

ПРАВОСЛАВНА РЕЛИГИОЗНОСТ У СРБИЈИ И РУСИЈИ (ЊИХАЊЕ РЕЛИГИЈСКОГ КЛАТНА)

*Др Мирко Благојевић**

Иако има много недоумица око религијског феномена, без сумње је да су религија и религиозност сложене, променљиве, противуречне али постојане духовне и друштвене творевине. Социологију првенствено занимају друштвени аспекти религије и религиозности и то не само како еволуција религијске свести човека делује на друштво у коме живи него и како друштво утиче на религију, цркву и религиозност људи. Кад се однос друштва и државе са једне и цркве и религије са друге стране посматра у довољно дугом временском раздобљу онда се њихов међусобни однос може представити у виду својеврсног хода или њихања религијског клатна које описује синусоидну криву линију. Ту линију је могуће описати и за случај српског и руског православља. У овом контексту може се конвенционална, православна религиозност и везаности људи за православље у Србији и Русији у XX веку, посматрати из перспективе неколико различитих општих друштвено-политичка оквира. У овим оквирима друштвени положај и друштвени и духовни утицај православља и православне цркве на традиционално им припадајућем религијско-конфесионалном простору био је суштински неједнозначан, чак дијаметрално супротан. У том смислу и општа религијска ситуација није била једнозначна и непроменљива него дијаметрално различита и може се сагледати у основи, и са подразумевајућим апстраховањима, преко два идеално-типска обрасца: једног стимулативног, који је позитивно системски вредновао религиозност људи и Српску и Руску православну цркву и у коме се подразумевао њихов привилегован друштвени положај, углед и велики национални и културни значај, и другог, који је јако дестимулативно деловао на религиозност људи и православну цркву у том смислу да је знатно погоршавао њен друштвени положај, духовни утицај и национални значај и смештао је на маргину друштвеног живота без реалних могућности за исказивање, до тада непроблематичних, јавних импликација.

За почетни период или позицију религијског, православног клатна може се узети религијска ситуација у Србији до завршетка Првог светског рата а у Русији за време империјалне Русије. На религију и цркву се у том периоду гледа афирмативно, религијске вредности су саставни део општеприхваћених друштвених вредности, црква је у блиској вези са државом, било да је природа те везе у слагању, сарадњи и међусобном подупирању (симфонија) или пак у служењу држави и испуњавању многобројних социјалних функција (нпр. образовање, брак итд.). Иако ондашња религиозност људи, првенствено у руском случају, није свакако била само православна већ и паганска и секташка, у формалном смислу је била стопостотна што речито говори о општој друштвеној и духовној клими глобалног, дореволюционарног руског друштва. Премда је сасвим сигурно да формални, статистички критеријуми конфесионалности не приказују праву слику религиозности становништва, државни и друштвени разлози несумњиво су утицали на проблематичан прорелигијски и проправославни консензус руског и српског друштва.

Идејни удар и кретање религијског клатна из стабилне верничке структуре према њеној дестабилизацији нагло почиње после Октобарске револуције из 1917. године у Русији и после завршетка Другог светског рата у Србији. У совјетској антирелигијској држави бољшевика у којој влада културни хегемонизам научног атеизма и у југословенској социјалистичкој држави успоставља се религијска ситуација директно супротна почетној. Идејно-религијско клатно реско одлази у супротну позицију са познатим последицама по православну религиозност и њен друштвени значај. Пример

* *Др Мирко Благојевић* је научни сарадник у Институту за филозофију и друштвену теорију у Београду

православља подразумевао је континуирано испољавање ниских скорова религиозности становништва, бледу слику догматских веровања, дисолуцију догматског садржаја вере, инцидентно редовно упражњавање православне обредности и видљиву ерозију конвенционалног религијског понашања те маргинализацију друштвеног значаја религије и цркве.

Крајем 80-их и почетком 90-их година прошлог века у Србији и Русији, «другим идејним ударом», духовно клатно се евидентно померило после низа деценија од декларисаног атеизма назад према декларисаној вери. У таквом идејном реструктурирању верничка структура се постепено консолидује па се током прве деценије новог века поново успоставља релативно стабилна верничка структура са одређеним обележјима. Иако је почетком 90-их еуфорично уверење грађана Русије да РПЦ може да реши у друштву нагомилане проблеме становништва, од моралних преко породичних и духовних до социјалних, касније спласнуло, општи проправославни консензус до данас у руском друштву није био довођен у питање. Сва искуствена истраживања у последњих двадесетак година показују да се већина испитаника слаже да православље има велики друштвени значај и да заслужује велико поверење. Православље и Црква имају велики симболички значај за становништво, много већи од значаја у смислу реалног њиховог утицаја на решавање конкретних проблема савременог руског друштва. Православље и Црква нису као друге друштвене институције неизвесне, привремене, променљиве и дискутабилне, већ «вечне», сигурне и неспорне. Тако једино РПЦ има друштвени и духовни капитал да обједини, хомогенизује економски и политички разједињено руско друштво, а СПЦ, излазећи на јавну постсоцијалистичку конфликтну друштвену и културну сцену, испољава неколико специфичних друштвених функција: она даје одређени идентитет српској заједници и интегрише појединце у колектив; у конфликтним ситуацијама она на религијској и националној разини мобилише људе у колектив који се супротставља другом колективу. Ако је у том конфликту угрожена читава култура једне заједнице религија и црква представљају својеврстан ресурс отпорности и гарант одбране културе и традиције. Кад појединца и његова осећања ставимо у први план посматрања, религија има психолошко-емоционалну или компензаторску функцију.

Иако се у стручној, социолошкој и уопште у религиолошкој заједници уобичајно термин ревитализација религије или чак религијска ренесанса са везивањем за крај 80-тих и почетак 90-тих година прошлог века, и у Русији и у Србији таква ревитализација има своја унутрашња ограничења. Треба запазити да како се у анализи религијских промена крећемо од нивоа општег мишљења о религији и цркви, које се изражава у неподељеним симпатијама, према дубљим нивоима религиозности и повезаности људи са религијом и црквом, увиђамо да ревитализација религијског и црквеног није тако непроблематична појава. Наведена искуствена истраживања нису показала само снажан професионални, проправославни консензус, декларисану религиозност и веру у Бога него и идејни синкретизам, аморфност религиозне свести, селективност веровања у догматске поставке хришћанства и проблем адекватног практичног религиозног понашања, односно црквености и то у самој декларисаној верничкој популацији. Због тога многи православни теолози иако говоре о искреним, ипак своје вернике сматрају млаким православним верницима чија вера тек треба да узрасте. Са становишта православља, учрковљење је тежак задатак. Тај задатак чека Цркву и црквено и религијски несоцијализоване грађане који имају жељу да постану православни. Ти нови хришћани налазе се на «хришћанском путу», који је, по правилу за малобројне вернике, непроблематичан, лак и прав, а опет за већину је тај пут дугачак, кривудава, трновит и непредвидив.

Два оквира ревитализације религије и религиозности у Србији и Русији

Постоје два теоријска оквира тумачења повратка и ревитализације религије у Србији и Русији. Први оквир тиче се религије као јавне установе и подразумева логику међусобног подупирања религијских и нерелигијских фактора а други оквир подразумева логику самосталне, унутрашње религијске обнове која извире из саме сржи религије и цркве као божје установе и индивидуалне духовне потребе верника за побожношћу, што се може назвати терминалном вером (Лебедев, 2005). Успостављен је општи консензус стручњака да је први оквир толико манифестан пред очима шире јавности да се његово важење не доводи у питање. То је наиме, оквир тумачења којим се поменута ревитализација детектује и аргументује преко чињенице о религијама и црквама као јавним установама и преко одређених друштвених функција које у животним обрасцима и у глобалном друштву религије и цркве у последњих двадесет година врше. Овај оквир се именује га као *повратак религија* (у јавну, политичку и сферу образовања). Међутим, то је процес који је био знатно снажнији него процес *повратка* (људи) *религијама* па је на тај начин утицао на у социологији можда пребрзо формулисану теорију о повратку религијама. Чак и да је повратак религији стварност ових друштава, питање мотива којима су се људи руководили у том повратку долази у први план: да ли су ти мотиви били првенствено религиозне природе или су то биле само жеље за социјалном промоцијом преко религије и цркве сада као афирмативних и пожељних културних образаца (Цвитковиц, 2009:15–23). Нажалост, систематских и репрезентативних искуствених истраживања на ову тему није било али једно такво истраживање треба да пође од претпоставке да мотиви становништва у повратку религијама и црквама нису били једнообразни нити непроменљиви. Такође, треба поћи и од претпоставке да је масовна религиозност свакако везана првенствено за тзв. *културну религиозност* (Филатов, Лункин, 2005), која подразумева конфесионалност и религијску самодекларативност, те да су у том контексту црквена религиозност и побожност ипак мањинске појаве у овим друштвима. Кад говоримо о ревитализацији религије и религиозности у Србији после краја осамдесетих година прошлог века до данас, онда на првом месту карактер те религије и те религиозности и на ширем подручју Балкана препознајемо у термину колективне религиозности унутар вековима постојећих историјских вера а не у терминима дезинституционализације и индивидуалне религиозности у чијем су центру појединац и његове унутрашње религијске потребе, које се могу задовољити личним избором и одлуком на слободном и богатом тржишту религијских идеја и пракси. Зато су у праву они аутори који су главнину процеса ревитализације религије у деведесетим година прошлог века на постјугословенском простору посматрали у атрибутима ретрадиционализације, ретотализације, реколективизације и својеврсног поновног духовног укоренивања (Врцан, 1999). Из контекста битних карактеристика описаног процеса неки аутори сматрају да се таква обнова онда не треба да назове верничко обраћење и есхатолошко преумљење већ просто свепожељна и друштвено-политички свеprisутна религиозност (Јелеч, 2008; Велмар-Јанковић, 2009).

Разрешење наведене дилеме о повратку религије или повратку религији је свакако важно у прецизном откривању религијских промена и код нас и у Русији. Међутим, ове дилеме не представљају препреку према закључку да се ревитализација религије у различитом обиму и интензитету догађала на оба плана „обнове“: то што је социјално-политичка боја у овом процесу доминантна не значи да строге религијске обнове уопште није ни било. Она се свакако догађала и догађа се, али сигурно није масовна појава.

Колико има православних верника данас?: три приступа

Руска социологија и религиологија у последњих двадесет година створила је завидну искуствену евиденцију о религиозности становништва како у РФ уопште тако и у посебно узетим федералним јединица или географским подручјима. Не мањају ни радови који се односе на критеријуме религиозности па самим тим и православне религиозности становништва. Међутим, опште сагласности о теоријским питањима и интерпретацији резултата истраживања нема. Питање критеријума религиозности наравно није само социолошко нити научно уопште, већ је то и практично-политичко и црквено питање јер се у одговору на то питање истовремено одговара и на друштвену значајност духовног и социјално-политичког капитала на који претендују конфесионалне организације а који је повезан и са питањем какав општи друштвени, духовни па и правни положај онда треба да има одређена конфесија. Тако нпр. РПЦ, према мишљењу неких клерика, политичара и новинара, с обзиром на историјски значај који у Русији и за Русе има, треба да добије статус (који је заправо неформално већ задобила) повлашћене руске конфесије, тј. православље је религија Руса а руско становништво је доминантно у земљи (80%).¹ Социјално-политичке импликације пребројавања верника определиле су две различите основне концепције и методолошке позиције о критеријумима (православне) религиозности. Социолог Сергеј Лебедев условно ове две групе истраживача именује као заступнике *класичне* односно *посткласичне* концепције или прилаза наведеној проблематици. Обема групама припадају афирмисани социолози и истраживачи религијског феномена: првој као репрезенти Фурман, Лункин, Филатов, Воронцова и Митрохин а другој Чеснокова, Синелина, Пејкова и Налетова (више у Лебедев, 2006).

Из радова прве групе истраживача произилази да се критеријумом религиозности обавезно мора обухватити нека практична потврда изражене културне религиозности испитаника односно становништва. Према томе није довољно себе идентификовати са верујућом особом нити са одређеном конфесионалном заједницом већ у животу ту субјективну позицију треба потврдити објективним чињењем, дакле редовном култном, обредном праксом. А то даље значи да без показатеља редовног одласка у цркву, на литургију, без причешћивања, одржавања поста и других обреда чинова побожности не можемо реално одредити број верника. Ако се тога не придржавамо онда је утврђени број верника само фикција без реалног садржаја а тако утврђени верници су заправо неки имагинарни верници.

У том контексту генерална оцена о ограниченим донетима, површности и формалности религијске ренесансе у Русији, о девалвацији појма верник, произашла из пера Фурмана, Карианена, Филатова, Дубина и других, пре свега се базирала на искуственим подацима о јако ограниченом делу верничке популације која се својим догматским веровањима и, наравно, религиозним понашањем могла назвати популацијом истинских, озбиљних или традиционалних верника, верника који у свом животу заиста живе своју веру и које је домаћа социологија религије најчешће називала побожним активистима. Фурман и Карианен су на тај проблем

¹ У том смислу је парадигматично мишљење бившег митрополита смоленског и калининградског а сада актуелног патријарха РПЦ, Кирила, које изнео 2002. године на конференцији за штампу поводом осмог међународног фестивала телевизијског и радио програма православне станице «Радоњеж»: «Уопште смо дужни да заборавимо тај термин који изазива само неслагања: многоконфесионална земља. Русија – то је православна земља са националним и верским мањинама. Сва статистичка истраживања која се спроведе у нашој земљи показују савршено јасну слику – постојање верских мањина и апсолутну православну већину. ... Једном за свагда треба учинити крај тим спекулацијама о многоконфесионалности. Ако је код нас 4-5% муслимана (а статистика тако каже) онда то није многоконфесионалност него мањина. Ако је код нас мање од 1% неправославних хришћана – онда је то мањина, друго је питање да мањину не треба дискриминисати». (Скољко верујућих, 2004).

скренули пажњу стварајући индекс «традиционалног верника» на основу података из руско-финског истраживања спроведеног 1996. године (Каариајнен; Фурман, 1997:38 и даље). Ову групу традиционалних верника чинили су испитаници који су одговорили позитивно на низ питања из области догматске идентификације и актуелног религијског понашања. Кад се примени оваква, по мишљењу самих аутора не претерано «строга» методологија, у узорку је било само 4% таквих испитаника, а 2005. године 8,8%. Према овој методологији постсовјетски традиционални верник се не разликује битно од совјетског. Ради се о групи верника која не само што је типично женска група, него је и изразито «стара» група, најмање образована, састављена претежно од становника са села (Фурман, Каариајнен, 2006:59-65; слични подаци и у: Петрова, 2004).

Међутим, поменути методологија идентификовања правих православних верника у руској социолошкој литератури била је подробно анализирана и доведена у питање. Поставило се питање да ли је правилно одређен стваран број православних верника (до 6% испитаника) и да ли се тај број уопште може егзактно одредити. Да ли треба испитанике који се православно идентификују, али при томе слабо познају православну догматику и ретко учествују у православним обредима, уврстити у вернике? Као што смо видели Фурман их не убраја у праве православне вернике, и у ситуацији исто тако симболичног броја «правих» атеиста, по овом аутору, у постсовјетском друштву «не побеђује религија атеизам у Русији него и религија и атеизам одступају пред растом вредносне неопредељености и идејне еклектике». Управо анализирајући основне закључке низа емпиријских истраживања (Чеснокова, 2005; 2005а), Синелина их доводи у питање (Синелина, 2001; 2005). Она је критеријуме који се обично узимају у одређењу карактера религијског погледа на свет испитаника у искуственим истраживањима поделила у три групе: критеријуми који се тичу познавања црквене догматике, молитви и Библије; потом критеријуми као што су вера у магију, врачање, астрологију, спиритизам, реинкарнацију, и на крају критеријуми који се тичу актуелне обредне религијске праксе као што су посећивање цркве и причешће.

Према Синелини, поставља се питање колико би стварних верника у дореволюционарној Русији било ако се у њиховом одређењу не би узимао формално-правни критеријум припадања овој или оној конфесији по рођењу или крштењу или каквом другом одговарајућем обреду у нехришћанским религијама, или критеријум самоидентификације, него критеријум познавања хришћанске догматике и веровања у хришћанске догме, као што су представе о Богу, загробном животу, васкрсењу мртвих, рају и паклу, затим познавању Библије и познавању православних молитви. Сасвим је јасно да би у том случају део православних верника био јако мали. Има доказа, према овој ауторки, који показују да је крајем XIX века велики део сељака имао потпуно паганске представе о богу, што их није спречавало да себе доживљавају као православне вернике нити да их РПЦ третира као своје вернике. Незнање догматских претпоставки своје вере, па самим тим и неверовање у њих (руски сељаци су у принципу били неписмени а и сама Библија је потпуно преведена на руски језик тек 1875. године) није значило да они нису прави православни верници. Њихова вера није била интелектуална, софистицирана вера, него је била «проста», народна вера и то је била суштина руског православља. За неписмене сељаке Библија није, дакле, ни постојала па су остајале црквена служба и неколико молитви које су се усмено преносиле са поколења на поколење, као јединствене спојке између појединаца и цркве. Не улазећи у одвећ сложен и нерешен проблем да ли се до верске истине (бога) долази разумом или вером (вољом), ауторка само доводи у питање когнитивни моменат у вери као пресудни моменат у дефинисању религиозности, истичући још два момента у прилог разумевања проблема дисолуције догматског садржаја вере и религијског синкретизма. Први моменат се односи на сложеност и високу духовност хришћанске догматике, где иза сваке догме не стоје само високи интелектуални капацитети оних који су их писали, већ и векови спорова, раздора, ратних сукоба,

распада држава и небројене људске жртве. Други моменат се односи на деценијско одсуство организованог религијског васпитања младих у Совјетском Савезу – одсуство катехизације, те отуда нема, према Синелиној, места никаквом чуђењу што савремени руски верници имају тешкоће са схватањем хришћанских догми као што су личност Бога, Свето Тројство, Васкрсење Христово, Бесмртност душе, Божији суд и друге.

Тумачење религијског синкретизма, паганског полидемонизма присутних код већине испитаника, па и код значајног дела верника, као чињенице којом се доводи у сумњу декларисана конвенционална религиозност људи, ауторка, такође, сматра неадекватним. Истина, она се у потпуности слаже да религијски еклектицизам постоји и наводи податке из истраживања која показују да је веровање у бајање, врачање, урокљиве очи, спиритизам, астрологију, телепатију, реинкарнацију на потпуно истом, а понекад и на вишем нивоу од догматских веровања у бога, рај и пакао, бесмртност душе, нарочито код младе генерације. Такав религијски еклектицизам није нешто што је карактеристика само руског православља него се он у масовним представама људи као вера у примитивну магију поред вере у догматске претпоставке монотеистичке религије протеже на васцелу људску историју, па сујеверје у стопу прати хришћанство. Без икакве сумње средњовековни руски сељаци били су сујеверни, поред тога што су били несумњиво православни верници. У руској литератури има сведочанстава која показују да су се руски дворјани после покрштавања бавили гатањем. И средњовековни хришћани су несумњиво веровали у врачање, враџбине, врачеве и врачаре. Католичка црква се против те појаве борила огњем и мачем Инквизиције. Кад се све то има у виду, стајалиште је ауторке, да онда треба људе који себе сматрају православним верницима у православне вернике и убројити, поготово у контексту да се савремени руски православни верници не налазе у неком већ завршеном стању непроблематичне конвенционалне религиозности, већ се налазе у сложенем процесу духовног самоусавршавања и уцрквовљења (Чеснокова, 2005).

Тако се за ову групу истраживача може рећи да они круцијални критеријум религиозности одређују управо као *самоидентификацију појединца*, човека који има свест о томе да припада одређеној конфесионалној групи. «Према мом схватању, о руској религиозности треба судити пре свега према самоидентификацији испитаника. Статус православља као националне религије дозвољава стављање акцента не само на личну веру испитаника него и на његову блискост са националном културом и колективном свешћу народа. Управо је такав угао гледања истакао Рижов оправдано одговоривши да одређујући критеријум припадности православној цркви није редовност у посеђивању богослужења него обред крштења» (Налетова, 2004).² При томе ови аутори не говоре толико о

² Став да је самоидентификација довољан критеријум православне религиозности у руској литератури је изазвао бројне критике. У том смислу Олга Квирквелија (Квирквелия, 2003) оштро критикује основни став Јулије Синелине да се нико не може сматрати неправославним ако он самог себе тако сматра. Апсурдност таквог тврђења Квирквелија доказује примерима да никога не можемо сматрати немусикалним ако се он сам сматра музикалним, ванземаљцем, Наполеоном и слично. Пошто је социолог дужан да буде непристрасан и објективан у својим истраживањима онда анкетно испитивање мора да садржи питања која ће се међусобно кориговати и допуњавати. Према томе, критеријум религијско-конфесионалне самоидентификације не треба одбацити већ га допунити другим показатељима: треба ову субјективну представу допунити подацима о томе шта испитаник подразумева под појмом православни верник и који га разлози руководе да себе сматра таквим а затим треба ове податке упоредити са официјелном позицијом Православне цркве. Ни критичке примедбе Квирквелије нису остале без критике. Јуриј Рижов, саглашавајући се у неким тачкама са мишљењем Квирквелије, износи неколико критичких примедби на њен текст: о религији се пре може добити «објективна слика» по народној вери, односно масовној религиозности, него по официјелној; пишући о догматским поставкама вере Квирквелија уопште не помиње крштење као круцијални критеријум припадности конфесији и по њему православље није ограничено официјелном позицијом верске хијерархије, црквених сабора и синода већ се мора узети у обзир и *сенсус попули*, јавно мишљење народа иако он «често не верује догмама или му је тешко да одговори на анкетно питање» (Рыжов, 2003).

религиозности већ уводе појам *уцрковљавања* људи који није нека дискретна величина, фиксирано тренутно стање као што је религиозност код прве групе истраживача, већ један процес, еволуција коју човек одређеног тренутка започиње и временом се више или мање приближава идеалним захтевима које треба да испуњава прави, дубоко уцрковљени, истински (православни) верник.

Трећи приступ проблему дефинисања критеријума (православне) религиозности, као својеврсну синтезу претходна два, заговара Лебедев (Лебедев, 2006). Позитивно у првом приступу, сматра овај аутор, је то што се инсистира на комплексности критеријума и на захтеву да се субјективни показатељ самооцене религиозности испитаника потврди подацима о чињеничном понашању испитаника који су објективног карактера. Слабо место ове методолошке позиције састоји се у претераном броју филтера у виду формалних канонских захтева који се стављају пред вернике као и у виду њиховог коначног броја. Следећи ову логику у становништву је онда могуће открити изузетно малу групу побожних верника који испуњавајући све заповести своје религије и цркве, воде један тако побожан живот да се у корену разликује од световног живота огромне већине других људи.

Слабост друге методолошке позиције је у одређеној једностраности, монолитности критеријума религиозности. Ако је самооцена религиозности нужан услов религиозности или припадности некој конфесији сигурно није и довољан услов па је допуна у виду других показатеља и аргумената итекако потребна. Позитивну страну овог приступа аутор види у повезивању научног и интроспективног приступа у одређењу критеријума религиозности.

Допринос Лебедева дискусији о критеријумима религиозности није само у простој синтези наведених приступа већ и у подизању читаве дискусије на виши и шири теоријски ниво. Он полази од става да је религиозност духовно, културно и социјално стање људи, стање чији су наведени елементи у нераздвајном јединству органски произлазећи један из другог. За социологију која проучава савремену религиозност најважнији је њен културни елемент као критеријум религиозности пошто духовни остаје неухватљив за социолошки приступ и методе истраживања а социјални још није до те мере афирмисан да би био социолошки проучаван. Уколико се полази од културног елемента религиозности онда се она мора ситуирати у контекст секуларизације друштва као незаобилазног фактора модерности савремених друштава. Наличје тог процеса је појава световног културног обрасца, тако да је данас проблем религије и религиозности односно религиозне културе неодвојиво повезан са њим. Полазећи од Сорокиновог појма културе, Лебедев истиче три њена битна својства: целовитост, самоорганизованост и самореференцију. Први, позитивистички приступ у одређењу критеријума религиозности (Фурман, Филатов и други) запоставља самоорганизацију религиозне културе коју проучава, односно прилази јој са позиције секуларистичке једностраности а други, феноменолошки приступ (Чеснокова, Синелина и други) запоставља целовитост проучаване културе па граничник религиозности добија површан и саморазумевајући карактер.

Лебедев на темељу две концепције у погледу критеријума религиозности гради трећу, *системско-динамичну*, која је при томе ближа поменутој другој него првој позицији. У складу са одређењем културе савременог друштва као суштински световне културе којој социјализацијом припадају практично сви чланови друштва, религиозна култура постоји на рубовима савременог друштва и налази се у сфери колективно несвесног и традиционалног. Она није као световна култура ствар институционализоване опште социјализације и интернационализације још од детињства него је ствар властитог избора верника. У савременом друштву човек религиозне културе никако не може да избегне световну културу. У том смислу религиозност представља чврсту конфесионалну инкултурацију, улазак у културно пространство одређене религије и прогресивно «распакивање» њеног семантичког

пакета. Појам уцрковљења, који уводе у анализу аутори другог методолошког прилаза, представља реалну практичну уцрковљеност у религиозну културу. И док појмове религиозности и уцрковљености прва група истраживача користи синонимно, Лебедев прави следећу разлику: религиозност је дискретна величина, дакле или постоји или не постоји а уцрковљеност (или уцрковљење као процес) је континуална величина са широким дијапазоном квантитативне и квалитативне изражености. Тако је религиозност нужан али није и довољан услов уцрковљености.

По Лебедеву, критеријум религиозности треба да се конституише на принципу узајамне допуне субјективних и објективних обележја. У средишту тог критеријума, као нека квинтесенција, не треба да буде појам уцрковљености као код «феноменолога», већ одређена човекова вредносна оријентација, а то је управо оријентација на вредност *религиозне вере*. Религиозна вера као вредност, смисао и циљ живота је *универзални индикатор* који омогућава диференцијацију религиозне од нерелигиозне личности.³ Припадници друге групе истраживача кад говоре о религиозној самоидентификацији испитаника само претпостављају њихову оријентацију на религиозну веру као вредност али је теоријски не експлицирају. Међутим, самоидентификација аутоматски не значи постојање религиозне вере па самим тим не може да буде самостални показатељ (рубикон) вере. Религиозно-конфесионална самоидентификација нема увек терминални карактер као услов који треба да испуни критеријум религиозности, већ може да има и инструменталну вредност. Коначно, Лебедев сматра да критеријум (православне) религиозности треба одредити са три битна обележја као неопходна и довољна услова религиозности: 1. религиозна вера је животни смисао за верника; 2. она се конкретизује кроз позитивну религијску и 3. конфесионалну самоидентификацију (Лебедев, 2006).

³ «Наравно, не постоје прецизни критеријуму религиозности. Можда се као апсолутни критеријум религиозности може сматрати човеково *религиозно осећање* али нажалост то се не може проверити. Стога остаје да се о религиозности човека суди према његовим делима, према томе како се понаша те како се односи према другим људима» (Воронцов, 2008).

Литература

Blagojević, Mirko (2005) *Religija i crkva u transformacijama društva*, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić, Beograd.

Blagojevic, Mirko (2008) «Desecularization of Contemporary Serbian Society», *Religion in Eastern Europe*, vol. XXVII, Number 1 pp. 37-50., (Christians Associated for Relations with Eastern Europe, edited by Paul Mojzes and Walter Sawatsky).

Cvitković, Ivan (2009) „Has the 'Return' or Religions Occurred or 'Return' to the Religion?“, in Danijela Gavrilović (edited) *Revitalization of Religion (Theoretical and Comparativ Approaches*, YSSS Anuual – YearXVI, Nis.

Чеснокова, В. Ф. (2005) «Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века», Академический проект, Москва.

Чеснокова, В. Ф. (2005а) «Некоторые итоги процесса воцерковления населения России в конце XX века (Сравнение исследований 1992, 2000 и 2002 годов)» www.krotov.info/history/20/1990/chesnokova_on.html#5.

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

Филатов С. Б., Лункин Р. Н. (2005) «Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность», *Социологические исследования*, № 4. С. 35- 45.

Фурман, Д. Е., Каарияйнен, К. (2006) *Религиозность В России в 90-е годы XX начале XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.

Jeleč, Petar (2008) „Ničija zemlja“, u *DANI*, 19. 12. 2008., Sarajevo.

Каарияйнен, Киммо; Фурман, Д. Е. (1997) «Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)», *Вопросы философии*, № 6.

Квирквелия Ольга (2003) «Профессия – православный?», *НГ Религии*, 5. III 2003.

Лебедев Сергей (2005) «Религиозность: в поисках 'рубикона'», *Социологический журнал*, С. 153-169.

Лебедев Сергей (2006) «Религиозность: что считать критерием?», www.religare.ru/25238130.html.

Налетова И.Н. (1999) «Новые православные» в России: тип или стереотип религиозности, *Социологические исследования*, № 5. С. 130-136.

Петрова, А., (2004) *Верующие и неверующие*, <http://www.fom.ru/>.

Рыжов Ю. (2003) «Социологи не виноваты: критерии религиозности не разработаны до сих пор», *Независимая газета*, 2 апреля.

Синелина Ю.Ю. (2001) «О критериях определения религиозности населения», *Социологические исследования*, № 7. С. 89-96.

Синелина Ю.Ю. (2005) «Процесс воцерковления населения России в конце XX в», *Православное информационное агентство, Русская линия*, Радонеж.

Сколько верующих – во что верят россияне (2004), <http://www.religion-sova-center.ru/diskussion/24.04.2004>.

Воронцов Борис (2008) «Возрождение религиозности или дехристианизация», *Новая Газета*, № 27 от 17. апреля, 2008.

Velmar – Janković, Svetlana (2009) «Vera me vodi i daje mi snagu za rad i život», *Pravoslavlje*, 42 (1006):8–9., Beograd.

Vrcan, Srdjan (1999) „Novi izazovi za suvremenu sociologiju religije (politizacija religije i religizacija politike u postkomunizmu)“, *Revija za sociologiju*, br. 1–2., Sociološko društvo Hrvatske, Zagreb.