика традиционалне повезаности са религијом и црквом: потпуну повезаност, делимичну повезаност и потпуну неповезаност. Ево шта је наведени индекс показао у истраживању из 1993. и 1999. године, у % (Благојевић, 1995:69-70; Радисављевић-Ћипаризовић, 2002):

Благојевић, 1993.		Радисављевић - Ћипаризовић, 1999.	
1. потпунa повезаност	68,7	1. потпунa повезаност	74,6
2. делимична повезаност	30,8	2. делимична повезаност	25,1
3. потпунa неповезаност	0,5	3. потпунa неповезаност	0,3

И у једном и у другом истраживању традиционална веза људи са религијом и црквом је изузетно проширена. Истраживање из 1999. године показује још израженију проширеност традиционалних обреда и то у димензији потпуне повезаности. Иако у констукцији индекса има разлика, ово невелико повећање потпуне повезаности бисмо можда могли повезати са учвршћивањем тренда десекуларизације детектованог почетком 90-их година. На жалост у анализи резултата истраживања из 1999. године није формиран индекс степена или интензитета традиционалне повезаности са религијом и црквом па не постоји могућност поређења са резултатима наше анализе у коју је био укључен и овај индекс. Да постоји, могли бисмо утврдити да ли се већа проширеност традиционалних обреда крајем девете деценије испољава и у јачини те везе, што можемо само да претпоставимо на основу већ навођених резултата истраживања. Наше истраживање је, дакле, показало да се не ради само о изузетној проширености традиционалне везе са религијом и црквом него и да је та веза врло интензивна. Опет су у питању три интензитета: најјача традиционална повезаност, осредња традиционална повезаност и слаба традиционална повезаност са религијом и црквом. Ево и резултата:

1. најјача повезаност	69,1 %
2. осредња повезаност	27,5 %
3. слаба повезаност	3,3 %



Традиционална веза са религијом и црквом је изузетно чврста и интензивна. Само око 3% испитаника је слабо традиционално повезано са религијом и црквом, а најјачи интензитет је приближан бројци око које се креће и религијска самодекларација испитаника што вероватно значи да испитаници под својом религиозношћу подразумевају баш традиционалан однос према религији и цркви, а не актуелан или однос који покрива догматско језгро вере. Само један узак сегмент популације се налази са оне стране ове традиционалне везе било да је раскрстио са традиционалним комплексом било да та веза постоји, али је слаба. Одатле се сасвим сигурно регрутује део непрактиканата и тзв. актуелних ритуалних религијских радњи, али у непрактиканте актуелног односа према религији и цркви улазе сигурно и они испитаници који су на неки од претходно дефинисаних начина повезани на традиционалан начин са религијско-црквеним комплексом. Зато своју анализу ревитализације религије усмеравамо на анализу религијске ситуације у пољу *актуелне религијске праксе*.

#### *Актуелна религијска пракса*

Као показатеље стварне конвенционалне религиозности и везаности за религију и цркву на једном конфесионалном подручју, емпиријска социолошка истраживања већином користе оне индикаторе који описују религијска понашања која су према канону (православне и католичке) цркве непосредне дужности верника. Не може бити појединац на адекватан начин повезан са црквом нити може, према доктрини, очекивати Христосом најављено спасење, ако не долази на недељно богослужење, ако ни у другим приликама не прелази праг цркве, ако не пости, ако се никад не причешћује, ако се не моли у цркви или изван цркве. Мало има места, у таквим доктринарним претпоставкама спасења, за субјективну религиозност која не би била испосредована црквено-религијском институционалном обредном праксом. Са друге стране, тек институционализована, недифузна вера има значајне социјалне и политичке импликације. Социјална и политичка снага цркве стога зависи и од броја верника, и то не само од декларисаних, него првенствено од оних верника који активно учествују у литургијском животу цркве.

Нема повезаности са религијом и црквом ако људи својим обредним понашањем барем минимално актуелно не учествују у црквеном животу. Актуелно обредно понашање на својеврстан начин је једна врста комуникације са божанским, са апсолутном и мистичном моћи, а опет у исто време је и потврђивање солидарности у цркви и јачање заједништва као конфесионалног јединства њених припадника. Секуларизованост једног подручја је у обрнутом односу са бројем људи који учествују у обредима актуелног религијског понаша-

ња и у заједници верника, иако се на истом подручју може јавити изузетно велики број људи који признаје конфесионално порекло или се декларише као религиозан или учествује у неком религијски профанизованом обредном понашању. Ђорђевићеви подаци су 80-их управо показали описану ситуацију. Ауторова коначна дијагноза о изузетно одмаклом процесу секуларизације и атеизације у нишком региону није била заснована на подацима из области традиционалног религијског понашања него је била заснована на подацима пре свега тзв. актуелног односа према религији и цркви. Зато ћемо кратко поменути неколико таквих показатеља из којих се види дубина и консеквенце поменутих процеса и јасна ревитализација и афирмација тих истих показатеља почетком и током 90-их година.

Један у низу индикатора актуелног односа према религији и цркви који ћемо нешто шире расправити у анализи постсоцијалистичких религијских промена као индикатор са врло наглашеним значајем за актуелну религиозност, јесте посећивање литургије (богослужење или служба божја – у католичанству миса или доминикална пракса). Ради се о једном од средишњих облика хришћанског религијског понашања, једној од верских дужности са којом се живи у Христу, страда и ускрсава са њим. Света литургија се још назива и евхаристија (еухаристија) коју је установио сам Христос на тајној вечери са својим ученицима. Причешћем при литургији хлебом и вином који симболизују тело и крв Исусову верници се сједињују са Исусом – Спаситељем. Отуда је причешће на богослужењу једна од светих тајни у православљу. Помесна православна црква окупљена око епископа ради прослављања евхаристије је васељенска црква. Она је остварена у сваком локалном евхаристијском окупљању у коме се показује и остварује јединство свих помесних цркава. Због тог есенцијалног, дубоко симболичког и религијског значења и значаја за цркву и вернике већина социолога је узимала овај обред као један од најзначајнијих показатеља религиозности или везаности људи за религију и цркву како на домаћем тако и на бившем југословенском конфесионалном и религијском простору. Пре процеса атеизације и секуларизације на домаћем конфесионалном простору ова црквена норма и верска дужност није била довођена у питање. Тада је црква са својом литургијском праксом имала доминантну улогу у духовном и практичном животу људи па је већина одлазила на недељно богослужење испуњавајући ову религијску норму која се у принципу схватала као пожељно и нормално понашање људи у локалној и религијској заједници – парохији. Међутим, процес атеизације и секуларизације је највише утицао управо на еродирање и атрофирање оних религијских понашања која спадају у непосредну дужност верника. Огромна већина људи се удаљила од цркве и њеног литургијског живота и готово потпуно одбацила своје верске дужности.

Ђорђевићево истраживање овај закључак аргументовано поткрепљује. По тим подацима верска дужност присуства на недељном богослужењу је била у дубокој кризи. Само је један грађанин редовно обављао ову верску дужност а повремено још 6,6% испитиване популације у нишком региону. Никада није присуствовало недељном богослужењу целих 92,5% испитаника. Да се ради о очигледној ревитализацији ове верске дужности показаће следећа компарација Ђорђевићевог истраживања са резултатима истраживања у деветој деценији прошлог века (у %):

	Ђорђевић	Благојевић	Радисављевић - Ћипаризовић
	1982.	1993.	1999.
- иде на литургију (сви интензитети - %)	6,83	26,3	48,1
- никада не иде на литургију (у %)	92,5	72,5	42,7

Ови резултати показују две битне чињенице од значаја за нашу анализу. Прво, очигледно је да сада више немамо посла са онаквим постоцима практиковања религијских обреда које смо утврдили код традиционалне везе са религијом и црквом. Велики број људи који учествује у традиционалним обредима уопште не партиципира у обредима који представљају непосредну верску дужност. Овај закључак се поготово односи на прва два поменута истраживања. Други важан закључак који се може извести из презентованих података у вези је са очигледном ревитализацијом актуелног односа према религији и цркви у форми присуства литургији. Већ је наше истраживање показало промењено религијско понашање православног. Иако је и наше истраживање као и Ђорђевићево установило да је одлажење на литургију мањинско обредно понашање у испитиваној популацији (јер управо онолико испитаника који су себе видели као религиозне не присуствује литургији), податак од неколико процената оних који једном до два пута месечно одлазе на литургију и још око 23% оних који неколико пута годишње посећује цркву ради литургије показује извесну и почетну ревитализацију овог обреда на православно хомогеном подручју. Извесне промене у практиковању овог обреда су се догодиле, али је редовност поштовања ове црквене норме скоро на истим позицијама као и раније. Ако се и посећује недељно богослужење, онда се то ради приликом великих црквених празника – а то значи неколико пута годишње. Према томе, ради се о популацији која је била почетком 90-их прилично неактивна у испуњавању ове верске дужности и у њој се бележи низак

постотак редовног и повремениог практиковања одласка на литургију у односу на читав низ европских земаља.<sup>1</sup>

Да је почетна ревитализација утврђена почетком 90-их резултирала континуитетом у ревитализацији актуелног обредног понашања, показују резултати са краја те деценије. Готово половина испитиване популације посећује редовно, повремено и неколико пута годишње литургију па се у односу на почетак 80-их на први поглед овај облик религијског понашања готово радикално променио. Наравно, ту радикалност не карактерише толико редовност присуства литургији сваке недеље и на празнике као преовлађујућег обредног понашања у испитиваној средини јер су у том интензитету промене скромније: у Ђорђевићевом истраживању као и у нашем само је један испитаник редовни практикант недељног богослужења, а у истраживању из 1999. године забележен је податак од 2,1% испитаника као редовних посетилаца литургије. Главнину ревитализације овог обреда треба тражити, дакле, у интензитету од неколико пута годишње (скок у овом интензитету је сасвим очит: од наших 22,7% до 39,1% у 1999.) што значи да се могућа истинска ревитализација овог вида обредног понашања треба да очекује у већој редовној и повременој (месечној) учесталости присуства литургији као најзначајнијем обреду у хришћанству. Наше истраживање је такође открило да су у категорији људи која је најбројнија у посети литургији (у интензитету од неколико пута годишње) најзаступљенији млади испитаници а међу њима је било и најмање непрактиканата. И у овом случају нашим истраживањем смо утврдили да је својим обредним понашањем најмлађа генерација далеко ближа најстаријој, одувек најрелигиознијој, него свим другим старосним скупинама. То је значило да се најмлађа генерација интензивније од средње генерације почела везивати за религију и цркву, и то не само како смо већ написали, у везама традиционалне природе, него и у одређеним обредним понашањима са наглашено израженом религијском позадином. То је у исто време био податак са великом специфичном тежином у детекцији почетака ревитализације извесних елемената актуелне

<sup>1</sup> Просек за Европу почетком 80-их година у интензитету од једном недељно у посети миси износио је 23%, у интензитету од једном месечно 11% а никада није испуњавало ову верску дужност 32% испитаника. Традиционално католичке земље Пољска и Шпанија предњаче у редовном присуству својих грађана на литургији, а у Пољској је и само 3% непрактиканата (Керхофс, 1984). Иако се и у европским земљама ситуација проблематизује у смислу пада верске праксе, пре свега код младих, током 80-их и почетком 90-их ови постоци би на нашим просторима пре били знак изузетне ревитализације овог вида обредног понашања који је био на путу пропадања и ишчезавања из животног обзора већина на православним просторима.

обредне праксе и актуелне везаности за религију и цркву на православном подручју.

Истраживање са краја 90-их је, што се овог вида религијске праксе тиче, са доста аргумената потврдило генерални закључак нашег истраживања. Неколико пута годишње, што је најмасовнија посета литургији и у овом истраживању, најчешће пређу праг цркве ради присуства на литургији испитаници са основном и високом школом, преко 40%, а исто тако поред пољопривредника и преко половине виших руководилаца присуствује литургији па Драгана Радосављевић-Ћипаризовић исправно изводи закључак како «је време драстичних разлика између мануелних и немануелних занимања» у практиковању ове црквене норме прошло. Бешчево и Ђукановићево истраживање у Црној Гори из 1998/1999. године уврстило је посету недељном богослужењу, као један од десет ајтема, у своју П скалу (скалу религијске праксе). Резултати се унеколико разликују од резултата из српског узорка 1999. године, али и они сугеришу јасну позицију у ревитализацији овог обредног понашања. Прво, готово две трећине испитаника (60,1%) крајем 90-их у Црној Гори никада не присуствује недељном богослужењу. Друго, кад се саберу сви интензитети у посети недељном богослужењу скоро 40% испитаника православне вероисповести поштује ову црквену норму. Редовност у испуњавању ове врске дужности и даље је сасвим минимална (0,9%), често посећује цркву ради литургије у Црној Гори 6% испитаника, повремено 15,7% а ретко 16,2%. Католици у Црној Гори већ су редовнији у испуњавању ове верске норме. Редовно иде на мису 8,5% католика, често 14,2%, повремено и ретко чак 48,1%. Тако испада да је скоро дупло већи проценат испитаника католичке вероисповести у односу на православну који у Црној Гори уопште одлазе на мису, податак који се памти као нешто што је познато од раније. Новост, дакле, није у неким радикалним променама код католика већ је новост код православца који ипак чешће прелазе праг цркве него раније ради неких верских обреда, иако таква ревитализација не достиже нивое проширености црквених обреда код католика.

На католичким, па и на мешовитим религијским и конфесионалним просторима бивше Југославије, доминикална пракса је била знатно заступљенија као актуелно религијско понашање него на православним просторима и то у свим интензитетима, а поготово у редовности испуњавања ове верске дужности. Старија и новија истраживања на католичким просторима то недвосмислено показују. Најпре, и на тим подручјима се могла детектовати разлика између конфесионалне идентификације и религијске самодекларације са једне стране и актуелног религијског понашања са друге, али она није била тако драстична као на домаћим конфесионалним просторима. Иако је на католичким просторима Хрватске мање-више стабилна

половина испитаника у неким од интензитета посећивала цркву ради литургије кад је на православним просторима у Србији то чинило тек пар процената испитаника, најновије религијске промене и на простору католичанства показују да се значајно повећао удео становништва у димензији религијског понашања. Средином и крајем 90-их само једна петина испитаника (25,3%) никада не присуствује миси док скоро 85% испитаника у различитим интензитетима присуствује миси. Свакодневно, барем једном недељно и барем једном месечно 59% испитаника присуствује миси, уз 25,7% оних испитаника који то чине само понекад - падаци су истраживања из 1996. (Vrcan, 2001:71). Упоређујући неколико истраживања религиозности и везаности за религију и цркву на хрватском католичком религијском простору током 90-их година, Срђан Врцан је за доминикалну праксу извео неколико закључака од којих су најзначајнији: да је редовност присуства миси у односу на ранији период значајно порасла у склопу нових религијских промена; да је остао и поред тога један незанемарљив део популације који у том смислу није активан или је његова религијска пракса само повремена; да се највећи помак догодио код групе која је раније само повремено ишла у цркву на мису а сада то чини редовно, сваке недеље; да се по размерама у практиковању овог вида актуелног односа према религији и цркви Хрватска приближава ситуацији у западноевропским друштвима са релативно високим нивоима практиковања оваквих обредних радњи; да је неодазак на мису показатељ који са доста сигурности сугерише да се неактивност у овом виду везе са религијом и црквом може проширити и на друге облике религијског понашања (Vrcan, 2001:73). Још евидентнији доказ изразите десекуларизације католичанства код Хрвата показују подаци из Западне Херцеговине. Магнусоново истраживање је утврдило да редовно, сваке недеље испитаници у том делу босанскохерцеговачке Федерације одлазе на мису у чак 48,5% случајева, неколико пута месечно у 26% случајева, једном месечно у 9,6% случајева, повремено и неколико пута годишње у 7% случајева а једном годишње или ређе у само 5,5% случајева.

Упоређујући старије као и најсвежије податке за домаће православне просторе Србије и Црне Горе и католичке просторе Хрватске, може се констатовати да је литургијско обредно понашање православних крајем двадесетог века, кад се у обзир узму сви интензитети практиковања, достигло нивое овог обредног понашања које је карактерисало католичанство до почетка 90-их година. Имајући на уму ранију изразиту секуларизованост тог подручја, може се рећи да за православне просторе тај податак представља јак аргумент у прилог десекуларизујућег процеса у последњих десет-петнаест година. Прегледна ранг листа заступљености обреда актуелне природе у свим интензитетима у Дорђевићевом, нашем и истраживању са краја

девете деценије XX века такође даје слику о обиму ревитализације религије и религиозности људи на православном конфесионалном простору. Подаци су дати у процентима:

- посећивање литургије	6,83	26,3	48,1
- посећивање цркве	25,5	70,5	74,8
- причешћивање	-	40,7	-
- исповедање	4,4	10,3	-
- похађање веронауке	0,7	23,7	-
- молитва	24,4	87,7	69,7
- пост	24,2	58,4	58,5
- читање књига са верским садржајем и верске штампе	3,0	34,3	19,7
- активност у црквеној општини	-	10,6	-
- материјално помагање цркве	21,7	74,0	-

Међутим, праве размере ревитализујућег таласа актуелног религијског понашања у деветој деценији прошлог века, са важењем и за почетак новог века и миленијума, свакако ће показати индекс актуелне везаности за религију и цркву који је формиран у нашем истраживању и у истраживању из 1999. године. Конструкција индекса актуелног односа према религији и цркви је подразумевала, као и конструкција индекса традиционалног односа према религији и цркви, три облика актуелне повезаности са религијом и црквом: потпуну повезаност, делимичну повезаност и потпуну неповезаност. Дајемо резултате овако формираног индекса из нашег и истраживања из 1999. године (у %).

	1993.	1999.
1. потпуно повезани	0,2	36,4
2. делимично повезани	85,2	43,5
3. потпуно неповезани	14,6	20,1

Битна разлика код индекса у нашем и истраживању из 1999. године је у томе што је наше истраживање показало резултате који су битно одступали од резултата које је дао индекс традиционалне повезаности са религијом и црквом. У истраживању из 1999. године та разлика између актуелне и традиционалне повезаности постоји, али није више тако радикалана. Док је наше истраживање показало да је само један испитаник био потпуно актуелно повезан са религијом и црквом, па се таква повезаност могла у глобалним резултатима и занемарити, у истраживању са краја века на тај начин је са религијом и црквом била чак трећина испитаника повезана, скоро половина је делимично била повезана и једна петина испитаника била је потпуно актуелно неповезана са религијом и црквом. Јачину или интензитет актуелне везе са религијом и црквом, на жалост, Драгана Радисављевић-Ћипаризовић није испитивала, али је смислено претпоставити да је актуелна веза са религијом и црквом на крају девете

деценије прошлог века интензивнија него што је наш индекс показао. У нашем истраживању је огромна већина испитаника делимично била повезана са религијом и црквом и то превасходно у слабом интензитету. Наиме, од свих оних који су били на неки начин повезани актуелно са религијом и црквом најбројнији сегмент чинили су испитаници чија је веза са религијом и црквом била слаба (72,6% испитаника). Мање од једне трећине испитаника било је актуелно повезано са религијом и црквом у средњем интензитету. Дијагноза за актуелну религиозност на почетку девете деценије је гласила: ако су људи актуелно повезани са религијом и црквом, та веза је лабава а религијско понашање неконтинуирано, а код религиозно оријентисаних испитаника и неконзистентно. Резултати из 1999. године делимично оповргавају овакву дијагнозу у аргументацији о повећаном обиму актуелног религијског понашања, међутим, за свесрдну социолошку анализу промене религијског понашања православних, и уопште религиозности становништва, требаће таква социолошка истраживања која прво, неће бити омнибусног карактера него специјализована истраживања везаности за религију и цркву, и друго, која ће користити такве узорке са репрезентативношћу за Србији или за државну заједницу Србије и Црне Горе. На жалост, таквих истраживања нема ни на помолу. У том сегменту домаћа социологија је видно заостајала за социологијама религије бивших република (а сада држава) Хрватске и Словеније, па ће по свој прилици тако и остати.

### *Религијска веровања*

Интелектуално-сазнајна димензија религиозности или везаности за религију и цркву исказује се преко религијских веровања – догматског језгра хришћанства. Не може се ни замислити конвенционална религиозност изван прописаних и од верника прихваћених религијских веровања која прожимају групу у вршењу култних радњи у олтару своје цркве. Учествовање у култној активности цркве без догматске идентификације јесте форма без садржаја – знак декларативног чланства или конформистичког понашања. Међутим, и догматска идентификација без актуелног учешћа у религијској обредној пракси и уопште у животу цркве пре је знак субјективне религиозности и неприпадности цркви него знак чврсте или мање чврсте веза са црквом. У том контексту погрешан је закључак, како истиче Драгољуб Ђорђевић (1984:91), да неке религије (хришћанство, и у његовим оквирима православље на пример) потенцирају паритипацију у традиционалним обредним радњама насупрот религиозној свести, или обрнуто: да истичу религиозну свест насупрот култу. Религијско припадање конфесији, једној цркви, социолошки нужно укључује и религијску партиципацију и религијску идентифи-



кацију, емотивно и сазнајно прихватање истина вере и моралних принципа и актуелно учествовање у литургијском животу цркве.

Догматски посматрано, о истинама вере (догматским поставкама хришћанства) се не може мислити као о истинама поред других истина о којима се гледишта могу сучелити. Хришћанска црква је увек наступала са претензијом да своје истине прикаже као једино исправне, апсолутне. Целином тих истина црква је увек претендовала да код људи формира религиозни поглед на свет, општу интерпретацију света која би руководила људе у њиховом мишљењу, практичном понашању и осмишљавању властитих живота. Црква је у својој дугој и богатој историји настојала да верницима понуди једну у основи конзистентну слику света преко религијских веровања – догматског знања смислено и чврсто повезаног у себи са сложеном композицијском структуром. Елементи тог догматског композита су тако чврсто међусобно повезани да непризнавање једне догме руши читаво догматско језгро вере. Међутим, савремена религијска ситуација, не само на домаћим конфесионалним и религијским просторима него и шире, на пример на европским просторима, пружа више или мање доминантну слику тзв. декомпозиције религијских веровања или дисолуције догматског садржаја вере, како се често тај процес именује. Наиме, не верује се у целокупан садржај догматског језгра хришћанства него се нека веровања преферирају науштрб других, а нека су пак захваћена видљивим процесом масовне ерозије. Истина, овде се опет појављује једна недоказана претпоставка као и код дискусија о процесу секуларизације: у оцени поменуте дисолуције догматског садржаја вере претпоставља се једно (хипотетично) стање раније потпуне непроблематичности свих догматских поставки хришћанске вере. Тиме се не занемарује само могуће чињенично стање, него и могућа формалност веровања у садржаје догматског језгра вере у условима постојања Инквизиције, на пример, или у условима када је религија битно легитимисала друштвени систем и када се од верника очекивао лојалан став који се исказивао не само преко религијског понашања него и преко религијских веровања. Било како било, савремену ситуацију по питању религијских веровања не карактерише само сумња или неверовање у понеку догму већ сумња или неверовање у низ темељних религијских веровања као што су веровања да је бог створио свет, да је Исус Христос син божији, да постоји рај и пакао, да постоји награђивање и кажњавање на оном свету итд. Процеси видљиве ерозије религијских веровања нису захватили само неопредељену и нерелигиозно оријентисану популацију, него се одвијају и код саме верничке популације, што је био добар доказ за постојање глобалног процеса секуларизације савременог света.

У том смислу не треба занемарити чињеницу да интелектуално-сазнајну димензију религиозности конфесије и њихове религијске организације настоје да одрже у што ширем кругу верничке популације у време изузетног развитка и изузетног глобалног утицаја науке и технике на човеков живот уопште, па се догматске поставке хришћанства, не увек, али прилично често чине анахроним и депласираним у сусрету са другачијим вредностима и вредносним оријентацијама, са оријентацијама које промовишу нерелигиозан поглед на свет и нерелигијско понашање. Као одговор на процес секуларизације неке конфесије (пре свега протестантизам, али после II ватиканског концила и католичанство) либерализују свој став према догматским поставкама вере.

Све до недавно, када је у основне и средње школе факултативно (од скора изборно) у Србији уведена веронаука, на домаћим географским и конфесионалним просторима црква је својом науком и педагошком делатношћу врло мало била присутна у широј популацији и у преношењу макар елементарних информација о својој догматици. Зато су емпиријска истраживања религиозности, и у 90-им, затицала популацију која је о догматским поставкама хришћанства, и православља посебно, мало знала или је та врста сазнања уопште није интересовала. У тим условима тешко је било очекивати да ће се у догме веровати ако је само врло ограничен број људи успео да добије нека фундаментална обавештења о религијским веровањима, те је остајало широко поље да се веровање у догме схвата и тумачи на различите начине, да се садржај догми сужава или проширује или још чешће, да се меша са елементима паганских веровања, што је за домаће православље било карактеристично, производећи у својеврсној ферментацији особен израз прописаних религијских веровања напоредо са празноверјем.

Аналізу актуелне ревитализације религијских веровања започињемо табеларним приказом проширености неких фундаменталних хришћанских веровања из догматског језгра православља:

Табела 2. Проширеност неких фундаменталних веровања (у%).

Вера у	Ђорђевић 1982.	Пантић 1984.	Вратуша - Жуњић 1990.	Благојевић 1993.	Бешић 1998.	Тодоровић - Ђорђевић 1997.
Бога	17,6	18,0	24,8	46,3	70,8	59,1
Исуса Христа	15,4	-	-	56,7	-	-
Исуса као Сина Божијег	-	-	-	46,9	-	-

Извори: Ђорђевић (1984), нишки регион; Пантић (1988), београдски регион; Вратуша-Жуњић (1996), Србија; Благојевић (1995), браничевски округ; Бешић, Ђукановић (2000), Црна Гора; Ђорђевић, Тодоровић (2000), Југославија, омладинска популација.

И сасвим легитимичан поглед на фундаменталну догму хришћанства о постојању бога јасно показује слику десекуларизације. *Веровање у бога* темељна је поставка хришћанства и централни елемент религиозне свести. Социолошки посматрано, то је индикатор религиозности који се, по многима, са једне стране сматра најважнијим елементом религиозности а са друге стране, то је веровање које се често изједначава са самом религиозношћу. Па иако нема једнодушности у оцени значаја вере у бога за општу религиозност, вера у бога је свакако неизоставни показатељ религиозности и везаности за религију и цркву, мада смо мишљења да није довољан показатељ религиозности. Из многих истраживања се извлачио недвосмислен закључак да веровање у бога не претпоставља и веровање у друге поставке црквене доктрине. У принципу не постоји конзистентност елемената религијских веровања (као ни религијског понашања уосталом) а и сама вера у бога на православно доминантним просторима готово по правилу није одговарала православно догматском схватању тројединог бога. Велика тајна (хришћанства) је у томе да је бог не само један, него и троичан: Бог Отац, Бог Син и Бог Свети Дух. То су три божанске личности, али је бог један пошто три божанске личности имају исту (божанску) суштину. Тако је бог један по бићу а троичан по личностима, а свака личност бога је опет бог. «Лично вечно својство оца је нерођеност: отац је бог сам од себе, син и свети дух имају почетак у њему – отац је први у тројци. Лично својство сина (Исуса) у односу на оца и светог духа је рађање: син се вечито рађа из природе оца. Лично својство светог духа је, за разлику од оца и сина, његово исхођење од оца: свети дух исходи од оца и шаље се у свет преко сина» (Ђорђевић, 1984:82). Наравно, православно учење о Богу је разуђеније и сврха овог рада није у теолошком него у социолошком пољу анализе религије и религиозности. Зато се нећемо задржавати на доктринарном учењу православља већ на његовој рецепцији у испитиваној популацији. На искуственом социолошком пољу се такође показује да познавање догматског језгра властите вере није кључан чинилац религиозности. То је управо најдоследније показало Бешићево и Ђукановићево истраживање у Црној Гори. Когнитивна скала религиозности у њиховом истраживању била је у слабој корелацији са осталим скалама религиозности као и са укупном религиозношћу. Из ове чињенице аутори су извукли два закључка: прво, да не постоји директна повезаност између познавања теолошке доктрине религије и религиозности, и друго, да познавање властите религије није кључан чинилац религиозности: веза може да постоји, али није нужна. Ово истраживање је тако показало, за све три испитиване конфесије: православно, католичку и исламску, да се пре може рећи да испитаници не познају своју религијску доктрину него да је познају. Укупан скор за све три конфесије од 13,8 поена

много је ближи незнању (10 поена) него знању (20 поена) теолошке доктрине (Ђукановић; Бешић, 2000:136;145).

Наше истраживање из прве половине 90-их је такође утврдило постојано веровање (од чак 45,6%) у неку силу која постоји и изнад човека је, али испитаници нису били сигурни да ли се та сила (моћ) може назвати богом или не. Већ и у оваквом, недогматском схватању бога увиђа се ерозија догматске поставке о божијем постојању, већа него на другим конфесионалним просторима. Исто тако, и многобројна образложења испитаника који верују у бога, а не у неку силу изнад човека, не одговарају теолошким објашњењима основне догматске поставке хришћанства. Ако занемаримо когнитивну сферу религиозности, подаци из горе наведене табеле показују да се крајем 80-их веровање у бога почело ревитализовати, мада и даље мањина испитаника верује у бога а премоћна већина не верује. Током прве половине 90-их и ово веровање се изразитије ревитализује и својом проширеношћу захвата готово половину испитиване популације. Тадашња проширеност овог веровања била је ближа резултатима који су добијени раније на конфесионално мешовитим или католичким религијским просторима и који су се кретали између 30% и 45% испитаника који су изјављивали да верују у бога (Флере, Пантић, 1977; Vrcan, 1980; Voneta, 1989). Каснија истраживања, из друге половине 90-их, показују да је вера у бога изразито или мање изразито већинско изјашњавање испитаника у искуственим истраживањима религиозности у Југославији, а као последица таквих расположења испитаника јавља се, у односу на раније, далеко мањи проценат испитаника који отворено истичу своје неверовање у бога и креће се, реда величине, од око 10% испитаника и мање, слично нерелигиозној самодекларацији. Ако је непроблематично да се проширеност веровања у бога почетком и средином 80-их кретала око и мање од 20% а крајем 90-их у постотку који се кретао између 60% и 70%, онда је утростручено повећање веровања у кључну догму православља сигуран доказ да се религија ревитализовала у све три битне димензије: религијске самосвести, религијског понашања и религијског веровања. Из нашег истраживања издвојићемо још два, по нашем мишљењу важна закључка кад се ради о веровању у бога као индикатору религиозности. Као и код религиозне самодекларације, те учествовања у неким традиционалним и актуелним обредним радњама, и код веровања у бога најмлађа генерација у истраживању чешће верује у бога него чак три суседне генерације и по својој вери у бога долази одмах иза најстаријих генерација у узорку. Друго, у самој декларисаној религиозној популацији могуће је истаћи проблем вере у бога, проблем који се састојао у постојању видљиве ерозије овог веровања и код религиозне православне популације. Иако уверени верници верују у бога у две трећине случајева, испитаници који при-

знају своју религиозну позицију, али не признају све што њихова вера учи, управо не признају саму основу своје религије: постојање бога. Тако само једна непотпуна трећина неконформистички изјашњених верника у бога верује а просек за уверене и неконформистичке вернике у овом случају показује да 58% религиозних испитаника верује у бога. Не располажемо свежијим подацима о доследности у религиозности самих верника, али је плаузибилно претпоставити, на основу расположиве укупне искуствене евиденције, да се крајем 90-их и почетком новог века православни верници религијски доследније понашају и идентификују са веровањима своје религије у односу на почетак 90-их година, иако тиме сигурно није отклоњена дисолуција догматског садржаја вере.

У суседству, на католичким конфесионалним просторима Хрватске, таква доследност верника је већ посведочена у емпиријским истраживањима крајем 90-их. Истина, већа доследност и сигурност у религијска веровања на тим подручјима се и раније потпуно јасно исказивала. Да бог постоји, реферише Врцан, верује 97,7% уверених верника и 85,9% религиозних испитаника. Крајем 90-их у односу на крај 80-их вера у бога се удвостручила и према истраживању из 1999. године у бога је веровало 86,9% испитаника а није веровало 4,2% испитаника. На основу прилично широке искуствене евиденције Врцан извлачи неколико закључака о проширености веровања у доктринарну ортодоксију: прво, на делу је значајна реафирмација доктринарне ортодоксије и у домену веровања; друго, постоји стална присутност неверовања у доктринарно дефинисана кључна веровања као и одређени степен дисолуције догматског веровања; треће, остала је приземна секуларност, али је изгубила идеолошку и атеистичку артикулацију и четврто, такве религијске промене се не дешавају битно изван оквира оних промена које су раније виђене у Европи (Vrcan, 2001:74). Глобални подаци о вери у бога у истраживањима у Хрватској показују виши ниво на тај начин измерене религиозности код католика у односу на домаће, православне просторе. Овај ниво је још виши у оним географским и конфесионалним срединама где је религиозност постала саморазумљива, уобичајна, нормална појава, појава «погледа на свет», тј. понајвише то важи за разнолика религијска и конфесионална подручја БиХ у којој је био још изразитији утицај општих друштвено-структуралних, политичко-идеолошких и културних промена на религијске промене. Тешко је, наиме, отети се утиску како религијски и конфесионални *ревивал* у овим срединама много више дугује системским факторима и конформизму него колективној религијској преобразби произашлој из дубоке духовне глади у масовним размерама. Тако у Западној Херцеговини католици у бога верују у 96,0% случајева, исто толико и у БиХ уопште, у којој још и муслимани у Алаха верују у 89,3% случајева. Веровање у бога

као потпуно нормалну, саморазумљиву појава пронашла је и Дијана Крајина у добојском «случају» код све три испитиване конфесије. Неверовање у ову догму католичанства, православља и ислама постало је готово инцидентна појава. Таква доследност елемената религиозности није нађена на другим географским просторима.

На словеначком, католичком религијском простору вера у бога јесте већинска, али ни издалека тако непроблематична појава. У једном истраживању из 90-их на директно питање о веровању у бога премоћна двотрећинска већина од 66,3% изјављује да верује а чак 33,7% да не верује. У односу на већ поменутих седам католичких држава у Словенији се јавља мања распрострањеност веровања у ову сржну догму хришћанства. Још мањи ниво веровања у бога, и то као мањинску идентификацију са догматским језгром католичке вере, Нико Тош<sup>2</sup> је добио када је формирао индекс веровања у бога уз помоћ (не)слагања испитаника са четири тврдње, статистички међусобно значајно повезаних: 1. живот за мене има само један смисао, а то је бог; 2. бог руководи нашим животом; 3. жалост и трпљење имају смисао само ако верујемо у бога; 4. постоји бог који лично бди над сваким човеком посебно. Овај индекс показује да у Словенији у бога верује 49,8% испитаника (збир слабог, средњег и јаког веровања) а не верује у бога чак 50,2% испитаника. Просек за седам католичких држава већи је код овог индикатора религиозности него у Словенији (Тош, 1999а:19). За нас, као истражиоце православних простора, важно је истаћи да се из овог словеначког истраживања могу извући одређени закључци, супротни закључцима из домаћих

<sup>2</sup> Није на одмет, кад већ помињемо овог словеначког аутора, да кратко прикажемо његову типологију религиозности на основу вере у догматско језгро католичанства. На подлози факторске анализе и разврставања у групе аутор у анализу уводи нову поделу унутрашње религиозности на три групе или три типа (не)религиозности. У типу А испитаници на сва питања (15 тврдњи о в вери у бога, загробном животу и уопште прихватању ортодоксалности) одговарају негативно (не слажу се уопште или претежно се не слажу). Такво веровање је на врло ниском нивоу па овај тип аутор назива *нерелигиозним типом*. Тип Б аутор именује као *индивидуално (аутономно) религиозан тип* у који спадају сви они испитаници који позитивно, пермисивно и оптимистички мисле о саставу хришћанског космоса веровања. У ову групу даље спадају носиоци ставова о индивидуализованим религијским концептима који, иако одступају од црвеног разумевања бога никако не можемо статрати нерелигиознима. Многи истраживачи би рекли да се овде ради о тзв. субјективној, нецрквеној религиозности. Тип Ц означава групу високе религиозности у којој испитаници на све тврдње одговарају афирмативно у смислу потпуног слагања. Аутор ову групу високо религиозних људи назива и *црквено религиознима* јер је њихова религиозност у складу са црквеном науком. То је ортодоксално, догматски религиозна група. И у овој групи религиозних има отклона према субјективно схваћеној религиозности али је тај отклон мањи него код типа Б (Тош, 1999а:50-51).

истраживања: вера у бога у Словенији је израженија код жена него код мушкараца, и два пута је заступљенија вера у бога код старије генерације него код младих. Ови закључци о распрострањености веровања с обзиром на социо-демографска обележја се могу извести и за седам католичких држава. Већа распрострањеност веровања у бога код жена и старијих је и тамо видна, иако је у односу на Словенију мање изражена. Није тешко закључити да су у Словенији елементи секуларизације много израженији него на домаћим конфесионалним просторима. Таква ситуација подстиче и теоријска промишљања о домету процеса десекуларизације у постсоцијалистичком друштву, што је упитност посебно значајна у разматрању домаће религијске ситуације у условима закаснеле транзиције у односу на Словенију (и неке друге постсоцијалистичке земље) сада на самом прагу и формалног прикључења европским интеграцијама.

Кад се ради о неким другим веровањима, за православно хомогена подручја, можемо да закључимо да су свежи искуствени подаци у односу на ранији период неубичејено процентуално високи, па се као такви морају приписати општој ревитализацији у склопу религијских и друштвених промена након урушавања социјализма. Готово половина испитиване популације верује у догму о Христу као богочовеку, тј. о Исусу Христу као сину божијем, а мали је постотак оних који у ову поставку хришћанства не верују (4,8%). Кад би се јако значајан удео оних испитаника који нису знали да одговоре на ово питање (48,4%) занемарио, онда би огромна већина оних који су одговорили припала верницима који прихватају теолошку поставку о Исусу као сину божијем.

На крају анализе ревитализације религијских веровања да поменемо још и веровања која имају наглашен есхатолошки карактер. Кад се говори о ерозији догматског садржаја вере, онда се пре свега мисли на веровања са наглашеним есхатолошким карактеристикама из тог садржаја. Таква ерозија није била толико карактеристична за православна подручја колико је то била општа појава, дакле, и на мешовитим и на исламским и на католичким конфесионалним просторима бивше Југославије. Табела 3. захвата неколико таквих веровања из неколико истраживања на различитим религијским просторима у 80-им и 90-им годинама прошлог века.

Ова табела ће нам помоћи да веровање у есхатолошке религијске догме на домаћим просторима ситуирамо у један шири контекст ревитализације религиозности и везаности за религију и цркву у постсоцијалистичким друштвима. Најпре се запажа да нисмо успели да пронађемо свеже податке који би се односили на комплекс ових веровања за домаће конфесионалне просторе. Потом се запажа да почетком 90-их на православним просторима у загробни живот или у рај и пакао верује скоро по једна трећина испитаника, што су ре-

зултати који показују ревитализацију раније видне ерозије ових веровања (ако је судити према веровању у загробни живот које је почетком 80-их било проширено у скромних 5,4% случајева). Даље, претпостављамо да се крајем 90-их веровање у ове догме на домаћем простору проширило, али да свакако није достигло такву проширеност као што показује случај Хрватске или БиХ. Ако у разматрање узмемо само искуствени оквир властитог истраживања, онда резултати за догме есхатолошког карактера недвосмислено показују неконсеквентност веровања у догматски садржај хришћанства. Та веровања су мањинског карактера за разлику од раније анализираних где смо налазили и дупло веће проценте веровања. Тако је дисолуција догматског садржаја вере, мада блажа него раније, имала и даље масован карактер, што значи да се као проблем појављивала и у самој верничкој популацији.

Табела 3. Проширеност веровања у есхатолошке догме (у %)

Верују у / регион, држава	Загр. живот	Рај	Пакао	Рај и Пакао	Ускрснуће
Нишки регион, 1982.	5,40	-	-	-	-
Браничевски регион, 1993.	28,2	-	-	25,7	8,1
Хрватска, 1999.	61,1	64,2	55,7	-	60,1
БиХ, 1999.					
Хрвати	85,0	86,4	78,8	-	85,4
Муслимани	59,7	67,7	65,8	-	25,3
Добој, 2000.	44,5				
Срби	51,1				
Хрвати	46,7				
Муслимани	31,3				
Словенија, 1997.	-	-	29,0	-	38,2

Извори: За нишки регион Ђорђевић (1984); за браничевски округ Благојевић (1995); за Хрватску Врцан (Vrcan 2001); за БиХ Врцан (Vrcan 2001); за Добој Крајина (2001); за Словенију Тош (Toš 1999).

Табела 4. Доследност у прихватању веровања унутар верничке популације у браничевском округу 1993. године (у %):

Веровање у	Уверени верник	Неконформистички верник
Бога	75,7	27,6
Христа	78,4	41,8
Загробни живот	41,0	21,4
Рај и Пакао	39,9	16,7
Ускрснуће	12,1	5,2

Извор: Благојевић (1995).

Ово истраживање је показало да није било дилеме у констатацији како је проширеност неких стратешких религијских веровања



испред проширености религијског понашаја актуелне природе. Ако је учествовање у обредима традиционалне природе било за испитивану популацију непроблематична ствар, веровање у срж догматског језгра православља је било у средини између традиционалног и актуелног, најеродиранијег односа људи према религији и цркви. И индекс религијске и догматске идентификације показује да се веровање у догматско језгро православља налази између учешћа у традиционалним обредним радњама и одржавања актуелних религијских обреда. Формирањем индекса уз помоћ религијске самоидентификације, вере у бога, вере у Исуса Христа, вере у живот после смрти, веровања у награђивање и кажњавање на оном свету и веровања у ускрснуће мртвих добијени су следећи резултати (у %):

1. потпуно идентификованих	5,0
2. делимично идентификованих	79,1
3. потпуно неидентификованих	15,9

Што се интензитета веровања тиче доминирају подједнако осредњи и слаб интензитет веровања у религијске догме, па је сасвим јасно да су се испитаници на истраживаном подручју далеко лакше и далеко пре у овим интензитетима идентификовали са религијским веровањима него са актуелном религијском праксом. Данас таква дијагноза, иако можда не би била погрешна, сигурно не би била потпуна. Наиме, у скоро десет година које савремену религијску ситуацију деле од религијске ситуације из нашег истраживања, религијске промене у актуелном односу према религији и цркви су ишле према све већој проширености обреда актуелне религијске природе. Општа и јавна промоција православља, пад бившег режима за који се сматрало да представља континуитет са бившом комунистичком влашћу, антирелигијски настројеном, јавно декларисање највиших постмилошевићевских високих државних функционера као дубоких верника који испуњавају своје верске дужности, увођење веронауке у основне и средње школе, са намером увођења свештеника у болнице и касарне, све заједно је допринело да се ревитализација православља не детектује само у пољу еминентно религијског живота, дакле, у елементима религиозности и везаности за религију и цркву, него и у пољу јавне, државне и политичке делатности постсоцијалистичког друштва. То је, са друге стране, смањило ранији јаз између религијске самодекларације, веровања у важне догматске поставке религије и актуелног религијског понашања становништва. На тај начин се сигурно и консеквентност различитих видова везаности за религију и цркву повећала, нарочито код декларисане верничке популације. Но, са друге стране је сигурно и то да десекуларизација друштвеног живота није довела до радикалног (контрасекулари-

зујућег) таласа као у неким постсоцијалистичким друштвима која су прошла трауму беспоштедног грађанског рата.

Резимирајући основне налазе анализе ревитализације религиозности и везаности за религију и цркву на домаћем религијском и конфесионалном простору у временском интервалу од краја 80-их до краја 90-их и почетка новог века, дајемо неколико релевантних назнака које описују актуелан процес религијских промена у смеру процеса десекуларизације:

1. Религиозност до 90-их година код свих конфесионалних и националних припадности на територији бивше Југославије расте, додуше неједнако, па у том смислу остаје тренд утврђен претходним истраживањима о најмање религиозних код православаца. Међутим, и за православну конфесију је важно да се детектује очита промена у религиозности становништва која није била случајна нити подложна већим флукуацијама. Повећање религиозности и повећана ионако већ високо изражена спремност идентификовања становништва у конфесионалним терминима у најближој је повезаности са ширим друштвеним, дакле, еминентно нерелигијским процесима као што су процеси урушавања социјализма као друштвеног система и територијална и национална хомогенизација у време растакања јединствене државе и стварања посебних националних држава. Анализа квантитативних података указује да се значајне религијске промене изражавају преко религиозности младе генерације, посебно из православног цивилизацијског круга. Још један закључак изведен из истраживања крајем 80-их и почетком 90-их показује стабилан тренд религијског реструктурисања. Радикално је смањен број људи који се декларишу у прилог атеистичке оријентације. У току 90-их се повећала спремност људи да се идентификују у религијским терминима, да признају своју конфесионалну припадност и да верују у бога. Није било спорно да се ревитализација религије одиграва у неким компонентама тзв. религиозне свести;

2. током 90-их промене у религиозној свести становништва имале су и сасвим практичне консеквенце на религијско понашање и веровање код великог броја људи. Традиционалан однос према религији и цркви, који је и раније био најмање проблематичан, још се више проширио тако да је крајем 90-их изразито премоћна већина становника на православно хомогеним просторима традиционално повезана са религијом и црквом. Ревитализовала су се и нака суштински важна актуелна религијска понашања као што су молитва, присуство литургији и пост пред велике црквене празника. Данас се православно хомогено подручје више не може препознати као подручје у коме су обреди актуелне религијске природе изузетно еродирани а становници у «бегу» од религије и цркве. Темелна рели-

гијска веровања православља су такође ревитализована и то тим више што се налазе даље од есхатолошког карактера;

3. у контексту тако описаних религијских промена слика типичног верника крајем 90-их готово се у потпуности разликује од слике типичног верника из 80-их. Некада је типични верник био са села, женског пола, пољопривредник или радник, нижег образовања, припадник најстарије генерације, припадник социјално маргинализованог и депривилегованог друштвеног слоја. Данас је типични верник како из руралне тако и из урбане средине, припадник како старије тако и најмлађе генерације, како женског тако и мушког пола, како са нижим тако и са вишим образовањем. У промењеној слици типичног верника кристализују се сви релевантни елементи социолошке анализе кардиналних религијских промена у српском (југословенском) постсоцијалистичком друштву.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бешић, Милош; Ђукановић, Борислав (2000) *Богови и људи. Религиозност у Црној Гори*, Подгорица, ЦИД и СОЦЕН.
2. Благојевић, Мирко (1995) *Приближавање православљу*, Ниш, ЈУНИР; Градина.
3. Voneta, Željko (1989) «Religijska situacija u Rijeci», *Argumenti*, br. 1-2.
4. Вратуша-Жуњић, Вера (1996) «Могућност анкетног истраживања улоге религије у распаду Југославије», у *Религија, црква, нација*, ЈУНИР годишњак ИИИ, Ниш, ЈУНИР.
5. Vrcan, Srđan (1980) «Studije i eseji iz sociologije religije», u Vušković, B; Vrcan, S. *Raspelo katoličanstvo*, Zagreb, Naše teme.
6. Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
7. Ђорђевић, Б. Драгољуб (1984) *Бег од цркве*, Књажевац, Нота.
8. Ђорђевић, Б. Драгољуб; Тодоровић, Драган (2000) *Млади, религија, веронаука*, Београд, Агена; Ниш, КСС.
9. Керкхофс, Јан (1994) «Како је побожна Европа?» у *Повратак светог?*, Ниш, Градина. Преведено из «Како је Егвора вапа», *Znamewe*, бр. 3-4 из 1992.god..
10. Крајина, Дијана (2001) «Послијератни тренд хиперрелигиозности и религијско-националног ексклузивизма у Босни и Херцеговини. Студија случаја: Добој и околина», у ЈУНИР годишњак VIII, *Вере мањина и мањинске вере*, Ниш, ЈУНИР и ЗОГРАФ.
11. Пантић, Драгомир (1988) *Класична и световна религиозност*, Београд, Центар за политиколошка и јавномњењска истраживања.
12. Радисављевић-Ћипаризовић, Драгана (2002) «Религија и свакодневни живот: везаност људи за религију и цркву у Србији крајем деведесетих» у *Србија крајем миленијума: разарање друштва, промене и свакодневни живот* (Београд, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду).
13. Toš, Niko (1999) «Religioznost v Sloveniji – v medčasnih primerjavah (1968-1998; ISPP, Religion, 1991-1998 in WVS 1992 in 1995)», у Toš, Niko et

- all. (1999) *Podobe o cerkvi i religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
14. Toš, Niko (1999a) «(Ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugim srednje-in vzhodnoevropskimi narodi», y 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.
  15. Флере, Сергеј; Пантић, Драгомир (1977) *Атеизам и религиозност у Војводини*, Нови Сад, Правни факултет у Новом Саду; Институт друштвених и правних наука, Нови Сад.

Mirko Blagojević, Požarevac

**THE RELIGIOUS SITUATION  
IN FEDERAL REPUBLIC OF YUGOSLAVIA:  
REVITALIZATION OF RELIGIOUS CONDUCT AND BELIEF**

**Summary**

In the previous issue of the magazine I started the analysis of religious restructuring through confessional and religious self-identification in the local orthodox community in the last fifteen years which I continue now with the analysis of the most significant indicators of religious conduct and belief. These indicators also show revitalization of people's attachment to church and religion in the ninth decade of the previous century as opposed to the period before the late 80's.

**Key words:** Federal Republic of Yugoslavia, religious practice, religious beliefs, revitalization of religion