

ТМ	Г. XXVII	Бр. 3	Стр. 411 - 436	Ниш	јул - септембар	2003.
----	----------	-------	----------------	-----	-----------------	-------

UDK 316.42.000.2(497.1)"198/199"

Оригинални научни рад

Примљено: 05.05.2003.

Мирко Благојевић

Виша техничка школа

Пожаревац

РЕЛИГИЈСКА СИТУАЦИЈА У СР ЈУГОСЛАВИЈИ ОД КРАЈА 80-ТИХ ДО ПОЧЕТКА НОВОГ ВЕКА *

Резиме

У тексту се анализује религијско реструктурисање на домаћем православном конфесионалном простору које је започето крајем 80-их година прошлог века и настављено током 90-их година. Тренд религијског реструктурисања у смеру ревитализације и видно повећане друштвене (политичке) значајности традиционалног религијско-црквеног комплекса крајем 90-их година прошлог и почетком новог века задржао се као стабилизација на релативно високом нивоу, што се документује подацима из емпиријске евиденције који се односе на конфесионалну и религијску самоидентификацију.

Кључне речи: СР Југославија, конфесионална и религијска самоидентификација, религијско реструктурисање, ревитализација религије

Ако су се почетком 80-их испољили знаци видљиве политичке кризе бившег југословенског социјалистичког система у познатим догађајима на Косову 1981. године, у наредним годинама не само политичка, већ свеукупна криза ће се неповратно продубљавати да би на самом крају те и почетком наредне деценије достигла кулминацију у судбинској упитности опстајања социјалистичког идеолошког супстрата и политичке организације јединствене југословенске

* Текст је настао значајним сажимањем првог дела четвртог поглавља докторске дисертације "Религијске промене у постсоцијализму – компаративна анализа на примеру Југославије и Русије" која је пријављена на Филозофском факултету у Београду и под менторством проф. др Ђуре Шушњића тренутно је у процедури одбране. У овом броју часописа се разматра религијска ситуација у СР Југославији (Србији и Црној Гори) преко индикатора конфесионалне и религијске самоидентификације, а у наредном броју анализоваће се религијска ситуација преко индикатора религијске обредне праксе и религијских веровања.

државе. Управо у таквом социо-политичком контексту, бременим евидентном економском, политичком и кризом до тада опште-прихваћених вредности, социолошка и првенствено јавномњењска истраживања, још увек у оквиру јединствене југословенске државе, откривају на прелазу из осме у девету деценију прошлог века очигледну промену у религиозности становништва чак и на православно хомогеним конфесионалним подручјима Србије и Црне Горе, дотле изразито секуларизованим срединама, али и код православног становништва ван Србије, на мешовитим, те доминантно католичким и исламским религијским и конфесионалним просторима. Поменуте детектоване промене религиозности, не само код православља него и код других конфесија, имају за социологе и шири теоријски значај: оне имлицирају шире промене од само повећаног нивоа религиозности људи и њихове интензивније везаности за традиционалне конфесионалне организације, и упућују на закључак да се ради о променама у смислу превредновања укупног друштвеног значаја традиционалних религијских система на простору бивше Југославије, као и њиховог значаја за тада све популарнији национални корпус, у правцу десекуларизујућег (деатеизујућег) процеса у предвечерје ратних сукоба и распада земље. Из поменутих истраживања се могло извући неколико важних закључака о религиозности опште, без обзира на конфесију, али и о православној религиозности у омладинској и општој популацији која нас у овом тексту посебно занима.

Очигледност промена религиозности становништва на простору социјалистичке Југославије на самом крају 80-их и почетком 90-их година прошлог века потврђена је у неколико социолошких и јавномњењских искуствених истраживања.¹ Не улазећи у подробну анализу свих релевантних резултата добијених у наведеним истраживањима могуће је сумарно извести неке непроблематичне, опште закључке који се намећу сами по себи: религиозност крајем 80-их и почетком 90-их година у односу на ранији период код испитаника свих конфесионалних и националних припадности расте, додуше неједнако, па у том смислу остаје тренд утврђен претходним истражи-

¹ На уму имамо резултате три искуствена истраживања: најпре резултате истраживања из 1989. године које је спровео Институт друштвених наука и Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење из Београда на репрезентативном узорку омладинске популације старости од 15 до 27 година за подручје бивше СФРЈ (Михајловић и др., 1990); потом на уму имамо резултате истраживања јавног мњења из 1990. године које је спровео Конзорцијум институција за истраживања јавног мњења СФРЈ (Пантић, 1991); на крају на уму имамо и резултате истраживања из 1989. и 1990. године које је спровео Конзорцијум југословенских института друштвених наука на стратификованом узорку у седам бивших југословенских република и покрајина (Вратуша-Жуњић, 1996; 1996а).

вањима о најмање религиозних у православном културном (цивилизацијском) кругу. Религијско преструктурисање очитује се у подацима да је омладинска и општа популација религиозна у више од једне трећине испитаних случајева што битно одудара од података из периода атеизације социјалистичког друштва у коме је исказиван далеко нижи ниво религиозности становништва. У Србији (са покрајинама) најрелигиознији су католици (Мађари и Хрвати) и муслимани (Албанци), међутим, и за православну конфесију је важно да се детектује очита промена у религиозности становништва која није случајна, нити подложна већим флукуацијама. Како каснија истраживања показују, тренд стабилног повећавања православне религиозности ће се очувати и штавише у наредним годинама, крајем 90-их, изразитије потврђивати не само у домену интелектуално-представне димензије религиозности него и у домену њене обредне димензије, на индивидуалној и друштвеној равни. Повећање религиозности и повећана ионако 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 (покрајинско-републичка, регионална) и национална хомогенизација у време растакања јединствене државе и стварања посебних националних држава. Истраживања су утврдила да постоји висок степен идентификације са одговарајућом конфесијом и виши проценат верника међу припадницима локалних демографских и конфесионалних мањина него међу припадницима већинске нације или народности у локалној средини, као и међу сународницима у "матичној" републици. Такав је случај био на пример са Србима на Косову и Метохији, са Албанцима у Македонији, муслиманима у Србији, Хрватима у БиХ, што је резултат чињенице о хомогенизујућој улози конфесија и религија одређених народа у тежњама за стварањем својих националних држава на дотад заједничкој територији. Неки социолози ће у овом моменту видети значајан, премда не и искључив, услов оживљавања религиозности почетком 90-их година код свих конфесија, мада је оно најочитије било код православља с обзиром на деценијско удаљавње од религијско-црквеног комплекса. То је јасан пример у којој мери евидентно друштвена догађања могу директно да утичу или да буду амбијентална позадина у којој се стварају повољни услови за једну, у принципу духовну појаву као што је религиозност или везаност за религију и цркву. Испреплетеност тих појава тешко је довести у питање, мада се прецизна мера међусобног утицаја тешко може квантитативно одредити, иако се социологу може учинити да квантификовање религиозности и повезаности људи са религијом и црквом управо изражава поменути утицај. Тако анализа квантитативних података ука-

зује да се значајне религијске промене изражавају преко религиозности младе генерације, посебно из православног цивилизацијског круга. Омладина је приметно религиознија него раније, а нова појава је и то да је омладина сада религиознија од старијег десетогодишта што свакако доприноси повећању и одржавању укупне религиозности на неком подручју, пошто је разложно претпоставити како се базичне вредности, прихваћене у процесу примарне и секундарне социјализације касније у току живота тешко напуштају.

Још један закључак изведен из ових истраживања показује стабилан тренд религијског реструктурисања. Као што је средином 80-их откривено смањивање атеистичке декларације унутар нерелигиозног становништва тако се крајем те деценије и почетком наредне недвосмислено уочава кардиналан пад спремности људи да се идентификују са атеизмом, а тзв. милитантни атеизам је сведен на инцидентне случајеве. То је био чврст доказ о јачини процеса религијских промена у смеру десекуларизације друштвених заједница насталих распадом јединствене Југославије, па и у Србији и Црној Гори где се тај процес још белоданије може аргументовати с обзиром на скоро тридесетогодишње ниске нивое опште религиозности становништва.

Стручњаци 1990. годину често апострофирају као преломну годину како за социјална дешавања на простору бивше Југославије тако и за религијске промене у њој. Испитивања јавног мњења спроведена од стране *Центра за политиколошка истраживања и јавно мњење* Института друштвених наука у периоду после 1990. године континуирано су, као временске серије засноване на истоветној методологији и квотним узорцима, показала да иако пораст религиозности пунолетног становништва Србије без Космета од 1990. до 1993. године није велики, јер износи само 7% (од 35% до 42% уз извесне варијације у лонгитудиналном праћењу религиозности у наведеном периоду), ипак тако утврђена религиозност видно одступа од религијске ситуације на поменутом простору у периоду 1975-1980. године када се религиозност пунолетних грађана тзв. Централне Србије кретала око 25%, што је податак до кога је Драгољуб Пантић дошао на основу резултата десетак парцијалних истраживања (Пантић, 1993:192, табела 4). Такође, ови подаци који се односе на прву половину 90-их показују да се тренд у повећању религиозности становништва у Србији наставља, да се стабилизује на око 40% религиозног становништва, али да у исто време подаци наведених и других истраживања показују да тај процес религијске обнове има своје границе и специфичности и да ни издалека на одговара лаичким, идеолошким и еклезијалним паушалним оценама које су по правилу пренаглашавале обим и интензитет тог процеса. Истина, такве оцене су некада имале и политички карактер с обзиром на чињеницу да је у окружењу беснео рат у коме је Србија на овај или онај начин у ње-

му учествовала и трпела последице које су неминовно са тим ратним сукобом ишле. Потреба да се становништво уједини око неких важних циљева у тим сукобима несумњиво је придонела друштвеној, политичкој употребљивости конфесија, па и путем лицитирања броја њихових припадника. Ту је постојала јасна и постојана тежња не само да политичари или еклезијалне структуре националну и конфесионалну идентификацију изједначе него је та иста поистовећивања прихватила маса становништва што показују резултати како пописа становништва из 1991. године у још увек заједничкој држави, тако и друга емпиријска истраживања пре и после распада бивше социјалистичке Југославије. Смислени оквир структурално-функционалистичке теорије овакву врсту хомогенизације управо и повезује са друштвеним сукобом. Групе које су изложене непрестаним сукобима са другим групама траже потпуни ангажман својих чланова и потпуно обухватају њихове личности те дозвољавају само ограничено одступање од групног јединства. Оне теже гушењу унутражњих конфликта јер могу бити погубни по опстанак групе (Coser, 1956:151 и даље).

Одређене границе процеса религијске обнове током првих неколико година девете деценије прошлог века могуће је оцртати кроз неколико важних налаза јавномњењских истраживања. Обавештења која нам даје Драгомир Пантић о резултатима више јавномњењских истраживања из 1990., 1992. и 1993. године а понајвише о резултатима испитивања јавног мњења из новембра 1993. године (Пантић, 1993:194 и даље) омогућавају извођење две врсте закључака којим се плаузибилно описује религијска ситуација у Србији почетком 90-их. Прва врста закључака би се односила на констатацију о даљем важењу неких раније испољених секуларизујућих тенденција детектованих у емпиријским истраживањима. Друга врста закључака би се односила на констатацију о важењу неких нових тенденција раније запажених, али сада јаче изражених тако да се оне могу приписати елементима религијског преструктурисања.

Да наведемо прву врсту закључака: 1. религиозност и даље остаје рурални феномен као и у претходном десетлећу. Највећи проценат религиозности и даље се бележи међу пољопривредницима (67%). У Београду је најмање религиозних (36%); 2. жене су и даље нешто религиозније од мушкараца (48%:37%); 3. и даље важи тенденција о религиозности као појави која је управо пропорционална старости посматраних група испитаника у истраживању. Старији испитаници, како раније тако и почетком 90-их су убедљиво највише религиозни од свих осталих генерација. Међу испитаницима старијим од 60 година бележи се преко 50% исказана религиозна позиција; 4. негативну корелацију религиозности са нивоом образовања испитаника коју су утврдила сва ранија истраживања утврђује и ово

истраживање: ради се о готово праволинијској тенденцији. Што је ниже образовање то је раширеност религиозности већа. Најрелигиознији испитаници су они који немају завршену основну школу, они са основном школом и са ниским степеном квалификације а најнерелигиознији испитаници су они који имају највиши степен квалификације; 5. што се тиче професионалне структуре, која је блиско повезана са образовном, може се рећи да су неке групе традиционално религиозније од других: и даље су најрелигиознији пољопривредници и домаћице а најнерелигиознији су стручњаци и службеници, у социјализму идеолошки најконформистичкији слој; 6. националне и конфесионалне разлике у религиозности становништва Србије су као и раније велике: најрелигиознији су Мађари (68%) и муслимани (56%) а онда следе Срби (42%), Црногорци (25%) и Југословени (20%). Међу њима и даље има највише нерелигиозних и атеиста.

Друга врста закључака тиче се елемената који употпуњују слику о ревитализујућем таласу религиозности: 1. по први пут се у једном истраживању бележи да и у градовима број религиозних, иако незнатно, ипак премашује број нерелигиозних творећи тзв. просту већину (38% религиозних према 31% нерелигиозних испитаника); 2. по први пут се у једном истраживању открива да су и међу мушкарцима нерелигиозни мањина; 3. све до четрдесете године старости испитаника појављује се исти проценат религиозних (по 35%), док су раније млађе генерације (до 27 или до 29 година) биле мање религиозне од генерација испитаника између 30 и 39 година. Исто тако и у генерацијама између 30 и 60 година дешавају се извесне промене у односу према религији у смислу колебања или повратка религији. Тако се заправо, како Пантић добро примећује, десекуларизација почетком 90-их година одвија на два начина: путем ресоцијализације лица која су раније била нерелигиозна или атеистички усмерена њиховим усвајањем религиозне позиције или њиховим враћањем на ту позицију, при чему велики број људи на тај начин изражава двоструко конвертитство у току свог живота; други начин на који се десекуларизација дешава и објашњава тиче се процеса (религијске) социјализације младог нараштаја који усваја религијске вредности без пролажања кроз државно инструисани процес атеистичког васпитања; 4. у вези са претходним закључком јесте и закључак о већој религиозности матураната и студената чак и од пензионера на пример, или од стучњака, службеника и приватних предузетника; 5. посредан доказ десекуларизујућег процеса у Србији почетком 90-их година налази се у емпиријској потврди о томе да повезаност са црквом и фактичка религиозност становништва у вишепартијском систему има значајну политичку релевантност. Та политичка релевантност религије и црква може бити најмање двострука. Најпре, политички субјекти могу да користе, и користе религију у

сврху сопствене легитимације, а онда религија може да послужи ради некаквог манипулисања политичком клијентелом. Међутим, религија као политичка чињеница у посткомунистичком друштву не мора бити повезана само са појавама за које су резервисани негативни предзнаци. Политичке партије које на изборима учествују у трци за постизање позиција власти морају да рачунају да се у бирачком телу налази незанемарљив број религиозних људи тако да њихова политичка понуда на политичком тржишту мора да узме, и узима у обзир, поред других и ту само претпостављену или стварну религијску ситуацију. Наравно, све политичке, а посебно парламентарно релевантне странке у својим програмима и политичким понудама бирачима не нуде подједнако религијске садржаје нити подједнако на њима инсистирају. Али све странке имају присталице које признају у већој или мањој мери своје конфесионално порекло или декларишу своју религиозну позицију. Занемаривање те чињенице у савременим домаћим политичким и религијским (десекуларизујућим) условима сасвим сигурно може да има незанемарљиве последице по изборни успех политичких партија нарочито онда када би се оне у својим политичким програмима и изборним кампањама доследно ослањале на секуларне или атеистичке позиције и беспоштедно инсистирале на њима.² То је сигуран знак битно промењеног друштвеног положаја религије и њеног значаја и значења како на нивоу приватног живота, тако и на нивоу политичког друштва.

Започети опис религијских промена у бившој Југославији после њеног распада треба свакако усмерити према опису религијских промена у садашњој Југославији (Србији). Тај опис се и надаље заснива, пре свега, на искуственој евиденцији, на резултатима и закључцима бројних социолошких емпиријских истраживања које треба упоредити са емпиријском евиденцијом коју је Ђорђевић створио почетком 80-их (1982.) са важењем за тадашњи нишки православно доминантни регион. Тако заправо имамо три релевантне временске и друштвене тачке истраживања религиозности и везаности људи за религију и цркву, у првом реду за Спрску православно цркву: прва се односи на поменути нишки регион и на социјалистички друштве-

² Једно сверуско социолошко истраживање из августа 1999. године, на квотном узорку од 3000 испитаника (Дубов, 2001), којим се истраживао поред осталог и утицај религиозних ставова испитаника на однос према политичким лидерима, показало је да радикално атеистичка позиција на изборима за губернатора обезбеђује кандидату само 2-3% гласова бирача и при томе од њега удаљава 15-20% бирача. Истина, и јавно демонстрирана религиозност не иде у прилог политичарима. Највише симпатија изазивају политичари који јесу религиозни али јавно не изражавају своја религиозна убеђења. Ако политичар мисли да му јавно демонстрирање религиозности може донети додатни део гласова бирача, реакција бирача може бити сасвим супротна од оне коју је очекивао.

ни и културно-духовни простор, друга релевантна тачка се односи на браничевски регион (1993. године) и транзицијски, трусни постсоцијалистички друштвени и културни простор, а трећа тачка се односи временски на крај 1999. године, на крај века и миленијума и на модернизацијске центре као што су Београд, Нови Сад и Ниш са околним насељима.³ Намера нам је да ослањајући се на резултате наведених истраживања, уз додатну аргументацију и низа других истраживања, оснажимо релевантну тезу овог рада о ревитализујућем таласу религиозности на православно хомогеним подручјима код нас, таласу који је своје узлете имао у првој половини 90-их, али и јасну стабилизацију на релативно високом нивоу крајем деценије. У том смислу претходно треба прецизирати два проблема. Први проблем се јавља као проблем (не)довољне ширине наумљеног захвата пошто се ослањамо у доказивању хипотезе о ревитализацији религије (православља) само на аргументацију социолошке и социјално-психолошке искуствене евиденције без употребе неких других метода истраживања, на пример без анализе садржаја разноврсних докумената која се односе на религијски феномен као што су књиге и часописи из релевантне религијске односно црквене литературе, затим анализе изјава (на пример посланица) патријарха и изјава других црквених великодостојника, па затим без анализе световне литературе, дневне и недељне штампе, што је свакако нужан корак у добијању свестране информације о религијским променама и стању религиозности на неком конфесионалном подручју. Напоменом да смо тога свесни предочавамо могућим критички настројеним ауторима да ни многе развијеније социологије религије од домаће не карактерише таква једна (тимски) извршена анализа. Други проблем је проблем прецизног одређења појма ревитализације религије. Јасно је да се не ради о једнодимензионалном појму, и по томе дели судбину појма секуларизације. То је вишеслојан, сложен појам под којим се подразумева

³ Драгољуб Ђорђевић је 1982. године спровео систематско истраживање религиозности у православно доминантном нишком региону на квотном узорку од 630 испитаника старијих од 15 година и уз употребу мноштва индикатора религиозне свести и религиозног понашања (Ђорђевић, 1984). Десетак година касније ми смо спровели слично истраживање на популацији браничевског округа старијој од 15 година уз употребу вишетапног стратификованог узорка пропорционалне вероватноће који је бројао 400 испитаника и уз употребу преко двадесет индикатора религијских веровања те актуелног и традиционалног односа према религији и цркви (Благојевић, 1995). Крајем девете деценије (1999.) на Институту за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду спроведено је анкетно омнибусно емпиријско социолошко истраживање под радним називом: "Промене у свакодневном животу у Србији током деведесетих". Узорак је обухватио 1201 испитаника. Сегмент истраживања који се односио на религијско-црквени комплекс анализирала је Драгана Радисављевић-Ћипаризовић (2001).

широк контекст промена у религијско-црквеном комплексу. У центру тог процеса стоје са једне стране појединци и њихова религиозност (како конвенционална тако и неконвенционална) и црквеност (Врцан, 1997:74), а са друге стране религијске институције, њихова пасторална делатност и друштвена значајност. Процес ревитализације религиозности и везаности за цркву карактерише: враћање религији и цркви оних људи који су претходно (у социјализму) били мање или више доследно од религије и цркве удаљени или одвојени; везаност за религију и цркву оних који се тек сада везују у процесу социјализације или на неки други начин; потпуније повезивање са религијом и црквом оних који су претходно само делимично за религију и цркву били везани; појачан утицај религијског као мотивацијског фактора за практично понашање код већег броја људи, утицај религијског у смислу појачаног испуњавања неких важних друштвених функција које је накада религија, пре политичке репресије социјалистичког система, испуњавала као што су функција интеграције, хомогенизације, легитимације, компензације итд.; појачано друштвено значење религије и религијске институције и развој друштвених и политичких покрета блиско повезаних са религијом и еклезијалним структурама; повећано конфесионално идентификовање и изјашњавање у терминима религиозне особе, проширивање и интензивирање религијске обредне праксе, проширивање религијских веровања као сржних тачака догматског језгра институционализоване религије и друге карактеристике које није нужно на овом месту све набројати. Стога ће наша анализа на наредним страницама бити управљена на указивање на оне битне разлике у религиозности и везаности људи за религију и цркву у једном двадесетогодишњем временском интервалу на домаћим православно доминантним конфесионалним просторима кроз упоређивање искуствених података према неким кључним индикаторима наведене везаности које смо конкретизовали на следећи начин: ревитализација конфесионалног и религијског идентификовања; ревитализација религијског понашања и ревитализација религијских веровања. Опис у наведеним координатама кад год је то могуће допунићемо резултатима из одговарајуће искуствене евиденције о религијској ситуацији и конфесијама које окружују домаћи православни религијски простор.

Ревитализација конфесионалног и религијског идентификовања

Конфесионална идентификација један је од често коришћених индикатора религиозности у искуственим истраживањима религиозности и повезаности са религијом и црквом. Исто тако конфесионална идентификација је један од најважнијих показатеља тзв. традиционалне везаности за религију и цркву. Конфесионална идентифи-

кација као индикатор религиозности се у многим емпиријским истраживањима показала као индикатор са знатно мањом специфичном тежином за дефинисање актуелне религиозности од неких других индикатора, као што су на пример веровање у бога, загробни живот, па и религијска самодекларација. Стога је то тзв. "мек индикатор" религиозности јер се њиме прецењује број стварно конвенционално религиозних људи кад у процени религиозности људи на једном религијском и конфесионалном подручју узмемо у обзир и друге индикаторе или још пожељније одговарајуће скале или индексе религиозности. Тако се велики број религијски неопредељених испитаника, нерелигиозних или атеистички настројених испитаника у социолошким и јавномњењским истраживањима позитивно конфесионално идентификује иако, дакле, и према сопственом признању и према неким другим показатељима, не припада верничкој популацији. Конфесионална идентификација није према томе 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 исказује заправо и однос према традицији, према нацији, према културном пореклу, према вери дедова и очева. То наравно не значи да такав индикатор није валидан показатељ односа према религији и цркви, него да његова самостална употреба у анализи религиозности и у анализи религијске ситуације није методолошки коректна. То је индикатор којим се свакако стиче важна почетна слика о религијској ситуацији на једном конфесионалном подручју, или корисна, али опет само почетна слика о религијским промена. Истина, та промена у домаћем случају се не креће у неким магистралним размерама, али и невелике разлике упућују онда на преиспитивање религијске ситуације преко неких других показатеља религиозности и везаности за религију и цркву чијом се употребом продубљује дијагноза обима, интензитета и смера религијских промена.

У домаћој социологији Драгољуб Ђорђевић се најсадржајније бавио проблемом конфесионалне идентификације у нашим условима. Више него други социолози он је показао да се тај појам може додатно диференцирати (Ђорђевић, 2001:180): као шири појам од религиозности овај појам означава а) актуелну везаност за конкретну вероисповест па самим тим и актуелну (личну) религиозност; б) традицијску везаност за одређену вероисповест у којој нема личне религиозности, али има поистовећивања конфесије и нације са јасном свешћу о конфесионалној позадини; ц) признавање конфесионалног порекла, "религије по рођењу", али без јасне свести о томе и без личне религиозности. Безконфесионалност је стање када се одбија идентификација у конфесионалним терминима и када не постоји иденти-

фикација у психолошко-сазнајном смислу. Повезујући на овај начин конфесионалну идентификацију, личну религиозност и етнос, аутор даје следећи пример: има Срба који су нерелигиозни, али су православци по рођењу; има Срба који су нерелигиозни, али су традиционални православци; има Срба који су религиозни и актуелни су православци и има Срба који не признају православну идентификацију и који не припадају ни једној конфесији или припадају некој другој традиционалној конфесији, "старој" секти или постмодерном (новом) религијском покрету.

Два закључка је потребно извести кад се ради о искуственој евиденцији која се односи на конфесионалну идентификацију. Прво, раширеност позитивне конфесионалне идентификације била је знатно већа од раширености различитих облика конвенционалне религијске праксе и религијских веровања без обзира да ли се радило о мешовитим или православним, католичким или исламским религијским просторима. Друго, и у условима најмасовније атеизације становништва већина испитаника је наводила своју конфесионалну припадност. Према овом индикатору православна конфесионална подручја нису се тако суштински разликовала у односу на друга конфесионална подручја као према неким другим индикаторима религиозности. Ако су се у католичким религијским просторима бивше Југославије испитаници конфесионално позитивно идентификовали неретко у преко 90% случајева (упор. Vrcan, 1980) и нишки православно доминантни регион према овом индикатору традиционалне повезаности са религијом и црквом није битно заостајао. Драгољуб Ђорђевић је нашао да се позитивно конфесионално опредељује 88% испитаника од којих само нешто преко 1% не припада православној конфесији (Ђорђевић, 1984:72). Аутор у објашњењу овако високе конфесионалне идентификације у ери унапредовалог процеса свеопште секуларизације полази од укорењености православља и православне цркве у истраживаном подручју доводећи у везу актуелну распрострањеност признања конфесионалног порекла са историјским значајем православља и Православне цркве, са њеном вековном историјом суштински обележеном њеним светосавским и видовданским опредељењем, али и са историјским удесом српског народа који се не може одвојити од своје православне цркве. Традиционално поимање тог "савеза", преношено породичним стаблом кроз генерације, резултирало је масовном конфесионалном идентификацијом и када о масовној религиозности становништва уопште није могло бити говора. Са друге стране треба узети к знању да је наведено истраживање показало да је у нишком православном региону почетком 80-их било скоро 12% испитаника који се конфесионално нису идентификовали. Овај податак добија на важности кад се упореди са подацима из других истраживања која покривају временски

интервал до краја 90-их година. Анализирајмо стога податке из табеле 1.

Табела 1. Конфесионална идентификација од 1990. до 1999. године (у %)

Конфесионална идентификација	Истраживања			
	Пантић (1990)	Попис (1991)	Благојевић (1993)	Радисављевић – Ћипаризовић (1999)
Конф. се идентификује	84,0	94,7	96,7	93,5
Конф. се не идентиф.	16,1	1,4	3,3	6,4

Извори: Пантић (1991) – омладинска популација; за попис становништва: "Вероисповест: подаци по насељима и општинама", СЗС, св. бр. 2, 1993., Београд, (у табели је дат податак за Централну Србију који је израчунат на основу апсолутних података); Благојевић (1995) – пунолетно становништво, браничевски округ; Радисављевић-Ћипаризовић (2001) – пунолетно становништво, модернизацијски центри са околином.

Већ се пописом становништва из 1991. године увиђа пораст конфесионалне идентификације и прелажање границе од 90% и на домаћим географским и религијским просторима. Истина, према већ навођеним истраживањима та граница је пређена и раније, крајем 80-их ако се конфесионална идентификација посматра уже, на нивоу одређених националних и конфесионалних група у одређеним национално и конфесионално плуралистичким срединама, у, дакле, национално и политички неуралгичним тачкама ондашње, али и СР Југославије. Тако у већ навођеном раду Вере Вратуше-Жуњић (1996) налазимо да се крајем 80-их и почетком 90-их Срби на Косову изјашњавају као православни у чак 98,9% случајева, муслимани у Србији у 95% случајева а у Црној Гори у 93,7%. Албанци се позитивно конфесионално изјашњавају у Македонији у 97,8% случајева итд.

Наведени подаци у табели после 1990. године показују радикално смањење безконфесионалаца у односу на ранији период. Томе су првенствено допринели по нашем мишљењу друштвени и политички услови који су диктирали потребу неодложне хомогенизације становништва, најпре у условима "грађанског" и међунационалног рата (1991-1995) а онда и НАТО бомбардовања 1999. године после којег је последње наведено истраживање у табели обављено. Управо резултати истраживања из подручја која су директно била ратом и ратним дејствима погођена најбољи су доказ о до краја доведеној хомогенизацији становништва и преко конфесионалне идентификације (видети тебелу 2).

У ратом захваћеним подручјима оваква конфесионална хомогенизација је имала и сасвим конкретне тешке последице у масовним размерама. За разлику од Србије, друштвена, политичка и ратна дешавања кардинално су изменила конфесионалну структуру Хрватске, садашње Босне и Херцеговине, као и Косова и Метохије. Прецизирано у правно-политичким терминима ради се о својеврсном етничком чишћењу широких размера у одређеним конфесионалним и националним просторима, тако да се о некима од тих простора, некада плуриконфесионалним, данас може говорити само као о моноконфесионалним и једнонационалним просторима.⁴ Конфесионална идентификација је највиша управо на оним просторима на којима су ратна дејства била најинтензивнија. Тако је Славонија најкатоличкије подручје у данашњој Хрватској, 95% испитаника признаје католичку конфесионалну припадност, знатно више него подручја која нису била захваћена тим дејствима као што су била подручја Истре и Хрватског приморја, у којима је према истраживању из 1997/1998. године 75% испитаника навело католичку припадност уз високих 25% безконфесионалаца (Vrcan, 2001:80).

Табела 2. Конфесионална идентификација у Хрватској и БиХ (у %).

Конф. идент. Нац. идент.	Врцан Хрватска	Врцан Зап.Херц.	Крајина - Добој и околина (БиХ)				
	1996	1999	2000				
Католичка	90,7	96,7	Национ.	Право- слав.	Ислам	Като- лици	Конф. неопред.
Православна	2,3	-	Срби	92,2	-	-	-
Исламска	1,3	-	Муслим.	-	98,2	-	-
Нека друга	0,9	-	Хрвати	-	-	98,7	-
Без конф.	4,8	-	Анацион.	-	-	-	91,7

Извори: За Хрватску Врцан (Vrcan, 2001) наводи податке из ИДИС-овог истраживања друштвене структуре а за Западну Херцеговину наводи податке из истраживања које је организовао шведски професор Кјел Магнусон

⁴ Хрватска се претворила од вишеконфесионалне у изразито моноконфесионалну, католичку земљу. Позадина тих промена није само у католичкој конфесионалној хомогенизацији Хрватске него и у паду удела православног становништва у укупном становништву Хрватске егзодусом Срба после војне операције “Олуја” и “етничко-конфесионалног чишћења” које је било изаз и циљ прецизне политичке стратегије према монокултурној националној држави (Vrcan, 2001:65-66). Дијана Крајина нас упознаје са сличном ситуацијом у БиХ на примеру претварања једног мултикултурног, мултиверског и мултетничког града (Добоја) без националне већине пре рата (пре 1992. године) у град који је данас насељен претежно Србима после насилног масовног пресељења несрпског становништва (Крајина, 2001:136).

(Kjell Magnusson) у Хрватској и Босни и Херцеговини; за Добој и околину подаци преузети из Крајина 2001.

О значају и утицају ратних дејстава на конфесионалну и религијску хомогенизацију становништва понешто говоре и подаци који се односе на Словенију, државу коју су ратни конфликти на подручју бивше Југославије сасвим спорадично или најмање дотакли. Једно истраживање из 1997. године⁵ је показало да се позитивно конфесионално изјашњава 68,7% испитаника (Potočnik, 1999:89-90), што је очигледно далеко нижи проценат испитаника него у Србији или Хрватској на пример. Поточник такође у анализи овог вида повезаности са религијом и црквом наглашава да се из генерације у генерацију смањује традиционално позитивно признавање припадности католичанству и то најчешће због припадности тзв. новим религијским покретима. Поред тога ово истраживање је показало да Пољска и Хрватска предњаче у конфесионалној (католичкој) изјашњености испитаника а да су на зачељу Чешка и бивша Источна Немачка.

Поред наведених података са важењем за пунолетну популацију и нека, истина не тако честа, истраживања младе генерације су показала да млади исказују високу идентификацију са конфесијом и религијом. Једно такво истраживање свих разреда средњошколске омладине на узорку од 1400 испитаника спроведено је у мају 1997. године у више региона СРЈ (у Суботици, Новом Саду, Београду, Нишу, Приштини, Подгорици и Бару) у оквиру истраживања омнибусног карактера под називом "Ставови младих о ..." (*Социолошка радионица Фонда за отворено друштво*, Београд) показало је и код младих потпуну непроблематичност конфесионалне идентификације и њену потпуну ревитализацију код посматране генерације у односу на податке из средине 80-их година (Ђорђевић; Годоровић, 2000:35). Конфесионално порекло признаје 93,7% младих средњошколаца а 4,9% је без конфесије. Националност у том смислу битно не диференцира посматрано обележје. Сви, млади Срби, Црногорци и Албанци у преко 90% случајева признају своје конфесионално порекло, млади Срби најизразитије, у 96,6% случајева. Вредно је истаћи и да скоро 90% испитаника који су се изјаснили као нерелигиозни а немају ништа против религије такође признаје своје конфесионално порекло, али то исто чине и испитаници који јесу нерелигиозни и против су религије у чак 60% случајева.

⁵ Ради се о истраживању религијске ситуације и односа према цркви у десетак Средње и Источно-Европских земаља (*Aufbruch der Kirchen in Ost /Mittel/Europa*) које је спровео 1997. године *Дунавски пасторални форум* а у које је било укључено истраживање религијске ситуације и у Словенији.

Ако се увид у конфесионално опредељење становништва у последњих десетак година надопуни увидом у коренито повећану спремност да се људи самолегитимишу у терминима религиозне особе или особе која на одређени начин недвосмислено формално припада верничкој популацији, онда је закључак о религијским променама на религијско-конфесионалним просторима православља тешко сместити изван доминантног, општег процеса десекуларизације друштвеног живота: процеса који не захвата у домаћем случају само, нити најпре, сферу свакодневног живота масе становништва већ и сферу јавности – политичког живота и државе. Отуда се деприватизација религијског живота у свим наведеним сферама друштва јавља као најважнија значајка религијских промена у постсоцијализму, што онда такву деприватизацију јасно доводи у позицију суштинске различитости од савремене деприватизације религије на Западу, која се дешава битно изван државе и политике те једним својим значајним делом и изван институционалних аранжмана. Та суштинска разлика у односу на Запад није изражена код свих постсоцијалистичких земаља подједнако. Она је посебно изражена у транзицијским земаљама насталим после распада бивше Југославије (осим Словеније). Прво се поменута деприватизација религије и код нас на јасан и недвосмислен начин изразила на нивоу конфесионалне припадности. Потом се поменута деприватизација религијског на исто тако јасан начин опажа у спремности људи да јавно у терминима верничке популације искажу свој однос према религији и цркви.

Недвосмислен тренд десекуларизације и ревитализације конвенционалне религиозности у 90-им годинама у односу на претходна десетлећа показују истраживања у којима се поред других питања испитаницима постављало и питање о њиховој спремности да свој однос према религији искажу у модалитетима који се могу сажети у три позиције: религиозна, неопредељена и нерелигиозана. Следећа табела ће нам послужити да наведене позиције подробије анализирамо:

Табела 3. Раширеност самодекларисане класичне религиозности у Србији у 80-им и 90-им годинама (у %).

(Не)религиозност	Ђорђевић (1982)	Благојевић (1993)	Радосављевић – Типаризовић (1999)
Религиозан	23,8	71,3	59,3
Неопредељен	22,5	14,7	21,3
Нерелигиозан	53,6	11,7	19,0

Индикатор самодекларације или самооцене (не)религозне позиције најчешће је употребљаван индикатор у искуственим истражи-

вањима религиозности. Самооцена религиозности поузданији је показатељ религиозности од професионалне идентификације мада има ограничења о којима смо пре нешто више рекли. Досадашња истраживања су показивала да се редовно јављао размак у резултатима професионалне и религијске самоидентификације у том смислу да је религијска самоидентификација увек била испод професионалне. Управо у деветој деценији прошлог века тај размак је све више смањиван растом конвенционалне религиозности на свим па и на православним професионалним и религијским просторима. У 80-им годинама мерење ставова према религији је показало да је религиозна позиција мањинска појава са очигледним трендом секуларизације и атеизације у масовним размерама. Само се једна петина испитаника декларисала као верничка популација, једна петина као неопредељена, а нерелигиозна позиција и атеистичка позиција су на континууму (не)религиозности заузеле преко 50% испитиване популације. Такви резултати су тада јасно издвајали православно доминантна подручја од католичких и мешовитих. Још неки карактеристични резултати из Ђорђевићевог истраживања су занимљиви за анализу религијских промена које су се јасно манифестовале десетак година касније. Истраживање је тако показало да се ниједан испитаник са вишом и високом школском спремом није самодекларисао у неком од модалитета религиозне позиције; потом ни у једној старосној категорији религиозност није већинска појава; најзад по својој религиозности се од других издвајају групе пољопривредника, домаћица и пензионера.

Наше истраживање из 1993. године у браничевском округу проналази 71,3% религиозних што је резултат који радикално одступа од резултата из Ђорђевићевог истраживања. Док су Ђорђевићево и друга истраживања показивала да је само мањина испитаника конвенционално религиозна, наше је истраживање на нивоу узорка као и на нивоу одређених сегмената испитиване популације показало већинску природу религиозности те да је нерелигиозна оријентација пала на једва нешто више од једне десетине испитаника. То је значило да је нерелигиозна оријентација била приближно на истом нивоу као религиозна оријентација од пре једног или два десетлећа. Варијанта атеизма која се испољавала у виду борбеног атеизма потпуно је према овом истраживању маргинализована и без сваког значајнијег утицаја на испитиваном подручју. Нерелигиозна и религиозна оријентација су, дакле, према резултатима религијске самоидентификације испитаника, међусобно замениле позиције. Ако у тумачењу радикалне десекуларизације, према резултатима овог индикатора религиозности, узмемо у обзир и карактеристике основног скупа истраживања па самим тим и нашег узорка у који је ушло око 67% сеоског становништва - постојано приврженог православљу - податак о више од

две трећине религиозних испитаника чак и да је унеколико прецењен, па би га зато требало снизити да би као податак био валидан ради уопштавања и за шире географско и религијско подручје, и тада би показивао апсолутну већину испитаника која себе сврстава у верничку популацију.⁶ Очигледну ревитализацију јавног самодекларисања религиозности бисмо можда могли да уопштимо на нивоу од око 60% колика је религиозност управо градског подручја у узорку.

Као и претходна истраживања и ово је показало већу религиозност сеоске популације од градске, али као што је и раније јавномњењским истраживањима утврђено и у градској популацији религиозност је већинска појава, иако смо утврдили да атеизам и даље остаје типично градска појава. Пол испитаника статистички значајно не утиче на религиозност, али зато утиче на нерелигиозност. Ако, дакле, ни за мушкарце ни за жене нисмо могли закључити да су типично религиозни за нерелигиозну оријентацију смо могли рећи да је почетком 90-их била типично мушка појава. Битне промене у односу на Ђорђевићево истраживање уочене су код старосних група. Старост битно опредељује религиозност испитаника, али у тој вези не постоји потпуна линеарност. Као и крајем 80-их и ово истраживање показује већу религиозност младих од средњих генерација и то у таквим постоцима који су били сасвим неочекивани: за добну скупину од 15 до 24 године религиозност је била скоро 65% а за суседну добну скупину од 25 до 34 године 47%. Процес ревитализације религије био је уочљив и преко још неких показатеља. Иако је религиозност и даље на испитиваном подручју стајала у обрнутом односу са степеном школске спреме, религиозност образованих људи (виша и висока школска спрема) премда и даље мањинска појава у овој образовној подгрупи била је значајно раширена појава (38,5%) а код свих осталих образовних подгрупа религиозност је била већинска појава. Заједничка црта овог истраживања и истраживања нишког региона је у томе што су оба показала да су најрелигиознији пољопривредници, домаћице и пензионери, али су разлике евидентне најпре у раширености религиозности код ових занимања која 1993. године прелази 80% или је сасвим близу том постотку (Ђорђевићево

⁶ И нека друга истраживања у првој половини 90-их су показала сличне резултате који су се кретали између 50% и 70% религиозних. Иако се неким од њих може пребацити проблем адекватног узорковања, та истраживања су показала на делу тренд теизације и оживљавања религиозности средином 90-их у Србији и Српској Гори у односу на претходни тренд секуларизације и масовне атеизације. Сузана Војиновић (1993) је у истраживању религиозности становништва нишке црквене општине пронашла 50% религиозних испитаника, 23,4% неодређених и 26,6% нерелигиозних. У Црној Гори је исте, 1993. године Анђелка Вукићевић (1993) пронашла високих 69,8% верника и 27,6% нерелигиозних испитаника.

истраживање налази рецимо само 25,5% религиозних пензионера). Наведена група представља је први круг социо-професионалних група највише повезаних са религијом и црквом на нивоу личне религијске идентификације. Други, ужи круг самодекларисано религиозних је обухватао оне социо-професионалне групе у којима се бележи од 50 до 80% религиозних, као што су радници (62,1% наспрам 10,6% у нишком региону) и стручњаци (53,3%). Трећем кругу религиозних су припадали службеници који су средином 90-их били нешто исподполовично религиозни (42,6%, у нишком региону почетком 80-их ниједан службеник није био религиозан). На тај начин је наше истраживање, и поред неких специфичности узорка, показало недвосмислену ревитализацију религије почетком 90-их на православно хомогеном подручју у време изузетне конфликтности на великом делу територије бивше Југославије.

Омнибусно истраживање промена у свакодневном животу у Србији с краја 90-их, времену које не заостаје много у односу на почетак деценије по испољеној друштвеној конфликтности - само сада на Косову и Метохији и у војној интервенцији НАТО пакта на СР Југославију – показало је да се измерена висока религиозност становништва на почетку деценије крајем деценије није битно променила, да није пала већ се стабилизовала на високом нивоу. Имајући на уму специфичност узорка, тј. да је у њему слој пољопривредника подзаступљен у односу на њихов број у општој популацији, да су истраживани пре свега модернизацијски центри, највећи градови у Југославији и околно сеоско становништво које није репрезентативно за општу сеоску популацију у земљи, податак од готово 60% религиозних, при том 26,6% као уверених и 32,7% као конформистичких верника, уз петину неопређених и скоро петину нерелигиозних, говори недвосмислено о стабилности тренда десекуларизације који се у скорије време тешко може довести у питање. Религиозност више није типично сеоска појава, ревитализација религије везана је за град, за образоване и младе генерације (Радисављевић-Типаризовић, 2001:102). Сада религиозност није као у ранијим истраживањима у обрнутом односу са степеном школске спреме. Међу високо образованим је скоро 60% религиозних, колика је измерена религиозност и на нивоу узорка, податак који је био незамислив пре двадесетак година. Наравно, посебна истраживања, којих на жалост још нема, треба да покажу о каквој се заправо религиозности ради и какве све функције у личном и друштвеном животу религија игра код социо-професионалних група у савременим условима, а посебно код оних група чији се друштвени положај највише легитимише и у религијским терминима. Може се претпоставити да велики број људи конформистички прихвата религиозност као пожељну норму средине, као што се раније дешавало да конформистички прихвата атеизам,

пошто је заиста и у време најжешће атеизације мало било атеиста чији је став доследно био утемељен на интелектуалној, емоционалној и делатној равни.

Очигледно, стабилизација стања религијских десекуларизујућих промена и стање високе религиозности показује се и преко потпуног одсуства полних разлика у религиозности према самооцени религиозности, које су некада уочаване иако се није могао извести закључак о религиозности као типичној мушкој или женској појави. Те разлике чак више не постоје и кад је нерелигиозност у питању што је показало почетком деценије наше истраживање. Старост као обележје такође показује раније уочен тренд: младе генерације прво, исказују високу религиозност (око 60%) и друго, религиозније су од средњих генерација а нису религиозније од најстарије генерације која је у конкретном случају исказала религиозност од скоро 70%. Што се социо-професионалне структуре тиче, ово истраживање је показало да само један танак слој људи који припада социо-професионалним групама нижег руководећег кадра и стручњака-уметника, које је истраживање сврстало у исту категорију занимања, исказује (једва) исподполовичну религиозност, а да се у свим осталим социо-професионалним групама религиозност јавља као већинска појава: код домаћица, пољопровредних радника и пољопривредних власника измерена религиозност се кретала од 70% до 81,5% а од 50% до 70% код свих осталих социо-професионалних група. Изнадполовичну религиозност исказали су, према томе, радници у услугама, индустријски радници, занатлије, трговци, студенти, службеници-техничари, приватни предузетници и виши руководећи кадар (Радисављевић-Ћипаризовић, 2002). Таква ситуација јесте још један чврст доказ о десекуларизацији југословенског (спског) постсоцијалистичког друштва.

Сегментарно истраживање средњошколске омладине из 1997. године потврдило је наговештаје из нашег истраживања о високој религиозности омладине у деветој деценији прошлог века. Према скали личне религијске идентификације религиозних је било крајем 90-их високих 75,8%, индиферентних 5,9% а нерелигиозних 16,1%. Према другој скали, скали прецизније религијске идентификације, средњошколци су се разврстали равномерно у три религиозна типа: уверених верника је било 20,7%, конформистичких 20,2% а традиционалних верника 22,8% што у укупном скору чини удео религиозних од 63,7% испитаника, а милитантних младих атеиста је занемарљив и најмањи проценат нађен у дотадашњим истраживањима – 2,5% (Ђорђевић; Тодоровић, 2000:42). Удео од две трећине младих религиозних средњошколаца, и то како код најрелигиознијих младих Албанаца, тако и код Срба и Црногораца, јесте цифра око које се креће и општа религиозност становништва па ако се зна да су млади

раније увек били испод тог општег нивоа, онда је јасно о каквој се ревитализацији религијске свести ради. Ови резултати показују да у другој половини 90-их година религиозност младих није опала у односу на резултате религиозности на почетку и средином 90-их који су се односили не само на омладинску него и на општу популацију у Југославији. Према томе, прилично висока религиозност савремене омладине није спорна, узме ли се у обзир конфесионална и религијска самоидентификација. Међутим, врло је важно питање на који се начин доживљава религиозност, тј. да ли млади сматрају да се религиозност испољава у потпуном испуњавању верских обавеза или се међу прописаним верским обавезама може правити селекција, тако да религиозан човек треба да испуни само неке обавезе а не све, или пак само оне које он сматра потребним за сопствено осећање религиозности. Ако наведемо податак да се тачно половина (51,5%) младих испитаника слаже са овом последњом тврдњом, морамо прецизирати такође, да измерена религиозност на нивоу узорка подразумева већинско схватање религиозности као крајње приватне ствари људи, религиозности као сопственог осећања религиозности које се, наравно, не мора увек поклопити са институционално схваћеном религиозношћу нити са прописаним обавезама које конвенционална религиозност подразумева. Овакво схватање конвенционалне религиозности и у нашим условима није без натруха савремене, тзв. постмодернистичке религиозности. У том смислу актуелно, конвенционално религијско понашање, као верска обавеза верничке популације, изузетно заостаје по својој проширености за религијском самоидентификацијом и прокламованом вером у бога. Једном недељно само 3,1% младих посећује верске храмове, једном месечно 10% а 59,6% испитаника (баш колико и верује у бога) ретко пређе праг храма, само о већим верским празницима, тј. у принципу неколико пута годишње. Никада не посећује цркву 26,9% младих.

Да наведени подаци о религиозности средњошколске омладине крајем 90-их нису усамљени примери само из једног истраживања, показало је истраживање, такође, спроведено 1997. године у једноконфесионалној средини Ваљева и Јагодине и у мултиконфесионалној средини Новог Сада, Зрењанина и Суботице на узорку од 246 испитаника завршних разреда гимназија и средњих техничких школа (Марков; Јововић, 1997:37-43). Ово истраживање, као и до сада навођена, показало је да је у Србији током 90-их година дошло до оштрог заокрета у везаности младих за религију и цркву. Тај оштар заокрет у религиозности младих се, што се социолошког индикатора самоидентификације тиче, примећује када се упореде подаци од једне трећине религиозних младих крајем 80-их до три четвртине (75%) крајем 90-их. Јачање религиозности младих у Србији показује и податак од само једне десетине нерелигиозних и је-

дне шестине индиферентних. Млади Мађари су опет религиознији од младих Срба, али та разлика сада није тако импозантна као раније: 89,9% средњошколаца Мађара је религиозно наспрам 76% Срба и 44,4% Југословена.

Истраживања у Црној Гори, као и до сада наведена, такође показују евидентну ревитализацију конвенционалне религиозности. У Бешићевом и Ђукановићевом истраживању религиозности пунолетног становништва Црне Горе (Бешић; Ђукановић, 2000) које је спроведено у интервалу од лета 1998. па готово до краја лета следеће године (!) на узорку од 646 пунолетних грађана републике коришћена је нешто другачија методологија истраживања него у истраживањима које смо да сада цитирали. То истраживање се односило на све три релевантне конфесије у Црној Гори: на православну, католичку и исламску коришћењем, по први пут у истраживањима код нас, четири оригиналне скале религиозности са по десет ајтема које су мериле религијско веровање, социјално понашање према одређеном верском обрасцу, религијско практиковање и познавање религијске доктрине. Наведене скале су у скору мериле укупну религиозност испитиване популације као и сваке конфесије посебно, али и поједине аспекте религиозности као скорове на појединачним скалама. У виду синтетичког показатеља аутори су религиозност изразили кроз три степена религиозности: кроз ниску, средњу и високу религиозност. Тачно једна петина религиозних испитаника је ниско религиозна, 57,1% је средње религиозних испитаника а 22,2% религиозних испитаника су то у високом степену. Ако се религиозност не сагледава преко степена религиозности већ на континуалној скали, онда се може извести генерални закључак да је религиозност у Црној Гори веома висока и као укупан збир на све четири скале којима се религиозност мерила износи 117,1 у теоријском интервалу од минималних 40 до максималних 170 поена, што су границе конструисаног инструмента за мерење религиозности у овом истраживању. Такав налаз радикално одступа од налаза истраживања од пре десетак и више година који су, мада добијени другачијим мерним инструментарјем, редовно показивали један од најнижих нивоа религиозности у целој бившој Југославији. Што се конфесија тиче ово истраживање је показало да се католици налазе на нивоу просека опште религиозности из овог истраживања, да се муслимани налазе по својој религиозности изнад овог просека а да се православци налазе испод просека. Генерално гледано најрелигиознија друштвена (религијска) група у Црној Гори су муслимани, најмање религиозни су православци а католици иако религиознији од православца ближе су православцима него муслиманима (Бешић; Ђукановић, 2000:137). Међутим, најнижи степен религиозности код православца у Црној Гори праћен је најконзистентнијом религиозношћу у структуралном сми-

слу, док је код муслимана обрнуто: највиши степен религиозности није праћен хармоничним односом различитих аспеката религиозности.

Наведени подаци за Србији и Црну Гору крајем 90-их указују да православље у Србији и Црној Гори више није специфичан случај у односу на друге конфесије у окружењу а поготову да то није у српском ентитету у БиХ (Републици Српској) о чему сведоче и релативно свежи подаци, из фебруара 2000. године (Крајина, 2001). Код све три истраживане конфесије, православне, католичке и муслиманске на подручју Добоја размак између конфесионалне и религијске самоидентификације који је раније редовно био статистички значајан сада је минималан, податак који недвосмислено говори о изузетној десекуларизацији или чак о контрасекуларизацији поратног друштва. Дијана Крајина је тај процес именовала као процес хиперрелигиозности (или још боље -хиперрелигизације друштвеног живота) који у конкретним условима последејтонске БиХ има два битна негативна корелата: демонизовање социјалистичке прошлости и религијско национални екслузивизам. "Политичке промјене крајем осамдесетих и почетком деведесетих година XX стољећа, неријешене и незаборављене међунационалне и међувјерске напетости и сукоби, ратне грозоте те послеријатна политичка, социјално-економска, морална и општа криза, различите немоћи људи, осјећаји дискриминације, несмисла и разочарења као и садашња друштвена клима која је наклоњена вјери, су вјероватно допринијели масовној религизацији босанскохерцеговачких Срба, Хрвата и Муслимана" (стр. 137). Нудећи испитаницима да се у верничким терминима изразе на трострук начин, као веома верни, средње верни и мало верни, испитивана популација се на нивоу узорка идентификовала у свим наведеним интезитетима а њихов укупан збир је импозантан – 93,7%. Хрвати (католици) су најрелигиознији, и то у 97,3% случајева, следе затим Срби (православци) који су верници у 95,3% случајева и Муслимани (муслимани) који су религиозни у 93,7% случајева. Наведени подаци показују да је готово читава популација верничка популација и да се тренд изразите ревитализације религије не исказује само на нивоу прихватања конфесионалне и религиозне позиције него да је религиозност толико општа, пожељна и друштвено нормална појава да се супротна позиција у постоцима од само неколико процената мора видети као изузетак, а вероватно и као друштвено ненормална појава. Управо ови подаци добра су илустрација за ону дијагнозу савремених религијских промена у транзитним друштвима насталим из распада бивше Југославије за коју Срђан Врцан држи да се пре свега одликује религијским ревивалом на нивоу државе, потом на нивоу политичког друштва и наравно на нивоу цивилног друштва или свакодневног живота "обичних" људи, смештеног ван државног

и политичког поља. Тако се религија у босанскохерцеговачким условима пенетрира у друштвено ткиво на труструк начин. Религијске промене се идентификују у чињеници да вера игра важну улогу у новом последејтонском друштвено-политичком систему; нови школски систем, нова социјализација и друштвене вредности које су у великој мери импрегниране религијском духовном климом, како истиче Дијана Крајина, свакако утичу највише на младу генерацију па самим тим и на општу репродукцију религиозности; а економска, морална криза и персоналне кризе као трауматични послератни синдром најшири су друштвени оквири високе проширености религиозности на крају XX века у босанскохерцеговачком постсоцијалистичком друштву. Православље у тим условима код српског становништва има исти значај и улогу као и католичанство код хрватског и ислам код муслиманског становништва. То је становништво које у више од две трећине случајева изједначава припадност конфесији са припадношћу нацији.

Кад са студије случаја (Добоја) пређемо на велика, искуствена истраживања, као што је оно спроведено у Федерацији уз руководство Кјела Магнусона и то на узорку од 2003 испитаника, онда се увидом у резултате тог истраживања општа оцена о радикалној десекуларизацији мора донекле ублажити, али сам тренд десекуларизације свакако не долази у питање. У овом случају Хрвати су према самооцени религиозности нешто мање религиозни него што је студија случаја показала, 89,5% испитаника је религиозно и скоро 5% је нерелигиозно. Муслимани су знатно мање религиозни од Хрвата, али је њихова религиозност знатно нижа и од религиозности која је пронађена у добојском истраживању. Магнусоново истраживање из 1999. године је показало да се Бошњаци самодекларишу као религиозни у 78,3% случајева а нерелигиозних је чак 16,6%, што имплицира закључак како секуларна и атеистичка позиција нису тако друштвено маргиналне појаве како се у први мах чинило (Vrcan, 2001:167).

Сличне, али унеколико и различите нивое религиозности налазимо и у послератном хрватском друштву. Подаци неколико већ навођених истраживања показују сасвим несумњиву очигледност десекуларистичког тренда. Нека од тих истраживања показују да се проценат религиозних особа у односу на крај 80-их удвостручио, и да се сада распон религиозности становништва може одредити на нивоу од 75% до 80%. Но, важно је напоменути како секуларни садржаји, некада доминантни, данас у Хрватској и поред јаке ревитализације религије као самодекларисане религиозности нису безначајни, као и у Србији уосталом - можда и изразитије него у Хрватској, било да се изражавају преко позиције нерелигиозности, било преко позиције уверене атеистичности, било што се размак у односу на религију и цркву изражава у позицијама некаквог дистанцирања од њих у сми-

слу равнодушности, колебљивост, сумње итд. Истраживања у другој половини 90-их у Хрватској тако показују од 12% до 16% нерелигиозних, у оквиру којих се убрајају и уверени атеисти чија се заступљеност креће од 0,6% до око 4% испитиване популације. Ако се нерелигиознима дода још десетак процената колебљивих, неопредељених и према религији равнодушних испитаника, добија се око једне четвртине испитаника који су на неки начин дистанцирани од религије, податак који Срђан Врцан тумачи као податак који карактерише низ Европских земаља, па у том смислу ни Хрватска, а ми додајемо ни Србија неби биле према религијској ситуацији у њима далеко од Европског просека. Да бисмо боље ситуирали (не)религиозну позицију становништва у Југославији, треба је упоредити са религиозношћу грађана бивших социјалистичких, транзитних земаља. Ако се сложимо да се крајем 90-их религиозност у Србији кретала од 60% до 65% а да је нерелигиозних било највише до 20%, следећа табела ће нам дозволити да те податке ставимо у шири контекст постсоцијалистичке религиозности у низу европских, транзитних земаља према показатељу религијске самодекларације:

Табела 4. Раширеност религијске самодекларације у 10 постсоцијалистичких земаља Средње и Источне Европе (у %).

Земље	Средња вредност	Религиозни	Нерелигиозни
Хрватска	3,92	77	11
Пољска	3,85	74	6
Литва	3,62	67	8
Румунија	3,53	63	18
Словенија	3,20	49	23
Украјина	3,18	57	26
Мађарска	3,15	54	34
Словачка	3,14	25	27
Чешка	2,40	27	56
Источна Немачка	2,34	25	55

Извор: Тош: 1999:59. Табела је дата у скраћеном и преуређеном облику. Најпре, за нас је то табела ранга (према средњој вредности) у којој смо интензитета (не)религиозности сажели у две позиције.

Србија би, дакле, према резултатима у табели заузела средишњу позицију, у сваком случају изнад бивше југословенске републике Словеније, а у друштву са католичком Хрватском, Пољском, Литвом и православном Румунијом. Тако православна религиозност према овом индикатору стаје раме уз раме са католичком за којом је раније итекако заостајала. Притом, унеколико иде испред католичке религиозности Словенаца. За Словенију бисмо могли да кажемо да се значајно разликује од многих католичких постсоцијалистичких зема-

ља како по повећаном уделу испитаника који изражавају нерелигиозну позицију тако и по значајно мањем уделу аутономно и црквено верујућих испитаника. Из табеле се види да се Словенија заједно са Чешком и Мађарском уврштају у групу постсоцијалистичких држава са нижим степеном конвенционалне религиозности који се усталио крајем века после десекуларизујућег тренда нарочито израженог крајем 80-их и почетком 90-их година. На супротном полу од Словеније су Хрватска и Пољска са високим уделом конвенционално религиозних испитаника како почетком тако и крајем 90-их година.

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. Војиновић, Сузана (1993) *Религијске вредности у култури православља у свакодневном животу нишке црквене општине*, Ниш, Филозофски факултет, дипломски рад на студијској групи за социологију.
4. Вратуша-Жуњић, Вера (1996) "Могућност анкетног истраживања улоге религије у распаду Југославије", у *Религија, црква, нација*, ЈУНИР годишњак III, Ниш, ЈУНИР.
5. Вратуша-Жуњић, Вера (1996а) "Стање религиозности у бившој Југославији непосредно пред рат 1991", *Социолошки преглед*, бр. 4.
6. Vrcan, Srđan (1980) "Studije i eseji iz sociologije religije", u Vušković, B; Vrcan, S. *Raspeto katoličanstvo*, Zagreb, Naše teme.
7. Vrcan, Srđan (1997) "Ateizam u suvremenim prilikama", u *Iskušenja ateizma*, Niš, Gradina; JUNIR.
8. Vrcan, Srđan (2001) *Vjera u vrtlozima tranzicije*, Split, Glas Dalmacije; Revija dalmatinske akcije.
9. Вукићевић, Анђелка (1993) *Оживљавање религиозности у Црној Гори*, Београд, Факултет политичких наука (магистарска теза).
10. Дубов, И. Г. (2001) "Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам", *Политические исследования*, № 2., <http://www.politstudies.ru/fulltext/2001/2/7.htm>.
11. Ђорђевић, Б. Драгољуб (1984) *Бег од цркве*, Књажевац, Нота.
12. Ђорђевић, Б. Драгољуб (2001) "Класична религиозност Рома" у ЈУНИР годишњаку VIII, *Вера мањина и мањинске вере*, Ниш, ЈУНИР и ЗОГРАФ.
13. Ђорђевић, Б. Драгољуб; Тодоровић, Драган (2000) *Млади, религија, веронаука*, Београд, Агена; Ниш, КСС.
14. Coser, L. A. (1956) *The Function of Social Conflict*, London, Routledge and Kegan Paul.
15. Крајина, Дијана (2001) "Послијератни тренд хиперрелигиозности и религијско-националног ексклузивизма у Босни и Херцеговни. Студија случаја: Добој и околина", у ЈУНИР годишњак VIII, *Вера мањина и мањинске вере*, Ниш, ЈУНИР и ЗОГРАФ.
16. Марков, Слободанка; Јововић, Смиљана (1997) "Религијска толеранција младих у Србији крајем деведесетих", у *Етно-религијски односи на*

- Балкану*, ЈУНИР годишњак IV, Ниш, ЈУНИР.
17. Михајловић, Срећко и други (1990) *Деца кризе*, Београд, Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење.
 18. Пантић, Драгомир (1991) "Религиозност грађана Југославије", у *Југославија на кризној прекретници*, Београд, ИДН; Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење.
 19. Пантић, Драгомир (1993) "Промене религиозности грађана Србије", *Социолошки преглед*, бр. 1-4.
 20. Potočnik, Vinko (1999) "Katoliška cerkev in kristjan v zavesti današnjih slovencev" у Тош, Нико et al., *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*, Ljubljana, FDV – IDV, Center za reziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij.
 21. Радисављевић-Ћипаризовић, Драгана (2001) "Везаност људи за религију и цркву у Србији крајем деведесетих", у *Вере мањина и мањинске вере*, ЈУНИР годишњак VIII, Ниш, ЈУНИР и ЗОГРАФ.
 22. 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.
 23. Тош, Нико (1999) "(Ne)religioznost Slovencev v primerjavi z drugim srednje- in vzhodnoevropskimi narodi", у Тош, Нико et al. *Podobe o cerkvi in religiji (na Slovenskem v 90-ih)*.

Mirko Blagojević, Požarevac

THE RELIGIOUS SITUATION IN FEDERAL REPUBLIC OF YUGOSLAVIA FROM THE LATE 80s TO THE BEGINNING OF THE NEW CENTURY

Summary

In this text I have analysed the religious restructuring in the local orthodox community which began in the late 80s of the last century and carried on through the 90s. The trend of religious restructuring towards revitalization and a considerably increased social (political) significance of the traditional religious and church complex in the late 90s and the beginning of the new century maintained at a rather high level compared to the beginning of the last decade of the previous century. I have supported my view with the data from the empirical documentation in relation to the confessional and religious self-identification.

Key words: Federal Republic of Yugoslavia, confessional and religious self-identification, religious restructuring, revitalization of religion