

Александра Павићевић<sup>1</sup>

УДК: 316.74:2(497.1)

316.74:2(497.1-89)

316 Магнусон Ш.

Оригинални научни рад

Примљен: 16.04.2024.

Прихваћен: 24.04.2024.

DOI: <https://doi.org/10.18485/rit.2024.22.42.1>

## НАУКА, РЕЛИГИЈА, ИДЕОЛОГИЈА<sup>2</sup> (ПРИЛОЗИ ЗА КРИТИЧКУ ИСТОРИЈУ НАШЕ СОЦИОЛОГИЈЕ РЕЛИГИЈЕ)<sup>3</sup>

**Сажетак:** Текст који се налази пред читаоцима представља пратећу студију превода рукописа докторске тезе Шела Магнусона (Kjell Magnuson), лингвисте и социолога из Института Хуго Валентин, при универзитету у Упсали (Шведска). Магнусон је дисертацију, под називом „Теоријске перспективе југословенске социологије религије“ завршио 1987. године, а превод ће бити објављен као монографија у издању Етнографског института САНУ. Сматрали смо да је корисно да студија буде публикована и у форми независног рада, јер се може третирати, не само као оквир за интерпретацију Магнусоновог истраживања него и као допринос сагледавању развоја социологије религије на југословенском простору. Овај рад доноси разматрање односа науке, религије и идеологије у време социјализма али говори и о утицају тада прихваћених научних парадигми на савремена проучавања религије.

**Кључне речи:** социологија религије, Југославија, секуларизација, идеологија.

## SCIENCE, RELIGION, IDEOLOGY CONTRIBUTIONS FOR CRITICAL HISTORY OF „OUR“ SOCIOLOGY OR RELIGION

**Abstract:** This paper is accompanying study for a translation of manuscript of PhD thesis written by Kjell Magnusson, linguist and sociologist from Hugo Valentine Institute at Uppsala University (Sweden). Magnusson defended his thesis: “Theoretical

- 1 Етнографски институт САНУ, Београд. Е-mail: [aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs](mailto:aleksandra.pavicevic@ei.sanu.ac.rs), ORCID ID: 0000-0001-9313-8540
- 2 Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије (Уговор бр. 451-03-66/2024-03/200173)
- 3 Одредница „наша“ социологија религије, проистиче из чињенице да ће се читалац у овом тексту срести са ауторима који припадају југословенској историји социологије религије, али и историјама дисциплине у појединачним бившим југословенским републикама. Како то другачије означити него као „наше“, јер читава се та традиција одсликава у савременој социологији религије јужнословенског простора? Уосталом како „лоцирати“ нпр. Есада Ћимића или Ђуру Шушњића који су своје академске каријере провели у више градова и универзитетских центара бивше Југославије и при томе остварили велики утицај на целокупну југословенску социологију религије?

*Perspectives of Yugoslav Sociology of Religion*", in 1987. Translation will be published as monographic edition of Institute of Ethnography SASA. We considered that it is going to be useful to publish this study independently, as separate article, because it can be used not only as the frame of interpretation of Magnusson's work, but also as a contribution to history of sociology of religion in Yugoslav region.

*This paper brings deliberation of relations between science, religion and ideology in the socialism. It also speaks about influence that dominant scientific paradigms of that time have on contemporary religious studies.*

**Key words:** *sociology of religion, Yugoslavia, secularization, ideology*

Текст који се налази пред читаоцима представља пратећу студију превода рукописа докторске тезе Шела Магнусона, лингвисте и социолога из Института Хуго Валентин, при универзитету у Упсали (Шведска). Магнусон је дисертацију под називом, „Теоријске перспективе југословенске социологије религије“ завршио 1987. године а превод ће бити објављен, као монографија, у издању Етнографског института САНУ. Сматрали смо да је корисно да студија буде публикована и у форми независног рада јер се може третирати не само као оквир за интерпретацију Магнусоновог истраживања него и као допринос сагледавању развоја социологије религије на југословенском простору.

### **Почетак путовања**

Година је 2011. Касна јесен. Уобичајено, радни дан започињем проверавањем електронске поште. Поново је стигло писмо са непознате адресе и са непознатим именом. Већ сам неколико пута избрисала такву пошиљку, сматрајући да је сигурно у питању „спам“. Овог пута ипак отварам. Тамо наилазим на позив да будем универзитетски опонент за одбрану докторске тезе антрополошкиње Јелене Спасенић, на Универзитету у Упсали (Шведска) под називом *The Shadows of the Past: A Study of Life-world and Identity of Serbian Youth after the Milošević Regime*. Јелена Спасенић на основу емпијског истраживања спроведеног у Србији и изванредног баратања различитим антрополошким, психолошким, социолошким и културолошким теоријама пише о идентитету, политици, национализму, религији, вредностима младих (Spasenić, 2011). За улогу опонента ме је препоручио мој текст о смрти, односно сахрани Слободана Милошевића. Његов фокус је на антропо-политичкој анализи религијских образаца који су се појављивали приликом сахрана јавних личности у Југославији и Србији у последњим деценијама XX и првој деценији XXI века, без обзира на њихово а/анти/религијско опредељење и уверење. Различите идеологије су активирале прототипске обрасце различитих религијских концепата употребљавајући их за постмортем промоцију идеја упокојених политичких лидера (Павићевић,

2008). Религија је симболички језик којим говоре ритуали – било религијски било световни.

Током боравка на упсалском универзитету упознајем се и са Шелом Магнусоном, уз чију свесрдну помоћ је настајала теза Јелене Спасенић. Шел одлично говори све језике бившег југословенског простора и врстан је познавалац тамошњих/овдашњих гео-политичких дешавања и превирања. Након мог повратка у Београд настављамо да одржавамо контакт, размењујемо размишљања, текстове, поезију и музику. У тој преписци добијам и рукопис Шелове несумњене докторске дисертације: *Theoretical Perspectives of Yugoslav Sociology of Religion*. Оцењујем га као несумњиви допринос не само проучавању развоја социологије религије код нас већ и као сведочанство једног времена а нарочито посебног односа науке и друштвено-историјске и политичке стварности.

Студија је настала као резултат истраживачког пројекта „Религија, социјализам и секуларизација. Проучавање религије и социологије религије у послератној Југославији“, подржаног од стране Фондације тристогодишњег јубилеја Шведске банке. Претходио јој је обиман Магнусонов рад објављен само на шведском језику: „Улога религије у југословенском друштву“, који је доносио информације о односима државе и религије, новој социологији религије, као и о емпиријским истраживањима религиозности у Југославији (Magnusson, 1973). Како наводи Магнусон, у исто време када и у Југославији, социологија је оживела широм читаве источне Европе. Ово је био поуздани показатељ да се у том делу света нешто озбиљно дешава, и то не толико са религијом колико са друштвом, што је, очигледно, пробудило интересовање страних истраживача и институција.

Специфичности југословенског социјализма су на посебан начин обликовале процесе атеизације и секуларизације југословенског друштва и утицале на каснија дешавања везана за десекуларизацију и ревитализацију религије и религијских установа почетком деведесетих година 20. века.

### ***Развој социологије религије vs друштво, култура, религија, политика***

У научној литератури доста је већ писано о статусу религије и религијских заједница у Југославији током социјализма (Радић, 2002). Постоје бројна историографска, антрополошка и социолошка емпиријска истраживања која сведоче, са једне стране о споменутих процесима атеизације и секуларизације друштва, а са друге, о жилавости религијских уверења и променљивости и прилагодљивости њихових облика и начина изражавања. Познато је такође да у Југославији углавном није вршена насилна и непосредна атеизација становништва, какав је био случај у другим источноевропским, социјалистичким земљама, али се настојало да се кроз правни

систем, а понајвише кроз културну и образовну политику ограничи утицај религијских погледа на свет. Правни и економски положај цркве и верских заједница, посебно у традиционално православним срединама био је годинама нерешен, а држава је спроводила постепено али темељно посветовњавање друштва кроз читав сет интервенција: од оних које су се односиле на потпомогнуту трансформацију традиционалних облика породице и уопште удруживања, преко строге контроле садржаја социјализације и образовних процеса, до узурпације и преиначавања симболичког капитала везаног за идентитет заједнице и појединца (нпр. интервенције у календару празника и сл.). Треба, међутим нагласити да мета ових стратегија није била народна побожност, него хришћанство, односно црква (овде мислим првенствено на Српску православну и Римокатоличку цркву), јер је њихов историјски значај и, следствено, друштвени утицај сматран опасношћу на путу остварења највиших циљева социјалистичког друштва. Ово је допринело конзервирању традиционалне религиозности те настајању типа верника које Драгољуб Б. Ђорђевић назива *верницима четири обреда*. Управо је оваква религиозност, коју одликују неурцковљеност и догматска непросвећеност, била погодно тло за бујање националистичких сентимената крајем осамдесетих година 20. века. О томе Есад Ћимић пише: „[...] потенцирање националне свијести у Југословенском друштву дијелом је резултат [...] скучених слобода на плану вјерског живота“ (Ћимић, 1969: 17).

У академској литератури, као и од стране ангажованих појединаца, национализам је често али и погрешно, тумачен као последица ревитализације религијског мишљења. Овоме је допринело више фактора: одсуство интердисциплинарности у оквиру друштвених и хуманистичких наука тога времена - нпр. из социолошких увида у потпуности изостају богати, квалитативни етнографски резултати, док и социологију и антропологију одликује незаинтересованост за теолошка знања и обрнуто – теологија се ретко упушта у дијалог са „световним“ дисциплинама (Јukić, 1981: 116-123, 124). Како пише Благоје Пантелић „хришћанско наслеђе у социјалистичкој Југославији било је избачено из наставних курикулума и многе поратне генерације га нису познавале ни на најелементарнијем нивоу или су се о њему информисале најчешће само из острашћених пропагандних написа, а ретко и квалитетних философских (наравно марксистичких) критика“ (Пантелић, 2019). Усуђујем се да тврдим и то да су тумачења повратка религије и повратка религији дуго била веома једнострана и површна и због недостатка критичке дистанце у односу на интелектуално наслеђе претходног периода снажно обележеног готово догматским позитивистичким приступом и марксистичком парадигмом унутар које је религија посматрана искључиво као друштвено-историјски конструкт и, у суштини, негативна појава која је и узрок и одраз неслободе.

Како пише Зриншчак, говорећи о социологији религије у Хрватској, а може се применити на читаву теориторију Југославије: „Марксизам и атеизам су реалне одреднице везане за хрватску социологију религије [...] развој социологије (и у теоријском и у емпиријском погледу) био је стога битно везан уз промоцију отвореног, хуманистичког, критичког марксизма, а потом и уз развој постмарксистичких и других теоријских приступа, чија је елаборација омогућавала развој критичких и емпиријски оријентисаних друштвених дисциплина“ (Zrinščak, 1999: 163, 164).

Магнусон је, како сам каже, својим истраживањем обухватио развој социологије религије од шездесетих до осамдесетих година 20. века, односно оне ауторе који, на овај или онај начин припадају марксистичкој традицији. Овакав концепт је подразумевао изостављање аутора који су, како сазнајемо из каснијих студија о развоју социологије религије у Југославији и у појединим њеним републикама, били веома значајни за развој дисциплине. Тако се код Магнусона југословенска социологија религије представља кроз рад и стваралаштво Есада Ћимића, Срђана Врцана, Штефице Бахтијаревић, Бранка Бошњака, Споменке и Тина Хрибара, Зденка Ротера и Марка Кершевана. Синиша Зриншчак у своју „Социологију религије“, која се фокусира на *хрватско искуство*, такође укључује неке од поменутих аутора: Штефицу Бахтијаревић, Есада Ћимића, Срђана Врцана, али уз њих ставља Николу Дуганцију, Јакова Јукића, Људевита Плачка, Николу Скедлара и Ђуру Шушњића. Допринос овој *регионалној* историји дисциплине даје и Драгољуб Б. Ђорђевић књигом „Узорници и пријани“, где представља опет Штефицу Бахтијаревић, Срђана Врцана, Марка Кершевана, Есада Ћимића, Николу Дуганцију, Јакова Јукића, Николу Скедара, Ђуру Шушњића, али и Сергеја Флереа и Ивана Цвитковића (Ђорђевић, 2008).

О развоју социологије религије у Југославији, првим емпиријским истраживањима, темама и теоријама, те предавању предмета на универзитетима, пише и 1994. године објављује у часопису *Social Compass* Сергеј Флере. И он наглашава да се у темељима дисциплине налазила марксистичка парадигма, која се касније ширила у неколико смерова (Ђорђевић, 2008).

Ипак, није нам намера да препричавамо ове студије. Желимо само да у кратким цртама укажемо на везу између социологије религије, тј. њених развојних фаза и историјско-друштвено-политичког контекста и културне климе.

Срђан Врцан пише да је карактеристично да се током прве послератне декаде (Други светски рат) у низу земаља дешава изразита стагнација социолошког занимања за религију (Vrcan, 1986: 5-20). Можда је ово и логично?! Кога је још занимала религија након страдања која је донео рат? Друштво, а са друштвом неминовно и наука о њему, окретали су се новим вредностима, обнови, изградњи и *неупитном* цивилизацијском и људском прогресу. Све са уверењем да се такво безумље, а сваки рат то јесте, никада више не може

поновити. Идеолошко опредељење југословенског руководства отишло је и „корак даље“. Религија и црква су виђене као препрека на путу друштвеног напретка, што је било у складу и са просветитељском критиком религије која је била уткана у интелектуално наслеђе друштвених и хуманистичких наука. Општа секуларизација европске мисли која се дешавала током читавог XIX века била је плодно тло за интелектуалне трендове којима је обележен XX век, а посебно његова друга половина (Vrcan, 1986: 5-20).

Мала, верујем, корисна дигресија. Будући да сам се, као етнолог и антрополог, готово деценију и по бавила проучавањима из области студија смрти, не могу да одолим а да не посегнем и за додатном аргументацијом идеје о секуларизацији културе уопште. Секуларизација културе заправо подразумева њено одвајање од култа, од симболичког система у којем је сажето (архи) знање, искуство и интуиција генерација. Тај симболички систем говори кроз ритуал, који опет омогућава заједници и појединцу да одреди своје место у времену и вечности. У средишту култа (а тиме и културе) налази се смрт, односно *знање* о смрти и *упутства* за њено припитомљавање. Савремени, постмодерни *постчовек* умногоме је лишен ових симболичких стратегија. Његов циљ је да живот у недоглед продужи, а стратегија да смрт заборави. Страх од смрти код њега је потиснут. А када из дубине несвесног завршишти, деструкција је неминовна – било да је усмерена према себи или према другима.

Усредсредивши се на секуларизацију као дијагнозу везану за религијске погледе на свет, многи аутори, социолози и антрополози, показали су да она не подразумева нестајање религије, него, између осталог, смањење њеног утицаја на свакодневни живот и изборе појединца и колектива. Изнад и испред свега, смањење њеног утицаја на схватање смрти. Секуларизација друштва и културе, њихово „ослобађање“ од свепрожимајућих религијских погледа на свет, процес је који је текао и паралелно са променом односа према смрти и иницирао га и био њиме узрокован. Стога је и секуларизација европске интелектуалне мисли, коју спомиње Врцан, подразумевала и смањење интересовања за улогу религије или, касније, када је постало евидентно да *Бог није мртав*, немогућност критичког сагледавања просветитељског наслеђа. На овом наслеђу, и дан данас, умногоме почивају назори друштвених и хуманистичких наука који се често појављују као својеврсна имплицитна научна идеологија. Сматрамо да је једна од користи ове Магнусонове студије управо то – да понуди додатни, зналачки сажет материјал који ће пажљивом читаоцу и будућим истраживачима бити позив на квалитетну и конструктивну ауторефлексију.

У складу са претходно реченим, Магнусон пише да је први послератни период развоја социологије религије у Југославији обележен оштром критиком хришћанства и религије уопште. Овде је била у питању „популаризација мисли Маркса, Енгелса и Лењина, пре него независан допринос написан из

марксистичке перспективе“, а тема је била превазилажење религије. Постојали су и отворени и груби напади на религију и аутори који су се залагали за систематску антирелигијску пропаганду. У неким тренуцима се чак чини да је борба против религије схватана као један од главних задатака социјалистичке државе. Зденко Ротер примећује да је овако снажан антирелигијски став типичан за државе које и саме имају религијски карактер. И ово је већ мање више познато. Но, оно што је упозоравајуће јесте чињеница да сами истраживачи нису успели да се дистанцирају у односу на идеолошку матрицу!

Зриншчак сматра да је главни проблем био у дуготрајној превласти политичког начина мишљења, односно у томе да се религији приступало искључиво као политичкој чињеници – и од стране државе и од стране академске заједнице (Zrinščak, 1999). Заправо, наука је била у служби идеологије, а посебно је била упитна идеолошка употреба резултата истраживања.

Са доласком на интелектуалну сцену марксистички оријентисаних теоретичара философије праксе, тзв. *прахисоваца*, чији су циљеви били враћање и упошљавање креативних потенцијала марксизма и критичка расправа о југословенском социјализму, религија је добила нешто више простора и могућности интерпретације. Било је битно не третирати је више као политичку чињеницу и идеолошку ствар него као друштвено-историјску појаву, која има своју еволуцију и улогу у животу заједнице и појединаца. Највећи напредак у односу на претходна схватања било је признање да је религија последица а не узрок отуђења, али су неки аутори и даље сматрали да ће потреба за њом нестати када дође до остварења пуних потенцијала социјалистичког друштвеног уређења.

Овакав помак је, како сматра Магнусон био могућ најпре захваљујући раскиду са СССР-ом, а затим и економској и политичкој децентрализацији Југославије почетком 50-их година (Магнусон, у штампи). У културном животу, постојала је релативна аутономија књижевности и уметности (које су биле важна места друштвене критике). Партија је и даље била заинтересована за податке о фундаменталним друштвеним процесима, али је социологија религије почела да тежи аутономији. Нова југословенска социологија религије која се развија од 60-их година XX века била је институционализована. Истраживачки пројекти се спроводе унутар научних института а социологија религије се предаје и на високошколским установама. Ипак, осим што је омогућавала креаторима културне и друштвене политике тачне податке о стању религије *на терену*, она је настојала да и сама утиче на побољшање тих политика и унапређење целокупног друштва. У корак са овим развојем долази до ренесансе емпиријске социологије, побољшања односа државе и цркве и развијене теоријске дискусије унутар философије која је понајвише и утицала на развој нове социологије религије. Управо философи, као што су Андрија Крешић, Љубомир Тадић и Миладин Животић најављују

схватање религије као последице, а не извора отуђења. Утицај социологије религије на опште друштвене и политичке токове био је већи у Словенији и Хрватској него у Србији, а то се може рећи и за степен развијености саме дисциплине (Благојевић, 2019: 45-61, 45). У Хрватској је чак нацрт закона о религији прављен на основу смерница социолога религије. Овакво стање ствари се може објаснити историјском чињеницом већег друштвеног утицаја, ангажмана и присутности у свакодневном животу Римокатоличке цркве, у односу на Српску православну цркву. Уосталом, многи аутори, па и сам Магнусон, приметили су и да је степен секуларизације у традиционално православним срединама био виши од онога у католичким (Ђорђевић, 1994: 7-23, 9; Благојевић, 1994: 209-218, 214).

Међутим, већ почетком 70-их година XX века долази до стагнације унутар дисциплине. Смањују се емпиријска истраживања, а ако се и врше то бива под надзором републичких централних комитета. Резултати некада нису ни објављивани, а свакако су остајали изван простора јавног говора.

Ситуација се опет значајно мења половином 80-их година. Тада (1985. године) у једном конференцијском излагању под називом „Секуларизација идеологије“, Магнусон примећује: „Ситуација је тренутно радикално другачија. озбиљна економска, друштвена и политичка криза која погађа Југославију од краја седамдесетих и почетка осамдесетих резултирала је у неочекиваној виталности културног живота. У свим областима друштва отворено се дискутује о проблемима који погађају Југославију, а оно што је можда и најзанимљивије јесте стварање новог дискурса: друштвена питања се третирају директним и критичким језиком. У оваквој ситуацији хуманистичке и друштвене науке поново артикулишу основне проблеме југословенског друштва. Са подршком либералних политичара социолошка истраживања и теоријске дискусије доживљавају ренесансу, а професионална удружења социолога, као и сличне институције међу писцима, економистима или историчарима делују као независна тела. Важну улогу у овоме имају уредници издавачких кућа, академских часописа и масовних медија који доприносе ширењу нових идеја и емпиријских сазнања. Овакав развој је имао опипљиве ефекте на социологију религије. Растао је број објављених научних чланака и извештаја, тема је добила и значајно место у медијима. Нови емпиријски подаци су постали доступни а шири истраживачки пројекти (и на југословенском нивоу) су започети. Постоји „друга“ генерација социолога религије, који су током седамдесетих година студирали са научницима о којима смо овде говорили и сада раде независна истраживања и учествују у теоријским раправима. И у Љубљани и посебно у Загребу, постоји обновљено интересовање за социологију религије. Дисциплина се развија и у Србији.“

Ово је била последња Магнусонова рефлексивна намена на теми коју је презентовао у студији. Врло брзо након тога Југославија је нестала у пламену рата.

У једном тексту из 1986. године, Сергеј Флере је написао да „нерелигиозност може бити једини заједнички југословенски поглед на свет“. Унутар мултинационалне и мултиконфесионалне државе каква је била СФРЈ, религија је доживљавана као трајна претња опстанку. Да ли је то била сама религија или њена злоупотреба, важно је питање! Свакако, резултати емпиријских истраживања су пркосили овом захтеву. Религија је опстајала и имала је вишеструке улоге у животу југословенског становништва. Једна од њих је била и улога национално-конфесионалне идентификације, која се почетком 90-их година XX века показала као простор најозбиљнијих политичких манипулација, са трагичним и далекосежним последицама.

Ко је кривац за такав развој догађаја? Има ли смисла тражити га? Улога, спољашних фактора, интереса и геополитичких стратегија моћи и преструктурирања је велика. Но, колики је *наш* удео у томе? У којој мери је одговорна тадашња југословенска власт што се није озбиљније консултовала са историчарима, социолозима, антрополозима, теолозима...? У којој мери кривица лежи на верским заједницама и институцијама што нису довољно или на прави начин мисионариле међу својим верницима и на крају, да ли део одговорности носи и научна заједница, која је, несвесна методолошких ограничења, а при томе превише усредсређена на решавање теоријских дилема, пропустила прилику да на време уочи и упозори на долазећу опасност?

Бошко Ковачевић чак поставља питање учинка социологије религије у распаду Југославије (у Ђорђевић, 2008: 45). Ја не бих ишла тако далеко. Моје питање је само, да ли је могуће налазити се унутар културне матрице, а истовремено бити је свестан и према њој критичан?

Нека свако да свој одговор.

### *Теоријске перспективе*

Нова генерација социолога коју Магнусон спомиње биће предмет другог дела ове пратеће студије, а овде ћемо се још осврнути на главне перспективе југословенске социологије религије које представљају теоријско наслеђе са којим је та генерација кренула у своја истраживања.

Ставовe аутора о којима пише, Магнусон класификује у три групе. У првој групи су они који заступају теорију религије као отуђења. То су Есад Тимић, Срђан Врцан и Шефица Бахтијаревић. Они сматрају да религија неће бити потребна у истински социјалистичком друштву. Друга група припада егзистенцијалистичкој перспективи. Ту су Споменка и Тине Хрибар и Бранко Бошњак. За њих религија није грешка и неуспех већ је емоционална и егзистенцијална потреба. У трећу, групу структуралиста, Магнусон сврстава Марка Кершевана и Зденка Ротера који инсистирају на томе да се при проучавању мора узети у обзир стварна религија, а не теоријски конструкти о

њој. Као што је и сам нагласио у уводној речи, сви ови аутори су припадали марксистичкој философској традицији, настојећи да рехабилитују аутентичну марксистичку мисао те да критички преиспитају њену идеолошку употребу. Врцан је наглашавао да Маркс није гледао на религију као на нешто што је сасвим негативно. За њега је она била људски производ и предмет проучавања, друштвени феномен који је у вези са људским стањем у свету и историјски феномен који се мења у односу на друштвене промене. Религија је израз, а не узрок отуђења, али је и погрешна свест.

Оваквим, суштински еволуционистичким схватањем, религија је супротстављена модерности, што је нашло свој посебан израз у доминантној теоријској парадигми модерне социологије религије, наиме у тези о секуларизацији, која се код нас може сматрати *кровном конструкцијом* промишљања о религији све до последње деценије XX века. Под овај *кров* стали су и аутори којих нема у Магнусоновој студији, али су их у своје прегледе развоја социологије религије укључили Зриншчак и Ђорђевић. Врцан примећује парадокс да је „у садржајном погледу најснажнији подстицај развоју новијих школа социологије религије и њеној теоријској и искуствено-истраживачкој димензији дошао од добро познате тезе о секуларизацији модерних друштава“ (Vrcan, 1986: 8). Зриншчак пише да је секуларизација била један од кључних појмова социологије религије 60-их и 70-их година и у свету и код нас (Zrinščak, 1999: 207). Схватање секуларизације било је посебно обележено функционалистичким приступом религији који је признавао њену друштвену улогу, али је доследно остајао при наглашавању религије као феномена супротстављеног савременој рационалности (Zrinščak, 1999: 207). „Насупрот томе, аутори који су били суздржанији или сасвим резервисани према концепту секуларизације, истовремено су промовисали диференциранији приступ религији, односно [...] обухватање религије у свом њеном богатству“ (Zrinščak, 1999: 207). Поред Ђуре Шушњића, то је био и Јаков Јукић, хрватски католички социолог религије, феноменолошке оријентације, кога Драгољуб Б. Ђорђевић сматра најутицајнијим југословенским социологом религије, уз Шушњића и Врцана (Ђорђевић, 2008: 53). Јукић је признавао симптоме дехристијанизације, али је уочавао и нове облике религиозности (Zrinščak, 1999: 207). Он истовремено упозорава да се може десити да социологија религије, инсистирајући на секуларизацији, заборави предмет свог интереса – религију (Zrinščak, 1999: 95). Јукић је разликовао више типова секуларизације, а важно је споменути да је писао и о унутрашњој секуларизацији хришћанства (Јукић, 1981: 116-133, 116).

Било како било, секуларизациона теорија је дуго времена важила за „откривену мудрост социологије религије“ (Ђорђевић, 1994: 9). Она је подразумевала мање више неповратан, једносмеран процес смањења друштвене улоге религије и коначно, њено нестајање. Међутим, стварност ју је демантовала.

Религија је мењала функције и појавне облике, али није нестала. Додуше, као што смо већ споменули, евидентно је да је њен утицај на свакодневни живот мањи него некада (барем када је реч о хришћанској цивилизацији). Због тога би можда вредело размислити о ономе што предвиђа Јаков Јукић: „Чини се да наилази време када ће религија бити чистија и искренија или је уопће неће бити“ (Јукић, 1981).

Дистопијска књижевност, на коју наша реалност све више подсећа, говори управо о друштвима без религије, односно, без религије какву ми познајемо. Но, искуство нам сугерише да и *нерелигија* лако постаје религија. Зато овде постављамо филозофско, а можда и реторичко али свакако важно питање, које би требало имати на уму при будућим проучавањима религије и религиозности: да ли ће ново доба – пост доба пост истине са својим трансхуманим тенденцијама заиста оспорити човека као верујуће биће или ће се ова његова карактеристика показати као неутуђиво својство које га дефинише и одређује без обзира на историјске, друштвене, културне и све друге услове?

### ***Проучавање религије након завршетка Магнусонових истраживања***

Првобитна намера ове пратеће студије – проучавање интелектуалног наслеђа савремене социологије религије у Србији, испоставила се преамбициозна за потребе коментарисања књиге Шела Магнусона. Трбало је изнедрити истовремено и аналитички и критички сажетак осамдесетак година дуге и садржајно веома богате и сложене историје једне дисциплине, којој, узгред буди речено, сама не припадам. Иако сам као студент етнологије и антропологије у склопу обавезне литературе читала неке од класика социологије, овај посао је захтевао њихово поновно и темељно ишчитавање, али и добро познавање оних „домаћих“ аутора који се могу сматрати утемељивачима и главним актерима нове социологије религије, те њиховог, не малог опуса, посебно оног који је настао након што је Магнусон завршио своје истраживање. Брзо је постало јасно да је ово тема за један докторат и за засебну студију, а не за ову прилику и свакако, не за мене.

Модерна српска етнологија, а затим и антропологија су на свом путу развоја следиле значајно другачије и теоријске и методолошке смернице, него што је то случај са социологијом. Промену парадигме – од етнографије и етнологије (дефинисане као наука о народу, обичајима и традиционалној култури) ка антропологији (која је редефинисала појам културе и проширила предмет и временске оквире истраживања) дисциплина доживљава осамдесетих година XX века, када поједини аутори почињу да у интерпретацији резултата истраживања примењују функционалистички и структуралистички приступ. Када је реч о проучавању религије, издвојићу овде само Душана Бандића чији су концепти народне религије и народног

православља, најснажније обележили проучавање религије у српској етнологији последњих деценија XX века. Српском православном црквом и хришћанством, као и другим традиционалним верским заједницама, слабо се ко бавио. Као и у социологији религије, у антропологији од деведесетих година долази до умножавања и тема и перспектива. Распад државе, ратови, буђење национализма, реактуелизација друштвене улоге цркве и религијских заједница десекуларизациони процеси, друштвена и економска криза, масовне миграције и прогони позивали су истраживаче да се усмере ка емпирији (мада се етнологија одувек далеко више бавила квалитативним, емпиријским истраживањима него теоријским полемикама). Са друге стране, тзв. „културни заокрет“, постмодерне антрополошке и философске теорије културе и ауторефлексивни интерпретативни приступи временом су довели до таквог „атомизирања“ унутар дисциплине, да се данас тешко може говорити о српској антропологији религије као неком хомогеном систему. Свега неколико истраживача се релативно доследно и дуже времена баве проучавањем религијског феномена (Лидија Радуловић, Данијел Синани, Ивица Тодоровић, Биљана Анђелковић, Марко Пишев, Александра Павићевић) но без већих синтеза. Барем за сада. Антропологија религији прилази као култури и као делу колективног али и личног идентитета. Због тога, и радови који се баве идентитетом, етницитетом, миграцијама, али и популарном културом, обредима и обичајима, спектаклима... и многи други, често говоре и о религији, иако то није њихово основно усмерење. Симболички системи којима оперише савремена култура, а који јесу у фокусу антропологије, итекако су повезани са култом, односно са оваквим или онаквим религијским погледом на свет.

У односу на ово, социологија религије има далеко више обележје засебне дисциплине него што је случај са антропологијом религије. С друге стране можда су дуготрајна „оптерећеност“ теоријским дефинисањем основних појмова, као и методолошка ограничења социологије (религије), која спомињу утицајни аутори (нпр. Ђуро Шушњић, Јаков Јукић, Есад Ћимић) ову дисциплину држали подаље од „стварног“ живота, далеко дуже него што је то било потребно. И премда се неки социолози с извесном супериорношћу одређују према антрополошким истраживањима религије, чињеница је да се у савременој социологији религије све више користе и квалитативна, емпијска истраживања, налик на антрополошка. Антрополошка *ботом ап* перспектива може да пружи нови интерпретативни оквир за социолошка сагледавања друштвених феномена.<sup>4</sup> Главни актери културе и креатори друштва јесу увек појединци, а мултидисциплинарност и интердисциплинарност постају императив друштвених и хуманистичких наука.

4 О разликама између антрополошког и социолошког приступа религији види: Шушњић, 2005, 109–114, 110.

Но, да се вратимо теми – развоју социологије религије у времену након 80-их година XX века, са напоменом да је овде реч само о скици једне веома захтевне студије, коју ће, надам се, написати неке будуће генерације социолога. У њој ће бити приказани основни токови социолошке мисли у датом периоду и то углавном кроз рад најистакнутијих социолога религије који су делали (и још увек то раде) у Србији: Ђуро Шушњић, Драгољуб Брка Ђорђевић, Милан Вукомановић, Мирко Благојевић, Зорица Кубурић, Драган Тодоровић, Данијела Гавриловић и Драгана Ћипаризовић.<sup>5</sup>

### *Владајуће парадигме*

У време покретања првих озбиљнијих емпиријских истраживања религије и религиозности у Србији, 80-их година XX века, у академској заједници, али и у политичком мњењу преовладавао је став о друштвеној ирелевантности религијског феномена. Сматрало се да религија лагано силази са историјске сцене и одлази у заборав. Баш се у том периоду Драгољуб Брка Ђорђевић, за којег се, са правом може рећи да је *deus ex machina* савремене српске социологије религије, подухвата писања, а касније и публикавања докторске тезе, коју посвећује проучавању религије, односно атеизма. Био је то први докторат из социологије религије на нишком универзитету. Наслов студије „Бег од цркве“, објављене 1984. године, настале на основу тезе „Друштвена условљеност и карактер процеса секуларизације у нишком региону“, постаје важан део појмовног фонда дисциплине, а сама студија незаобилазно социолошко штиво (Тодоровић, 2019: 7-41,14). Она сведочи не само о религијској ситуацији у Србији тог времена, него, додуше сасвим посредно, и о дуготрајној, готово хроничној прожетости домаће социологије религије секуларизационом парадигмом.

Теза о посветовљењу (секуларизацији) је, како пише Милан Вукомановић дала „известан замах социологији религије као научној субдисциплини. Па ипак, у другој половини XX столећа дошло је до убрзане изолације социологије религије унутар своје матичне науке. С једне стране, савремена социологија је почела да помало игнорише религијска питања, док се с друге, религиологија све више повлачила из општијих социолошких расправа и разматрања. Религиолошка оријентација унутар социологије данас, међутим, добија нову шансу у оквиру ’културног заокрета’, али и своја нова теоријска и методолошка полазишта унутар интердисциплинарног поља научних области (историја религија, антропологија религије, студије културе и рода, међународне студије итд) које су имале врло динамичан развој

5 Током 2021. и 2022. године, обавила сам интервјуе са набројаним ауторима (осим са Ђуром Шушњићем). Користим ову прилику да им се захвалим на спремности да на овај начин учествују у мом истраживању.

у протеклих неколико деценија“ (Vukomanović, 2022: 122). Поред тога, Вукомановић сматра и да је развој религиологије могућ само у оним научним срединама у којима је „сасвим легитимно да се направи извесна дистанца у односу на властиту матичну религијску традицију“ (Vukomanović, 2022: 122). Међутим, ово би се могло применити и на могућност удаљавања од *властите* идеолошке позиције (било да је реч о личним или колективним убеђењима, научним или политичким идеологијама). Да ли је социологија религије, па и религиологија, у Југославији, а касније у Србији била донекле обележена немогућностима и отпорима да се сагледа реална религијска ситуација, управо због, с једне стране, тесне, традиционалне повезаности и уплетености религије у идентитетска питања, а са друге због снажних политичких, културних, али и научних идеологија које су овде биле на снази?

Као што је већ више пута поменуто, најснажнији утицај у развоју социологије религије током друге половине XX века имала је теорија секуларизације. Њен уплив на интерпретацију резултата истраживања није јењавао чак ни онда када су, већ 80-их, а посебно 90-их година постали јасни знаци десекуларизационих процеса. Због тога јој је у социолошким расправама посвећено доста, чини се, чак и превише, простора. Теорија секуларизације била је, између осталог у вези и са још једним доминантним теоријским приступом – марксистичким (донекле је из њега и произилазила). Када говори о хрватском искуству Зриншчак пише да је „хрватска социологија религије до 1990. године била снажно обележена јасним настојањем да се превазиђе марксистички приступ религији, посебно у тематском и методолошком приступу. Међутим, са изузетком Јакова Јукића (и Ђуре Шушњића, у оном делу у којем је његов рад био повезан са развојем хрватске социологије религије), марксизам у својим различитим и често меканим варијантама остаје да буде референтни оквир. Ово је посебно видљиво у различитим комбинацијама марксизма и функционализма и доминантне секуларизационе парадигме у објашњавању религијских промена која је остала да буде референтни оквир за различите трендове (пример Врцанове утицајне тезе о кризи религије и религији кризе). Међутим, можда и парадоксално, оно што се током комунизма стварно дешавало под притиском научне легитимизације, у посткомунистичкој перцепцији постаје или остаје да буде питање само унутар ’породице’, односно у науци коју је снажно карактерисала комунистичка идеологија“ (Zrinščak, 2008: 27-42, 29). Изгледа да су неке идеологије чврсто уткане у научну слику света.

И Мирко Благојевић сматра да је секуларистичка теза била исходиште југословенске марксистичке социологије религије. „Догматска марксистичка мисао промишљала је положај религије као нечега што је осуђено на ирреверзибилно одумирање и ишчезавање. Ова позиција је у бити била ослоњена на просветитељско третирање религије као заблуде и илузије, које ће

нестати с напретком науке и побољшањем услова живота“ (Благојевић, 1994: 209-2018, 210). Благојевић каже да је домаћа социологија напустила овај приступ већ 50-их година XX века, престајући да религију тумачи теоријом одраза и отварајући се за онтолошко-психолошке перспективе. Међутим, чињеница је да потоње нису нужно морале да буду у супротности са процесима секуларизације, а и касније расправе које се у социологији воде током 90-их година сведоче о несмањеном утицају секуларизационе парадигме.

За неке ауторе процеси секуларизације нису ни мало доведени у питање чињеницом ревитализације религије до које долази током последњих деценија другог миленијума, не само на простору бивше Југославије, него у читавој Европи. Зриншчак чак примећује да онолико колико синтагма религија и друштво описује социологију религије, толико се може рећи да су секуларизација и ревитализација синоними за њене савремене токове. (Zrinščak, 1999). Ипак, треба све време имати на уму Вукомановићеву опаску да наслеђе модерне, са којим је секуларизација повезана, „није ухватило дубље корена у већини азијских, афричких, а посебно муслиманских држава.“ (Vukomanović 2002: 137). Дакле, посветовњење је везано за хришћанску цивилизацију и не говори о глобалном стању религије и религиозности, нити о религијском феномену уопште.

Данијела Гавриловић указује и на то да упркос увреженог схватања да модернизација нужно доводи до секуларизације, религија заправо уопште не мора бити у супротности са модерношћу. „Можете бити сасвим модерни и сасвим религиозни“ (Гавриловић, 2010: 5-7, 6).

И, док су историјске околности позивале, ако не на одбацивање, онда на поновно дефинисање процеса секуларизације, у домаћој (и не само у домаћој) социологији религије била је (а тако је и данас) евидентна подела на *секуларисте* и *антисекуларисте*. Први су сматрали да се ради о континуираном и незаустављивом тренду религијских промена са кореном у просветитељству, док су други доказивали да је реч о миту и идеолошком појму (Благојевић, 2005: 15-39, 18). Један од најдоследнијих заступника секуларизационе теорије у савременој српској социологији религије свакако је Драгољуб Б. Ђорђевић који сматра да је „незамислива критичка социологија без теорије секуларизације, као што је по Марксу критика религије залог сваке друге критике. Стога секуларизација остаје као неуклоњива тачка у савременој социологији. Социологија је тумач процеса моденизације који подразумева секуларизацију, али је социологија и једна од манифестација тог процеса“ (Ђорђевић, 1994:7-23, 10).

Оваплоћење ове расправе доноси студија посвећена питањима секуларизације и десекуларизације, која је публикована 1994. године, под називом „Повратак светог?“. Ради се, заправо о зборнику радова „челних секулариста и антисекулариста“ социологије религије. Великим залагањем уредника

и приређивача, Драгољуба Б. Ђорђевића, у овој публикацији се појављују и текстови утицајних иностраних истраживача као што су: Оливер Чанен, Лари Шајнер, Рол Валис, Стив Брус, Брајан Вилсон, Томас Лукман, Роланд Робертсон, Дејвид Мартин, Роберт Вутноу... У уводном тексту, Ђорђевић, заступа тезу о непрекинутим секуларizacionим процесима, ослањајући се на дефиницију Енрика Русконија, као и на одређења која овим процесима приписују Бранко Бошњак и Штефица Бахтијаревић. Секуларизацију тумачи као „целину промена у вредностима и симболичком универзуму, у експресивним и оперативним инструментима, у колективној свести и колективном понашању, који се подударају са структуралним променама које су настале с појавом и развојем капиталистичког друштва. Она подразумева и промену „садржаја религиозне свести (која поприма све више земаљских елемената) и религиозне праксе (расте конформизам, односно расте религиозна пракса мотивирана традицијом)“ (Ђорђевић, 1994: 7-23).

Иако је био први аутор који је у Србији указао на ширину појма конфесионалне, православне идентификације и њеног односа према личној религиозности, Ђорђевић је све до данашњих дана остао на позицији секуларисте. У једној полемици са Мирком Благојевићем, а у вези са религиозношћу српског становништва, он тврди да је „код Срба на делу дисолуција религиозне свести. Они не верују у битне саставнице учења православног хришћанства, само се вероисповедно препознају, декларативно су религиозни и уопштено верују у Бога. У Срба није дошло до есхатолошког преумљења и питање је да ли ће и када ће!“ (Благојевић, 2019: 45-61, 49). Контрааргументи које износи Благојевић говоре о емпиријским доказима повећане религиозности, кроз различите индикаторе.

Вукомановић указује на проблем дефинисања основних појмова (што је очигледно по среди у наведеној полемици), али је питање да ли је у потпуности у праву када каже да данас „у социологији религије схватање де/секуларизације у великој мери зависи од појма и дефиниције религије. Аутори који користе функционалну дефиницију религије ће по правилу одбацити становиште о секуларизацији, док ту тезу подржавају присталице супстантивне дефиниције“ (Vukomanović, 2022).

Било како било, ова расправа свакако није више у фокусу савремене социологије религије. Ипак, она и даље може бити присутна као имплицитни оквир интерпретације резултата истраживања, те је нужно разликовати када је неоспорно реч о секуларizacionим процесима, а када о научној идеологији.

Рецепт за критичко одношење према интелектуалном наслеђу дисциплине и научним идеологијама које у њему могу бити сакривене можда се може пронаћи у делу Ђуре Шушњића – аутора који повезује различите генерације југословенских социолога. „Његово дело – пише Зриншчак – рехабилитује религију као предмет научног интересовања, истиче да она

није ни незнање ни заблуда, ни бесмилсена чињеница, ни опијум, ни илузија [...] религију наука својим методом не може ни потврдити ни порећи [...] Он исписује критику доминантних теорија социологије религије, њихове слабости и ограничења. Мотивација те критике је заправо оспоравање просветитељског рационализма и позитивизма у приступу религији. Стога неће бити оспорене само функционалистичка и структуралистичка теорија него пре свега марксистичка зато што религију објашњава друштвеним и зато што је под утицајем просветитељства много више него под утицајем изворног марксизма [...]. Својим теоријским анализама Шушњић је направио битни одмак не само од доминантне теоријске парадигме у социологији него и од социологије саме“ (Zrinščak, 1999: 186, 188).

Свакако, током последњих тридесетак година, реалност је сугерисала да процеси секуларизације и десекуларизације не морају нужно бити супротстављени. Повећано интересовање за религију, религијска учења и различите религијске праксе, те пораст значаја улоге цркве и верских заједница и у приватном и у јавном животу српског друштва, није значио и крај посветовљења. Религијски погледи на свет далеко су флуиднији и флексибилнији него раније, црква и верске заједнице се на овај или онај начин прилагођавају савременом начину живота, а оно што је можда најиндикативније јесте чињеница да верска убеђења све мање утичу на свакодневни живот верника (Павићевић, 2012: 159-172). Неопходно је, међутим споменути да је литургијска обнова која је подразумевала успостављање поновне везе са богослужбеним поретком и изворним предањем хришћанске/православне цркве и која је била саставни део повратка религији, умногосте остала „испод радара“ и социолошких и антрополошких истраживања. Да ли је то било због тога што је она обухватала релативно мали број *уцрковљених* верника или због немогућности истраживача да се изузму из владајућих научних парадигми... остаје да се истражи.

### ***Нове теме и важни догађаји: удружења, окупљања, публикације***

Процеси десекуларизације су условили и формулисање нових тема и нових кретања унутар социологије религије. Истраживачи се баве питањима односа религије и политичког система, религије и младих, новим верским покретима, религијом мањих верских и етничких заједница, солидарношћу, помирењем, религијским плурализмом, односом религије и кризе, религије и идентитета, религије и нације, религије и науке, цркве и државе, световним и невидљивим религијама, црквеном религиозношћу, народном/пучком побожношћу итд. (Zrinščak, 1999; Богомилова, 2020; Ђорђевић, 2008; Гавриловић, 2010; Благојевић, 2008).

Један од можда најзначајнијих догађаја у развоју савремене социологије религије у Србији било је оснивање стручних удружења, односно друштава, те публиковање њихових гласила – часописа и зборника радова. На првом месту треба споменути оснивање Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР) 1993. године, за које је заслужан, овде већ много пута споменут, Драгољуб Б. Ђорђевић. У периоду од оснивања, па до данашњих дана, удружење је организовало преко 20 научних конференција са међународним учешћем. Њих су пратили тематски зборници радова који су излазили у издању ЈУНИР-а, односно у оквиру едиције Религија и друштво.

Године 2001. иницијативом Зорице Кубурић, у Новом Саду је основан Центар за емпиријска истраживања религије, који поред истраживачких пројеката публикује и часопис *Религија и толеранција*: 41 број часописа се појавио ових дана.

При Институту за филозофију и друштвену теорију Мирко Благојевић оснива 2013. године *Центар за религијске студије* који у сарадњи са Фондацијом Конрад Аденауер спроводи емпиријска истраживања и учествује у организацији научних скупова и публиковању зборника радова а такву активност наставља од 2014. године у Институту друштвених наука покрећањем Форума за религијска питања (ФОРЕЛ). Оно што посебно одликује допринос ФОРЕЛ-а проучавању савремене религије и религиозности јесте чињеница да се и на научним скуповима, као и у публикацијама, као неизоставни саговорници и аутори појављују и теолози различитих религијских опредељења. Сарадње са теолозима било је и раније у оквиру ЈУНИР-ових подухвата, али у мањој мери.

Највећи део полемика, тематских дискусија и резултата емпиријских истраживања објављено је у зборницима радова.

Поред тога, важно је споменути веће ауторске синтезе, настале, након 1991. године, као резултат обимних емпиријских истраживања. али и зналачких компаративних увида. Издвојићу овде само неке. Године 1995. Мирко Благојевић публикује студију „Приближавање православљу“, која несумњиво представља пионирски подухват у проучавању процеса ревитализације православне вере и цркве у Србији. Драган Тодоровић, у коауторству за Драгољубом Ђорђевићем 1999. године, у сусрет увођењу веронауке у школе, потписује књигу „Млади, религија, веронаука“. Зорица Кубурић, иначе психолошкиња по основном образовању, 2021. године сажима своја вишегодишња истраживања у књизи „Религија и психичко здравље верника“. Након разноврсног тематског доприноса који даје савременој социологији религије и Драгана Радисављевић Ћипаризовић 2016. године публикује монографију са сасвим специфичном, али и веома актуелном темом: „Ходочашћа у 21. веку: Студије случаја три светилишта у Србији“. Овде бих издвојила и две, рекла бих капиталне студије које почивају на темељном познавању

компаративистичке емпиријске евиденције о стању религије и религиозности у савременом свету, али успевају да ту емпирију и трансцендирају, пружајући читаоцу оно што се у уметности фотографије назива *тотал*. Ради се о двотомној студији Ђуре Шушњића „Религија“ (Šušnjić, 1998) и студији Милана Вукомановића „Мапирање светог. Проучавање религије у упоредној перспективи“ (Vukomanović, 2022). Због садржаја, стила писања и ерудиције аутора ове књиге имају и уџбенички карактер.<sup>6</sup>

Године 2020. Нонка Богомилова публикује текст у којем сажима битне тачке развоја дисциплине на прелазу два века, па све до средине друге деценије XXI века. Овом кратком студијом она обухвата најутицајније ауторе, као и стручна и научна удружења, публикације и истраживачке и високошколске институције у којима се предаје социологија религије на територији бивше Југославије.

Важно је споменути да је велики број религиолошких конференција и семинара, који су се одржавали након распада СФРЈ успео да окупи утицајне истраживаче из свих бивших југословенских република, што указује на значај који је научна заједница, у овом случају социолошка, имала у успостављању дијалога након кризе узроковане буђењем национализма на крају другог миленијума. Поред *домаћих* научника, на неким конференцијама учествовали су и реномирани страни истраживачи, а у појединим тематским зборницима радова појављују се и прилози *класика* савремене социологије религије.

Осим тога, десетак година након публикавања на енглеском језику, у Србији је преведена књига „Десекуларизација света. Оживљавање религије и светска политика“, коју, као уредник потписује Питер Л. Бергер.

Све у свему, као што је и Магнусон приметио у својој студији, социологија религије ни у Југославији, а ни у републикама које су настале након њеног распада, није заостајала за социологијом религије западноевропских земаља које су, можемо то са правом да кажемо, имале много мање *узврелих актуелности* са којом је требало на овај или онај начин изаћи на крај.

## Личности

У савременој антропологији религије, слично као и у социологији, аутори су се различито односили према феномену ревитализације религије. Док су неки настојали да кроз емпиријска проучавања установе шта се заправо дешава, други су се, углавном анализирајући секундарне изворе, садржај штампе и електронских медија, усредредили на јавне манифестације „нове религиозности“ и повећаног друштвеног утицаја верских заједница,

6 У жељи да избегнем да се овај текст претвори у преглед библиографије домаће социологије религије, овде сам навела само најужи избор наслова.

понајвише Српске православне цркве. Њихове почетне хипотезе, али и личне позиције, одређивале су и правце њихових истраживања. Пратећи научну продукцију која се односила на ове појаве, питала сам се да ли и на који начин не/религиозност антрополога утиче најпре на његов избор аргумената и начин интерпретације података, а затим и на избор тема којима ће се бавити – на пример, да ли ће се бавити интимним светом *преобраћеног* верника или клерикализацијом државе и националистичком реториком појединих представника Цркве. Године 2009. у часопису Универзитета у Нишу, *Теме*, који је у то време уређивао Драгослав Б. Ђорђевић, објављен је мој текст „Да ли су антрополози дужни да буду не/религиозни“. Тада, као и данас, сматрам да нису обавезни ни једно ни друго, али исто тако примећујем (што је у наведеном тексту и аргументовано) да лични став према религији може значајно *обојити* тон и поруку текста.

И савремена социологија религије је поставила ово питање, бацајући светло, можда по први пут у историји развоја дисциплине, на личност истраживача. Зашто се то није десило раније можда се може објаснити помало ригидним методолошким детерминизмом социологије. Тако, Драган Тодоровић, у разговору који смо обавили за потребе ове студије наглашава да се „социологија религије не занима индивидуалним случајевима преобраћења, ма колико они били стилизовани и парадигматични, већ је далеко више води интерес да утврди да ли овај феномен задобија масовно испољавање и зашто се усмерава и распростире у једну групу, специфичну по класном положају, етничкој одређености, верском пореклу, култури, језику...“ Драгољуб Б. Ђорђевић, такође у интервјуу, каже да се социологија религије према религији односи као према свакој другој људској пракси и сваком другом облику људског духа: уметности, филозофији, науци, идеологији. Овакво схватање се веома разликује од антропологије, у чије развојне темеље је уграђено интересовање управо за обред и култ као суштинску одлику људске културе и као чин кроз који појединац и заједница осмишљавају стварност. Дакле, опет – *ботом ап* перспектива! Социологија религије заправо не проучава религију него њен однос са друштвом. Њене онтолошке и антрополошке импликације улазе у поље социолошког истраживања тек у новије време, а из тих, нових перспектива логично произлази и питање идеолошке, религијске и сваке друге позиције истраживача. Ђуро Ђушњић сматра да „онај ко истражује религију социолошким методом, тај ставља све друштвене категорије испред религијских, јер то захтева социолошки начин посматрања: методолошки детерминизам! [...] Тим поступком он не пориче самостални развој било којој религијској традицији, једино тај развој настоји да сагледа у вези са развојем друштва у коме дата традиција чини саставни део његове културе“ (Ђорђевић, 2009: 99-115, 102).

Ђорђевић чак поставља експлицитно питање: „Мора ли социолог религије да буде религиозан?“ (Ђорђевић, 2009: 103) Његов одговор је негативан. „Методолошку недоумицу наметнуту од стране феноменолога религије, према којој само религиозни људи могу досегнути у суштину религије и сувисло проговорити о њој проглашавамо квазиметодолошком упитношћу. Ипак, социолог религије треба да брине о сопственом (не)верничком статусу и његовом могућем утицају на проучавање религије онако како то сугерише Јаков Јукић: *Зато је социолог изложен унутрашњем особном процијепу: мора у исти мах бити непристрасан и дубоко суживљен с религиозношћу вјерника коју истражује. Ако религију мрзи или презире, неће од ње ништа схватити, ако је одвећ уважава, неће од истраживаног имати никакве користи*“ (Јукић, 1981: 116-133).

Са друге стране (али не и супротности са горе наведеним) Ђуро Шушњић без устезања *поверава* читаоцу свој лични однос према ономе што пише: „Истина је ствар која се тиче не само садржаја него и начина излагања истине. Мој стил је само спољашњи облик мога мишљења: лични рукопис који се може препознати на свакој мојој реченици“ (Џушњић, 1998: 14).

Невезано толико за питање не/религиозности истраживача, колико за схватање значаја човека у творевини коју називамо друштво или култура, Вукомановићев осврт на Елијадеа могао би да послужи као солидан путоказ за будућа истраживања (то што овај није социолог, мислим да не мења на вредности поруке): „Он као да иде против свих стремљења хуманистичких наука тог временског периода. С једне стране, за разлику од њих, Елијаде не потврђује свој допринос деконструкцијом и фрагментарношћу увида, већ напротив, он ствара огромну синтезу културе засновану не на историји већ на увиду о метаисторијском поимању стварности, тј. човекових идеја и веровања, што чини сам увид, а и једну од дефиниција културе, која човека схвата као креативно биће“ (Вукомановић, 2022: 22).

Утицајни савремени истраживачи из области социологије религије са којима сам водила интервјуе, на питање о личној религиозности декларисали су се на различите начине: као мање или више црквени верници (православци), нерелигиозни, агностици, православци у конфесионалном смислу, верници четири обреда. Условно речено, подељени су, што је већ раније споменуто, на секуларисте (Драгољуб Б. Ђорђевић и Драган Тодоровић) и десекуларисте (Мирко Благојевић, Зорица Кубурић, Драгана Ћипаризовић). У својим проучавањима религије ослањају се на секуларизациону теорију, феноменолошке, антрополошке и психолошке перспективе (потоње посебно важи за Зорицу Кубурић која је психолошкиња међу социолозима), али и на компаративистичке приступе. Њихови утицаји и узорци су бројни. Од страних аутора то су: Мирча Елијаде, Пол Рикер, Антонио Грумели,

Умберто Еко, Карл Левит, Томас Бремер, Грејс Дејви, Данијела Ервије Леже, Питер Бергер, Чарлс Тејлор, Томас Лукман...

Од домаћих аутора на чија су се истраживачка искуства ослањали, наводе Есада Тимића, Штефицу Бахтијаревић, Ђуру Шушњића, Срђана Врцана, Јакова Јукића, Сергеја Флереа, Драгољуба Б. Ђорђевића, Радована Биговића. Иначе, унутар скупине југословенских и српских социолога постоји интерна подела на „јукићевце“ (Драгољуб Ђорђевић овде убраја Есада Тимића, Ђуру Шушњића, Николу Складара, Зорицу Кубурић, Драгану Ђипаризовић и Данијелу Гавриловић) и „врцановце“ (Штефица Бахтијаревић, Сергеј Флере, Иван Цвитковић, Мирко Благојевић, Драган Тодоровић и Драгољуб Б. Ђорђевић).

Сви споменути утицаји, као и „сврставања“ огледају се и у начину на који ови аутори тумаче савремени религијски феномен. Овде ћемо, илустрације ради, изнети само делове обављених интервјуа, а радозналочнику и истраживачу на располагању стоје обимне библиографије савремених српских социолога религије.

Милан Вукомановић дефинише религију као „систем симбола који подразумева: дискурс, чији смисао, али и порекло, превазилазе домен људског, временског и пролазног; праксу (скуп пракси) с циљем да се створи свет и људско друштво на начин на који је то формулисано у дискурсима на које се те праксе наслањају; заједницу, чији чланови конструишу свој идентитет упућивањем на одговарајући дискурс и праксу; институцију, која регулише религијски дискурс, праксу и заједницу путем њихове репродукције, али (по потреби) и модификације, при чему се потврђује њихово вечно важење и трансцендентна вредност. Бити религиозан значи да сви напред набројани конститутивни елементи имају непосредног утицаја на нечији свакодневни живот и нечије искуство.“

Драган Тодоровић сматра да религију у Србији данас обележава „парадигма конфликта“. Уз одговорни друштвени ангажман који би подразумевао одговор на актуелне проблеме савременог света „религија би могла да преузме улогу 'резервоара' социјалног капитала који функционише у складу са природом грађанског друштва. На тај начин би она оставила иза себе историју верско-етничких сукоба карактеристичних за претходни период и из парадигме конфликта прешла у парадигму сарадње.“

Драгана Ђипаризовић подсећа да је „врло тешко дати дефиницију религије која би била довољно широка да обухвати све њене разноликости, а да истовремено не обухвати феномене за које не сматрамо да су религија. Има преко сто дефиниција религије, а тешкоће у дефинисању долазе од објекта религиологије, субјекта религиологије и од научне методе. Дефинисање религије се у највећем броју случајева гради с обзиром на задатак истраживања. Религиозност спада у изворне, темељне људске потребе. Неки сматрају да се универзална потреба за вером, *homo religiosus*, може посматрати као

архетип, само што то верници освешћују као веру у Бога, а други, агностици, атеисти, на други начин. У нашим емпиријским истраживањима религиозност смо дефинисали као социјално-психолошко стање својствено верујућем човеку које има три аспекта: сазнајни, афективни и акциони. Чини је јединство веровања, осећања и праксе, коју прати религиозно искуство.“

За Драгољуба Ђорђевића, религија је „социолошка чињеница“ и, као што је већ више пута речено, он је тумачи у оквиру секуларизационе теорије. У разговору преноси свој давно формулисани став: „Религија је људска, културно-историјска чињеница, систем идеја, веровања и праксе, специфичан облик практичног одношења према свету, природи, друштву и човеку. Као такав систем, она је *потпуно равноправна* другим облицима људског духа: уметности, филозофији, науци, идеологији итд. Насупрот њима, око ње је много спорења – различито се схвата, одређује, вреднује, некада је у политичкој милости, некада не. Прати мене епохалних дешавања, па у одређеној, за њу повољној епохи, или исечку епохе, задобија, примат, постаје доминантна и боји време да би у измењеним околностима изгубила првенство, забацила изворност и сишла испод освојеног цивилизацијског нивоа. Истина је да појаву *homo religiosus* прати *homo areligiosus*; потоњи није 'наследник' првог – они су 'савременици'.“

„Кажу да је религија прво питање наше младости и последње питање наше старости – одговара Мирко Благојевић на моје питање – са првим сам завршио, а са другим тек почињем. Сада тражим другачије одговоре. Феномен смрти ме не интересује више као што ме је интересовао када сам имао 20 година. Сада ме занима више то везано за културу, геополитику... мој ум је везан више за социолошко-политиколошке науке и промишање света, пре него за неке егзистенцијалистичке теме. Моја схватања се током времена нису фундаментално мењала у теоријском, али јесу у идеолошком смислу. Деведесетих година сам кренуо са тезом да је ревитализација религије инструменталног карактера и да ту нема озбиљнијег преумљења, већ да религија има идентитетски огроман значај у сукобу на територији Југославије и да има друштвене функције. Касније се ствар променила и видео сам да функције постоје и на нивоу појединца. И сада уочавам да у затегнутим друштвеним околностима, религија поново има велики идентитетских значај. По мом мишљењу религијски фактор ће свакако бити значајан, бар што се тиче друштвених наука и мислим да фактори не чиле (они којима се ја бавим – фактори идентитета, професионалности, самоперцепције религиозности). Исламски фактор неће бити слабији него што јесте, шта ће бити са украјинском, црногорском, македонском црквом... и какви ће бити њихови односи са васељенском патријаршијом... то су све питања која ће се решавати и трајати. Све то не иде у правцу секуларизације, већ обрнуто.

Ту прихватам Врцанову тезу о реверзибилности. Ништа не гарантује да се религија неће повући и поново јавити.“

Зорица Кубурић наводи да између психологије и религије постоји ривалство. „Обе су заинтересоване за душу. Готово се нико на психологији не бави питањем религије. Истраживање религиозности је показало да су психолози најмање религиозни. Ја сам се бавила проучавањем религиозних породица. Оне су захтевније, границе су јасније. То је стил живота. Религија кроз породицу утиче на децу. Религиозна породица и нерелигиозна породица се разликују по моралним ставовима. Религиозна од себе очекује више стандарде. Мислим да религија има велики утицај и моћ и ја гледам њен значај за појединца. Човек сазрева кроз религију.“

Данијела Гавриловић религију тумачи као систем норми. „Норме су у функцији заједнице, а социолог кроз норме посматра друштво. Уколико људи усвајају исте норме, они припадају истој заједници или друштву. Норме су прозор социолошке анализе. Религија има јак емоционални легитимитет и она је политички веома употребљива. Ми у Србији смо традиционално религиозни. Функција религије на јавној сцени је у служби инструментализације за потребе других сегмената друштва. Утицај религије на свакодневицу је један од најважнијих индикатора религиозности. Ми смо по неким показатељима дубоко религиозно друштво. Када се укључе неки други индикатори онда се слика мало компликује. Морамо радити дубинске интервјуе и студије случаја да би смо ухватили да ли религиозност нешто значи за живот. Један студент је радио истраживање моралности религиозних и нерелигиозних и пронашао је да нема велике разлике. Тамо где постоји јасан дискурс СПЦ у вези са неким питањима – нпр абортус, ту има разлике. Тамо где црква нема никакав дискурс, нпр. када је упитању радна етика – ту нема корелације са религијом.“

### ***Крај путовања – наставак истраживања***

У нади да смо преводом рукописа Шела Магнусона на српски језик, те овом пратећом студијом, дали, макар летимичан преглед дешавања у југословенској, а затим и српској социологији религије током последњих осамдесетак година, завршавамо писаније. Поред тога, верујемо да смо отворили многа питања, указали на могуће правце будућих истраживања, покренули размишљања и надахнули нова критичка само/сагледавања.

Ново доба или, како га неки називају – пост доба или доба постистине, донело је извесно слабљење утицаја на свакодневни живот „великих идеологија“, па и традиционалних религија. И друштвене и хуманистичке науке су у великој мери ослобођење чврстих и обавезујућих теоријских концепата и политичких утицаја. Ипак, не треба олако узимати освојену „слободу“

мишљења. На то да је непрестано треба преиспитивати упозорава чињеница готово потпуне ефемерности резултата научних истраживања у процесима креирања друштвених и културних политика. Чему слобода говора и писања када се оно што је изговорено или написано губи у поплави актуелности? Актуелно најчешће није и релевантно! Неолибералне агенде ефикасности, квантитета и употребљивости оспоравају право на философирање које је суштина и друштвених и хуманистичких наука. Ипак, као и религија и културне матрице се смењују, нестају, поново се појављују... у овом тренутку делује да културу покрећу креативни и ентузијастични појединци, далеко више него тимови, институције, колективи, заједничке идеје. И то само по себи не мора бити лоше, докле год ти појединци негују дух стваралаштва, самосвесности, и самокритичности.

### Литература

- Благојевић, Мирко. (1994). Југословенски контекст: секуларизација и десекуларизација. У Драгољуб Б. Ђорђевић (Ур.) *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 209–218.
- Благојевић, Мирко. (2005). Савремене религијске промене: секуларизациона парадигма и десекуларизација. *Теме*, 1-2, 15–39.
- Благојевић, Мирко. (2019). Драгољуб Брка Ђорђевић – српски социолог религије. У Драган Тодоровић (Ур.) *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 45–61.
- Blagojević, Mirko. (2008). Serbian empirical Sociology of Religion. Crucial Research Studies of Religiousness from 1991 – 2007. U Dragoljub Đorđević (Edit.) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir, 65 – 71.
- Богомилова, Нонка. (2020). Религијата в теоретичното поле на сџвременните балкански изследователи (контекстът на разпадането на бивша Југославија. *Slavia Meridionalis*, 20, Article 2154.
- Vukomanović, Milan. (2022). *Mapiranje svetog. Proučavanje religija u uporednoj perspektivi*. Beograd: Čigoja štampa.
- Врцан, Срђан. (1986). О неким аспектима новије социологије религије. *Градина*, 1–2, 5–20.
- Гавриловић, Данијела. (2010). Уводно саопштење. У Данијела Гавриловић (Ур) *Ревитализација религије и савремено друштво*. Ниш: Јунир, 5–7.
- Ђорђевић, Драгољуб. (1994). Свето и световно. Секуларизација као социолошки проблем (неколико питања и одговора једног социолога религије). У Драгољуб Б. Ђорђевић (Ур) *Повратак светог?* Ниш: Јунир, 7–23.
- Đorđević, Dragoljub. (2008). Uzornici i prijani. Skice za portret YU sociologa religije. Beograd: Čigoja štampa.
- Đorđević, Dragoljub. (2009). О чему треба да брине социолог религије при проучавању религије. у: *Religija između istine i društvene uloge*, Beograd: Dereta, 99-115.

- Zrinščak, Siniša. (1999). *Sociologija religije. Hrvatsko iskustvo*. Zagreb.
- Zrinščak, Siniša. (2008). Sociology of Religion in Croatia 1991–2007. U Dragoljub Đorđević (Ur) *The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics*. Niš: Junir, 27–42.
- Jukić, Jakov. (1981). Religija i sekularizmi u socijalističkim društvima. *Crkva u svijetu*. 16 (2) 116–133.
- Magnusson, Kjell (1973) *The Role of Religion in Yugoslav Society*. Department of Sociology. Uppsala University.
- Magnusson, Kjell. (1985). *Secularization of Ideology: The Yugoslav Case*. Paper presented at the symposium “*Symbols and Rituals - The esthetics of Political Legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*.” Uppsala 11-12 Oct. 1985, Nordic Committee for Soviet and East European Studies.
- Павићевић, Александра.(2006). *На удару идеологија. Брак, породица и полни морал у Србији у другој половини 20. века*. Етнографски институт САНУ: Посебна издања 57.
- Павићевић, Александра. (2009). Да ли су антрополози дужни да буду (не)религиозни или Прилог целовитом проучавању „антрополошког материјала“. Теме 33 (3) 1413-1434.
- Павићевић, Александра. (2012). Улога религије у идентитету грађана Србије између личних избора и колективних представа. Срби Сјенице и Пештера. *Зборник Матице српске за друштвене науке* 139, 159–172.
- Павићевић, Александра и Шел Магнусон. (у штампи) *Наука, религија, идеологија. Теоријске перспективе југословенске социологије религије*. Етнографски институт САНУ: Едиција Метрон.
- Пантелић, Благоје. (2019). *Диптих о хришћанству и философији. Вера и (са)знање у време одумирања Југославије*. Институт за европске студије. Београд.
- Радић, Радмила. (2002). *Држава и верске заједнице 1945–1970*. I-II, Београд: Институт за новију историју Србије.
- Тодоровић, Драган. (2019). *Бити социолог. Разговор Драгана Тодоровића са Драгољубом Б. Ђорђевићем*. У Драган Тодоровић (Ур.) *Бити социолог. Споменица Драгољуба Б. Ђорђевића*. Нови Сад и Ниш, 7–41.
- Ćimić, Esad. (1969). *Savez komunista i religija*. Beograd: Komunist
- Флере, Сергеј. (1986). Наша социологија религије и српско православље. *Градина* 1–2, 80– 88.
- Šušnjić, Đuro. (1998). *Religija I-II*. Beograd: Šigoja.
- Шушњић, Ђуро (2005). Антропологија религије и социологија религије. У Драгана Радојичић (Ур.) *Антропологијастање и перспективе*. Београд, Зборник радова Етнографског института САНУ 21., 109–114.