

ТМ	Г. XXXIV	Бр. 1	Стр. 131-154	Ниш	јануар - март	2010.
----	----------	-------	--------------	-----	---------------	-------

UDK 316.74:271.22(497.11):311.21 316.74:271.22(470):311.21

Прегледни чланак

Примљено: 01.12.2009.

Мирко Благојевић

Институт за филозофију и

друштвену теорију

Београд

ВЕЗАНОСТ ЗА ПРАВОСЛАВЉЕ У ОГЛЕДАЛУ СТАТИСТИКЕ: СОЦИОЛОШКО МЕРЕЊЕ ЦРКВЕНОСТИ*

Резиме

У овом раду аутор покушава да религиозност и везаност људи за православље и православну цркву прикаже имајући на уму првенствено статистичке податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања у Србији и у Русији. Пре изношења ових података аутор расправља о могућностима и ограничењима социолошког, квантитавног и анкетног приступа религијском феномену а затим износи мноштво статистичких података о различитим аспектима повезаности са религијом и црквом. Ови подаци се износе груписани у три целине: подаци који се односе на самоидентификацију са религијом и црквом, затим подаци о веровању у догматско језгро православља и на крају подаци о црквености становништва. У закључку овог текста аутор на темељу поменуте искуствене евиденције даје пресек стања повезаности становништва Србије и Русије са православљем и Српском и Руском православном црквом.

Кључне речи: везаност за религију и цркву, социолошка искуствена истраживања, квантитативни приступ, социолошки индикатори религиозности, Српска православна црква, Руска православна црква

Религијски живот и повезаност људи и друштвених група са религијом и црквом подложни су сталним променама и различитим дру-

blagomil91@sbb.rs

* Чланак је настао у оквиру пројекта „Регионални и европски аспекти интегративних процеса у Србији: цивилизацијске претпоставке, стварност и изгледи за будућност“ који се реализује у *Институту за филозофију и друштвену теорију* из Београда а уз финансијску потпору *Министарства науке и заштите животне средине* Републике Србије (149031).

штвеним утицајима. Недавна прошлост Западног Балкана несумњиво сведочи колико изванрелигијске и изванцрквене околности доприносе променама у религијском и црквеном животу појединца и друштвених група. Те промене су тако јаке и очигледне да, када сводимо рачун двадесетак година после њиховог првотног манифестовања, тешко можемо да у том рачуну не истакнемо социјалне и међународно-политичке факторе као неизоставне у њиховом објашњењу, иако се самим тим излажемо опасности да западнемо у својеврсни социологизам. Међутим, између тврдње да целокупни религијски и црквени живот зависи од констелације амбијенталних, друштвених околности и тврдње да ове околности реално утичу, у већем или мањем степену, на духовно-црквену сферу постоји јасна разлика. Ваљда је социологија религије најповзванија, од свих других наука о религији, да анализира и објасни на који начин и у ком степену су друштвена дешавања од краја 80-их година прошлог века утицала на промене у повезаности људи и друштвених група, како са етаблираним религијама које вековима постоје у овом региону и поскомунистичким друштвима, тако и са новијим и сасвим новим религијским идејама, изразима и праксама који су се стидљиво или агресивно (као почетком 90-их у Совјетском Савезу а касније у Руској федерацији) појавили у дотад друштвено стигматизовани духовни простор. Наравно, тај утицај није једносмеран, па промењена религијска ситуација потом утиче и на друштвене актере, посебно у политичкој сфери друштва.

Постоје два извора друштвене нарави који су јако погодовали формалним а код једног дела популације и суштинским променама у верском животу и повезаности са црквом. Први извор повезан је са дуготрајном економском и општом друштвеном кризом југословенског социјалистичког друштва коју у глобалним размерама можемо одредити у термину веома дубоке и светске кризе социјализма и то не толико као економске кризе социјалистичких друштава колико као политичко-идеолошке и кризе значења. У неким земљама социјализма, као у Пољској на пример, та криза је директно водила афирмацији тада већ социјалистичким вредностима конкурентског католичког религијског израза, који се потом истиче као снажан агенс политичких и друштвених промена у тој земљи. На простору Западног Балкана међутим, иако је економска криза социјализма постојала све до његове коначне пропасти, амбијентални оквири промена у религијском животу су били током 90-их година прошлог века понешто другачије нарави. У распаду социјалистичке Југославије кроз тегобно искуство ратних сукоба, првенствено националистичко-политичка (инструментална) ревитализација верских заједница довела је до конфесионалне хомогенизације, мобилизације и протекције религијских и националних скупина, што је опет све заједно водило и до јавних манифестација широке подршке верским заједницама и веће повезаности људи са религијом и црквом, готово у свим димензијама те повезаности. У том погледу карактери-

стична је повезаност са православљем и Српском православном црквом пошто је управо православље представљало најатеизованији и најсекуларизованији религијски простор у односу на друге конфесионалне просторе социјалистичке Југославије. Током 90-их година прошлог века у овом контексту православље постаје потпуно равноправно са другим конфесионалним просторима. Сви ти религијски изрази и њихове институционализоване верске организације, примарно не својом заслугом, биле су толико јавно упослене и афирмисане да се учинило како ће за врло кратко време надокнадити своју деценијску друштвену скрајнутост и стигматизованост. То што се почетком 90-их година само чинило, данас после две деценије, можемо рећи да се испунило а квантитативан израз и обим тих промена као и извесну стабилизацију повезаности са православљем данас у Србији и Русији, настојаћемо да покажемо у овом раду. Прелиминарно се може написати да се у последњих двадесет година повезаност широких маса људи са црквом и религијом видљиво проширила, а то што је значајно порастао број људи који неку везу са црквом и религијом данас има у односу на временски размак од пре тридесет година више се дугује друштвеним разлозима него чисто духовним потребама и унутрашњим подстицајима (Грубишић, 1999).

ТЕРМИНОЛОШКА И МЕТОДОЛОШКА ПОЈАШЊЕЊА

Овакав закључак је типично социолошки. Јер социолозима је важније објашњење друштва него религије. У том приступу религија нема, као у теолошком, главну него помоћну улогу, пошто се кроз религијска дешавања не настоји првенствено да објасни религија, него понашање људи и интеракције друштвених група као носилаца одређене конфесионалне самосвести.¹ Историјске околности на Балкану више него јасно указују да се међусобни односи људи и народа не могу разумети без религијског фактора. Зато што је тај фактор толико испреплетен са друштвеном и државном сфером, овдашња друштва и њихове међусобне односе ни данас не можемо разумети без њихове религијско-конфесионалне потке. Отуда социолозима опрез више: иако су друштвени фактори важни у објашњењу религијских појава, ова појава није само друштвени производ – ако се социолози њима нарочито не баве, то не значи да не постоје гносеолошки, антрополошки и психолошки фактори религије и религиозности. Према томе, социолошка метода у проучавању религије и светог има своја битна ограничења. Интелектуално поштење налаже да се ова ограничења истакну и да ис-

¹ «Социологија религије не истражује религију ради тога да би добро упознала религију, него да би, испитујући религију, нешто више сазнала о друштву. Према на први поглед истражује религију, на други поглед постаје јасно да социолог, преко истраживања религије, настоји да стекне дубљи увид у саму природу друштва, јер је он социолог а не религиолог» (Шушњић, 1998 I: 106).

траживач увек буде свестан чињенице да феномен религије и религиозности становништва само делимично, иако незаобилазно, социолошким, теоријским и емпиријским, приступом обухвата. Отуда, са једне стране, и ограничења која призилазе из статистике религиозности људи или њихове повезаности са религијом и црквом, а са друге стране одатле и ниподаштавање бројки и процената од стране заступника другачијих приступа религији и свету. Религиозност је исувише сложена и неједнозначна духовна појава да би се могла обухватити бројкама и процентима. Статистика у социолошким проучавањима има само помоћну улогу, од статистике се полази али се са њом не завршава истраживање религије и религиозности.

Религиозност свакако треба разликовати од *црквености*. Црквеност је ужи појам од религиозности пошто има религиозних људи који не учествују у црквеном животу као што често има и оних који учествују у неком степену у црквеном животу а да нису религиозни или су тзв. млаки или формални верници.² Наравно, религиозност може бити и црквена. Религиозност поред спољашње манифестације учешћа у обредима религијске природе представља и индивидуални став, субјективни доживљај, унутрашњи мотив који је теже операционализовати у социолошким истраживањима религије и религиозности па је комплементарност истраживачких техника (на пример психолошких) нешто што се само по себи намеће и што доприноси поштовању основног методолошког начела у емпиријским истраживањима, да се у стварању социолошке искуствене научне евиденције користи више истраживачких техника, па и из других научних дисциплина. Психолошки посматрано религиозност се може дефинисати као «субјективни систем ставова и као систем унутрашњих трајних диспозиција који укључује веровања, знања, осећања и понашања» (Кубурић, 1999: 77). Изузетна сложеност и слојевитост религиозности извире отуда што она иде у ред оних појава у човековом индивидуалном животу које захватају најдубље и најинтимније слојеве ума и душе, првенствено када је на делу дубока побожност. Истина, формална религиозност је честа појава и она се у принципу лакше социолошки може детектовати, поготову када представља обичајну норму средине или легитимацију друштвеног положаја појединца или групе, или везивно ткиво друштвене заједнице, што су све социолошки аспекти религијског феномена. Углавном, већина социолога и психолога усмерених према емпиријском истраживању религије слаже се да су најважније, мада не и једине, компоненте религиозности когнитивна, емоционална и акционо-мотивацијска, те у својим истраживањима операционализују или све поменуте компоненте или само оне за које се претпоставља да су у тренутку

² «Свака подела на вернике и невернике с обзиром на установу нема много смисла, јер има оних који верују а не иду у цркву и оних који иду у цркву са мало или нимало вере у срцу и души» (Шушњић, 1998:65).

истраживања теоријски и друштвено важне и занимљиве. У социолошким емпиријским истраживањима класична религиозност се обично разбија на два конститутивна елемента: на религиозну свест, у широком распону веровања, осећања и религијског доживљаја било да се ради о припадности конфесији, веровању у Бога и друге догматске поставке религије, и на религијско понашање и удруживање као што је на пример одлазак у цркву, на литургију, затим пост, молитва, материјална потпора цркви итд. То су све индикатори тзв. црквености појединца, многодимензионалне појаве која се у православљу посматра као дуготрајан, постепен и мукотрпан процес усвајања или промене светоназора и стила живота људи усмерених према црквеној култури и религиозном систему вредности. Зато је *црквеност* онај живот човеков у цркви који подразумева познавање њених правила, упражњавања обреда, поштовање обичаја, прихватање њеног свакодневног живота и осећање цркве као сопствене куће. Црквеност је дакле, добровољно прихватање цркве усвајањем њеног установљеног и устаљеног начина живота и мишљења (види: Синелина, 2009; Чеснокова, 2000: 4).

И за верске организације и за социолошку анализу оба структурална дела класичне религиозности су важна: религијским организацијама јер конституишу тзв. црквеног верника, преданог својој вери и цркви, а исто тако и социолошкој експертизи ради свестране анализе религијске ситуације на одређеном религијском, односно конфесионалном простору. Премда је религиозност, као што смо истакли, јединствен спој субјективне и објективне, унутрашње и спољашње вере у «апсолутну и мистичну моћ» (Шушњић), статистички методи по својој природи су далеко погоднији за обраду података из истраживања о објективној, спољашњој вери која се одређује у заједници са другим верницима и у њиховом односу према тој моћи, него за унутрашњу, субјективну веру којој често за израван, директан однос према апсолутној и мистичној моћи, према Богу не треба посредништво других, па ни специјализованих посредника у лику свештенства и цркве.³ Међутим, колективно одређену веру није само лакше детектовати и измерити у социолошким проучавањима него је ова вера и друштвено важна, пошто може да има неке функције без којих друштво не би било исто као

³ Иступајући по узору на Старозаветне пророке против традиционалног верског обредног ритуализма јеврејске религије, Исус у својој ранохришћанској проповеди непосредног односа према Богу, каже својим ученицима: «И кад се молиш Богу, не буди као лицејери, који радо по зборницама и на раскршћу по улицама стоје и моле се да их виде људи. Заиста вам кажем да су примили плату своју. А ти кад се молиш, уђи у клијет своју, и затворивши врата своја, помоли се оцу својему који је у тајности; и отац твој који види тајно, платиће теби јавно» (Мт 6:5-6). У Европском истраживању вредности (EVS, 2008) које је спроведено у 42 европске земље, па и у Србији, испитаници су на тврдњу у анкетном испитивању да имају свој сопствени начин повезивања са божанским светом без посредовања цркве и без верских обреда одговорили позитивно у 34,2% а негативно у 35,3% случајева.

кад их вера ни би у њему имала: нпр. то су друштвене функције интеграције, комуникације, колективне идентификације, легитимације друштвеног система и друге.

Анкетно истраживање је најпогоднији метод прикупљања података за статистичку обраду. Вероватно је због тога постојећа искуствена евиденција о религиозности и везаности за религију и цркву створена понајвише употребом анкетног истраживања са око двадесетак различитих индикатора религиозности. У том смислу се може говорити и о извесном методолошком редуccionизму, пошто анкетно истраживање често постаје једини извор информација о истраживаном проблему. Јасно је дакле, да постоји методолошки проблем самодовољности анкетног истраживања религиозности. Овакав начин истраживања тражи допуну других методских поступака. Што је више њих то је квалитет добијених резултата бољи. Социолозима је јасно да се већина испитаника у анкетним истраживањима понаша конформистички па на постављена питања стереотипно одговара, како према захтевима јавног мњења тако често и према перципираном пожељном одговору који анкетар или организатор анкете очекује. Отуда је корекција субјективних одговора у анкетним истраживањима потребна и у ту сврху могу послужити статистички подаци државних федералних и локалних органа, статистички подаци религијских организација (парохија, епархија), подаци социолошког посматрања, етнолошких и психолошких истраживања и други слични подаци. У том смислу се треба сложити са руским социологом Митрохином (Митрохин, 2007) када пише да и сами социолози у анкетном испитивању религиозности могу проверавати неке наводе испитаника, на пример преко пребројавања посетилаца цркве на литургији или каквом другом обреду у одређеним временским интервалима на узорку цркава неког географског или религијског подручја. Савремена видео техника данас омогућава веома прецизне слике објеката тако да је на основу њих могуће лако пребројати посетиоце и њихова чинодејства изван или унутар храма. Међутим, при сакупљању свих тих података мора се водити рачуна да је свако социолошко истраживање јавно и да се са друге стране подразумева добровољност учествовања испитиване популације. Све што представља неки вид корекције анкетних података, ако прође научну проверу, је добродошло у стварању научне искуствене евиденције, али тајно долажење до тих података за социологију није коректно. У том смислу се треба сложити са Митрохином да би ову технику ваљало употребити уз пристанак надлежних црквених органа али никако се не бисмо сложили са његовом препоруком да је треба употребити тајно уколико таквог пристанка нема, на пример код пребројавања верника приликом уласка и изласка из цркве, што би по њему могли да раде студенти социологије.

Такође се треба сложити са Митрохином када предлаже да се анкетно истраживање религиозности може побољшати и прецизнијом

формулацијом питања: не може се остати на уопштеним питањима, рецимо «Да ли сте ове године посећивали цркву или да ли сте се ове године причешћивали?». Треба постављати конкретна питања као што су: «Када сте последњи пут били у цркви?», «Да ли сте прошле недеље били у цркви?», «Да ли сте се причестили на последњој служби на којој сте били?» итд.

Кад социолог истражује религиозност или везаност становништва за религију и цркву, треба увек да има на уму одговарјући општи социјално-политички оквир у коме религиозни грађани, религије и цркве егзистирају. За социолога је религиозност увек и неки друштвени однос. Стога није свеједно да ли је општа друштвена клима наклоњена или чак афирмативна према религиозности људи, религијама и религијским организацијама уопште или према конкретним религијским организацијама или је таква клима ограничавајући фактор слободном и јавном испољавању религиозности или нормалном егзистирању религијских организација или какве конкретне религијске организације.⁴ На пример, у Совјетском Савезу религиозност је била проскрибована, стигматизована, друштвено непожељна појава а верске организације су биле друштвено маргинализоване. Ако се испитаник у тим условима изјашњавао као колебљив између вере и невере онда га је пре требало сврстати у верничку него у неверничку популацију (Кублицкая, 1990). У таквим околностима од социолога се тражи напор да иза јавне декларације нерелигиозне особе тражи допунске изворе информација о могућој верничкој позицији која је прекривена друштвеном мимикријом. И супротно: у по (православну) религију афирмативним друштвено-политичким околностима савремене Русије треба тражити додатне податке о индиферентној или нерелигиозној оријентацији испитаника због њихове конформистичности. Наиме, општа друштвена промена положаја верника и религијских организација у савременој Русији у односу на период совјетске Русије, друштвена нормалност исказивања конфесионалног и религијског самоидентификовања, друштвена пожељност одржавања црквених обреда на овај или онај начин врши притисак на појединце и друштвене групе које се не идентификују у верничким терминима па је у том контексту колебљиве коректиније сврстати у нерелигиозно него у религиозно становништво, по истом резону када је у неповољним друштвеним околностима за слободно изражавање религиозности колебљиве требало сврстати у верничку популацију (Дубов, 2001).

⁴ Друштвену пожељност исказивања православности у савременој Русији Олга Квирквелија је исказала речима: «Да би се данас човек изјаснио као католик, протестант или атеиста потребна је одређена храброст» (Квирквелия, 2003).

ИНДИКАТОРИ ВЕЗАНОСТИ ЗА РЕЛИГИЈУ И ЦРКВУ

У иностраној, али и у домаћој социологији религије операционализују се у искуственим истраживањима појмови религиозности, црквености, религијског припадања те везаности људи за религију и цркву, употребом мноштва индикатора који се даље могу поделити на индикаторе религиозне свести и религиозног понашања, мада су и неке друге поделе у оптицају: на пример на индикаторе традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви. Мноштво индикатора у емпиријским истраживањима везаности за религију и цркву и истраживањима религиозности становништва даје уравнотеженију и прецизнију слику религијске ситуације на одређеном подручју. Употребом мноштва поменутих индикатора ствара се таква искуствена база података на основу које су закључци о религиозности становништва много поузданији од закључака истраживања у којима се користи један или два индикатора (најчешће самооцена религиозности и веровање у Бога), посебно операционализованих у јавномњешким истраживањима омнибусног карактера, чија је предност, са друге стране, у лонгитудиналном праћењу посматраних појава и употреби истоврсних техника истраживања и узорака. Како је основни задатак социолога да упоређује искуствене податке бројних истраживања, треба скренути пажњу на методолошки проблем код извођења синтетичких закључака о религијској ситуацији на одређеном конфесионалном простору. Први проблем је на нивоу операционализације основних појмова истраживања, а други у најтешњој вези са првим, на нивоу тумачења добијених резултата и њиховог међусобног сравњивања. Ту су и други проблеми: различити узорци и циљне групе у истраживањима, као и време истраживања са свим специфичностима друштвено-историјских околности и културних образаца у којима религије, конфесије, друштвене групе и појединци егзистирају.

Ових методолошких начела неки социолози се из разних разлога, најчешће изваннаучне природе, не придржавају па или доносе опште закључке о броју верника на основу једног или два индикатора или узимају у обзир само оне индикаторе који боље одсликавају њихов већ постојећи став о религиозности становништва па самим тим и о броју верника. Са друге стране, много се не постиже ни ако се у истраживању употреби сво мноштво индикатора, јер сада настаје проблем ком показатељу или којој групи индикатора придати одлучујући значај у одређењу броја верника. Тако је на пример Сергеј Лебедев, припадник млађе генерације руских социолога религије, поделио све индикаторе на три групе. Прву групу чине индикатори који се односе на самоидентификацију испитаника а то су најчешће религијска и конфесионална самоидентификација; другу групу чине показатељи који се односе на светоназор једне вероисповести или група вероисповести као што је нпр. веровање у Бога, Свето Тројство, рај и васкрење мртвих

и у друге догматске поставке хришћанства, или веровање у реинкарнацију, магију, астрологију у другим систеима идеја; и у трећу групу спадају индикатори који се односе на свеукупну религијску праксу и начин живота верника који припадају одређеној религијско-културној традицији или групи таквих традиција: ту је велики број показатеља у хришћанству, на пример о фактицитету и интензитету одласка у цркву, молитви, причешћивању, исповедању, одржавању поста, крштењу, ходочашћу итд. Питање које се сада поставља јесте: ако није исправно као критеријум религиозности користити само један или два индикатора а ако исто тако ни сво мноштво индикатора не даје једнозначан одговор на питање ко јесте а ко није религиозан, које је онда то одређујуће обележја, или група обележја као минималан збир, довољан и нужан услов да би конкретног човека сврстали у религиозног односно нерелигиозног? Који скуп показатеља треба сматрати «рубиконом», границом коју треба поставити у раздвајању испитаника па да они који су изнад ње буду религиозани а они који су испод нерелигиозни, пита се Лебедев (Лебедев, 2005). Да одговор на постављено питање није лак и поред мора емпиријских података и о каквом се дијапазону различитих одговора на постављено питање ради илустроваћемо конкретним подацима из социолошких истраживања у Србији и Русији.

СТАТИСТИЧКИ ПОДАЦИ ИЗ ИСКУСТВЕНЕ ЕВИДЕНЦИЈЕ

Поћи ћемо од поделе индикатора везаности за религију и цркву (православље) на три групе: прву групу индикатора одредићемо као *индикаторе верске идентификације*, другу групу као *индикаторе верске догматике* и трећу групу као *индикаторе црквености*. За сваку групу индикатора даћемо емпиријске податке из бројних јавномњењских и социолошких истраживања, која се, узгред буди речено, далеко више спроводе у Русији него у Србији. За све наведене резултате може се рећи да представљају неку *оријентациону процену* броја верника у земљи али је право питање, без јасног одговора, који су подаци исправни, валидни, који подаци не прецењују нити потцењују број православних верника.

1. Индикатори верске идентификације

Два индикатора идентификације испитаника са религијом и црквом редовно се употребљавају у емпиријским истраживањима. То су индикатори религијске самодекларације и конфесионалне идентификације. Овај други индикатор употребљава се не само у научним истраживањима него и приликом редовних, десетогодишњих статистичких пописа становништва па, пошто обухвата читаву популацију, често се истиче као мера религиозности једног друштва, истина више ван научне заједнице него у њој. Ако пођемо од ова два индикатора везаности за

православље, онда можемо да закључимо да је становништво на већинском православном религијско-конфесионалном подручју врло конвенционално религиозно. Испитаници или становници дакле себе сврставају у вернике (религиозне), невернике (нерелигиозне), индиферентне према вери (религији) и атеисте или се сврставају у неку конкретну конфесионалну, црквену организацију или негирају такву припадност. Ево неких парадигматичних података до којих се дошло у последњих петнаестак година за наведене индикаторе религиозности у Србији и Русији:

Табела 1. Однос према личној религиозности и православној конфесији у Србији 2001. и 2008. године (у процентима)

Однос према религији и цркви - Време истраживања	Светско истраживање вредности (WVS) – 2001.	Европско истраживање вредности (EVS) – 2008.
Самодекларисана религиозност – верничка позиција	74,4	80,5
Православна конфесионална идентификација	85,5	86,7

Извори: *World Values Survey*, 2001; *European Values Study*, 2008. За ово истраживање база података за Србију се налази се у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду.

Табела 2. Религијска и православна конфесионална самоидентификација у Русији у другој половини 90-их и у првој деценији новог века (у заокруженим процентима)

Год. истраживања	1996.	1998.	2000.	2001.	2002.	2003.	2004.	2005.	2006.	2007.
Верник	48	50	57	57	63	69	68	66	69	70
Није верник	43	38	35	37	34	30	32	30	26	23
Православне вере	44	47	52	50	57	61	57	59	61	66

Извор: *Левада – Центр*, 2009.⁵

Ако би се овај критеријум са наведеним статистичким подацима узео као нужан и довољан услов религиозности онда бисмо морали констатовати да и у Србији и у Русији има око четири петине право-

⁵ Аутори овог лонгитудиналног јавномњењског истраживања не праве разлику између личне религиозности и конфесионалности. То се види из питања постављеног у анкети: «Сматрате ли себе религиозним? Ако је одговор да, коју религију исповедате?» Испитаници су могли да одговоре да себе не сматрају верницима или да се конкретно одреде према конфесији: православљу, исламу и другим конфесијама. Кад се саберу резултати свих конфесионалних опредељења добија се укупан број верника у истраживању. Тако је дакле, 2007. године било 66% православних, 3% припадника ислама и 1% осталих што је укупно 70% верника.

славних верника у укупном становништву ових земаља што значи да их онда у Русији има око 114 милиона а у Србији преко 6 милиона и тристотине хиљада људи (Филатов, Лункин, 2005; Попис становништва..., 2002).⁶ Такође, ови подаци за Србију и неки други подаци за Русију показују да број конфесионално декларисаних православних верника превазилази број религиозно изјашњених испитаника што значи да и испитаници који себе не сматрају религиозним сматрају да припадају православљу.⁷ Како је то могуће? Једино објашњење јесте у томе да конфесионалност у рецепцији испитаника није нужно повезана са личном религиозношћу. Конфесионална идентификација значи није само израз еминентно религијског него и ширег друштвено-историјског контекста у коме су традиционална религија и црква имале истакнуто место и снажан утицај на друштво, друштвене групе и појединце. Тако се позитивним односом према конфесионалној идентификацији не исказује само однос према Богу и цркви него се исказује и однос према традицији, према нацији, према културном пореклу, према вери дедова и очева. Због тог свог својства конфесионална идентификација, иако се често користи у истраживањима, није «поуздан» индикатор религиозности и нека истраживања код нас су факторском анализом показала да се се ради о «меком» индикатору религиозности (Флере, Пантић, 1977). Руски социолог религије Филатов религијску и конфесионалну идентификацију именује термином *културна религиозност* (Филатов, Лункин, 2005). Многи су склони констатацији да се ради о индикаторима везаности за религију и цркву који, самостално узети, прецењују број религиозних људи у једном друштву.

Проблем је још већи када тзв. религиозни активисти, делови црквене хијерархије, новинари и политички делатници истичу *етнички принцип* као меродаван у израчунавању броја верника. Ако се православље још назове и етничком религијом Срба, по онда наравно и Руса,

⁶ Сергеј Филатов је користио за православну конфесионалну идентификацију податке из ранијих емпиријских истраживања која су била на нивоу од 55 до 59% православно самоидентификованих у узроку па је израчунао да их у Русији има од 70 до 85 милиона људи. У истом тексту овај аутор износи процене и за припаднике других конфесија у Русији: тако у овој земљи има до милион католика, од 1,5 до 1,8 милиона протестаната, нешто мање од 1,5 милиона старовераца, до 9 милиона муслимана, до 50 хиљада јудаиста, око 550 хиљада будиста и не више од 300 хиљада препадника тзв. тоталитарних секти (Филатов, starlightsite...).

⁷ Нека друга истраживања у Русији, у којима се разликује лична религијска идентификација од конфесионалне идентификације, као и у Србији, показују да је (православна) конфесионална самоидентификација редовно масовнија појава од личне религијске идентификација. Нпр. подаци из лонгитудиналног, међународног руско-финског истраживања религиозности грађана Русије показују да је у Русији 2005. године било 53% самодекларисаних верника (религиозних) и 79% православно конфесионално идентификованих. И друга истраживања показују сличне односе (Фурман, Каариаинен, 2006:43; Дубин, 2004:35).

Белоруса, Украјинаца, Чавуша, Осетина и других, долази се до фантастичног податка да су сви припадници наведених етноса заправо православни верници. Тако се на основу *Сверуског пописа становништва* из 2002. године може рећи да у Русији има око 120 милиона православних верника од којих око 116 милиона чине етнички Руси. Свакако да социолози не могу овај критеријум узети у обзир. Он све припаднике једног народа проглашава верницима иако је јасно да међу њима има не само индиферентних и агностика него и одређени број атеиста од којих се неки, данас истина малобројни, изјашњавају као противници вере. Овај критеријум је идеолошки и истиче се нарочито онда када је једна група људи са својом културом угрожена од стране друге групе људи. Код нас се користио у недавној прошлости у хомогенизацијама становништва за рат на просторима бивше Титове Југославије а у Русији се користи као самоодбрана од перципиране или стварне опасности по интегритет руске духовне баштине која је нераздовојно повезана управо са православљем и РПЦ.

2. Индикатори верске догматике

Постоји већи број индикатора вере у догматско језгро хришћанства (православља). Навешћено неколико: веровање у Бога, у Исуса Христа као сина Божијег, у ускрснуће, у загробни живот, у рај и пакао. Сет ових индикатора и створена статистичка евиденција у Србији и Русији дозвољава извођење амбивалентних закључака о религиозности испитаника уопште, а међу њима и православних верника. Ако је мерило нечије религиозности веровање у Бога, онда је измерена религиозност висока и последњих година тежи да се изједначи са личном религиозношћу и конфесионалношћу. Али је та религиозност, кад се мери преко неких других суштинских веровања у хришћанству, приметно нижа него што је самоидентификована религиозност и конфесионалност. Религиозност испитаника као веровање у поставке догматског језгра хришћанства, мањим делом је изнад а већим делом исподполовична у узорцима испитаника. Проблема има и кад је у питању само веровање у Бога. Кад у основну догму хришћанства на прописан начин верује мањина испитаника, односно самодекларисаних верника, онда се још већи проблем јавља са другим веровањима из догматског корпуса веровања у православљу. Истраживања спроведена у Русији почетком 90-их година прошлог века и лонгитудинална истраживања религиозности грађана Русије настала у руско-финској сарадњи током 90-их година и у првој деценији новог века, недвосмислено су показала да су нека базична православна веровања често мањинска и у самој верничкој популацији. Наведена истраживања показују да су прилично заступљена и веровања која уопште нису у домену хришћанске догматике, иако се носиоци тих веровања убрајају у православне, односно хришћанске вернике. Тако је недогматска вера у ђавола на истом нивоу као и

вера у рај, а слична је ситуација и код веровања у астрологију. Примера има још: таква ситуација је и кад се ради о веровању у магију, у телекинезу, о веровањима која долазе из далекоистичних религија као што је веровање у пресељење душе из тела у тело (реинкарнација). Зато неки религиолози у Русији сматрају да се религиозна (идејна) еклектика у савременој Русији изражава у широком спектру појаве нових, окултно-магичних веровања, помешаних са ортодоксним, православним веровањима. Дубин, руски социолог, ту савремену ситуацију у руском друштву чак назива специфичним вредносним политеизмом (Дубин, 2004:40).

Према томе, уочавамо два тока религијског живота међу самодекларисаним православним испитаницима: један је ток појава недогматске поред догматске вере а други се може одредити као дисолуција догматског садржаја вере, односно верници не верују у целовитост идејног језгра хришћанства већ неке догме преферирају а неке, које су ближе есхатологији, одбацују. Размера такве дисолуције је јаснија ако знамо да верујући испитаници у Бога своју веру подједнако саморазумевају на догматски и недогматски начин – дакле као да је Бог личност односно, животна снага, моћ. Најновије истраживање у Србији на ову тему показује још проблематичнију ситуацију: изнадполовична већина испитаника (56,7%) Бога саморазумева на недогматски начин, као постојање духа или животне силе а мање од петине испитаника (18,3%) га схвата као личност (EVS Serbia, 2008). Ова два тока илустроваћемо прибављеним статистичким подацима за Србију и Русију.

Табела 3. Дисолуција догматског садржаја православља у Србији 2008. године (у процентима)

Веровање у Бога	79,5
Веровање у живот после смрти	25,5
Веровање у рај	27,8
Веровање у пакао	24,0
Веровање у грех	54,4
Веровање у реинкарнацију	19,2

Извор: *European Values Study, 2008.*

Табела 4. Веровање у Бога у Русији 2008. године (у процентима)

1. Не верјум да Бог постоји	10
2. Не знам да ли Бог постоји и сумњам да се човек може уверити у његово постојање	9
3. Не верујум у Бога али верујем у неку вишу силу	11
4. Понекад верујем у Божје постојање а понекад не верујем	14
5. Верујем у Бога мада ме понекад мучи сумња	21
6. Знам да Бог постоји без икакве сумње	32
7. Тешко је одговорити на ово питање	4

Извор: *Левада центар, 2009.*

Табела 5. Дисолуција догматског садржаја вере и вера у различите религиозне доктрине у Русији 2005. године (у процентима)

Веровање у Бога	66
Веровање у бесмртност душе	62
Веровање у загробни живот	31
Веровање у рај	39
Веровање у пакао	36
Веровање у грех	63
Веровање у ускрснуће	15
Веровање у постојање ђавола	38
Веровање у постојање анђела	37
Веровање у реинкарнацију	22
Веровање у астрологију	42
Веровање у магију	45

Извор: Фурман, Каарианен, 2006:43,46.

Имајући на уму овакве и њима сличне податке, неки религиозисти, као што су нпр. Фурман и Карианен, сматрају да појам «традиционални православни верник» нема «реалан» садржај а само хришћанско веровање има површан, имагинаран и формалан карактер.

3. Индикатори црквености

Црквеност верника се може посматрати на два начина: као уже и шире поимање црквености. У шири појам црквености верника улази, разумљиво, прво лична религијска идентификација, затим конфесионална самоидентификација и наравно, веровање у Бога, о чему смо већ известили. Ужи појам црквености односи се на ритуалну црту религије па је у том смислу црквеност заправо објективна повезаност верника са низом црквених обредних радњи, верниково придржавање и испуњавање тзв. верских дужности и чинова побожности, неизоставни услов спасења у институционализованој, конвенционалној хришћанској религиозности. Неки аутори скромне резултате у тзв. повратку религији и цркви, односно у ревитализацији религиозности у Србији и у Русији управо аргументују подацима о прилично реткој појави да се декларисани верници придржавају прописаног, редовног присуства на литургији, честог доласка у цркву, редовне молитве, поста, исповедања и причешћивања. Сви наведени показатељи односе се на тзв. актуелну религијску праксу. Редовност испуњавања верских дужности са становишта институционализоване религије се подразумева али је стварна верска активност становништва, па и самих декларисаних верника, у том контексту проблематична. Најновији подаци се могу амбивалентно тумачити. Прикажимо зато најпре неке статистичке податке за Србију.

Табела 6. Посећивање цркве и молитва изван цркве у Србији 2008. године.

Учесталост посећивања	Процент	Учесталост молитве изван	Процент
Више од једном недељно	1,6	Сваки дан	15,9
Једном недељно	5,8	Више од једном недељно	11,9
Једном месечно	13,8	Једном недељно	9,4
Само за велике верске	34,0	Најмање једном месечно	10,3
Једном годишње	7,5	Неколико пута годишње	12,4
Ређе од једном годишње	17,4	Ређе од једном годишње	16,1
Никада и практично	18,8	Никада	19,6

Извор: *European Values Study, 2008.*

Амбивалентост у тумачењу наведених података се односи на критеријум црквености, тј. колико високо поставити захтеве које верници треба да испуне. Ако кажемо да нема црквеног верника без редовног посећивања богомоље, онда таквих у нашем примеру има мало ако се у обзир узме висок проценат испитаника који за себе кажу да су религиозни, да припадају православљу и да верују у Бога. То је онда још један доказ неконсеквентности конвенционалне религиозности. Само 1,6% испитаника, по сопственом сведочењу, свакодневно у Србији пређе праг цркве, а кад се посматра удео испитаника на месечном нивоу, добија се податак од нешто преко 20%. Ситуација је значајно боља кад је у питању лична молитва Богу изван цркве. Ако се у обзир узме темпорална димензија, онда овај постотак редовнијих посетилаца цркве у односу на податке од пре тридесетак година показује видљиву ревитализацију овог обреда актуелне религијске природе. У Русији, у којој постоји разухњенија емпиријска евиденција о одржавању (православних) обреда ситуација је слична као и у Србији. Ради упоређења, изнећемо податке за период од 2002. до 2007. године.

Тако нас руски социолог Дубин обавештава (Дубин, 2004:38-41) да је 2003. године редовно посећивање црквених служби у интезитету од бар једном месечно у Русији само 6% испитаника поштовало а уопште није посећивало цркву 46% испитаника. Потпуно је слична ситуација била и са редовношћу молитве: редовно, свакодневно се моли 2002. године 6% а никада се не моли чак 77% испитаника. Те исте године према истраживањима редовно се причешћује 1-2% а никада 61% испитаника. И скорија истраживања показују у основи сличну, мада за нијансу побољшану ситуацију у испуњавању обреда актуелне религијске праксе. Тако је руско-финско истраживање из 2005. године показало да бар једном месечно пређе праг цркве 11% испитаника (1991. године било их је такође само 6%), и 20% декларисаних верника, никада не посећује цркву 38% испитаника а важан је податак да то уради неколико пута годишње, обично на велике црквене празнике, 21% испитаника. Новија истраживања у Русији ипак показују нешто промењену слику, бар кад је у питању посета цркви и молитва:

Табела 7. Посећивање цркве, причешћивање и молитва у Русији 2007. године

Посета цркви	%	Причест (од броја крштених испитаника)	%	Молитва	%
Неколико пута месечно	8	Једном недељно	0	Бар једном дневно	16
Једном до неколико пута годишње	34	Једном месечно	2	Бар једном месечно	21
Ређе од једном годишње	18	Неколико пута годишње	8	Бар једном годишње	13
Никада не посећујем цркву	39	Никада се не причешћујем	78	Ређе од једном годишње	5
				Никада	34

Извор: Левада центар, 2009.

Ако се овакви и слични подаци упореде са подацима који се тичу изјава испитаника о мери своје сопствене религиозности, онда се може видети готово потпуно поклапање са неким обредима актуелне религијске природе као што су регуларне посете литургији, редовно одржавање поста или исповедање. Иако испитаници можда тога нису свесни, они су добро перципирали значај ових обреда за побожност једног верника. Тако је лонгитудинално истраживање Левада центра из Москве, спроведено 2007. године, показало да испитаници своју сопствену декларисану религиозност оцењују као веома побожну само у 5% испитаних случајева, као у одређеној мери побожну у 37 и као не толико побожну у 33% случајева (Левада центар, 2009).

Међутим, црквеност се не изражава само преко ових религијских понашања. Постоје у православљу и неки други обреди који су у популацији и код верника много заступљенији него обреди актуелне религијске праксе. То су обреди који показују традиционалну везаност људи за религију и цркву као што су обреди прелаза (крштење, славе у српском православљу. Истина, црквено-традиционалне обредне радње, поред евидентног религијског карактера, попримиле су током историје и неке нерелигијске, специфичне социјалне конотације иако им је првобитни узор битно религијски. Зато није лако генерализовати традиционално религијско понашање: да ли су лични мотиви верника у одржавању ових ритуалних радњи чисто духовни или се учествовањем у њима верник заправо више придржава обичаја, или тиме исказује својеврсни религијски конформизам, религијску мимикрију, профанацију и томе слично. Додуше, социолошки посматрано то и није толико важно. Овде је важан чин интеграције и међусобне комуникације одређене групе људи а у формализам религијског обреда социолог не улази.

У сваком случају заступљеност ових обреда у становништву код нас, према расположивим подацима из разних истраживања током 90-их година прошлог века до данас, сасвим се приближава израженој конфесионалној идентификацији а током 90-их заступљеност ових обреда у исказима испитаника редовно је превазилазила личну религијску идентификацију и веровање у Бога. За илустацију ових односа изнећемо податке из два социолошка истраживања. Једно је регионално из 1993. године, спроведено је у браничевском, православно хомогеном, округу (Благојевић, 1995) а друго је репрезентативно за Србију без Косово и спроведено је 1999. године (Радисављевић-Типаризовић, 2006). У првом истраживању исказана конфесионална идентификација испитаника је веома висока (96,7%) као уосталом и у другом (93,5%). Међутим, и обреди из корупуса традиционалне везе људи са религијом и црквом су сасвим близу исказане конфесионалне идентификације: испитаници су навели да славе Крсну славу у првом истраживању у 92,7% испитаних случајева а у другом истраживању у 86,6% случајева; затим, да је уобичајен црквени укоп покојника у њиховој породици изјављује у првом истраживању 92,4% испитаника а у другом истраживању 86,1%; да су крштени и да би желели да крсте своју децу у првом истраживању изјављује 92,2% а у другом 83,9% испитаника. Ради компарације дајемо и податке о овим обредима из прошлогодишњег Европског истраживања вредности у Србији (EVS, 2008). Истина, питање постављено испитаницима је било интонирано мало другачије него у поменутих истраживањима: «Мислите ли да би за доле наведене догађаје требало одржати верске обреде?». Ево и резултата:

Табела 8. Традиционална везаност за религију и цркву у Србији 2008. године.

	Да	Не
Рођење - крштење	81,7%	12,2%
Брак - црквено венчање	86,6%	8,0%
Смрт - опело	89,6%	5,2%

Извор: *European Values Study, 2008.*

И у руским истраживањима се појављују слична статистика. На директно питање у истраживању Левада центра из 2007. године «Да ли сте крштени?» (наравно без муслимана и јудаиста) 79% испитаника је потврдно одговорило. Постоји још мноштво статистичких података о различитим димензијама повезаности становништва са религијом, односно православљем и црквом али сви ти подаци воде једном неподељеном закључку о непроблематичном прорелигиозном и проправославном изјашњавању становништва Србије и Русије, истом таквом одржавању обреда традиционалне природе, нешто проблематичнијем прихватању догматских поставки хришћанства и прилично проблематичном редовном испуњавању верских дужности и чинова побож-

ности. Многим социолозима управо је то најјачи аргумент о суштинским органичењима религиозне ренесансе и повратка људи црквама у овим земљама од почетка 90-их година прошлог века до данас.

ЗНАЧАЈ БОГА, РЕЛИГИЈЕ И ЦРКВЕ ЗА ЛИЧНИ И ДРУШТВЕНИ ЖИВОТ

Без обзира међутим, на низак ниво упражњавања обреда актуелне религијске природе, консензус око значаја религије и Бога за живот људи у савременом српском и руском друштву није више тако низак као пре четврт века.⁸ Може се слободно рећи да су некадашња ниска религиозност људи (рецимо од пре тридесетак година) и актуелно негирање важности Бога за живот људи на потпуно истим позицијама. А то значи да ако је тада религиозну позицију изражавало око десетак процената испитаника (становништва), данас управо толико процената испитаника сматра да Бог уопште није важан за живот људи у савременом српском друштву. Јавномњењска испитивања почетком новог века и 2008. године показују исту слику јавног мишљења о значају Бога за живот људи. На питање колико су Бог и религија важни у животу, испитаници у социолошким и јавномњењским истраживањима у Србији и Русији су дали следеће одговоре:

Табела 9. Важност Бога и религије у животу испитаника у Србији и Русији (у %).

Важност Бога и религије и године истраживања	WVS (2001) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, Бог	EVS (2008) Србија, религија	Руско-финско истраживање, (2005) Русија, религија
1. врло је важан/на	20,8	22,1	7,6	15,0
2. важан/на је	34,5	37,3	47,4	30,0
3. није важан/на	32,5	25,9	24,6	33,0
4. уопште није важан/на	12,1	9,9	11,6	20,0

Извори: *World Values Surve, 2001*; *European Values Study, 2008*; Фурман, Каариајнен, 2006, 52.

⁸ Већ смо истакли констатацију неких социолога да се у масовним размерама православље код људи пре јавља као *културна* него као религијска идентификација. Неки истражитељи религијског феномена у Русији сматрају да се православље у друштвеној свести јавља пре свега у свом *идеолошком аспекту*, при чему је та свест слабо повезана са личном религиозном вером, што се тумачи као последица секуларизујућих процеса у савременом руском друштву. Иако постоји недвосмислена декларативна подршка проправославном консезусу, већина руских грађана је, према социолошким истраживањима, заправо прагматично оријентисана према материјалистичким вредностима, каријери и личном успеху (Андреева, 2008:67-73).

Из ове табеле се види да постоји разлика у апострофирању важности религије за живот појединца у Русији и у Србији, али та разлика није велика: она је таман толика да се за српски случај може рећи да испитаници цене важност религије једва нешто изнадполовично а у Русији отприлике за толико исподполовично. Што се важности Бога за живот људи тиче, већинско мишљење у Србији је више него јасно: између 55% и 60% испитаника сматра да су Бог и религија важни за живот људи, што је у социјализму било незамисливо. Наравно, у објашњењу ове појаве треба поћи од другачије политичке и духовне климе у односу на претходни период социјализма али треба рачунати и на јак конформизам испитаника који сада поред одраније традиционално високог поверења у војску придодају и поверење у Цркву. Тешко је рећи да ли се такво поверење грађана дугује сведочанствима и снази саме Цркве или томе да постсоцијалистичка држава није адекватно развила демократске световне институције. Без могућности да и сами дамо валидан одговор на ову дилему, износимо расположиве податке о поверењу које грађани Србије и Русије имају у низ друштвених и државних институција. Подаци су из Европског исраживања вредности за Србију и истраживања Левада центра из Москве за Русију:

Табела 10. Поверење јавног мњења у неке институције у Србији и Русији (у %).

Поверење у:	Веома високо и високо		Скоро никакво и никакво	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
Цркву	58,3	71,0	38,5	21,0
образовно-васпитни систем	52,2	-	46	-
војску	40,2	58,0	57,6	37,0
полицију	33,9	33,0	64,4	64,0
Скупштину	11,9	32,0	85,1	62,0
политичке странке	6,1	16,0	90,1	75,0
штампу	10,9	33,0	87,1	62,0
Владу	13,8	42,0	81,7	52,0
Евопску Унију	27,3		67,2	-
НАТО	8,7		85,4	-

Извор: *European Values Study*, 2008; Фурман, Каариаинен, 2006, 24.

Дакле, у обе земље Црква (пре свега СПЦ и РПЦ као изразито већинске) од свих институција има највише поверење испитаника (грађана). У Русији више од две трећине испитаника има веома високо и високо поверење у Цркву.

У једном свежијем руском јавномњењском истраживању, на питање у којој мери цркве и религијске организације заслужују да им се да поверење, испитаници су овако одговорили:

Табела 11. Поверење грађана Русије у цркве и религијске организације 2007. године (у %).

Заслужују у потпуности поверење	41
Заслужују поверење али не у	19
Уопште не заслужују поверење	19
На постављено питање је тешко	27

Извор: Левада центар, 2009.

На питање из Европског истраживања вредности у Србији да ли испитанике њихова вера теши и охрабрује у животу, 72,6% их одговара потврдно а једна петина одречно. На питање шта мисле о томе да ли религијске организације адекватно одговарају на одређене личне, моралне и социјалне потребе и проблеме људи и друштва, распоред одговора у Србији и Русији је следећи:

Табела 12. Мишљење о адекватном одговору верских заједница на личне, моралне и друштвене проблеме (у %).

Одговарају адекватно на	Да		Не	
	Србија, 2008.	Русија, 2005.	Србија, 2008.	Русија, 2005.
моралне проблеме и потребе појединца	43,1	55,0	39,9	27,0
проблеме породичног живота	33,5	35,0	48,3	44,0
духовне потребе људи	62,0	63,0	24,9	20,0
социјалне проблеме у земљи данас	21,2	16,0	59,1	58,0

Извор: *European Values Study*, 2008; Фурман, Кааријинен, 2006, 21. У руском истраживању испитаници су исказивали поверење у способност РПЦ да исцрпно одговори на морална, породична, духовна и социјална питања савременог друштва.

Према наведеним подацима, испитаници у Русији само према питању адекватног и исцрпног одговора Цркве на моралне проблеме и потребе појединца значајно одступају у својим одговорима од одговора испитаника у Србији. У свему осталом мишљења се поклапају. И у Србији и у Русији испитаници сматрају да верске организације, односно РПЦ, на социјалне проблема понајмање имају адекватан одговор.

ЗАКЉУЧАК

На почетку овог текста смо константовали како статистички подаци из искуствених социолошких и јавномњењских истраживања религиозности или везаности људи за религију и цркву имају ограни-

чен карактер и комплементарну, помоћну улогу. За сваку озбиљнију научну анализу потребно је створити много разноврснију емпиријску евиденцију. Ако дакле, не тумачимо укупну религијску ситуацију на једном географском или конфесионалном простору, него само ону која је истражена анкетним испитивањима и статистичким подацима, закључци на основу анализираних података (и многих постојећих, не наведених у овом раду) генерално могу да изгледају овако: религијске промене у последњих двадесет година у Србији на нивоу мерљивих показатеља су сасвим видљиве. У свим деимензијама религиозности грађана Србије статистички су уочене важне промене, али су те промене у различитим димензијама религиозности и црквености различитог обима, интензитета и домета: највећи домет имају у религијско-конфесионалној свести испитаника а најмањи у црквености као редовном и доследном придржавању тзв. верских дужности.

Но од ових статистички потврђених промена (шире видети у Ђорђевић, 2009; Благојевић, 2008; 2009) за социолошку анализу су значајније промене у друштвеној релевантности религијског и црквеног и у Србији и у Русији. Ради се о ревитализацији јавне улоге религије и цркве у овим постсоцијалистичким друштвима. У Србији је, већ смо поменули, ситуациони фактор почетком деведесетих година пресудно утицао да неке функције религије и цркве испливају на површину јавног живота: почетком 90-их година прошлог века на делу је пре свега заштитно-интегративна, хомогенизујућа, етномобилишућа функција религије, а потом и компензаторска и функција погледа на свет. Не треба заборавити ни идеолошку функцију религије код једног дела становништва, као својеврсно надомешћивање изгубљеног идентитета и општеприхваћених вредности, блиско повезаном са функцијом легитимације новог система која се може назвати и социјално-политичком функцијом православља. Међутим, оваква стварност прелази у мит ако бисмо сматрали да је описана ревитализација у исто време продуховила људе у њиховој посвећености трагања за Богом а њиховим свакодневним међусобним понашањима дала неки нови квалитет. Поратна друштвена стварност на многим просторима бивше Југославије, масовне социјално-девијантне појаве корупције, најразличитије врсте криминала, малолетничко школско насиља и насиље у породици, болести зависности, показују слику која је сасвим насупрот очекиваном понашању верника. Ситуација се може генерализовати готово за читав Западни Балкан и за три највеће конфесије, православље, католичнство и ислам. Формална промена религијске позиције или повезаности са црквом је друштвено сигнификатна и као таква данас описује један сасвим другачији културно-духовни простор него раније. Међутим, темељна лична религијска промена (*metanoia* [μετάνοια] – метаноја као дубок унутрашњи преокрет) је сасвим сигурно веома ограниченог обима. Истинска духовна преобразба увек је повезана са индивидуа-

лним подухватима па је илузорно очекивати да се деси у друштвено релевантним, масовним размерама.⁹

У Русији је ход идејног-духовног клатна од средњег века до данас правио огромне амплитуде. Од тоталне средњовековне духовне контроле од стране цркве и самодржавља преко тоталне духовне контроле од стране совјетског званичног атеизма и комунистичке државе до данашње ситуације која се свакако не може дефинисати као тотална духовна контрола религије и цркве али се у њој могу издвојити елементи актуелних (и могућих будућих) притивуречности између све профилисаније системске идеолошко-политичке улоге православља, извесне нетрпељивости према другим и другачијим религијским изразима, посебно према тзв. новим религијама и више декларативне него стварне, «истинске» религиозности становништва чија би религиозност пресудно утицала на њихово свакодневно понашање. При таквој ситуацији ако поменуто клатно оде исувише «удесно» последична атирелигиозна и антицрквена реакција ће бити извесна (Фурман, Каарианен, 2006: 87) што свакако неће остати без трага и на укупни друштвени живот савремене Русије.

Литература

- Андреева, Лариса (2008) «Процесс рехристианизации в секуляризованном российском обществе», *Социологические исследования*, № 8.
- Благојевић, Мирко (1995) *Приближавање православљу*, Ниш, ЈУНИР; Градина.
- Благојевић, Мирко (2008) «Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас (аргументи емпиријске евиденције: случај Србије)», *Филозофија и друштво*, бр. 3(37)
- Благојевић, Мирко (2009) «Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит», *Филозофија и друштво*, бр. 2(38).
- Grubišić, Ivan (1999) «Promjene u obrednom kršćanstvu», *Vijenac*, br. 134.
- Дубин, Борис (2004) «Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)», *Вестник общественного мнения*, № 3.
- Дубов, И. Г. (2001) «Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам», *Политические исследования*, № 2.
- Đorđević, Dragoljub B. (2009) „Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is it About?“, in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches)*, YSSS Annual–Year XVI, Nis.
- European Values Study, Serbia*, (2008), база података у Институту за Филозофију и друштвену теорију у Београду.

⁹ «Овим неопходним мерилима који би могли посеволичити веродостојност мистичног доживљаја, неопходно је да дати доживљај праве, **нове**, до тада недоживљене радости која обухвата сав живот и све људе, а са тим доживљајем, догађај темељне промене дотадашњег начина живота. Непрелазне Исусове речи: По делима ћете их познати! утемељују и запечаћују све што је до сада речено о истинској **метаноји** (наравно увек реткој међу људима)» (Јеротић, 2009:15).

- Јеротић, Владета (2009) «Шта треба у себи мењати?», у зборнику *Конверзија и контекст*, приредили Зорица Кубурић и Срђан Сремац, ЦЕИР, Нови Сад.
- Квирквелия, Ольга (2003) «Профессия – православный?», *НГ Религии*, 5. III 2003.
- 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.
- Левада - Центр (2009) <http://www.levada.ru/>, посећено 20. октобра 2009.
- Лебедев, Сергей (2005) «Религиозность: в поисках 'рубикона'», *Социологический журнал*, № 3.
- Митрохин, Николай (2007) «Социология 'бескорыстных мечтателей', или Как все-таки считать количество православных», *Неприкосновенный запас*, № 1. (51). *Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2002*. Становништво, вероисповест, материјни језик и национална или етничка припадност према старости и полу. Подаци по општинама, Републички завод за статистику, Београд, мај 2003., стр. 12.
- Радисављевић – Ћипаризовић, Драгана (2006) *Религиозност и традиција*, Институт за социолошка истраживања Филозофског Факултета у Београду, Београд.
- Синелина, Јулија (2009) «Динамика религиозности грађана Русије од 1989. до 2006. године», погледати у овом Зборнику радова.
- Свето Писмо Старога и Новога Завјета* (2003), Југословенско Библијско друштво, десето издање, Београд.
- Филатов С. Б., Лункин Р. Н. (2005) «Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность», *Социологические исследования*, №4. С. 35-45.
- Филатов Сергей «Религия в постсоветской России», <http://www.starlightsite.co.uk/Keston/23%30Posleslovie.html>.
- Флере, Сергеј; Пангић Драгомир (1977) *Атеизам и религиозност у Војводини*, Правни факултет у Новом Саду, Институт друштвених и правних наука, Нови Сад.
- Фурман, Д. Е., Каариаинен, К. (2006) *Религиозность В России в 90-е годы XX начале XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.
- Шушић, Туро (1998) *Религија* (I том), Београд, Чигоја штампа.
- Чеснокова В.Ф. (2000) *Воцерковленность*. Москва: ФОМ
- World Values Survey*, The Worlds Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Mirko Blagojević, Belgrade

ATTACHMENT TO EASTERN ORTHODOXY IN TERMS OF STATISTICS: SOCIOLOGICAL MEASUREMENT OF CHURCHISM

Summary

In this paper the author tries to analyze religiousness and attachment to Eastern Orthodoxy and the Orthodox Church taking into account statistical information from numerous public opinion studies and sociological research studies in Serbia and Russia. Before presenting the information, the author discusses possibilities and limitations of sociological, quantitative and investigative approaches to the phenomenon of religion, and then reveals a great number of statistical information on different aspects of attachment

to religion and church. The information may be divided into three groups: information regarding self-identification with religion and church, information on beliefs into the dogmatic core of the Eastern Orthodoxy, and finally, information on the churchism among the population. In the closing part of the text, based on the empirical evidence, the author does a cross-section of attachment of Serbia and Russia's populations to Eastern Orthodoxy and Serbian and Russian Orthodox churches.

Key words: attachment to religion and church, sociological empirical research, quantitative approach, sociological indicators of religiosity, Serbian Orthodox Church, Russian Orthodox Church