

МИРКО БЛАГОЈЕВИЋ

Институт друштвених наука, Београд

mblagojevic@idn.org.rs

<https://orcid.org/0000-0002-1344-7835>

Повратак православља у Србији?¹

Аутор у уводном делу најпре анализира два основна појма рада понајвише због тога што у домаћој академској заједници постоји дилема о диметима повратка православља у Србији: ради се о појму повратка религије у друштвени живот Србије и појму повратка људи религији и цркви. Затим у кратком осврту аутор даје пресек стања о везаности људи за религију (православље) и цркву у Србији током XX века. Централни део прилога односи се на анализу података о везаности људи за религију и цркву од краја осамдесетих и почетка деведесетих година прошлог века до дана данашњег. У закључку резимира резултате бројних социолошких и истраживања јавног мњења о религиозности на основу којих се може дати дијагноза стања, домета, односно ограничења у повратку православља у Србији.

Кључне речи: Србија, религиозност, везаност за религију и цркву, православље, индикатори религиозности

THE RETURN OF ORTHODOXY IN SERBIA?

In the introductory part, the author first analyses two basic concepts of the topic: the concept of the return of religion in the social life of Serbia, and the concept of the return of people to religion and the church. Then, in a brief overview, he presents an analysis of the state of people's connection to religion and the church (Orthodoxy) in Serbia throughout the XX century. The central

¹ Овај рад написан је као део истраживачког програма Института друштвених наука, Института од националног значаја, за 2025. годину уз подршку Министарства науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

part of the paper is dedicated to the analysis of the data on popular attachment to religion and the church from the late '80s and early '90s until the present day. The conclusion summarizes the results of numerous sociological studies and public opinion surveys on religiosity and the connection to religion and church and offers a diagnosis of the state, scope, and limitations of the revival of Orthodoxy in Serbia.

Keywords: Serbia, religiosity, attachment to religion and church, Orthodoxy, indicators of religiosity

УВОДНЕ И МЕТОДОЛОШКЕ НАПОМЕНЕ

Најпре треба проблематизовати основни појам овог текста: да ли се ради о повратку православља у друштвени живот Србије у последњих скоро тридесет и пет година или се ради о повратку православљу већине становника Србије који му конфесионално припадају, а то је према пописима становништва у назначеном периоду редовно више од 80% грађана. Иако на први поглед може изледати да се у постављеном питању о односу између појмова повратак православља и повратак православљу ради о игри речи, семантички има битних разлика (Pavićević 2023, 578). *Повраћак њавославља у друштвени живој* Србије најприближније би се могао објаснити као процес *десекуларизације*² српског друштва. У том процесу религија више од три деценије игра значајну и јасно измењену друштвену улогу у односу на период пре краја осамдесетих година прошлог века. Могло би се рећи да је реч о прелазу од стигматизације, маргинализације и приватизације православља ка његовој реафирмацији и религијској реструктуризацији секуларности, усмереној ка елементима колективизације. Овај процес, посебно изражен током последње деценије XX века, доводи до тога да православље преузме значајне друштвене улоге, делујући као фактор национално-религијске хомогенизације и културне самобитности, али и као специфичан ресурс отпорности у социјално неповољним околностима (Blagojević, Jovanović Ajzenhamer 2021).

Повраћак њавослављу би, најкраће речено, значио да већина конфесионално свесних грађана Србије своју религиозност управља не само према личној побожности, него и према тзв. верским дужностима. Оне су у православљу врло разуђене и овештане вековном

² Опширно о одређењу појма и процеса десекуларизације сам писао у поглављу своје књиге (Blagojević, 2015: 9–29).

традицијом у догматском, али пре свега и у обредном смислу. На овом месту сложили бисмо се са констатацијом босанскохерцеговачког социолога религије Ивана Цвитковића који ревитализацију религија, на просторима бивше социјалистичке Југославије, најпре, именује као повратак религија у јавни, политички и простор образовања (Хрватска, БиХ, Србија). Овај процес је, по његовим речима, био знатно снажнији него процес повратка људи религијама, па је аутор изразио сумњу у, можда, прерано у социологији формулисану тезу о повратку религијама. Наравно, није занемарљиво ни питање мотива којима се мноштво људи руководило у религијским променама: да ли су у првом плану били мотиви чисто религиозне природе, или су то биле и жеље за социјалном промоцијом преко религије и цркве у измењеним друштвеним околностима као афирмативних и пожељних културних образаца (Cvitković 2009, 15–23). Јасно је да социологија свој првенствени задатак не види, нити може да види, у томе да даје коначне судове о личној религиозности људи. Она својим истраживањима покушава да покаже промене у културним обрасцима друштва и зато је адекватнији појам у тим њеним покушајима појам *везаности људи за религију и цркву* без истраживања личне религиозности пошто становништво неког подручја из различитих разлога и побуда може да буде у различитим интензитетима повезано са религијом и црквом како на начин личне религиозности и црквености тако и без ње. Отуда нека битна теоријска и методолошка ограничења социологије у проучавању религиозности становништва, пошто се првствено дубински не бави мотивима религиозности људи, што онда јасно истиче потребу да се овај сложен и динамичан социо-психолошки и друштвени феномен интердисциплинарно истражује.

Пошто социологија не може да одговори на објективан начин на питање личне религиозности, она се усредсређује на питања друштвених утицаја, на везаност људи за религију и цркву као и на повратан утицај те повезаности на групни и друштвени живот неке заједнице. Кад социолог проучава религијске групе, његов фокус није на самој религији, него да преко проучавања ових група боље схвати и разуме друштвене појаве као својеврсне интеракције између различитих друштвених група. Наравно, овакво полазиште јесте у супротности са гледиштима неких функционалиста који полазе од „чињенице” да је човек у својој суштини религиозно биће, *homo religiosus*, као што су писали Јингер и Лукман (Yinger, Luckmann).

Ако се посматра у дужим временским интервалима, свако друштво је сложена и динамична целина и у тим својим менама, подструктуре друштва се такође мењају у складу са економским, политичким, иделошким и културним променама глобалног друштва. У том смислу се мења положај и друштвени значај културних образаца, међу њима и религијских, било прилагођавањем на глобално друштво, било исказивањем отпора што онда често води до дисконтинуитета, стагнације, еродирања или пуког преживљавања. Управо је такав сценарио важио за религије и цркве у променама друштва у XX веку што, наравно, важи и за православље у Србији. Општи вредносни, пре свега идеолошки оквири друштва, значајно су утицали и на друштвени значај православља. Неједнозначан и промељив друштвени положај православља упућује на истраживање повезаности људи са њим с обзиром на временски оквир и у односу на постојеће спољашње друштвене околности на које црква није могла да утиче и то како на њихово успостављање тако и на њихову промену. На тај начин долазимо до закључка да се институционализована вера социолошки мора контекстуализовати у одређени социјални миље без којег ју је тешко разумети.

СОЦИЈАЛНИ МИЉЕ ПРАВОСЛАВЉА У XX ВЕКУ

Анализа социјалног миљеа никако не значи негацију индивидуалне религиозности нити доводи у питање потребу њеног изучавања са позиција психологије или антропологије на пример. Религијски феномен је толико разуђен да комплементарни приступи и методи изучавања представљају сушту потребу. Повратак православља који је наступио у последњој деценији прошлог века може се, у контексту друштвених трансформација, потпуније разумети ако се посматра у довољно дугом временском периоду какав је на пример био XX век. У том смислу онда можемо говорити о фазама религијске ситуације и верске структуре у Србији (Blagojević, Jovanović Ajzenhamer 2021, 316–319). Ако православље и Српску православну цркву (СПЦ) као и индивидуалну религиозност грађана ставимо у шири друштвени, пре свега вредносни и идејно-идеолошки контекст у прошлом веку, онда можемо на основу тога да издвојимо одређене идеално-типске обрасце друштвеног контекста према православљу, али и другим конфесијама како на територији предсоцијалистичке Југославије тако и социјалистичке па и постсоцијалистичке Србије. Пошто се ради о иделно-типском моделу, могуће је издвојити афирмативни и негативни однос друштвеног система и владајућих колективних представа према верницима и Цркви.

Наравно, у овом тексту нас, у назначеном временском оквиру, пре свега интересује Србија. А назначени временски оквир је између времена пре Првог светског рата па до данашњих дана. Поменути обрасци опште религијске ситуације су наравно, дијаметрално супротни: за конвекционалну религиозност, везаност за православље и СПЦ и њен духовно-пастирски утицај и друштвени положај први образац је онај који се може именовати као *стимулативни* или *афирмативни*. У њему се сама религиозност као друштвена појава позитивно вредновала, а СПЦ је имала привилегован друштвени положај, велики углед и културни и национални значај. Други идеално-типски образац би се онда у односу на први могао назвати *дестимулативним*, негативним или стигматизујућим у коме православље и СПЦ одлазе на маргине друштва без могућности за јавно деловање и утицај (Blagojević 2005, 157–167).

Први оквир и друштвени образац положаја религије и цркве смештамо практично до почетка Другог светског рата односно важио је и пре Првог светског рата и у нешто измењеном облику између два светска рата тј. најпре у држави Срба, Хрвата и Словенаца (потом Краљевини Југославији), а онда након прекида, са својим особеностима, поново током деведесетих година прошлог века. Други, непријатељски општи идеално-типски оквир и образац према православљу смештамо временски од завршетка Другог светског рата до пред сам крај осамдесетих година прошлог века.

Ако, међутим, уместо идеално-типског друштвеног обрасца према православљу и Цркви користимо нешто шири образац, историјско-социолошки, динамика односа према религији и цркви показује већу сложеност и специфичност. У том смислу могуће је диференцирати више фаза односа према религији и цркви са спецификацијом тачно одређеног садржаја у том односу. Четири су такве фазе: пресоцијалистичка религијска традиционалност; социјалистичка, државно наметнута атеизација друштва; верска реструктуриација транзитног српског друштва (десекуларизација) и нова верска стабилизација после краја деведесетих година до данас (Blagojević, Jovanović Ajzenhamer 2021, 318). Пошто фокус овог рада треба да буде на повратку православља у Србији током деведесетих година прошлог века до данашњег дана, на овим фазама односа државе и друштва према православљу се не можемо дуже задржавати, већ само ради разумевања претпоследње и последње наведене фазе кратко дефинисати главни однос државе и друштва према православљу током прошлог века (шире у Blagojevic, Bakrac 2020, 77–90).

Религијска традиционалност пре социјализма у Србији одликовала се општеприхваћеним проправославним консезусом у оквиру којег се подразумевала конфесионалност и побожност као афирмативне, друштвено прихватљиве и пожељне појаве. Очекивало се од православаца да испуне макар основне верске дужности одласка на недељну литургију, да обавезно крштавају своју децу, да се пре тога венчају у Цркви и да црквено одлазе са овог света (опело), те да славе Крсну славу. Нема сумње да је таква религијска ситуација остала све до завршетка Другог светског рата. До стварање државе Срба, Хрвата и Словенаца 1918. године СПЦ је имала повлашћен друштвени положај, а православље је саставни део официјелне културе и просистемски је легитиматор друштвеног поретка (Vukomanović 2001, 102). Атеизам је непожељна, проказана појава. Верска структура таквог друштва је традиционално чврста, религија и Црква имају неупитно јавни значај, макар формално јак је утицај религијског на друштвени морал и у основи традиционална веза са религијом и црквом је проблематична.

После завршетка Другог светског рата, у фази социјалистичке, макар у почетку, *ојресивне и намећнуће атеизације*, однос државе и друштва према црквама, а међу њима и према СПЦ магистрално се мења. А то је првенствено зато што се променио политички и понајвише идеолошки оквир друштва који снажно утиче на успостављање новог и другачијег културног обрасца, који не само да не укључује као пожељне религијске традиције, него је директно против њих. Иако је ова фаза односа према правослаљу и сама пролазила кроз мене присилног и мање присилног односа, у суштини она је важила све до пред сам крај осамдесетих година прошлог века и одликовала се хегемонизмом атеизма у култури социјалистичког друштва при чему су директно последице по православље и Цркву биле маргинализација, културна демонополизација, антитрадиционализација и „бег“ од религије и цркве већине становништва (Ђорђевић, 1984). Православље и СПЦ постају друштвено нерелевантне, а ерозија вере постаје изразито приметна управо на православно-хомогеним конфесионалним просторима социјалистичке Југославије, па се показује неверовањем у Бога, већинским неверовањем у друге доктинарне поставке православља и посебно ерозијом религијско-црквене обредне праксе (Bačević 1964, Pantić 1974, Ђорђевић 1992).

Верска рескриптурација секуларности и атеизованости могла се на православно-хомогеним религијским просторима назрети и

пре краја осамдесетих година прошлог века, али је белодана постала крахом социјалистичке Југославије и свим оним конфликтима који су настали манифестно од 1991. до 1992. године на простору поменуте државе а пре свега на конфесионално нехомогеним просторима Хрватске и Босне и Херцеговине, те у оквиру Србије на Косову и Метохији изразито крајем XX века. Иницијални аспекти реструктурирације на првом месту су се тицали идентитетске димензије, конфесионалне припадности, међу њима и православне, које је ипак и у периоду атеизације друштва била једна од најотпорнијих компоненти везаности за традиционалне религије и цркве, само је сада у периоду сукоба националних група бивше социјалистичке Југославије достигла свој максимум, па је редовно исказиван податак у истраживањима и пописима становништва од преко 90% конфесионално изјашњених испитаника, односно грађана (Blagojević 1995, Blagojević 2015).

У последњој деценији прошлог века подаци из социолошких и јавномњењских истраживања показивали су потом не само пораст конфесионалне и прорелигијске самоидентификације укупне али посебно раније атеизоване младе генерације, него и јасан пад изјашњености у прилог атеистичке оријентације, затим пораст веровања у Бога и нешто мању израженост веровања у друге поставке догматског језгра религије (православља). Главно обележје периода религијске реструктурирације у Србији, као већинско верско понашање, постаје повратак традиционалним православним обредима који су, нарочито у урбаном стратуму у социјализму, били заборављени или скрајнути као што су крштење, црквено венчање, опело, слављење великих верских празника и крсне славе. Али посебно важан елеменат реструктурирације јесте у томе што се није променио само традиционални однос према религији и цркви него и тзв. актуелни однос према православљу и СПЦ у, наравно не спектакуларном али приметном враћању људи литургијском животу, молитви и посту (Radisavljević-Ćiparižović 2011, 25-42).

Релативно стабилна религијска ситуација у Србији успоставља се почетком овог века и траје до данашњег дана. Она се ослања директно на последњу деценију прошлог века. Првобитни ентузијазам почетком деведесетих година око ревитализације православља спласнуо је и данас можемо хладније главе да процењујемо и анализирамо домете ревитализације религије. Углавном, представно-идентитетска димензија религиозности (православности) је неупитна, а црквеност и религијско удруживање имају своја унутрашња огра-

ничиња и неједнозначности. Подаци истраживања (World Values Survey 2001; European Values Study 2008; Religioznost u Srbiji 2010 (2011); European Social Survey 2018) сугеришу да је дошло до стабилизације верничке структуре уз налазе који говоре о дисолуцији религијских веровања и нередовне актуалне, некозистенте религијске праксе самодекларисаних верника па бисмо, социолошки, преовлађујућу веру православних верника могли одредити као традиционалистичку уз оазе посвећених верника који сведоче своју православну веру не само поштовањем традиционално утврђених верских обреда него и целокупним својим животом.

ПРОПРАВОСЛАВНИ КОНСЕНЗУС И САМООЦЕНА РЕЛИГИОЗНОСТИ КАО ИНДИКАТОРИ РЕЛИГИЈСКИХ ПРОМЕНА

Анализа повратка православља је сложена са много аспеката који треба да укључе не само квантитативна него, у домаћој науци и недостајући већи број квалитативних истраживања. У томе је свакако потребан континуитет и критична маса истраживача који би попунили ту празнину. Индивидуални допринос у овом тексту биће ограничен на квантитативну страну повезаности људи са религијом и црквом на домаћем терену.

Ако узмемо у обзир само податке редовних пописа становништва и социо-психолошких и јавномњејских истраживања у Србији од деведесетих година прошлог века до данас, онда бисмо једнодушно могли да тврдимо да *индикатор конфесионалне (православне) идентификације* најфреквентније показује религијску промену у правцу десекуларизације српског друштва. Међутим, то је само делимично тачно: наиме, иако подаци за овај показатељ везаности за религију и цркву најучинковитије доказују религијску промену, та промена није тако импозантна ако у обзир узмемо промене које су наступиле у неким религијским веровањима и обредним понашањима пошто је и у периоду наметнуте атеизације на православно-хомогеним просторима већина испитаника исказивала своју конфесионалну (православну) припадност док није у том степену била спремна да декларише своју личну религиозност, веровање у Бога или одлазак на литургију на пример. Такође, треба јасно истаћи да се консензус око припадања православљу не може сагледавати као да се аутоматски ради о поузданом сведочанству о личној религиозности: не постоји директна корелација

између демонстрирања православне припадности и веровања у васкрсење, на пример, или неког другог адекватног религијског понашања. Проправославни консензус јесте опште слагање о *симболичкој вредности* и значају православља за културу, нацију, једном речју државу и друштво. Зато су неки истраживачи овакав однос према религији и цркви назвали тзв. *културном религиозношћу* (Filatov, Lunkin 2005). Но, то не значи, по нашем мишљењу, да се ради о индикатору којег не треба укључити у анализу, мада су ранија домаћа истраживања факторском анализом показала да се ради о „слабом“ индикатору, па је у контексту личне религиозности његова дискриминарна моћ мала пошто је своје конфесионално порекло признавао и један број атеиста и неверујућих испитаника (Flere, Pantić 1977).

Овај индикатор, наиме, припада индикаторима *рефлексивног односа према религији* и значајан је у контексту личног, али и ширег колективног идентитета, који нарочито долази до изражаја у функцији хомогенизације групе и групног идентитета и солидарности у ситуацији личне или колективне угрожености. Проправославни консензус у перцепцији испитаника (грађана) односи се, поред личне религиозности, и на уважавање традиције, нације, културног порекла и односа према вери отаца и дедова. Српски социолог религије Драгољуб Б. Ђорђевић са социолошко-историјске стране бавио се понајвише значењем конфесионалне самосвести грађана Србије, односно православних Срба (Ђорђевић 2001, 180).³ Повезујући конфесионалну идентификацију, субјективну религиозност и српски етнос Ђорђевић 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; има Срба који не признају православну конфесионалну идентификацију и који не припадају ниједној конфесији или припадају некој другој традиционалној конфесији, „старој“ секти или постмодерном (новом) религијском покрету.

³ Аутор прецизира да је конфесионаланост шири појам од религиозности и обухвата: актуелну везаност за конкретну вероисповест па самим тим и актуелну (личну) религиозност; традицијску везаност за одређену вероисповест у којој нема личне религиозности али има поистовећивања конфесије и нације са јасном свешћу о конфесионалној позадини; 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 идентификација у психолошко-сазнајном смислу.

На просторима Балкана конфесионалност је била једна од одредница, једна од „сигурних“ вододелница за диференцијацију етноса који је имао многе заједничке карактеристике у језику и култури, па је конфесионалност била једна од ретких разлика која је поменуте етносе делила, а сваком појединачно доприносила самосвојности и идентитету. У том смислу историјске околности условиле су да се конфесионалност и етнос блиско доведу у везу, а то на неким другим европским просторима није био случај. Колико је конфесионалност, историјски обликована, била постојана, показују подаци из истраживања да је и у јеку јаке, наметнуте атеизације у социјализму исказана конфесионалност и у Србији била висока, заправо највиша у односу на све друге показатеље везаности људи за религију и цркву. Тако из социолошког истраживања нишког православно хомогеног региона, које је 1982. године спровео Ђорђевић, читамо да је православно конфесионално идентификованих 86,9% испитаника (Ђорђевић 1984, 72) и да се тај тренд наставио и током следеће декаде прошлог века. Неколико истраживања и пописа становништва показују сличне податке: ако смо свесни да на друге конфесионалне изјашњености у Србији припада не више од десетак процената, онда можемо да констатујемо да конфесионална идентификација свих вероисповести од 1990. године редовно показује више од 90% конфесионално изјашњених испитаника и грађана. Попис становништва из 1991. године бележи 94,7% конфесионално изјашњених грађана, истраживање пунолетног становништва браничевског православно хомогеног окурга из 1993. године бележи 96,7%, а истраживање пунолетног становништва модернизованих центара Србије са околином из 1999. године показује 93,6% конфесионалности испитаника.⁴

Већ смо наговорили да се на неуралгичним тачкама конфесионално мешовитих средина у кризним ситуацијама конфесионалност диференцијално појачава (Cvitković 2004). Такав пример имамо са подацима из истраживања и пре деведесетих година прошлог века. У тексту Вере Вратуше Жуњић (Vratuša Žunjić 1996) налазимо податке који се односе на крај осамдесетих и почетак деведесетих година прошлог века и који показују да се Срби на Косову и Метохији изјашњавају као православни у чак 98,9% испитаних случајева. Муслимани су се у Србији у 95% случајева изјашњавали као припадници ислама,

⁴ Попис становништва 1991. „Вероисповест: подаци по насељима и општинама“, СЗС, св. бр. 2, 1993; Браничевски округ (Blagojević 1995); становништво модернизацијих центара Србије са околином (Radisavljević-Ćiparižović 2001).

а у Црној Гори у 93,7% случајева Албанци су се тада позитивно конфесионално изјашњавали у Македонији, на пример, у 97,8% случајева, итд. Наличје оваквих података јесте у томе да се током деведесетих година радикално смањује број испитаника, грађана без конфесије у односу на ситуацију у периоду пре средине осамдесетих. Није тешко претпоставити да су друштвени услови усложњавања живота различитих националних и конфесионалних припадности, а ускоро и ратни конфликти на знатном делу територије социјалистичке Југославије, диктирали потребу неодложне хомогенизације становништва у тим националним конфликтима као и у догађајима на самом крају последње деценије прошлог века са конфликтима на Косову и Метохији и бомбардовања Србије од стране НАТО земаља.⁵

Истраживања од почетка новог века до данас, дакле, у нешто више од две деценије, показују стабилизацију религијске ситуације у Србији истраживану низом квантитативних показатеља, међу њима и оног који се односи на конфесионалну идентификацију. Већ на почетку новог века, по попису становништва из 2002. године, налазимо статистички податак да се грађани Србије изјашњавају као припадници православне вероисповести у тачно 85% од укупног становништва (Попис 2002). Ако пратимо податке следећих пописа становништва онда бележимо следеће: Попис становништва из 2011. године готово у потпуности потврђује податак из претходног пописа и православној вероисповести – 84,5% (Попис 2011) док последњи Попис становништва из 2022. године показује мањи пад изјашњених грађана да припадају православној вероисповести – 81,6% (Попис 2022). Поред редовних пописа становништва и искуствена истраживања везаности за религију и цркву показују сличне податке,⁶ па

⁵ И истраживања на подручју Хрватске и БиХ током деведесетих година прошлог века показују исту ситуацију: тамо где је било ратних конфликта изјашњеност у прилог римокатоличком, православном и исламском конфесионалном пореклу редовно је било изнад 90% а у неким истраживањима чак близу 99% (шире о томе: Благојевић 2005, 244–246).

⁶ Искуствено истраживања из 2010. године, такође, показује висок ниво конфесионалности Србије који износи 92,7% од укупног броја испитаника од којих 76,8% је изјавило у анкетном упитнику да припада православној вероисповести. Ради се о репрезентативном истраживању са циљном групом становништва Републике Србије које је спровео Хришћански културни центар из Београда уз финансијску помоћ Фондације „Конрад Аденаур“ из Берлина и „Центра за европске студије“ из Брисела (шире у: Radić, Pavić 2011, 7–12; Pavić 2011; Bigović, Jablanov-Maksimović 2011). European Social Survey (ESS) из 2018. године бележи 90% испитаника који припадају СПЦ (Blagojevic, Jovanović-Ajzenhamer 2021, 322).

се онда може на крају закључити да се ради о показатељу који се у Србији од 1991. године редовно користи у пописима становништва, а такође и у емпиријским истраживањима и чија примена, иако се не може узети као последња реч о субјективној религиозности људи, свакако представља незаобилазан почетни опис везаности за религију и цркву и јак индикатор традиционалног припадања становништва православљу.

Један други показатељ који се редовно користи у поменутим емпиријским истраживањима, наиме, *самооцена религиозности испитаника* – има нешто јачу снагу аргументације о повећаној везаности људи за религију и цркву у процесу десекуларизације српског друштва у последњих тридесет и пет година. Овде дакле, у анкетном упитнику, испитаници треба да се самолегитимишу као религиозни односно верници (тј. атеисти, индиференти) па изражена повећана спремност да се изјасне у терминима религиозних и верника у извесном смислу, с обзиром на претходни атеистички период у Србији, значи елеменат деприватизације религиозности. Односно, сада је потпуно непроблематично да се и јавно искаже конфесионалност, веровање у Бога или литургијска саборност.

Рефлексиван однос према религији се, између осталог, показује на основу интроспекције испитаника и представља идентификациони маркер личне религиозности (McAndrew and Voas 2011, 4). Изјашњавање о личној религиозности је од конфесионалне идентификације рефлексивнији показатељ религиозности и зато се редовно испитује у социолошким и јавномњењским истраживањима (Lebedev, Blagojević i Pokaninova 2020).

Већ почетком деведесетих година прошлог века констатујемо јасну промену у изјашњавању испитаника у корист прорелигиозне позиције што следећа табела из неколико, раније поменутих емпиријских истраживања, показује а конструисана је тако да у се у тим истраживањима пореде подаци о три групе испитаника у односу на питање о религиозности: оних који се декларишу као религиозни, неодређени према религији и нерелигиозни.

Табела 1. Раширеност самодекларисане класичне религиозности
у Србији током деведесетих у односу на осамдесете године прошлог века
(у процентима од укупног броја испитаних)

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

Методолошки посматрано, овако компарација има јасна ограничења пошто се у овим истраживањима ради о врло различитим циљним групама у истраживањима па самим тим и различитим узорцима те социо-демографским обележјима испитаника. *Међу-шим*, у свим истраживањима се ради о испитивању доминантно православног становништва: у првом и другом случају о два региона (округа: нишког и браничевског) а у трећем о урбаним центрима Србије. У браничевском округу доминанто је сеоско становништво у истраживању, 1999. године, пре свега, урбано а у нишком региону и урбано и рурално. Ако занемаримо ове оправдане методолошке примедбе компарацији, из ње можемо да видимо да и почетком деведесетих постоји размак у резултатима истраживања између спремности испитаника да се конфесионално позитивно изјашњавају и спремности да декларишу своју личну религиозност. Тај размак је константан у свим временским тачкама истраживања, дакле и данас, али, истовремено јасно увиђамо да тај размак није више тако велики као у ранијим истраживањима из седамдесетих и осамдесетих година прошлог века у којима се редовно налазио податак у више од 50% испитаних случајева као *нерелигиозно* опредељених испитаника. Постојала је сасвим јасна тенденција о класно-слојној и генерацијској припадности религијској позицији која је подразумевала припадност сељаштву, домаћицама и старијој, пре свега пензионерској популацији кад је у исто време нерелигиозна позиција била „резервисана“ за образованији, посебно радно активни и омладински слој социјалистичког друштва (Ђорђевић, 1984). Већ током деведесетих мења се слика типичног (православног) верника, па иако и даље постоји већа декларисаност у верничком термину на селу, постоји и изражена повећана спремност код испитаника у граду, код пропулзивних друштвених слојева и код омладинске популације. Иако религиозност више није типично женска појава, нерелигиозност

која се детектује остаје типично мушка појава (Blagojević 1995; Radisavljević-Ćiparizović 2001, 102).

На основу наведене статистике може се закључити о очитој ре-витализацији самооцене религиозности током деведесетих година прошлог века у Србији. Истина, резултати за показатеље конфесионалности и декларативне религиозности често показују изражену формално-конформистичку позицију у религиозности и то у време конфликта и нестабилности, време које је подразумевало друштвено пожељан, афирмативан став према њима.

Такав став и подаци из истраживања који га поткрепљују, остају на снази и после краја прошлог и почетка новог века до данас, када нема међунационалних конфликта као деведесетих година. Дакле у претходне две и по деценије могли бисмо рећи да ниво самооцене религиозности није опао већ се стабилизовао између 74% и 78%. Консултујмо две временске тачке у којима су спроведена два истраживања односа према религији и цркви: већ поменути истраживање ХКЦ и Конрад Аденаур Фондације из 2010/2011. године и ЕСС истраживање из 2018. године. У првом наведеном истраживању 77,9% испитаника описало је себе као религиозну особу, док се 10,7% испитаника изјаснило као нерелигиозно (Blagojević 2015, 135). Да додамо овом резултату и резултат Галуповог истраживања (Gallup International) из 2011. године у коме налазимо потврду претходно наведеног податка од 77% испитаника који су себе видели као религиозне грађане (Vukomanović 2013, 323). Док су наведена истраживања религиозности била нескелирана, ЕСС истраживање из 2018. године користило је скалу религиозности од 0 до 10. Ако узмемо у обзир одговоре испитаника о сопственој религиозности, у било ком степену, добијамо збирни податак од 74,7% религиозних од којих је чак 16% веома религиозно (Blagojevic, Jovanovic-Ajzenhamer 2021).

Према анализираним индикаторима, током друге деценије овог века, слика типично религиозне особе у Србији, која је важила пре четрдесет година, промењена је у том смислу да постоји дисперзија добијених одговора у различитим категоријама. Религијска слика данас далеко је сложенија и не бисмо могли више да тврдимо како је религиозност остатак непревадане заостале прошлости којој теже необразовани, непропулзивни социјални слојеви становништва, старији и резиденти руралних подручја Србије (Blagojević 2015, 124–149).

ПОВРАТАК РЕЛИГИЈСКИМ ВЕРОВАЊИМА И ОБРЕДНОЈ ПРАКСИ

Религијска веровања у православљу представљају интелектуално-сазнајну димензију религиозности. Са становишта религијске институционалне организације, тј. цркве, религијска веровања могу бити догматска и недогматска и јасно је да Црква прихвата и од своје пастве очекује да верује у кодификовани догмат. Догматско језгро православља сложено је од бројних веровања, чврсто и смислено повезаних у композитну структуру у коју улазе, на првом месту, веровање у Тројединог Бога (Свету Тројицу) у Исуса Христа као Сина Божијег, и друга веровања као што су веровање у васкрсење, рај и пакао, награђивање и кажњавање на оном свету на пример. Наравно, целину црквеног живота не чине само ова веровања него и одговарајућа ритуална пракса заокружена саборношћу као претпоставкама спасења. То онда значи да су когнитивна, емоционална и ритуална димензија везаности за религију и цркву претпоставке, не формалног, него суштинског припадања религији, односно цркви. Иако је догматско језгро хришћанства нераздвојно и чврсто повезано у себи како у европском конфесионално-религијском простору тако и у домаћем случају, грађани верују у поједине истине ван оквира свог конфесионалног припадања или пак селективно верују у догмате своје декларисане религије. У првом случају имамо појаву еклектичне религиозности, а у другом случају ради се о тзв. дисолуцији или декомпозицији догматског садржаја вере, односно не прихвата се целина догмата, него се нека веровања у оквиру догмата преферирају на уштрб других или масовно еродирају – карактеристика секуларних друштава, што искуствена евиденција потврђује и за домаћи случај. Све до почетка XXI века СПЦ је својим научавањем и педагошком делатношћу врло мало била присутна у широј верничкој популацији и у преношењу основних, макар елементарних претпоставки догматског језгра православља. То се променило увођењем конфесионалне веронауке 2001. године у Србији, најпре факултативно, а потом и изборно, у основне и средње школе (Blagoević, Matić 2017, 3–12).

Међутим, пре деведесетих година прошлог века, па и током њих, чак иако је декларисана вера у Бога, у искуственим истраживањима, када се испитаницима постављало питање о томе какав је по њиховом мишљењу Бог у кога верују, знатан део популације давао је слику недогматског, Бога као неке космичке енергије, еманиције, силе,

као „има нешто што је изнад нас” или веровања близу паганског или празноверног схватања. Веровање у Бога као Тројединог (Оца, Сина и Светога Духа) било је мањинско веровање у испитиваној популацији (Благојевић, 1995). Међутим, извесног помака у повратку веровања у Бога у деведесетим годинама прошлог и током прве деценије новог века у односу на осамдесете година прошлог века, илуструје следећа табела:

Табела 2. Проширеност вере у Бога у неколико истраживања
(у процентима од укупног броја испитаних)

Истраживања	Ђорђевић 1982	Благојевић 1993	World Values Survey Serbia 2001	European Values Study Serbia 2008 ⁷	Хришћански културни Центар 2010
Верујем у Бога, Бог постоји	17,6	46,3	82,4	79,5	63,2

Напомена: за Ђорђевићево и Благојевићево и истраживање Хришћанског културног центра већ смо навели изворе. За истраживање из 2001. и 2008. године извори су: *World Values Survey 2001*; *European Values Study 2008*.

Да ли се ради о утицају педагошке делатности Цркве од увођења веронауке у основне и средње школе или заједно са тим и већој друштвеној улози цркве у последње две и по деценије, углавном, резултати истраживања из новог века показују другачији однос испитаника према догматском схватању Бога у православљу. Поменуто истраживање ХКЦ из 2010/2011. године доноси податке о томе да сада око једне петине испитаника мисли о Богу као некој врсти духа или животне силе при чему ни сами нису сигурни да ли је то Бог. Свеједно, ако и ове испитанике убројимо у вернике који верују у Бога или неку силу изнад човека, опет добијамо податак о овом веровању од око 85% испитаника, што снажно реферира на податке о исказаној конфесионалности и личној религиозности.

⁷ Ово истраживање је такође показало да већина испитаника у узорку не разумева Бога као Свето Тројство већ као постојање духа или животне силе (56,7%) а мањина, мање од 20% Бога разумева на догматски, црквено формулисан начин.

Наравно да тај помак у резултатима није довео у питање раније дефинисану ситуацију кад је о веровању реч. Не само да остала веровања из корпуса хришћанства нису близу позитивно исказаном конфесионалном пореклу, декларисаној религиозности и веровању у Бога, него унутар садржаја веровања испитаници мањим делом изнадполовично, а већим делом исподполовично верују нпр. у васкрсење, рај и пакао и тако даље. То говори да је на делу опет јасно изражена дисолуција догматског садржаја вере. Према томе, нека базична веровања у православљу у принципу су мањинска и у самој декларисаној православној популацији, или, што је још парадигматичније, да један део православних верника исказује веровања која су потпуно изван догматског садржаја своје религије: веровање у делотворност магије, у телекинезу, реинкарнацију и веровање у бројне суперстиције. Дисолуција веровања, религијски еклектицизам, или својеврсни вредносно-религијски политеизам, донекле илуструје и следећа табела:

Табела 3. Дисолуција догматског садржаја хришћанства у Србији
(у процентима од укупног броја испитаних)

Истраживања	World Values Survey Serbia 2001.	European Values Study Serbia 2008.	ХКЦ 2010.
Веровање у живот после смрти	27,1	25,5	51,0
Веровање у рај	17,4	27,8	-
Веровање у пакао	18,1	21,8	-
Веровање у рај и пакао	-	-	41,6
Веровање у Васкрсење	-	-	46,6
Веровање у грех	-	54,4	-
Веровање у реинкарнацију	-	19,2	40,0
Веровању у магију	-	-	16,0

Ако се до почетка деведесетих година прошлог века за православље и везаност људи за цркву у Србији, у односу на пример на римокатоличка и конфесионално мешовита подручја социјалистичке Југославије, морало рећи да се налазе у изразитој кризи те да на православним подручјима влада религијско мртвило (Ђорђевић, 1990) то се понајпре аргументовано могло рећи имајући у виду податке за тзв. *обредну или религијску ригуалну праксу*. Свака институционализо-

вана религијска организација тражи од својих верника да учествују у црквеном животу своје организације било да верници испуњавају неке важне верске „дужности“ било да се управљају и понашају у складу са извесним чиновима побожности своје религије. Ситуација са обредним понашањем верника који се изјашњавају као православци у наведеном периоду била је прилично суморна и могла се дијагностификовати као еродирање, атрофирање и проблематично практиковање неких од најважнијих актуелних⁸ обреда везаних за литургијски живот Цркве. Додуше, неки традиционални обреди и у ситуацији хегемонизма атеизма у култури социјалистичког друштва снажније су се одупирали поменутом одумирању и били су главна спона између Цркве и православних верника, пре свега у руралном стратуму поменутог друштва. Закључке о ритуалној религијској пракси у Србији најбоље је донети на основу резултата социолошких и јавномњењских омнибусних истраживања у протеклих четрдесет година и зато консултујмо следеће табеле:

Табела 4. Религијска, обредна пракса током осамдесетих и деведесетих година прошлог века у Србији (у процентима од укупног броја испитаних)

Године истраживања	Ђорђевић 1982.	Благојевић 1993.	Радисављевић- Ћипаризовић 1999.
Крштавање деце	59	84	84
Слављење верских празника	58	93	87
Црквени укуп покојника	-	92	86
Литургија (сви интензитети)	7	26	48
Одлазак у цркву (сви интензитети)	25	70	75
Молитва (сви интензитети)	24	78	60
Пост	24	58	58

⁸ У досадашњим анализама које је аутор вршио на основу података квантитативних истраживања везаности за религију и цркву, обредну праксу је условно делио на традиционалну и актуелну. Међу њима нема неке суштинске разлике са становишта Цркве пошто су и једна и друга саставни делови религиозности и црквености. Актуелном обредном праксом (као нпр. посетом недељном богослужењу, постом, причешћивањем, молитвом у Цркви, исповеди итд.) изражава се више оно што је суштинско у религиозности, а традиционална пракса (крштење, црквено венчање, слављење верских празника, опело) попримила је током векова код Срба, поред чисто религијских и много специфичних социјалних, профаних конотација.

Табела 5. Религијска, обредна пракса после двехиљадитих у Србији
(у процентима од укупног броја испитаних)

Истраживања	World Values Survey Serbia 2001.	European Values Study Serbia 2008.	ХКЦ 2010.	ЕСС 2018.
Посета цркви бар једном недељно	9,6	5,8	8,7	7,2
Посета цркви бар једном месечно	18,1	12,2	16,2	-
Свакодневна лична молитва изван цркве	18,1	12,3	27,4	21,3
Лична молитва изван цркве најмање једном недељно	18,7	18,7	15,0	35,6

Табела 6. Актуелна религијска пракса у Србији 2010. године
(ХКЦ – у процентима од укупног броја испитаника)

Литургија (миса)	Пост пред велике црквене празнике	Исповедање	Причешћивање
Редовно 9,8	Редовно 27,4	Често 7,3	Да 36,6
Један до два пута месечно 7,3	Повремено 45,7	Ретко 18,0	Не, али бих волео/ла 10,8
Неколико пута годишње 40,9	-	-	-
Никада 42,0	Никада 24,2	Никада 64,7	Не 46,0

Истраживања из осамдесетих година прошлог века показала су својим резултатима да тзв. традиционални однос према религији и цркви и у периоду социјализма није био толико упитан у својој еродираности као обреди актуелне религијске природе. На пример, почетком осамдесетих година Ђорђевић налази у нишком православно хомогеном региону близу 60% испитаника који су крстили, или би крстили своју децу, што са другим обредима традиционалне природе, који су истраживани и током следеће деценије, свеукупно показује да је дошло до повратка људи традиционалној религијској пракси, али тај повратак није тако импозантан пошто, бар декларативно, становништво ни током наметнуте атеизације није одустајало од њих, за разлику од неких обреда актуелне религијске природе који су били готово у ишчезавању. Управо током деведесетих годи-

на па до данас, помаци у поштовању обреда традиционалне природе јесу ваљани докази за поменути повратак. У њима налазимо не толико спектакуларну религијску промену, у односу на претходну деценију, али свакако скок који се највише приближава индикаторима представне дименизије религиозности. Међутим, важнији доказ за повратак религији и цркви представљају резултати испитивања актуелног односа према њима. Наиме, осамдесетих година неки актуелни обреди, као нпр. посета литургији, били су редовно заступљени са толико мало процената да су представљали, у односу на укупно становништво, више изузетак него правило – рекло би се да се ради о инцидентним случајевима у обредима које је требало да поштује православно становништво. Резултати истраживања из деведесетих, иако у односу на осамдесете године прошлог века нису радикални, показују видну ревитализацију и по нама јесу са већом доказном снагом за религијску промену од индикатора традиционалног односа према религији и цркви. Ревитализација тих обреда свакако не задовољава црквена очекивања, али ако се узме у обзир њихова ранија еродираност, онда социолошка анализа показује промену у смеру десекуларизације црквеног живота номиналних верника.

ЗАКЉУЧАК ИЛИ ДОМЕТИ ПОВРАТКА

1. Православље и СПЦ су после Другог светског рата маргинализовани, депопулизовани и стављени у ситуацију преживљавања. То је имало погубне последице на читав религијско-црквени комплекс што се очитује од губљења раније несумњивог јавног значаја православља до проблематизовања самих религијских веровања и обредне религијске праксе. На почетку атеизације српског друштва педесетих година прошлог века, укорењеност православља у српски етнос била је брана брзој делотворности наума нових власти према тоталној приватизацији и маргинализацији свих религија, а православља посебно, али већ и у тој деценији, а посебно од шездесетих па преко седамдесетих и све до пред крај осамдесетих година инструисана атеизација дала је резултате у „бегу” људи од религије и цркве (Pantić 1974; Đorđević 1984). Тај бег најочитији је био на религијском простору Србије и Црне Горе. На римотаколичким и исламским просторима социјалистичке Југославије јесте постојао процес атеизације, али не до тог степена као на православним просторима поменуте земље. Зато је процес оживљавања јавне улоге религије на православним просторима добрано каснио у односу на

римокатоличка конфесионална подручја и започет је тек почетком деведесетих година прошлог века.

2. Дакле, религијске промене у правцу „приближавања православљу” (Blagojević, 1995) јављају се почетком деведесетих година прошлог века. Постоји тренд стабилног повећања везаности за религију и Цркву у Србији током последње деценије XX века и потврђује се не само у домену интелектуално-представне димензије религиозности, него и у домену обредне димензије, традиционалне и актуелне, али и у домену јавног деловања Цркве на друштвеној равни. Сада је омладина приметно везанија за религију и цркву него раније. То је и разумљиво с обзиром на то да више нема отворене атеистичке индоктринације у школском систему, а постоји тендеција кардиналног пада спремности људи да се идентификују са атеизмом, посебно са милитантним атеизмом као после Другог светског рата. Такви резултати давали су аргументе истраживачима да религијску ситуацију у Србији тумаче у терминима ревитализације религије и десекуларизације српског друштва, а јавна улога афирмисане религије и Цркве током турбулентних деведесетих година прошлог века код неких истраживача изазвала је бојазан да се овде ради о клерикализацији српског друштва (Đorđević M. 2005a; 2005b).

Типичан конвенционални православни верник није више само из руралне, него и урбане популације, није само у одмаклим годинама, него и млади исказују своју конфесију и личну религиозност, није само пољопривредно становништво, него и пропулзивни друштвени слојеви. Наравно, ова констатација не зауставља упитност о томе да ли преко конвенционалне и врло често формалне религиозности можемо да доносимо закључке о ревитализацији религије и религиозности.

3. После двехиљадитих година у Србији се успоставља стабилна верничка структура која подразумева: декларативно изјашњавање у прилог личне религиозности и веровање у Бога (око четири петине испитаника); црквено-обредна пракса је нешто проширенија него у претходној деценији, а јавна улога цркве је такође приметна у низу друштвених питања и проблема (Косово и Метохија, политичка сфера, питања рода, абортуса, језика и сл.). Дакле, у свим димензијама религиозности уочене су важне промене, али су оне различитог обима, интензитета и домета. Ако у обзир, на пример, узмемо димензију црквености номиналних верника и удруживање у религијску зајед-

ницу, остаје доста простора за одређење неких битних ограничења повратка религији и цркви. Могуће је у анализи запазити идејни синкретизам веровања, неодређеност религијске свести, декомпозицу веровања у догматске поставке православља, проблем очекиваног практичног религиозног понашања верника. Ако у обзир узмемо глобално становниште, онда треба да говоримо о сапостојању и секуларности и религиозности (црквености) само је питање времена истраживања кад *преовладава* у личном и друштвеном понашању секуларност, а када религиозност.

Литература

- Baćević, Ljiljana. 1964. „Neki aspekti stanja religijskog fenomena u našem društvu”. U: *Jugoslovensko javno mnjenje o aktuelnim političkim i društvenim pitanjima*, IDN; Centar za istraživanje javnog mnjenja, Beograd, Sveska A-4.
- Bigović, Radovan, Jablanov-Maksimović Jelena. 2011. „Predgovor”. U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*. Beograd: Konrad Adenauer Stiftung.
- Blagojević, Mirko. 1995. *Približavanje pravoslavlju*. Niš, JUNIR; Gradina.
- Blagojević, Mirko. 2005. *Religija i crkva u transformacijama društva*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, IP Filip Višnjić.
- Blagojević, Mirko. 2015. *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Blagojevic, Mirko and Bakrac, Vladimir. 2020. „Dynamics of people's attachment to the (orthodox) religion and the church in Serbia”. *Research Result. Sociology and management*, 6 (3), 77–90, <http://rrsociology.ru/media/sociology/2020/3/77-90.pdf>.
- Blagojevic, Mirko and Jovanovic Ajzenhamer-Natasa. 2021. „Religiosity in Serbia and Other Religiously Homogeneous European Societies: A Comparative Perspective”. *Sociologija*, Vol. LXIII, N° 2.
- Blagojević, Mirko i Matić, Zlatko. 2017. „Religiozne peremeni: pravoslavny katihizis v školnom sisteme Resepubliki Serbii (2001–2017)”. *Setevoj naučnyj žurnal Naučnyj rezultat*, Serija Sociologija i upravljenje, Tom 3., Выпуск № 4 (14), str. 3–12., <http://rrsociology.ru/journal/issue/4-14-2017/>.
- Cvitković, Ivan. 2004. *Konfesija u ratu*. Sarajevo: Svijetlo riječi.
- 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.
- Đorđević, B. Dragoljub. 1984. *Beg od crkve*, Knjaževac: Nota.

- Đorđević, B. Dragoljub. 1990. *O religiji i ateizmu*. Niš: Gradina; Beograd: Stručna knjiga.
- Đorđević, B. Dragoljub. 1992. „Pravoslavlje između neba i zemlje”. *Gradina*, br.10–12.
- Đorđević, B. Dragoljub. 2001. „Klasična religioznost Roma”. U JUNIR godišnjak VIII, *Vera manjima i manjinske vere*, Niš: JUNIR i ZOGRAF.
- Đorđević, M. 2005. „Iskušenja klerikalizacije”. *Republika*, br. 352–353, 1–31. mart.
- Đorđević, M. 2005b. „Sekularizam i klerikalizam”. *Republika*, br. 370–371, 1–31. decembar.
- Filatov S. B., Lunkin R. N. 2005. „Statistika rossijskoj religioznosti: magija cifr i neodnoznačajna realnost”. *Sociologičeskie issledovanija*, № 4. S. 35– 45.
- Flere, Sergej, Pantić Dragomir. 1977. *Ateizam i religioznost u Vojvodini*. Novi Sad: Pravni fakultet u Novom Sadu, Institut društvenih i pravnih nauka.
- Lebedev, Sergej, Blagojević, Mirko & Pokaninova, E. 2020. „Vrednosno-refleksivni pristup pokazateljima pravoslavne religioznosti stanovništva”. *Stanovništvo*, 58(1), 47–61. Institut društvenih nauka.
- McAndrew, Siobhan, Voas David. 2011. „Measuring Religiosity using Surveys”. *SQB Topic Overview*. Vol. 4: 1–15.
- Pantić, Dragomir. 1974. *Intezitet religiozne i nereligiozne orijentacije u Beogradu*. Beograd: IDN, Centar za istraživanje javnog mnjenja, (šapirografisano).
- Pavić, Verica. 2011. „Metodološke napomene”. U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evrpskih integracija*, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Pavićević, Aleksandra. 2023. „Pravoslavlje u Srbiji od devedesetih godina 20. veka do danas: verovanja i prakse crkvenih vernika (kontekst, koncept i preliminarni rezultati istraživanja)”. *Zbornik Matice srpske za društvene nauke*. LXXIV, № 188 (4/2023) str. 571–586.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2001. „Vezanost ljudi za religiju u Srbiji krajem devedesetih”. U *Vera manjima i manjinske vere*, JUNIR godišnjak VIII, Niš: JUNIR i ZOGRAF.
- Radisavljević-Ćiparizović, Dragana. 2011. „Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema EU – sociološki ugaon”. U *Religioznost građana Srbije i njihov odnos prema procesu evropskih integracija*, Beograd: Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske studije, Fondacija Konrad Adenauer.
- Radić, Tatjana; Pavić, Verica. 2011. „Uvod u studiju” u *Religioznost u Srbiji 2010*. Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Religioznost u Srbiji 2010*. (2011), Center for European Studies, Hrišćanski kulturni centar, Konrad Adenauer Stiftung, Beograd.
- Vratuša-Žunjić, Vera. 1996. „Mogućnost anketnog istraživanja uloge religije

u raspadu Jugoslavije". U *Religija, crkva, nacija*, JUNIR godišnjak III, Niš: JUNIR.

Vukomanović, Milan. 2001. *Sveto i mnoštvo – izazovi religijskog pluralizma*, Beograd: Čigoja štampa.

Vukomanović, Milan. 2013. „Revitalizacija religije u Srbiji i koncept mnogostruke modernosti”. U Lazić, Mladen; Cvejić, Slobodan (ur.). *Promene osnovnih struktura društva Srbije u periodu ubrzane transformacije*. Beograd: ISI FF.

Извори

European Values Study, Serbia, 2008. Baza podataka u Institutu za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd.

European Social Survey. 2018. <https://ess.sikt.no/en/?tab=overview>

Попис сѣановнишѣва, домаћинсѣава и сѣанова у 2002. (вероисѣовесѣи, маѣерњи језик и национална или еѣичка ѣриѣагносѣи ѣрема сѣаросѣи и ѣолу – ѣодаци ѣо оѣишѣинама). Београд: Републички завод за статистику.

Попис сѣановнишѣва, домаћинсѣава и сѣанова 2011. (Сѣановнишѣво ѣрема вероисѣовесѣи). Београд: Републички завод за статистику. <https://data.stat.gov.rs/Home/Result/3102010402?languageCode=sr-Latn>

Попис сѣановнишѣва, домаћинсѣава и сѣанова 2022. (Матерњи језик, вероисповест и национална ѣриѣагносѣи). Београд: Републички завод за статистику, Београд. <https://www.stat.gov.rs/vesti/20230616-st/>

World Values Survey. 2001. *The World's Most Comprehensive Investigation of Political and Sociocultural Change*. (www.worldvaluessurvey.org. Online Data Analysis).

Примљено/Received: 20. 02. 2025.

Прихваћено/Accepted: 30. 10. 2025.