

## RELIGIOZNA EVROPA, RUSIJA I SRBIJA: JUČE I DANAS

### Argumenti empirijske evidencije: slučaj Rusije\*

*Apstrakt: Ovaj prilog je nastavak autorovog teksta iz prošlog broja časopisa „Filozofija i društvo“. U prilogu autor razmatra evoluciju religijske svesti ruskog stanovništva i međusobni odnos društva, religije i crkve predstavljajući je u vidu svojevrsnog religijskog klatna. Ispitujući kretanje pomenutog klatna autor analizira religijsku situaciju i verničku strukturu carske, sovjetske i savremene Rusije. U tom dugom vremenskom periodu mogu se postulirati tri tipa verničke strukture: stabilna verničku strukturu dorevolucionarne Rusije, destabilizovana vernička strukture u sovjetsko vreme, restabilizovana struktura tokom 90-ih godina prošlog veka i nova stabilizovana vernička struktura poslednjih godina.*

*Ključne reči: pravoslavlje, religijsko klatno, religiozna Rusija, vernička struktura.*

#### *1. Imperijalna Rusija – stabilna vernička struktura*

Iako ima mnogo nepoznanica oko religijskog fenomena, bez sumnje je konstatacija da su religija i religioznost složene, promenljive, protivurečne ali postojeane duhovne i društvene tvorevine. Sociologiju prvenstveno zanimaju društveni aspekti religije i religioznosti i to ne samo kako evolucija religijske svesti čoveka deluje na društvo u kome živi nego i kako društvo utiče na religiju i religioznost ljudi. Kad se odnos društva i religije i religioznosti posmatra u dovoljno velikim vremenskim intervalima onda se njihov međusobni odnos može predstaviti u vidu svojevrsnog hoda ili njihanja religijskog klatna koje opisuje sinusoidnu krivu liniju. Za ruski slučaj to su uradili

---

\* Članak je nastao u okviru projekta „Regionalni i evropski aspekti integrativnih procesa i Srbiji: civilizacijske pretpostavke, stvarnost i izgledi za budućnost“ Instituta za filozofiju i društvenu teoriju koji finansira Ministarstvo nauke i zaštite životne sredine Republike Srbije (149031).

Dimitrij Furman (Фурман Дмитрий Ефимович), naučni savetnik u Institutu za Evropu RAN-a i Kimo Kariainen (Kimmo Kääriäinen), direktor Instituta Finske luteranske crkve i profesor helsinškog Univerziteta (Фурман, Каарияйнен, 2006; vidi takođe, Каарияйнен, Фурман 2000). Oni za početnu tačku istorije ruske religioznosti uzimaju pretpostavljenu totalnu religioznost ruskog srednjovekovnog društva. Ova religioznost, pored toga što svakako nije bila samo pravoslavna već i paganska i sektaška, u formalnom smislu je bila stopostotna što rečito govori ne toliko o samoj religioznosti koliko govori o globalnom ruskom srednjovekovnom društvu. Naime, ruska imperijalna država nije priznavala stanje beskonfesionalnosti.<sup>1</sup> Tako su na primer u *Zakoniku Ruske imperije* iz 1875. godine sve religije u zemlji bile podeljene u tri grupe: 1. državna religija (pravoslavlje); 2. religije koje se tolerišu (*мѣтнимые*) kao što su katolička, protestantska, jermeno-gregorijanska crkva, islam, budizam, judaizam, neznabožstvo; 3. religije koje se ne tolerišu (*нетерпимые*) kao što su „sekte“ – duhoborci, molokani, skopci, ikonoborci. U *Krivičnom zakoniku* (*Уложении о наказаниях*) posebnom se vrstom prestupa smatralo odvracanje od pravoslavlja, zavodeње na drugu veru, protivljenje vaspitanja dece u pravoslavnoj ili hrišćanskoj veri, širenje jeresi ili raskola. Primenjivan je ceo sistem kaznenih mera sve do ro-bije i progona u Sibir. Zabranjenim religijama su se 1894. godine pridružili i tzv. *štundisti*, što je ruski termin za baptiste i evanđeoske hrišćane. Njihova veroispovest je smatrana štetnom pa su im molitveni skupovi bili zabranjeni (Радугин, 1996:282-283).

Međutim, ako izuzmemo formalne kriterijume religioznosti koje je primenjivala ruska carska statistika, onda religijska situacija u ovom periodu ruske istorije sasvim sigurno nije bila stopostotno vernička, iako su državni i društveni razlozi nesumnjivo uticali na ne-problematični proreligijski i propravoslavi konsenzus. U imperijalnoj Rusiji Pravoslavna crkva je imala posebnu društvenu ulogu jer je bila praktično deo državnog aparata, i kao takva imala je određene privilegije za razliku od drugih veroispovesti i njihovih crkava.

<sup>1</sup> U Rusiji je 1870. godine bilo 70,8% pravoslavnih, 8,9% katolika, 8,7% mаgometana, 5,2% protestanata, 3,2% judaista, 3,2% idolopoklonika i drugih (Журавлева, Пейкова, 1998:136). Oficijelna statistika 1917. godine beleži kao od države priznate sledeće protestantske denominacije: baptiste, adventiste sedmog dana, pedesetnike, molokane i menonite. Protestantsku veru u Rusiji je 1913. godine ispovedalo 4,5% a pravoslavnu 65% stanovništva (Каргина, 1998:115).

Ispunjavajući niz javnih funkcija ona je bila deo vlasti.<sup>2</sup> Zbog toga je monarhistička država materijalno pomagala crkvi a u pravnoj regulativi ne samo da je obezbeđivala crkvi i druge načine sticanja dohotka nego je crkvi i sveštenstvo tretirala kao duhovnu instituciju sa posebnim socijalnim pravima. Sa druge strane, religijske norme su imale veliki praktični značaj u regulisanju mnogih aspekata društvenog života. Ispunjavanje mnogih od pomenutih normi regulisao je zakon a o njegovoj primeni su se brinuli odgovarajući državni organi. Zakonsko regulisanje, na primer institucije braka i porodice, rukovođilo se religijskim normama. Institucija obrazovanja u najtešnjoj vezi je bila sa institucijom crkve: u javnim školama je obavezna veroučeka, crkva vrši cenzuru udžbenika, obučava i sprema kadrove za celokupno osnovno obrazovanje. Sve to pokazuje da je crkva osim monopola u duhovnoj delatnosti mnogostruko učestvovala u društvenom i političkom životu zemlje sračivanjem svetovnih interesa crkve, plemstva i države i davanjem tradicionalnog i sasvim otvorenog legitimiteta svetovnoj monokratskoj vlasti na čijem je čelu car Rusije koji je zaštitnik svih pravoslavaca. Učestvujući u društvenom i političkom životu zemlje, Pravoslavna crkva i njeni manastiri su kao nagradu za podršku moskovskim kneževima u njihovim aspiracijama prema monokratskoj vlasti u obliku donacije dobijali zemlju, postajući time jedan od krupnih zemljoposjednika u carskoj Rusiji. Otuda je razumljivo da se crkva kao krupni zemljoposjednik, kao nosilac monopola državne religije, štiteći kneževske pa samim tim i svoje materijalne i ideološke interese, pridruživala zahtevima ruskog plemstva da se seljaci dekretima vežu za zemlju (Vratuša-Žunjić, 1995:72-73) pa je Rusija, za razliku od Evrope, nosila teško breme

---

<sup>2</sup> Od stvaranja 1598. godine, moskovska patrijaršija je bila, učvršćenjem ruske države, sa jedne strane oslobođena zavisnosti od konstantinopoljske, ali je sa druge strane bila stavljena u zavisnost od carske vlasti. Krajnji ishod u potčinjenosti crkve državi bio je vrlo nepovoljan po crkvi. Naime, cezaropapistička vladavina Petra I bila je obeležena i ukidanjem patrijaršije 1721. godine i postavljanjem Svetog sinoda – kolektivnog organa upravljanja crkvom čije je članove postavljao sam car. Praktično je poglavar crkve postao car dok je sinodom upravljao ruski državni činovnik, oberprokurator. Crkva je morala da vrši mnoge državne funkcije, na primer da rukovodi osnovnim obrazovanjem. Pravoslavlje je u Rusiji bilo u službi samodržavlja praktično sve do svrgavanja dinastije Romanovih i monarhije u Februarskoj revoluciji 1917. godine. Međutim, samodržavlje je pravoslavno sveštenstvo poimalo kao narodnu svetinju, „blago koje drugi narodi nemaju“. „Ko se osmeli da govori o njegovom ograničavanju taj je naš neprijatelj i izdajnik“ (*Церковные ведомости*, № 5, 1911:179).

kmetstva. Rusko plemstvo je po svojim pravima bilo evropsko, ali je rusko seljaštvo presedan u Evropi i ono će tog zavisnog položaja pravno biti oslobođeno tek reformama od 1858. do 1861. godine, iako će ono za seosku zajednicu (*mup*) ostati vezano sve do 1905. godine. Takav zavisnan, produžen do XX veka, gotovo nesnosan položaj seljaštva u „kmetском ropstvu“, te odsustvo inicijative kako kod samog cara tako i kod Crkve da se u reformskom zahvatu poboljšaju životni uslovi najbrojnijeg sloja u zemlji, imaće veoma bitne implikacije na događaje u XX veku kao što su socijalna eksplozija, pad monarhije i dolazak boljševika na vlast. Žestina pravoslavne dogmatičnosti i prinude, žestina samodržavne kontrole, borba vlasti i Crkve protiv svakog vida religijske jeresi efikasno su zaprečavali slobodu religijske misli i prakse pa je pravac duhovnih strujanja išao prema nereligijском, opozicionom, slobodarskom i čak antireligijском duhu koji je bio u to vreme daleko manje opasan po režim i oficijelnu religijsku instituciju od raznih nepravovernih pravoslavnih frakcija i sektaških skretanja (Мень, 1989:102). Takva situacija je predstavljala početak laganog kretanja ideološko-religijского klatna iz pozicije tesne vezanosti carske države i RPC te proreligijского i propravoslavnog konsenzusa prema slabljenju te veze posle februarske revolucije iz 1917. godine sve do direktno suprotne pozicije početnoj, u sovjetskoj državi boljševika i kulturnog hegemonizma antireligijского sovjetskog naučnog ateizma.

## *2. Ateizovani Sovjetski Savez – destabilizacija verničke strukture*

Iako se u vremenski dugom periodu sovjetske vlasti položaj religija i crkava ne može jednoznačno odrediti, ipak se može izvući generalni zaključak o jednom opštem, neprijateljskom i netolerantnom društvenom okviru koji je bio izrazito represivan prema religijama i crkvama, a posebno prema pravoslavlju i RPC kao bez sumnje najvećoj religijskoj instituciji kako u sovjetskoj tako i u današnjoj Rusiji. Strogo posmatrajući, položaj religije i crkve u komunističkom Sovjetskom Savezu varirao je samo na taj način da je prolazio najpre kroz fazu izuzetno jakog ideološko-političkog i državnog pritiska i progona crkava i vernika, što je rezultiralo ekstremnom društvenom marginalizacijom religije, crkve i vernika, a

onda i kroz fazu mirnijeg i manje represivnog, ali uvek naglašeno negativnog odnosa. Prva, represivna faza je trajala bezmalo pola veka, sve do posle pada Nikite Hruščova (Хрущев, Н. С.) 1964. godine, u okviru koje opet možemo identifikovati: 1) period izuzetne državne represije prema RPC naročito tokom dvadesetih godina XX veka za vreme velike gladi u Sovjetskom Savezu, nastale kao direktna posledica nasilne kolektivizacije sela posle Oktobarske revolucije, ali i tokom Hruščovljeve liberalizacije sovjetskog društva; kao i 2) period izvesnog popuštanja neprijateljskog odnosa prema vernicima i RPC za vreme i posle II svetskog, Otadžbinskog rata, u kome su vernici sa RPC na čelu dali nemerljiv, suštinski doprinos u jačanju patriotizma i odbrani zemlje. Međutim, i fazu izvesne liberalizacije odnosa između sovjetske države i RPC, naročito od sredine 60-ih do kraja 80-ih godina prošlog veka, karakteriše administrativni odnos prema religiji i crkvi. To jeste period u kome nema više oštre državne represije prema religiji i crkvi, naročito ne onakve kakva je bila viđena tokom 20-ih i 30-ih godina, perioda velikog iskušenja za sve vernike u nemilosrdnom uništavanju, razaranju, prvo pravoslavlja a početkom 30-ih i svih drugih konfesija u Sovjetskom Savezu. Sofisticirana načela ateizacije i ateističkog vaspitanja su međutim, i dalje usmeravala negativan, opšti svetovni odnos prema religiji i crkvi u nastojanjima da se sačuvaju rezultati iz prethodne faze koji su postignuti u ateizaciji i sekularizaciji zemlje. Ispred vernika se uspostavljala neformalna društvena brana prema svim aspiracijama i karijerama u oblasti državne uprave, armije, sistema obrazovanja i zdravstvene zaštite. Religija i crkva su u svojevrsnom društvenom getu, pod punom kontrolom države i „ateističke“ birokratije. Međutim, sedamdesete i osamdesete godine su godine razočaranja inteligencije u oficijelne poglede socijalističke države, što doprinosi povećanom interesu za neoficijelnu i direktno suprotnu ideologiju crkve. Uopšte, to su decenije u kojima inteligencija otkriva privlačnost raznih religija, ne samo pravoslavlja i u njemu romantizaciju nacionalne prošlosti. Tu Furman konstatuje bitnu razliku u odnosu inteligencije i naroda prema religiji i ateizmu 70-ih godina XX veka i vremena pre revolucije. Dok je pre revolucije inteligencija predstavljala moćno ateističko krilo a narod oficijelno pravoslavlje, 70-ih godina upravo inteligencija predstavlja moćno religijsko krilo pošto se staro stanovništvo, oduvek tradicionalno verno pravo-

slavlju, postepeno biološki smanjivalo, a stanovništvo srednjih godina, mladi radnici, službenici i kolhoznici su ateistički nastrojeni, makar taj ateizam bio „predrasudni“ ateizam zbog sistematskog zapostavljanja govora o religiji i crkvi u društvu (Фурман, 1989:14). No, kad se u obzir uzme oficijelno stanovište, nastojanje da se rezultati ateizacije sačuvaju ostaje na snazi i u početnom periodu Gorbačovljeve perestrojke koja je, kao „novo mišljenje“ u neuspehom reformskom kursu spašavanja socijalizma, promovisana sredinom 80-ih, da bi se državno-crkveni odnosi „otoplili“ tek pred kraj 80-ih godina, što pada u vreme hiljadugodišnjice prelaska Rusa sa paganstva na pravoslavno hrišćanstvo (988 – 1988) a što je proslavljeno sasvim dostojanstveno i uz potporu komunističke države, već ozbiljno društveno problematizovane i na putu nepovratnog zalaska. Tih godina raste interes javnog mnjenja prema pitanjima odnosa crkve i države, religije i društva, u tom kontekstu posebno odnosa religije i kulture, moralnosti i politike. Jednom reči, na delu je opšte preosmišljanje kulturno-istorijskog nasleđa zemlje. Međutim, ako hoćemo da damo generalni zaključak o opštem položaju religija i crkava u postrevolucionarnom Sovjetskom Savezu, onda je najvernije tome određenje položaja religija i crkava u terminu „preživljavanja“. To je pozicija u koju su religija i crkva bile dovedene ne prvenstveno objektivnim društveno-ekonomskim uslovima (sekularizacija) već energičnim sprovođenjem politike izgradnje komunističkog društva bez religije. U toj situaciji religija i crkva postepeno su bile istisnute iz društvenog života a zatim je radikalno smanjen uticaj crkve na mase stanovništva što se detektovalo u slabljenju povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, „begu“ od religije i crkve kao i bitnom zaostajanju reprodukovanja religijskog pripadanja kod novih pokolenja.

Analiza promena u postrevolucionarnoj religijskoj situaciji u Sovjetskom Savezu sugerira dve bitne posledice po religiju i crkvu. Prva važna posledica je u tome što ogroman broj vernika „otpada“ od pravoslavlja i zanemaruje versku obrednost koja je pri tom i društveno proskribovana pojava. Ateizam postaje oficijelna kultura sa ogromnom podrškom države i svih njenih institucija. Forsira se ateističko vaspitanje kao suptilnija forma antireligiozne propagande u cilju potpunog iščezavanja religije iz društvenog života. Druga kardinalna posledica revolucije po religiju i Pravoslavnu crkvu jeste unutrašnji raskol, podela u krilu same Pravoslavne crkve kada u

godinama posle revolucije, 1922., nastaje moćan idejno-teorijski, od sovjetskog režima podržavan, religijski pravac obnove, (*обновленчество*).<sup>3</sup> Zbog odsustva svake ozbiljnije konkurencije pravoslavlju u Sovjetskom Savezu, što nije bio slučaj posle II svetskog rata u socijalističkoj Jugoslaviji u kojoj je Titov režim razvio u odnosu prema religijama i crkvama strategiju suprotstavljanja jedne vere protiv druge, sovjetski režim je u cilju „odumiranja“ religije i religijske prakse te smeštanja verujućih ljudi na samu periferiju društvenog života, razvio, uprkos ustavnim ograničenjima, strategiju mešanja u unutrašnje stvari crkve i podsticanja raskola unutar RPC. U tom smislu su principi partijske politike prema religiji i crkvi pretočeni u zakone i Ustav Sovjetskog Saveza imali stvarno samo deklarativni karakter jer ih je stvarnost dobro demantovala. Pomenuta deklarativnost se lakše poima ako se zna da je Sovjetski Savez ideološka država i da je stvarno priznanje individualne slobode u kontekstu odvajanja crkve od države moguće samo ako je ta država neutralna, što sa sovjetskom državom, koja snažno nameće ateizam kao svojevrsnu alternativu religijskom pogledu na svet, svakako nije slučaj.

U kakvom su društvenom položaju u sovjetskom periodu bile religija i crkva može se jasnije sagledati ako se ima na umu činjenica da je po prvi put u istoriji ateizam politički, administrativno nametnut pogled na svet. Pa iako nije, kao u Albaniji tokom 60-ih godina XX veka, religija dekretom zabranjena, u sovjetskom socijalizmu su religija i crkva stavljene u izrazito defanzivnu situaciju i time što su naučni ateizam i ateističko vaspitanje institucionalizovani, opera-

---

<sup>3</sup> Istina, u istoriji RPC to nije prvi raskol. Prvi raskol se pojavio još sredinom XVII veka odvajanjem staroveraca (*старообрядчество*) od RPC. Raskol je nastao posle neuspešnog pokušaja patrijarha Nikona (Никон) da crkvu postavi iznad države i da ispravi neke delove bogoslužbenih knjiga prema grčkom obrascu, koji pri tom suštinski nisu dodirivali osnov pravoslavlja, njegovu dogmatiku i svete tajne. Međutim, te izmene su odisale duhom helenizacije ruske crkve te su izazvale, neočekivano, krupne posledice. Čitavo se tadašnje rusko društvo podelilo na privrženike stare i nove vere. Pristalice stare vere zagovarali su ideju samobitnosti ruskog pravoslavlja, čak njegovog prvenstva nad drugim pravoslavnim crkvama – pa u tom smislu i nad svojim praroditeljem, konstantinopoljskom crkvom, koja je po njihovom mišljenju zaključivši 1481. godine florentinsku uniju sa RKC pala u jeres. Grčke bogoslužbene knjige za RPC nisu nikakvi obrasci. Rusi imaju svoju istinitu, pravoslavnu veru. Povelili su oštru borbu protiv novotarija smatrajući za jeretike kako cara tako i samog patrijarha, odelivši se na taj način od državne crkve. Bili su anatomisani i podrignuti žestokoj represiji. Mnogi su se u znak protesta samospaljivali (Radugin, 1996:190 i dalje).

cionalizovani i organizaciono ustrojjeni tako da su praktično ispunjavali sav duhovni, kulturni prostor društva.<sup>4</sup> Ateizam je postao poželjen, u mnogim aspektima i isključiv pogled na svet, pogled koji u socijalizmu nema alternativu. S obzirom na oslonjenost na državu za takav se ateizam uobičajio naziv „državni ateizam“, a s obzirom na njegov prinudni karakter, istraživači su ga nazvali „militantnim ateizmom“ (*принудительный атеизм*), ili čak „ateističkim samodržavljem“ (*атеистическое самодержавие*).

Lenjinovo shvatanje religije i ideologije, kao podloga naučnog ateizma, bilo je oslonjeno na teorijske postavke Marksa i Engelsa, ali je u mnogim aspektima bitno odstupalo od uzora, prvenstveno u tome što je ideologiji dalo pozitivno i (politički) instrumentalno značenje. Presudnu ulogu u promovisanju državnog ateizma i ateističkog kulturnog hegemonizma imala je Komunistička partija koja je Lenjinovo shvatanje religije i ideologije dalje razvijala pretočivši ga u kontinuiranu strategiju *borbe* sa religioznim predrasudama ili religioznim ostacima prošlosti (*пережитков*), koji se u svesti sovjetskih građana održavaju snagom tradicije. Ideološki je ta borba predstavljena kao borba koja se ne vodi nasilnim sredstvima, pošto je tada sasvim nedelotvorna, već samo idejnim sredstvima u koja se ubrajaju ateističko vaspitanje, ubeđivanje (propaganda) i obrazovanje. Toj idejnoj delatnosti u masovnom prelasku sovjetskih ljudi sa pozicije vere na poziciju ateizma partija pridodaje magistralnu usmerenost na socijalne promene koje karakterišu komunističko društvo i kojim je omogućena sasvim drugačija životna i socijalna pozicija sovjetskih građana, pa u tom smislu navedena pozicija ne traži nikakvu religioznu podršku ili legitimaciju, u odnosu na životnu i socijalnu poziciju ljudi pre Oktobra. U tom smislu je promena svesti ljudi, promena celokupnog načina života, navika ljudi i njihovih međusobnih odnosa garant uspostavljanja društva masovnog ateizma, društva koje je oslobođeno od religije.

Međutim, iako nije teško ustanoviti belodanu ideološku usmerenost ovakvih tvrdnji, kao i hegemoniju (naučnog) ateizma u kulturi sovjetskog perioda, politički protežiran, državni ateizam je, po prirodi svog nastanka i postojanja, zapravo ateizam koji ne prozilaži inherentno iz kulture jednog društva, iz duhovnih potreba

<sup>4</sup> U bogoboračnom zanosu, Sergej Jesenjin (Есенин, 1895-1925) je napisao: *Новый на кобыле/Едет к миру Спас/Наша вера – в силе/Наша правда – в нас.*



mnoštva ljudi tog društva, nego je takav ateizam lociran u sferi države i političkog društva (Vrcan, 1997:71;73). Kao takav on ne samo da deli sudbinu takve države i takvog političkog sistema nego, paradoksalno, sužava prostore slobodnog mišljenja i ljudske slobode uopšte, jer se kao pogled na svet i poželjno praktično ponašanje nameće svima, vrlo disperzivnim sredstvima, pa se samim tim pretvara u svoj antipod. Sledeća paradoksalnost sovjetskog ateizma sastoji se u tome što je taj ateizam, postavši instrument vlasti i njena legitimacija, sam postao neizostavno važan sastojak religije, samo ovaj put svetovne religije (socijalizma) te je umesto da po definiciji desakrališe svet pridoneo njegovoj ponovnoj sakralizaciji, naravno na drugačijoj, svetovnoj osnovi.<sup>5</sup>

Kritička valorizacija sovjetskog naučnog ateizma i ateističkog vaspitanja značajna je po tome što iz nje sledi upozorenje da se ni empirijska evidencija o procesu ateizacije, stvorena u naučnom istraživanju religioznosti u Sovjetskom Savezu, ne može uzeti kao evidencija u čijem se stvaranju kontinuirano vodilo računa o osnovnim metodološkim principima. Činjenica je da se religijsko-crkveni kompleks u Sovjetskom Savezu naučno, od svojih prvih koraka, proučavao u unapred politički utvrđenim okvirima koji su državno monopolizovani i vulgarno marksistički ideologizovani. U tim okvirima stvorenu sociološku iskustvenu evidenciju o religioznosti i vezanosti ljudi za religiju i crkvu u sovjetskom društvu ne možemo plauzibilno uzeti kao referentnu tačku za poređenje sa rezultatima savremenih proučavanja stanja i trendova religioznosti stanovništva (Фурман, Каарнайнен, 2006: 9-10).<sup>6</sup>

U tom smislu su za nas, kao i za savremenu rusku sociologiju religije, podaci dobijeni u tzv. konkretno-sociološkim (zapravo,

---

<sup>5</sup> To je ateizam „koji je bio pretvoren u novi simbol vere što je uslovlilo nove oblike netrpeljivosti kojima se nije prevladavao već se samo podgrevao religiozni fanatizam kao smetnja konsolidaciji društva“ (Тощенко, 1994:298).

<sup>6</sup> „Problem se komplikuje i time što smo danas u suštini lišeni mogućnosti da pouzdano, u poređenju sa sovjetskim periodom, ocenimo kretanje nivoa religioznosti u našoj zemlji. Po tvrdnji predstavnika patrijaršije, crkva nije vodila i ne vodi takvu statistiku. Ali i malobrojna sociološka anketna istraživanja navedene problematike koja su sprovedena do kraja 80-ih godina bila su metodološki nesavršena, ideološki zadata, i što je najvažnije, imala su isključivo regionalni karakter... Tačnih, objektivnih merenja religioznosti u to vreme praktično nije ni bilo, pa zbog toga sadašnje pokazatelje nije moguće korektno uporediti sa podacima iz prošlosti“ (Дубов, 2001).

iskustvenim) istraživanjima religije iz sovjetskog perioda bar dvostruko problematični: prvo zbog opšte ideološke usmerenosti teorije naučnog ateizma, polazišta prikupljanja i referentnog okvira tumačenja empirijskih podataka, koja su sve manje i manje svoje uporište imala u stvarnoj religijskoj situaciji, a drugo zbog više ili manje represivnog, poželjnog kulturnog obrasca mišljenja i ponašanja koji je, stigmatizujući religiju, sasvim sigurno bio pozadinska osnova konformističnog ponašanja većine ispitanika u empirijskim istraživanjima koja su bila sprovedena od strane oficijelnih institucija zaduženih za proučavanje ateizma. Tako Furman i Kariainen na osnovu stvorene vrlo obimne iskustvene evidencije iz longitudinalnog sociološkog istraživanja promena religijske svesti ruskog stanovništva od 1991. do 2005. godine izvode nekoliko interesantnih, na prvi pogled paradoksalnih zaključaka. Kao što su u carskoj Rusiji obični ljudi, smatrajući sebe potpuno pravoslavnima, bez problema upražnjavali paganske obrede i u sovjetsko vreme ljudi su istovremeno verovali u međusobno suprotne stvari, istovremeno su verovali i nisu verovali, sad su verovali a kasnije nisu, na neki način uspostavio se sistem dvoverja: u oficijelnu ateističku ideologiju sa upražnjavanjem pravoslavnih obreda kao što su krštenje deteta i paljenje sveća u crkvi, posebno u teškim ličnim i društvenim situacijama. Isto tako, podaci pokazuju da savremeni ispitanici svoje očeve i majke, bake i deke doživljavaju daleko religioznijima nego što su oni stvarno bili i što empirijska evidencija iz sovjetskog perioda pokazuje. To govori da ih ispitanici ocenjuju ne sa stanovišta ondašnjeg „normalnog“ i društveno prihvatljivog nego upravo sa stanovišta današnjeg „normalnog“, „potrebnog“ i društveno prihvatljivog. Oni samo konstruišu tadašnju stvarnost sa pozicija sadašnjih opšteprihvaćenih normi i vrednosti mitologizujući prošlost u koju često iskreno veruju (Фурман, Каариаинен, 2006: 14-15).

U sovjetskim okvirima problem sa empirijskom evidencijom u proučavanju religioznosti, tj. u proučavanju procesa ateizacije i/ili sekularizacije, nije bio samo u odsustvu potrebnih generalizacija i sistematizacija, odsustvu prostorno i sadržinski detaljnih, ali i obuhvatnih, globalnih iskustvenih istraživanja, već je problem, možda i značajniji, bio u tome što „ako (je) sociološka informacija utvrđivala ‘nepoželjnu’ religijsku situaciju u ovom ili onom regionu, ona je, po pravilu, ostajala nedostupna za javnost“ (Кублицкая, 1990:96). Sve

navedeno bitno je sužavalo metodološku osnovu sovjetske sociologije religije i ateizma i vodilo ju je praktično u svojevrsnu izolaciju što je opet uslovalo da bude daleko od već dostignutog svetskog teorijskog i metodološkog nivoa u proučavanju religijsko-crkvenog kompleksa. Svemu tome najviše je doprinela ideologizacija osnovnih zadataka i krajnjih ciljeva proučavanja religije i ateizma što je sprečavalo dolaženje do objektivne informacije o procesima ateizacije i sekularizacije. Samim tim se vrednost dobijenih podataka u navedenim okvirima snižavala a tako stvorena iskustvena evidencija jednostrano interpretirala. U tom smislu je teško dati detaljan i precizan opis religijske situacije kao i opis nivoa religioznosti stanovništva u sovjetskom periodu. To nije moguće uraditi zbog nerešenih teorijskih, metodoloških i metodskih principa u proučavanju ateizma i religije. Navedeni nerešeni problemi sovjetske sociologije religije imaju direktnu implikaciju na izmerene nivoe religioznosti stanovništva.<sup>7</sup>

Da bi se došlo do objektivne informacije o religioznosti jednog društva kakvo je bilo sovjetsko, Kublickaja upozorava da prvo u obzir treba uzeti opšte društvene uslove u kojima egzistira religijsko-crkveni kompleks kao i da se empirijska istraživanja shvate kao svojevrsni društveni odnos. U nepovoljnim i u povoljnim društvenim situacijama za iskazivanje i javno priznavanje religiozne pozicije sociološko istraživanje će dobiti različite konačne rezultate o istraživanoj pojavi. Deo vernika je u nepovoljnim društvenim pretpostavkama za javno iskazivanje religioznih ubeđenja svoju poziciju krio, iz različitih razloga ekonomske, političke ili kulturne prirode. Međutim, u povoljnim društvenim uslovima za iskazivanje religijske svesti i slobodnog religijskog ponašanja, koji su nastupili krajem 80-ih, prema autorki, obavezno treba obredno ponašanje ispitanika uključiti kao jedan od indikatora religioznosti stanovništva. U nepovoljnim društvenim uslovima po religiju i religioznost kolebljive vernike treba uvrstiti u religiozno stanovništvo kao što ih ne treba svrstavati u verničku strukturu u izrazito povoljnim društvenim okolnostima po religiju i crkvu.

---

<sup>7</sup> Ingeniozan kritički osvrt na teorijsko-metodološke probleme sovjetske sociologije religije početkom 90-ih godina XX veka nalazimo kod već pominjane autorke E. A. Kublickaje (Кублицкая, 1990).

Opšta ocena o religioznosti stanovništva Sovjetskog Saveza i pravoslavne religioznosti posebno zavisi od toga na koju se literaturu i zaključke o navedenom problemu u njoj oslanjamo. Ako se oslonimo na „ideološku“ literaturu iz oblasti tzv. naučnog ateizma koji promovise globalnu tezu o postojanoj tendenciji iščezavanja religije u socijalističkom društvu, onda nailazimo na podatak od jedva nekoliko procenata religioznih u zemlji i uz to najmarginalnijih društvenih grupa koje se zbog niza razloga nisu „oslobodile“ religioznih ostataka prošlosti. No, taj „ideološki“ podatak ni izdaleka nije odgovarao stvarnoj religijskoj situaciji sovjetskog društva. Svakako, veće poverenje ulivaju rezultati empirijskih, socioloških istraživanja religioznosti, mada uz već navođene ograde koje pri tome treba imati na umu. Isto tako, ozbiljno izučavanje sovjetske religijske situacije od strane „zapadnih“ sociologa i religijologa treba uzeti u razmatranje, ali sa svešću o potrebi kritičkog čitanja te literature. U situaciji „hladnog rata“ kao neka vrsta ideološke protivteže sovjetskom naučnom ateizmu zapadna proučavanja sovjetske religijske situacije izlagala su se ne beznačajnoj verovatnoći da u svojim zaključcima iskrive sovjetsku religijsku situaciju, po pravilu u smeru otkrivanja mnogo više religioznih ljudi nego što ih je stvarno bilo, kao što su sovjetska istraživanja religioznosti, više u šestoj i sedmoj deceniji prošlog veka a daleko manje u osmoj, ispoljavala tendenciju snižavanja stvarnog nivoa religioznosti.

Savremeni ruski religijolog S. B. Filatov (Филатов), u zajedničkom tekstu sa L.G. Bizovim (Бизов), konstatuje da su podaci mnogobrojnih anketnih istraživanja religioznosti do početka 80-ih godina pokazivali stabilnu populaciju vernika (u odgovoru na pitanje „Verujete li u boga?“) u Moskvi od 7 do 11% ispitanika, u gradovima centralne Rusije od 7 do 15% a u velikim gradovima Sibira od 4 do 6% ispitanika (Бизов; Филатов, 1993:12). Istina, otkrivene niske skorove religioznosti stanovništva Sibira verovatno pre treba pripisati neodgovarajućem instrumentariju sovjetske sociologije religije za detektovanje šamanističke religioznosti onih ljudi koji ne dele tradicionalne sakralne predstave a prema kojima je uglavnom i podešen sociološki merni instrumentarijum.

Nešto specifičniju i diferenciraniju sliku religioznosti u velikim gradovima Sovjetskog Saveza u skoro dvadesetogodišnjem vremenskom intervalu od 1970. do 1988. godine pokazuje sledeća

tabela, konstruisana na osnovu podataka koje daje ruski sociolog B. T. Lisovski (Лисовский, 1996:398-399):

*Tabela 1.* Religijska samoidentifikacija (na pitanje: „Da li sebe smatrate vernikom?“) u nekim gradovima Sovjetskog Saveza.

Grad	Godina istraživanja / religioznost u %		
	1970.	1980.	1987-1988.
Saratov	12,2	13,4	-
Taškent	15	17,5	19
Kišinjev	10,2	14,3	-
Tbilisi	25	34,3	-
Talin	-	-	20
Moskva	-	-	20

Religijska situacija se u Sovjetskom Savezu primetnije počela menjati krajem 70-ih i početkom 80-ih godina prošlog veka. Porast vernika među Rusima, kako u Rusiji tako i u drugim delovima Sovjetskog Saveza, bio je primetan i pre perestrojke, u periodu između 70-ih i 80-ih godina, mada je taj porast bio različitog stepena i sa regionalnim varijacijama. Taj porast se u navedenom vremenskom razdoblju, prema Lisovskom, može brojčano izraziti kao porast u proseku za 2-4% sa isključenjem Gruzije. Ako pođemo od podataka da su u toku 60-ih i 70-ih godina iskustvena istraživanja religioznosti pokazivala nivo koji je sasvim retko iznosio preko 10% religioznog stanovništva (upor. Pantić, 1988:21-22), onda su iskustveni podaci krajem 80-ih dozvoljavali zaključak da je religioznost stanovništva porasla za oko dva puta dok je popularnost marksizma-lenjinizma kod Rusa u tom istom periodu više nego dvostruko pala. Tako se osamdesete godine mogu shvatiti kao godine u kojima je i sociološki empirijski materijal pokazivao stidljivu promenu religioznosti, pa i promenu religijske situacije uopšte u zemlji, sve do raspada Sovjetskog Saveza, kada se nešto pre tog događaja, a nešto posle njega, religioznost stanovništva, merena različitim indikatorima, sasvim primetno kretala naviše, gotovo po eksponencijalnom trendu. Religijsko klatno je započelo svoj povratni hod.

Ocenjujući dinamiku religioznosti privrženika RPC u dve decenije prošlog veka, od 60-ih do 80-ih godina, jeromonah Inoćen-

tije (Иннокентий, 1987:35-43) prihvata umerenije podatke od ne-sovjetskih<sup>8</sup> i po njemu oni se kreću na nivou od 12 do 20% pravoslavnih vernika u odnosu na ukupno stanovništvo. Neka istraživanja pri tome pokazuju u pojedinim regionima nešto niže skorove religioznosti od navedenog opštesovjetskog nivoa za pravoslavno stanovništvo, a neka istraživanja pokazuju i prilično više izmerene nivoe religioznosti. Takođe, važno je primetiti da su po pravilu viši nivoi religioznosti dobijani prilikom merenja u seoskim naseljima, a niži u gradskim, slično domaćim prilikama. Ako je, recimo, početkom 70-ih u Kalugi bilo 11,7% vernika, zajedno sa pokolebanima (na selu je taj procenat već znatno viši – 23,9%), u istočnim delovima Belorusije na seoskim područjima on iznosi 25,8, dok u seoskim područjima Zapadne Belorusije on dostiže jako visok nivo od 60,6%. Uopšte, zapadni delovi Sovjetskog Saveza se odlikuju kvalitativno drugačijom religijskom situacijom nego ostali delovi zemlje. Autor, kao i drugi sovjetski religiozolozi, tu činjenicu tumači specifičnim društvenim okolnostima u kojima su u tim oblastima egzistirale religija i crkva. Te okolnosti nisu bile tako nepovoljne kao u drugim oblastima i nije postojao tako jak administrativni pritisak za iskorenjivanje institucionalizovane religioznosti. S druge strane, starije stanovništvo je svojevremeno u zapadnim oblastima bilo u principu bolje katehizovano nego stanovništvo drugih oblasti. Sve to zajedno je omogućilo da 80-ih godina u lavovsko-ternopoljskoj eparhiji bude aktivno više od hiljadu crkava. Za razliku od oficijelnog stanovništa teorije naučnog ateizma, pa i sovjetske sociologije religije, koje osnovu procesa opadanja nivoa religioznosti u zemlji vide u kulturnom progresu društva i povišenom obrazovnom nivou sta-

---

<sup>8</sup> Američki bogoslov Flečer smatra da podatak od oko desetak procenata religioznog sovjetskog stanovništva treba odbaciti kao nekorektan. Oslanjajući se na sovjetska iskustvena istraživanja iz 60-ih i 70-ih godina prošlog veka, na procene drugih američkih sociologa religije, zatim na podatke nepotpunog popisa stanovništva Sovjetskog Saveza iz 1937. godine i na procene tzv. javnih radnika na polju ateizma, Flečer zaključuje da se realni nivo religioznosti ruskog pravoslavnog stanovništva u Sovjetskom Savezu kretao od 25 do 35%, naravno sa priključenjem pokolebanih i kolebljivih vernika. Za neruske narode (islamske veroispovesti i vernike pribaltičkih republika) predlaže cifru od čak 60% religioznih pa tom kalkulacijom dolazi do cifre od 45% religioznog stanovništva Sovjetskog Saveza. Iako ne precizira koje je indikatore religioznosti uzimao u obzir, pretpostavljamo da se radi o konfesionalnoj samoidentifikaciji koja je među najslabijim indikatorima „integralne“ religioznosti (Флечер, 1987:32-33).

novništva, pravoslavni jeromanah taj isti proces vidi u nešto drugačijem svjetlu. On prvenstveno potencira nepovoljne društvene okolnosti za slobodno iskazivanje religioznosti i u tom smislu, naročito do II svetskog rata i u toku 60-ih godina, ističe borbu zvanične države i njenih organa protiv institucionalizovane religioznosti. Nasuprot tome, povoljne društvene okolnosti pozitivno su delovale na povećanje religioznosti i veću povezanost sa religijom i crkvom, kao npr. u toku II svetskog rata ili u drugoj polovini 80-ih godina. Dalje, pad religioznosti krajem 60-ih i početkom 70-ih godina Inocentije ne objašnjava samo represivnim odnosom države prema religijsko-crkvenom kompleksu nego i biološkom smenom generacija, pri čemu se mlađe generacije nikada nisu susrele sa religijskom socijalizacijom.

Mada nije lako nacrtati portret tipičnog sovjetskog vernika zbog ranije navedenih problema sovjetske religiologije, segmentarna i lokalna empirijska istraživanja sugerišu da je tipičan sovjetski vernik ulavnom usamljeni pojedinac, osoba koja ne živi u braku, obudovela, razvedena osoba, samac, osoba od 50 do 60 godina i starija, žena mnogo češće nego muškarac, neobrazovana ili slabo obrazovana osoba, penzioner, poljoprivrednik i izdržavano lice, proizvodni, nekvalifikovani ili polukvalifikovani radnik, osoba koja svoj život provodi na selu i, uopšte, populacija koja retko učestvuje u društvenom životu zemlje.

### *3. Deateizovana Rusija – restabilizacija verničke strukture*

Krajem 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka društvena pozornica se menja, najpre u tome da se društvena i kulturna klima oslobađa ideološke represije, što povoljno utiče na pojavu političkog i duhovnog pluralizma, a onda sve to zajedno omogućava da se u istraživanjima religije i religioznosti stanovništva, kao svojevrsnom društvenom odnosu u kojem neće postojati evidentne i mnogobrojne socijalne i psihološke prepreke slobodnom izražavanju religioznosti, dođe do objektivnih iskustvenih podataka i takve ukupne sveruske iskustvene evidencije iz koje je moguće izvlačiti zaključke o religioznosti ili procesima (de)sekularizacije u zemlji koji mnogo više odgovaraju društvenoj stvarnosti nego u sovjetskom periodu.

Izvesne religijske promene koje se uočavaju tokom 80-ih i početkom 90-ih godina prošlog veka, upravo su najočitije bile detektovane ne samo preko snažnije religijske aktivnosti i socijalne delatnosti verskih organizacija i porasta njihovog ukupnog broja nego i preko povećanog broja religioznih ljudi uopšte te izrazitije verske aktivnosti kod mlade i srednje generacije. Uočava se takođe i povećana religioznost i izrazitija verska aktivnost muškaraca u okviru verničke populaciji, zatim povećan broj vernika kod već iznadprosečno religioznog starog stanovništva. Religija i religioznost se revitalizuju najpre u smislu revitalizacije religije kao takve, mada se interes i simpatije u javnom mnenju protežu na širok spektar konkretnih religijskih izraza, bilo da je u pitanju bilo pravoslavlje, katolicizam, protestantizam, budizam ili hinduizam. Uz plodnu misionarsku delatnost organizacija sa Zapada, Rusiju početkom 90-ih preplavljaju mnogobrojni kultovi i sekte, inostranog i domaćeg porekla. Razvoj religijske situacije koji je usledio pokazaće da su te tendencije nastavljene bitno menjajući religijsku panoramu društva od pre dvadesetak godina.

U procesu opšte demokratizacije društva, i specijalno u procesu uspostavljanja „normalnih“ odnosa između države i crkve, najpre u oblasti pravne regulative, pojavljuje se primetno nova religijska situacija koju u najopštijim crtama karakteriše: 1. činjenica da su sve konfesije posle oslobađanja ispod uticaja administrativno-komandnog sistema vlasti pristupile sopstvenom obnavljanju i širokom korišćenju prava slobode savesti; 2. kod stanovništva je naglo porastao interes prema religijskim verovanjima, često impregniran pomodarstvom; 3. taj interes prema religijsko-transcendentnom najtešnje je povezan sa revitalizacijom narodnih običaja, tradicije i praznika, i 4. revitalizacija religijske svesti podrazumeva i oživljavanje mistike, okultizma i drugih sličnih pojava, koje se nekad graniče sa šarlatanstvom i verovanjem u čudotvorne sile (Тощенко, 1994:300).

Tako se „idejno klatno“ tokom 90-ih godina prošlog veka u Rusiji evidentno pomeralo od deklarisanog ateizma nazad prema deklarisanom religioznosti. Normalno, to je bio tzv. „drugi idejni udar“ koji je duhovno klatno posle 70 godina opet usmerio prema religiji i crkvi. Istina, početak promena pravca kretanja ovog klatna treba locirati znatno ranije, negde u vreme Hruščova kada ateistička pozicija



dostiže svoj zenit i u brežnjevljevoj epohi počinje, isprva neprimetno, a kasnije sve приметnije da slabi. U tim magistralnim pomeranjima idejnog klatna mogu se izdvojiti neka zajednička, opšta obeležja, naravno sa suprotnim predznacima. Kako Kariainen и Furman ističu (Каариайнен; Фурман, 1997:35 i dalje) zajednička karakteristika kretanja idejnog klatna prema ateizmu, i posle mnogo decenija suprotnog kretanja prema religiji i crkvi, jeste u tome da su oba bila neodvojiva od intelektualnih strujanja i specifičnog uticaja inteligencije, uticaja koji će se postepeno širiti na druge slojeve društva. Iza prvog kretanja ističu se figure Pisareva, Černjiševskog, Dobroljubova (Писарев, Чернышевский, Добролюбов), a iza drugog intelektualne figure Pasternaka, Solženjicina, Sinjavskog i drugih (Пастернак, Солженицын, Синявский).

Dalje, u pomenutim magistralnim idejnim promenama sličnost se zapaža i prema nekim drugim obeležjima. Kao i u vreme pomeranja idejnog klatna prema ateizmu kada je masovni ateizam tek zauzimaо društvenu poziciju nastupajući prvenstveno sa mladima i sa gradskim stanovništvom, i u postsovjetskim idejnim promenama u Rusiji gradsko stanovništvo i mladi jesu segmenti za koje se može reći da su glavni agensi tih promena. Tako je idejno kretanje prema ateizmu počinjalo od velikih gradova, Moskve, Peterburga i dalje se rasprostiralo na provinciju. Početkom 90-ih revitalizacija religije i crkve počinje upravo sa velikim gradovima i potom ide prema periferiji. Već prva sociološka istraživanja početkom 90-ih pokazala su da je religioznost stanovništva (kao vera u boga) daleko zastupljenija u velikim gradovima nego u manjim i malim gradovima. Tako je stanovništvo Moskve znatno religioznije od stanovništva manjih gradova kakvi su Harkov u Ukrajini, Kupjansk u harkovskoj oblasti ili Holm-Žirkovski u smolenskoj oblasti (Бызов, Филатов, 1993:11-12). Isto tako, ova istraživanja su pokazala da se povratak religiji i crkvi pre svega zapaža kod mladih koji su početkom 90-ih redovno religiozniji od srednje i radno aktivne generacije. Mnogo decenija ranije i ateizam se najlakše „primio“ kod mlade generacije sovjetskog društva.

U ruskoj sociologiji religije tokom 90-ih, iako se ne može reći da se religijska samoidentifikacija nije koristila u ispitivanju religioznosti, verovanje u boga se uzimalo kao glavni i najčešće korišćen indikator religioznosti. Opšte procene religioznosti u Rusiji, pre i

posle perestrojke, zasnivaju se upravo na podacima koji govore o tome koliko su ispitanici bili spremni da deklarišu svoju veru u boga i na koji način shvataju boga. Te opšte ocene, zasnovane na većem broju istraživanja u dužem vremenskom intervalu, postuliraju perestrojku kao granicu od koje počinju manifestacije strukturalnih promena u pravcu rasta religioznosti, a sredinu i kraj 90-ih godina kao period stabilizacije religioznosti građana Rusije na visokom nivou u odnosu na predperestrojku. Iz tih podataka čitamo da je verovanje u Boga do perestrojke izuzetno manjinska pojava (najviše do 8 ili 10% ispitanika), posle perestrojke taj procenat je vidno uvećan (oko 40%), sredinom 90-ih je iznosio od 40 do 45% a krajem 90-ih preko 60% (Василенко, Филатов, 1995; Religion and religiousness in Russia, 1999).

Slične opšte ocene (ne)religioznosti u Rusiji iznose i ruske autorke Žuravljeva i Pejкова (Журавлева; Пейкова, 1998:137) kad pišu da je pre 90-ih 65% ispitanika sebe smatralo nereligioznim, te da je nereligioznost 1993. godine pala na 40% ispitanika. Kako god da bilo, čak i ako se složimo da je pravoslavna religioznost u Rusiji pre perestrojke sigurno bila nešto viša nego što su empirijska sociološka istraživanja sovjetske sociologije religije i ateizma pokazala, i u tom slučaju to ne bi bila nikakva smetnja da se na osnovu iskustvenih podataka iz socioloških i javnomnjenjskih istraživanja od 1990. godine u Rusiji može prvo, detektovati evidentan i masovan porast deklarisanе religioznosti, naročito ako se ima na umu kraj navedene decenije, a drugo, u tom istom periodu kao naličje procesa deateizacije na delu je proces ubrzanog, burnog pada masovnog ateizma od nepodeljene konformističke podrške u sovjetskoj eri do sasvim marginalne ali autentične u Rusiji krajem 90-ih kada ta podrška pada na oko 4% (videti u Каарриайнен; Фурман (1997); Religion and religiousness in Russia 1999.)

Proces religijske obnove tokom prvih nekoliko godina prošle deceniji u Rusiji, kao i u Srbiji u to isto vreme, nije bio potpuno nedvosmislen, jednoznačan. To je bio ambivalentan proces, kao i čitavo društvo u kome se dešavao, proces u stanju nekakve religijske bifurkacije, da se poslužimo geografskim pojmom koji je upotrebio jedan ruski sociolog (Дубов, 2001). Postoje iskustveni podaci, naročito oni sa kraja 90-ih, pomoću kojih se može dokumentovati pojava odmaklog procesa religijskog prestrukturisanja u pravcu revitaliza-

cije religije i crkve. Međutim, postoje i iskustveni podaci koji pokazuju da su taj proces tokom 90-ih do danas obeležile neke unutrašnje granice, ne dozvoljavajući mu da se razmahne u pravcu totalnog, ili barem neproblematičnog povratka religiji i crkvi, odnosno pravoslavlju, pre svega u domenu konvencionalne, religijske prakse.

1. Svakako, jedan od najjačih dokaza o revitalizaciji religije (pravoslavlja) predstavljaju podaci o neproblematičnom propravoslavnom i proreligioznom konsenzusu. Najpre, dokaz za tvrdnju o afirmativnom konfesionalnom (pravoslavnom) izjašnjavanju stanovništva daju brojna istraživanja sprovedena do danas u Rusiji.

*Tabela 2. Ruski propravoslavni konsenzus (u %)*

God. istraživanja	1989	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2002	2003	2005
Pravoslavan	30	50	56	42	44	48	47	54	52	57	61	79
Onije vernik	65	40	39	54	43	37	38	33	35	33	30	—

Tabela je konstruisana korišćenjem podataka koje daje Dubin (Дубин, 2004:35). On je koristio podatke logitudinalnog istraživanja *Analitičkog centra Jurija Levade* (ranije VCIOM, VCIOM-a) a podatak za 2005. godinu je iz rusko-finskog istraživanja (Фурман, Каарийainen, 2006:43)

Merena ovim indikatorom religioznost je rasla u prvoj polovini 90-ih godina dostižući iznadpolovičnu identifikaciju, zatim je sredinom te decenije počela da pada pa se potom kolebala da bi zatim takva identifikacija neproblematično rasla do današnjeg opšteg konsenzusa. Pozivna (pravoslavna) konfesionalna identifikacija zahvata široke slojeve stanovništva i to ne samo one koji se izjašnjavaju kao vernici, nego i kolebljive prema veri i ne mali broj samih ateista. Iskustvena istraživanja u navedenom periodu pokazuju da se većina ispitanika slaže da religija (pravoslavlje) ima veliki društveni značaj i da zaslužuje veliko poverenje. Iako je većinsko i s početka 90-ih euforično uverenje građana da RPC može da reši u ruskom društvu nagomilane probleme stanovništva, od moralnih preko porodičnih i duhovnih do socijalnih, kasnije splasnulo, opšti propravoslavni konsenzus do danas u ruskom društvu nikako nije bio dovođen u pitanje. RPC na polju javnog mišljenja ne samo što nije izgubila poverenje građana, zadobijeno početkom 90-ih, nego se to poverenje do danas još i povećalo, opovrgavajući na taj način neka predviđanja religijologa, među njima i sociologa religije, koji su u prvoj polovini 90-ih

iznosili prognoze o verovatnom padu poverenja građana prema RPC (Синелина, 2001:100-104; Пейкова, 2001:65).

Postojao je dakle, i postoji opštenacionalni konsenzus o veoma pozitivom i pozitivnom prihvatanju pravoslavlja, o tome da je RPC potrebna, neophodna društvu, o poverenju koje joj ispitanici daju pri čemu samo predsednik Putin u istraživanju iz 2005. godine ima minimalnu prednost. Svi ovi i drugi empirijski podaci pokazuju da pravoslavlje i Crkva imaju veliki simbolički značaj za stanovništvo, mnogo veći od značaja u smislu realnog njihovog uticaja na rešavanje konkretnih problema savremenog ruskog društva. Pravoslavlje i Crkve nisu kao druge društvene institucije neizvesne, privremene, promenljive i diskutabilne, već „večne“, sigurne i nesporne. Tako jedino Crkva ima društveni i duhovni kapital da objedini, homogenizuje ekonomski i politički razjedinjeno rusko društvo. „Ona je sakralni simbol ‘ruskosti’, ‘ruske duhovnosti’ i ruskog jedinstva. A potreba za tim simbolom vremenom se ne smanjuje već se povećava. Upoređivanjem rezultata istraživanja iz 1996. i 2005. godine uviđamo značajnu promenu odnosa prema novim religijama. Odnos ljudi prema pravoslavlju postao je još bolji a odnos prema novim religijama u Rusiji приметно се погоршао“ (Фурман, Каариайнен, 2006:22-29).

2. Pored opšteprihvaćenog mišljenja da religija (pravoslavlje) zaslužuje svaku podršku i izaziva puno ili dovoljno poverenje kao socijalni institut, i neki drugi pokazatelji u zaista brojnim sveruskim i regionalnim, globalnim i parcijalnim istraživanjima religioznosti i vezanosti za religiju i crkvu, mogu se istaći kao validni dokazi za tezu o značajnoj religijskoj promeni u smeru revitalizacije pravoslavlja u društvenom i individualnom životu građana Rusije. Tu je na prvom mestu pokazatelj iz domena dogmatske identifikacije, verovanje u boga, o kome smo već predočili jedan deo podataka. Do sredine ove decenije, u odnosu na početak 90-ih, verovanje u boga, kao jedne vrsta religijske legitimacije, postalo je potpuno neproblematično ima li se u vidu stanje pre petnaestak, dvadeset godina. Danas sigurna dvotrećinska većina ispitanika izjavljuje da veruju u osnovnu dogmu pravoslavlja. Rusko-finsko istraživanje, koje je u kontinuitetu od 1991. do 2005. godine istraživalo religioznost u Rusiji primenjujući u istraživanjima u osnovi isti merni instrumentarij na uzorcima reprezentativnim za celu Rusiju, tendenciju stalnog

povećanja verovanja u boga, pa samim tim i tendenciju povećanja konvencionalne religioznosti, nedvosmisleno je dokazalo podacima koje dajemo u sledećoj tabeli:

Tabela 3. *Revitalizacija sržne pravoslavne dogme (u%)*

God. istraž.	1991.	1993.	1996.	1999.	2002.	2005.
Verovanje u boga	34	48	47	61	59	66

Izvori: Religion and religiosity in Russia (1991-2005).

3. Kao što smo već konstatovali, religijska samoidentifikacija, tako često korišćena u domaćim iskustvenim istraživanjima kao jedan od najvažnijih pokazatelja religioznosti stanovništva, nije tako često primenjivan instrumentarij za istraživanje religioznosti u Rusiji. Međutim, postoje istraživanja u koja je i ovaj indikator, pored mnoštva drugih, u ispitivanju religijske situacije u Rusiji bio uključen. Odmah treba naglasiti da je nivo na ovaj način izmerene religioznosti u Rusiji, u principu, nešto niži u odnosu na rezultate za konfesionalnu identifikaciju ili za veru u boga kao indikatore religioznosti. Taj nivo je niži i kad se upoređi sa rezultatima naših iskustvenih istraživanja religioznosti koji su dobijeni na osnovu religijske samoidentifikacije respondenata. Najčešće postavljeno pitanje za ovaj pokazatelj religioznosti u iskustvenim istraživanjima u Rusiji bilo je da ispitanici u odgovoru sebe opredele kao verujuće, neverujuće, kolebljive i ateiste. Rusko-finsko istraživanje je kontinuirano od 1991. do 2005. godine postavljalo ovo pitanje te prvo prikazuje rezultate tih istraživanja:

Tabela 4. Religijska samoidentifikacija u Rusiji od 1991. do 1999. – u %.

Rel. identifikacija/God.	1991.	1993.	1996.	1999.	2002.	2005.
Vernik	23	32	34	40	44	53
Kolebljiv	28	28	30	30	29	24
Nije vernik	7	30	24	22	20	14
Ateista	35	5	6	5	5	6

Izvori: Religion and religiosity in Russia (1991-2005).

Međutim, i pored toga što je ovako izmerena religioznost građana Rusije niža nego kad se upotrebe u istraživanju drugi

indikator, jasno je, prvo, da i religijska samoidentifikacija respondenata danas bitno odstupa od religijske samoidentifikacije ispitanika od pre dvadesetak godina, i drugo, da ovako izmerena religioznost građana Rusije kontinuirano tokom 90-ih raste i da danas preko polovine ispitanika sebe svrstava u verničku populaciju tj. da se radi o više nego duplom rastu spremnosti ispitanika da se odrede u terminu verničke ili religiozne populacije. S druge strane ateistička pozicija, koju je početkom 90-ih izražavalo više od trećine ispitanika, na kraju te decenije pada do nekih 5-6% kakva je i danas. Nereligiozna pozicija tokom 90-ih je bila prilično fluktuirajuća, krajem 90-ih se ustaljuje na oko jedne petine ispitanika a danas sebe smatra nereligioznim jedna sedmina ispitanika. U ovom longitudinalnom istraživanju najpostojanijom se pokazala grupa kolebljivih ispitanika između vere i nevere i tu poziciju je izražavalo od 24% do 30% ispitanika. I neka druga empirijska istraživanja religioznosti u Rusiji krajem 90-ih potvrdila su trend revitalizacije religioznog samodeklarisanja stanovništva, neka od njih u potpuno istim okvirima kao i rusko-finsko istraživanje, dok su opet neka druga izmerila viši nivo religijskog samodeklarisanja koji se sasvim približavao izmerenom nivou verovanja u boga.

4. Ujednačavanje socio-demografskih karakteristika religioznog stanovništva Rusije, istina, otkriveno samo u nekim iskustvenim istraživanjima religioznosti, siguran je dokaz revitalizacije konvencionalne religioznosti. Takva ujednačenost naprosto znači da je konvencionalna religioznost masovna pojava zastupljena u svim socijalnim slojevima. Dobro je znano da je u sovjetskom periodu tip religiozne vrednosne orijentacije podrazumevao staro stanovništvo, većinski ženski deo populacije, neobrazovano stanovništvo i sistemski neaktivno stanovništvo, stanovništvo na kulturnoj i političkoj margini socijalističkog društva. U postperestrojci takva slika religioznih je počela da blede i neka istraživanja sa početka 90-ih su pokazala, kao što smo već izneli, da nisu samo stari ljudi religiozni nego i mladi, da nisu samo neobrazovani religiozni nego i vrlo obrazovani. Jedno istraživanje, sa paradigmatičnim rezultatima u tom smislu, potiče iz novembra 1997. godine (Мчедлов, 1998), a odnosilo se na mlade u novoj Rusiji. Značaj ovog istraživanja je pored ostalog i u tome što je osim eksperimentalne grupe mladih ispitanika obuhvatilo i kontrolnu grupu starijih ispitanika, od 40 do 60 godina Rezultati

o religioznosti ove dve grupe ispitanika u istraživanju su gotovo identični. Dok je dvadesetak godina ranije religioznost omladine izmerena na nivou od nekoliko procenata, a religioznost odraslih na nivou od oko 10%, u drugoj polovini 90-ih ovo istraživanje je pokazalo da mladi veruju u boga u 32,1% slučajeva a stariji, odrasli, u boga veruju u 34,9% slučajeva. I deo kolebljivih mladih i starijih ispitanika je identičan: koleba se između vere u boga 27% mladih i 27,6% starijih. Indiferentnost prema religiji izražava 13,9% mladih i 14,7% starijih. Nereligioznih među mladima je 14,6% a među starijima 13,5%.

Dalje, postoje istraživanja koja pokazuju da obrazovana struktura stanovništva bitno ne utiče na religioznost pa se u tom smislu dovodi u pitanje ranije utvrđena tendencija iz sovjetskog perioda o religioznom stanovništvu kao neobrazovanom ili malo obrazovanom stanovništvu. Sverusko iskustveno istraživanje iz 1999. godine o kome nas obaveštava Dubov, pokazalo je da kod religioznog stanovništva postoje relativno male ili čak zanemarljive razlike kad je obrazovanje u pitanju: na primer u uzorku navedenog istraživanja od 3000 ispitanika religioznost ispitanika sa osnovnim i nepunim srednjim obrazovanjem je iznosila 66,9%, religioznost ispitanika sa srednjim obrazovanjem 56,1%, sa srednjim specijalnim obrazovanjem 60,5% a sa višim i visokim obrazovanjem 53,4% (Дубов, 2001).

Ovo isto istraživanje je, takođe, pokazalo da i mesto stanovanja više ne igra neku važnu ulogu u opredeljivanju nivoa religioznosti stanovništva. Tako je religioznost u velikim gradovima Rusije bila krajem 90-ih na nivou od 58,8%, u srednjim i malim gradovima na nivou od 61,4% a u selima na nivou od 63,5%. I neka druga istraživanja pokazuju da se u istraživanim punktovima, ruskim gradovima (regionima) kao što su Moskva, Orenburg, Abakan, koji se međusobno jako razlikuju po socijalno-kulturnim tradicijama, stepenu urbanizacije, i mnogim drugim društveno važnim parametrima, uopšte bitno ne diferenciraju nivoi religioznosti stanovništva (Журавлева; Пейкова, 1998:138-139).

Međutim, pored ovih više ili manje jasnih znakova revitalizacije konvencionalne religioznosti, neki drugi podaci iskustvenih istraživanja i izvesne interpretacije tih podataka, ne dovede toliko u sumnju revitalizaciju konvencionalne religioznosti, i još manje

dovode u sumnju proces desekularizacije, koliko pokazuju unutrašnje granice tzv. „religioznog buma“ u Rusiji, tj. izvesna ograničenja, u protekloj deceniji tako aktuelne, religijske renesanse koja je trebalo da označi u istoriji Rusije drugo pokrštanje Rusa. Najpre, treba zapaziti da kako se u analizi religijskih promena u Rusiji krećemo od nivoa opšteg mišljenja o religiji i crkvi, koje se izražava u nepodeljenim simpatijama, prema dubljim nivoima religioznosti i povezanosti ljudi sa religijom i crkvom, zapažamo da revitalizacija religijskog i crkvenog nije tako neproblematična kao kad je u pitanju proreligijski i pravoslavni konsenzus. Već je manji pravoslavni konsenzus kad je u pitanju konfesionalna identifikacija, još je manji kad je u pitanju verovanje u osnovnu dogmu hrišćanstva a još manji kad ispitanici sami sebe opredeljuju kao religiozne osobe. Naravno, neki drugi pokazatelji još plastičnije opisuju granice pravoslavne, religiozne renesanse u Rusiji, pogotovo u prvoj polovini 90-ih godina. Stoga ćemo analizu sada usmeriti upravo prema onim pokazateljima koji se odnose na problem konfesionalne neopredeljenosti i tzv. idejnog sinkretizma, odnosno amorfne svesti većine ispitanika u sociološkim istraživanjima religioznosti. Dalje, u povezanosti sa sinkretizmom religijskih vrednosti kod novih vernika u Rusiji javlja se i problem religijskih verovanja, odnosno jasno izražena disolucija dogmatskog sadržaja pravoslavlja. Takođe, najeklatantiji vid granice ruske religijske renesanse svakako je blisko povezan sa problemom jako ograničenog dela verničke populacije koji se prema nizu pokazatelja konvencionalne religioznosti može nazvati delom „pravih“, „istinskih“ pravoslavnih vernika. Upravo u vezi sa određenjem tih „tradicionalnih“ vernika pojavljuje se problem praktičnog religioznog ponašanja stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, dakle problem s obzirom na održavanje konvencionalne religijske, obredne prakse bez koje i nema konvencionalne religioznosti. Novi, pravoslavni vernici tako su značajno otrgnuti od unutrašnjeg crkvenog života, pa se mogu nazvati nekakvim „anonimnim pravoslavnim vernicima“ (Бызов; Филатов, 1993).

1. Prvi problem koji se odnosi na granice revitalizacije konvencionalne (pravoslavne) religioznosti tiče se tzv. konfesionalne neopredeljenosti. Iskustvena istraživanja sa početka 90-ih godina nedvosmisleno su pokazala da se konfesionalna opredeljenost u terminu pripadnosti pravoslavlju naglo gubi, i to na račun „hrišćana



uopšte“ (Бызов, Филатов, 1993; Филатов, 1992). Iako je razvoj ove pojave išao u pravcu veće konfesionalne određenosti, početkom 90-ih ova neočekivana pojava svoje izvorište imala je u dve, prilično različite, grupe stanovništva: starijem seoskom, nepismenom stanovništvu i delu mlade, obrazovane populacije čije je hrišćanstvo svestan izbor i neka vrsta pozicije stihijskog ekumenizma. Obe ove kategorije karakteriše podjednaka udaljenost od pravoslavnog veroučenja i od pravoslavne religijske prakse. U tom smislu je početkom 90-ih ruska religijska situacija išla u smeru religijske i konfesionalne neodređenosti. Tako je za Furmana hod idejnog klatna prema religiji i crkvi posle propasti komunizma u Rusiji prvo, sa značajno slabijom snagom nego što je pre sedamdesetak godina bio hod idejnog klatna od religije prema ateizmu, a drugo hod ovog klatna je ambivalentan: nedvosmisleno je da hod započinje od ortodoksnog (konformističkog) ateizma, ali pravac nije jednosmeran. Sa jedne strane taj hod ide u pravcu konfesionalne opredeljenosti i verovanja u boga kao u jednu od najvažnijih dogmatskih postavki pravoslavlja, i to je ona idejna, duhovna tendencija koja označava da se revitalizuje konvencionalna religioznost, a sa druge strane, u početku 90-ih gotovo pretežući na svoju stranu, hod idejnog klatna ide u smeru idejne amorfnosti, eklektične svesti koja nije konfesionalno određena i koja je nedogmatska, otvorena, neka vrsta duhovne entropije. Tako ispada da se zastajanje idejnog klatna na putu prema neproblematičnom pravoslavlju u masovnijim razmerama duguje prvenstveno konfesionalnoj neodređenosti stanovništva i njihovoj vrednosnoj eklektici. Sa ovim momentnom idejne eklektike Furman je nastojao da pokaže kako važni trendovi u strukturalnoj promeni religioznosti postsovjetske Rusije bitno ne odstupaju od trendova u religijskoj, odnosno duhovnoj situaciji tzv. postmodernog Zapada, posebno Amerike, i kako razvoj demokratije u Rusiji u oblasti kulture nije povezan ni sa ateističkom niti sa ortodoksno-religioznom svešću, nego upravo sa nestrukturisanom, neodređenom, amorfnom i eklektičkom svešću. Naravno, ako je idejna eklektika dokaz o granicama procesa revitalizacije konvencionalne religioznosti ili vezanosti ljudi za religiju i crkvu, to prihvatanje i mešavina različitih, ortodoksnih, tradicionalnih ali i netradicionalnih religijskih, magijskih izraza i sujeverja (jednom reči, svetog) svakako nije dokaz i o granicama opšteg procesa desekularizacije.

Ovakvo Furmanovo stajalište u tumačenju prepreka na putu pravoslavne, religiozne renesanse, koje bi se možda u ideološkoj optici moglo svrstati u „prozapadnjačko“ stanovište, ima svoju protivtežu u stajalištima propravoslavno orijentisanih sociologa koji smatraju da zaista na putu religijskog razvoja Rusije stoje određene prepreke, ali ovi autori prema njima, za razliku od autora koji zastupaju prvo stanovište, zauzimaju sasvim nedvosmisleni kritičku poziciju. Tako Pejkova (Пейкова, 2001) ističe tri važne prepreke na putu religioznog razvoja Rusije: tendenciju da se u ruskoj religioznoj stvarnosti može apostrofirati nekakva apostazija ljudi od religije i crkve, ideologiju antiklerikalizma koja se razvija kod određenih krugova inteligencije u borbi protiv crkve i talas sektaške ekspanzije nastao posle dugogodišnjeg perioda ateizma u Rusiji. Pejkova empirijskim podacima podupire tezu da se ne radi ni o kakvoj apostaziji od pravoslavlja a u ideologiji antiklerikalizma vidi metod destabilizacije društva. U antiklerikalizmu se luče dva pojma: pojam svetovne i pojam klerikalne države za koju su rezervisane negativne konotacije a osnovni pojmovi u ideologiji antiklerikalizma su sloboda savesti, odelitost crkve od države i ograničenje njenog uticaja na društveno-politički život. Taksativno nabrajajući u kojim sve evropskim zemljama crkve imaju državni karakter, državnu potporu i jak društveno-politički uticaj, autorka ističe da se zalaganje da pravoslavlje u Rusiji bude državna religija ne može videti kao nekakav izuzetak od evropskog pravila. Naravno, poseban je primer američka religijska situacija sa svojim pluralizmom i nadkonfesionalnom civilnom religijom. Na kraju, svrhu plime sektaškog religioznog i parareligioznog talasa početkom 90-ih autorka vidi kao pokušaj rušenja jedne tradicionalne religije iznutra, na način da stranim misionarima nimalo nije stalo da razvijaju patriotizam a stalo im je da izvrću tradicionalne temelje pravoslavlja. Čitav problem religioznog razvitka Rusije jeste u tome, što individua daleko lakše od društva svojom sopstvenom snagom može da utiče na svoj moralni preobražaj, dok je za takav preobražaj u masovnim razmerama potrebna pored dobre volje i pravna baza države.

2. Već smo napomenuli da se idejna ekletika u savremenoj Rusiji izražava u širokom spektru pojave novih verovanja, okultno-magičnih pomešanih sa ortodoksnim, pravoslavnim verovanjima. Dubin tu savremenu situaciju u ruskom društvu čak naziva specifičnim

vrednosnim politeizmom (Дубин, 2004:40). Na mernom instrumentu religioznosti to je ona pozicija na kojoj se ispitanici identifikuju kao kolebljivi između vere i nevere, zatim je to pozicija kojom se ne izražava ortodoksno verovanje u boga kao ličnost već kao vera u neku životnu silu, snagu, ili kako bi Šušnjić rekao, kao vera u „apsolutnu i mističnu moć“. Takva verovanja kao većinska verovanja u istraživanjima religioznosti pokazuju onda neproblematičnu pojavu disolucije religijskih, ortodoksnih verovanja, i to u samoj verničkoj populaciji. Kad u osnovnu dogmu hrišćanstva na propisan način veruje manjina ispitanika, pa u nekim istraživanjima i manjina vernika, onda se još veći problem javlja sa drugim verovanjima iz dogmatskog korpusa verovanja u pravoslavlju. Istraživanja iz 1990-1992. godine i ona iz finsko-ruske saradnje nedvosmisleno su pokazala da bazična pravoslavna verovanja ni izdaleka nisu većinska u ispitivanoj populaciji, a često su problematična i u samoj verničkoj populaciji. Tako istraživanja u Rusiji pokazuju ne samo da su u stanovništvu slabije zastupljena verovanja u neke dogmatske postavke pravoslavlja od konfesionalne identifikacije na primer, odnosno od iskazane vere u boga, već i da su prilično zastupljena verovanja koja uopšte nisu u domenu hrišćanske dogmatike, iako se nocioci tih verovanja ubrajaju u pravoslavne, odnosno hrišćanske vernike. Razmera takve disolucije je jasnija ako znamo da verujući ispitanici u boga svoju veru podjednako samorazumevaju na dogmatski i nedogmatski način – dakle kao da je bog ličnost odnosno, životna snaga, moć.

Sem većinskog verovanja u Boga i besmrtnost duše, rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine donosi rezultate o verovanjima iz dogmatskog jezgra hrišćanstva kao redovno ispodpolovičnim: u raj veruje 38% ispitanika, u pakao 36%, u zagrobni život 31%, u vaskresenje mrtvih 15% itd. Sa druge strane nedogmatska vera u đavola na istom je nivou kao i vera u raj, a ista je situacija i kod verovanja u astrologiju jer u nju veruje 42% ispitanika. Slična je situacija i kad se radi o verovanjima koja dolaze iz dalekoističnih religija kao što je verovanje u preseljenje duše iz tela u telo: 22% ispitanika veruje u preseljenje duše, zatim čak 45% veruje u magiju, 30% u telekinezu a 40% ispitanika sujeverno veruje da crna mačka donosi nesreću. Tako naziv „tradicionalni pravoslavni vernik“ po mnogim istraživačima nema „realan“ sadržaj a samo verovanje ima površan, formalan karakter.

3. Generalna ocena o ograničenim dometima, površnosti i formalnosti religijske renesanse u Rusiji, o devalvaciji pojma vernik, proizašla iz pera sociologa kao što su na primer Furman, Kariainen, Filatov, Dubin i drugi, pre svega se bazirala na iskustvenim podacima o jako ograničenom delu verničke populacije koja se svojim dogmatskim verovanjima i, naravno, religioznim ponašanjem mogla nazvati populacijom istinskih, ozbiljnih ili tradicionalnih vernika, vernika koji u svom životu zaista žive svoju veru i koje je domaća sociologija religije najčešće nazivala pobožnim aktivistima. Furman i Kariainen su na taj problem skrenuli pažnju stvarajući indeks „tradicionalnog vernika“ na osnovu podataka iz rusko-finskog istraživanja sprovedenog 1996. godine (Каариайнен; Фурман, 1997:38 i dalje). Ovu grupu tradicionalnih vernika činili su ispitanici koji su odgovorili pozitivno na niz pitanja iz oblasti dogmatske identifikacije i aktuelnog religijskog ponašanja. Kad se primeni ovakva, po mišljenju samih autora ne preterano „stroga“ metodologija, u uzorku je bilo samo 4% takvih ispitanika, a 2005. godine 8,8%. Prema ovoj metodologiji postsovjetski tradicionalni vernik se ne razlikuje bitno od sovjetskog. Radi se o grupi vernika koje ne samo što je tipično ženska grupa, nego je i izrazito „stara“ grupa, najmanje obrazovana, sastavljena pretežno od stanovnika sa sela (Фурман, Каариайнен, 2006:59-65; slični podaci i u: Петрова, 2004).

Međutim, pomenuta metodologija identifikovanja pravih pravoslavnih vernika u ruskoj sociološkoj literaturi bila je podrobno analizirana i dovedena u pitanje. Postavilo se pitanje da li je pravilno određen stvaran broj pravoslavnih vernika (do 6% ispitanika) i da li se taj broj uopšte može egzaktno odrediti. Da li treba ispitanike koji se pravoslavno identifikuju, ali pri tome slabo poznaju pravoslavnu dogmatiku i retko učestvuju u pravoslavnim obredima, uvrstiti u vernike? Kao što smo videli Furman ih ne ubraja u prave pravoslavne vernike, i u situaciji isto tako simboličnog broja „pravih“ ateista, po ovom autoru, u postsovjetskom društvu „ne pobeđuje religija ateizam u Rusiji nego i religija i ateizam odstupaju pred rastom vrednosne neopredeljenosti i idejne eklektike“. Upravo analizirajući osnovne zaključke niza u ovom radu već pominjanih empirijskih istraživanja, Sinelina (Синелина, 2001, 2005) ih dovodi u pitanje. Ona je kriterijume koji se obično uzimaju u određenju karaktera religijskog pogleda na svet ispitanika u iskustvenim istraživanjima

podelila u tri grupe: kriterijumi koji se tiču poznavanja crkvene dogmatike, molitivi i Biblije; potom kriterijumi kao što su vera u magiju, vraćanje, astrologiju, spiritizam, reinkarnaciju, i na kraju kriterijumi koji se tiču aktuelne obredne religijske prakse kao što su posećivanje crkve i pričešće.

Prema Sinelini, postavlja se pitanje koliko bi stvarnih vernika u dorevolucionarnoj Rusiji bilo ako se u njihovom određenju ne bi uzimao formalno-pravni kriterijum pripadanja ovoj ili onoj konfesiji po rođenju ili krštenju ili kakvom drugom odgovarajućem obredu u nehrišćaskim religijama, ili kriterijum samoidentifikacije, nego kriterijum poznavanja hrišćanske dogmatike i verovanja u hrišćanske dogme, kao što su predstave o bogu, zagrobnom životu, vaskrsenju mrtvih, raj i paklu, zatim poznavanje Biblije i poznavanje pravoslavnih molitivi. Sasvim je jasno da bi u tom slučaju deo pravoslavnih vernika bio jako mali. Ima dokaza, prema ovoj autorki, koji pokazuju da je krajem XIX veka veliki deo seljaka imao potpuno paganske predstave o bogu, što ih nije sprečavalo da sebe doživljavaju kao pravoslavne vernike niti da ih RPC tretira kao svoje vernike. Neznanje dogmatskih pretpostavki svoje vere, pa samim tim i neverovanje u njih (ruski seljaci su u principu bili nepismeni a i sama Biblija je potpuno prevedena na ruski jezik tek 1875. godine) nije značilo da oni nisu pravi pravoslavni vernici. Njihova vera nije bila intelektualna, sofisticirana vera, nego je bila „prosta“, narodna vera i to je bila suština ruskog pravoslavlja. Za nepismene seljake Biblija nije, dakle, ni postojala pa su ostajale crkvena služba i nekoliko molitvi koje su se usmeno prenosile sa pokolenja na pokolenje, kao jedinstvene spojke između pojedinaca i crkve.<sup>9</sup> Ne ulazeći u odveć složen i nerešen problem da li se do verske istine (boga) dolazi razumom ili verom (voljom), autorka samo dovodi u pitanje kognitivni momenat u veri kao presudni momenat u definisanju religioznosti, ističući još dva momenta u prilog razumevanja problema disolucije dogmatskog sadržaja vere i religijskog sinkretizma. Prvi momenat se odnosi na složenost i visoku duhovnost hrišćanske dogmatike, gde iza svake dogme ne stoje samo visoki intelektualni kapaciteti onih koji su ih pisali, već i vekovi sporova, razdora, ratnih sukoba, raspada država i nebrojane

---

<sup>9</sup> „Kad dođe smrt, ovi ljudi, kojima niko nikada nije govorio o Bogu, svoja mu vrata otvaraju kao poznatom i davno očekivanom gostu. Oni u bukvalnom smislu svoju dušu daju Bogu“ (Победоносцев, 1993).

ljudske žrtve. Drugi momenat se odnosi na decenijsko odsustvo organizovanog religijskog vaspitanja mladih u Sovjetskom Savezu – odsustvo katehizacije, te otuda nema, prema Sinelini, mesta nikakvom čuđenju što savremeni ruski vernici imaju teškoće sa shvatanjem hrišćanskih dogmi kao što su ličnost Boga, Sveto Trojstvo, Vaskrsenje Hristovo, besmrtnost duše, Božiji Sud i druge.

Tumačenje religijskog sinkretizma, paganskog polidemonizma prisutnih kod većine ispitanika, pa i kod značajnog dela vernika, kao činjenice kojom se dovodi u sumnju deklarirana konvencionalna religioznost ljudi, autorka, takođe, smatra neadekvatnim. Istina, ona se u potpunosti slaže da religijski eklekticizam postoji i navodi podatke iz istraživanja koja pokazuju da je verovanje u bajanje, vraćanje, urokljive oči, spiritizam, astrologiju, telepatiju, reinkarnaciju na potpuno istom, a ponekad i na višem nivou od dogmatskih verovanja u boga, raj i pakao, besmrtnost duše, naročito kod mlade generacije. Takav religijski eklekticizam nije nešto što je karakteristika samo ruskog pravoslavlja nego se on u masovnim predstavama ljudi kao vera u primitivnu magiju pored vere u dogmatske pretpostavke monoteističke religije proteže na vascelu ljudsku istoriju, pa sujeverje u stopu prati hrišćanstvo. Bez ikakve sumnje srednjevekovni ruski seljaci bili su sujeverni, pored toga što su bili nesumnjivo pravoslavni vernici. U ruskoj literaturi ima svedočanstava koja pokazuju da su se ruski dvorjani posle pokršćavanja bavili gatanjem. I srednjovekovni hrišćani su nesumnjivo verovali u vraćanje, vradžbine i vraće i vračare. Katolička crkva se protiv te pojave borila ognjem i mačem Inkvizicije. Kad se sve to ima u vidu, stajalište je autorke, da onda treba ljude koji sebe smatraju pravoslavnim vernicima u pravoslavne vernike i ubrojiti, pogotovo u kontekstu da se savremeni ruski pravoslavni vernici ne nalaze u nekom već završenom stanju neproblematične konvencionalne religioznosti, već se nalaze u složenom procesu duhovnog samousavršavanja i ucrkovljenja (Чечокова, 2005). Pored toga, sa tačke gledišta Pravoslavne crkve čovek može da se obrati i da se pokaje u poslednjem momentu svog života te da ga Crkva primi i oprostí mu grehe.

4. Crkvenost stanovništva, a posebno pravoslavnih vernika, koja se pored ostalog iskazuje posećivanjem crkve, pričešćivanjem, ispovedanjem i molitvom svakako je argument sa velikom dokaznom snagom o ograničenjima religijske renesanse u Rusiji. Jasno je

da se redovnost ispunjavanja verskih dužnosti sa stanovišta institucionalizovane religije podrazumeva ali da je stvarna verska aktivnost stanovništva, pa i samih deklariranih vernika, problematična. Doduše, po tome se ruski slučaj nije specifičan već se potpuno poklapa sa obeležjima religijske prakse na domaćem pravoslavnom, ali i na mnogim religijskim i konfesionalnim prostorima Evrope (Blagojević, 2008). Kako nas Dubin obaveštava (Дубин, 2004:38-41), redovno posećivanje crkvenih službi u intezitetu od bar jednom mesečno u Rusiji je 2003. godine samo 6% ispitanika poštovalo a uopšte nije posećivalo crkvu 46% ispitanika. Potpuno je slična situacija i sa redovnošću molitve: redovno, svakodnevno se moli 2002. godine 6% a nikada se ne moli čak 77% ispitanika. Te iste godine prema istraživanjima redovno se pričešćuje 1-2% a nikada 61% ispitanika. I skorija istraživanja pokazuju u osnovi sličnu, mada za nijasuu poboljšanu situaciju u ispunjavanju obreda aktuelne religijske prakse. Tako je rusko-finsko istraživanje iz 2005. godine pokazalo da bar jednom mesečno pređe prag crkve 11% ispitanih (1991. godine bilo ih je samo 6%), i 20% deklariranih vernika, nikada ne posećuje crkvu 38% ispitanika a važan je podatak da to uradi nekoliko puta godišnje, obično na velike crkvene praznike, 21% ispitanika. Možu se navesti još mnoštvo sličnih podataka koji će samo voditi jednom nepodeljenom zaključku o neproblematičnom proreligioznom i propravoslavnom izjašnjavanju stanovništva Rusije, nešto problematičnijem prihvatanju dogmatskih postavki hrišćanstva i prilično problematičnom redovnom ispunjavanju verskih dužnosti i činova pobožnosti. Mnogim sociolozima upravo je to najjači argument o suštinskim organičenjima religiozne renesanse u Rusiji od 90-ih godina prošlog veka do danas.

#### *4. Umesto zaključka: – nova stabilizacija verničke strukture savremene Rusije*

Ako se, međutim, prestrogo ne sudi o faktičkoj crkvenoj praksi u Rusiji, i ako se ima na umu situacija sa religijskom praksom u sovjetskoj Imperiji, onda se može reći da je teško negirati proces religijske revitalizacije i kad su religijska ponašanja u pitanju, iako sa druge strane ne možemo negirati činjenicu da je konvencionalno religijsko ponašanje kao regularno posećivanje crkve u Rusiji na jednom

od najnižih nivoa u Evropi (Furman). U tom smislu se proces desekularizacije u Rusiji može dokumentovati i podacima o inteziviranju religijskog ponašanja stanovništva koje nije ni blizu revitalizacije nekih drugih indikatora religioznosti ali je taj rast, iako usporen, ipak primetan, kontinuiran. Sa stanovništva pravoslavlja, ucrkovljenje je težak zadatak. Taj zadatak čeka RPC i crkveno i religijski nesocijalizovane građane koji imaju želju da postanu pravoslavni. Ti novi post-sovjetski hrišćani nalaze se na „hrišćanskom putu“, koji je za neke, po pravilu malobrojne vernike, neproblematičan, lak i prav, a opet za većinu je taj put dugačak, krivudav, težak i nepredvidiv. Zbog svega toga, ruski laički pravoslavni sociolog religije Sinelina (Синелина, 2005), smatra da sociolozi greše kad ispitanike koji sebe identifikuju sa pravoslavljem, ali sami ne ispunjavaju redovno svoje verske obaveze ili pored vere u boga varuju i u magijsko, okultno ili parareligijsko, ne svrstavaju u „prave“ pravoslavne vernike.

Duhovno-idejno klatno, iako danas nije radikalno promenilo svoj položaj iz sovjetskog doba, evidentno se kreće prema afirmaciji religijskog i svetog, prema afirmaciji društvenog značaja religije, pravoslavlja pre svega, sa relativno stabilnom verničkom strukturom i sa određenim fluktuacijama u dimenzijama religioznosti koje su empirijski detektovane i teorijski obrazložene. U poslednjih trideset godina religija (pravoslavlje) i religioznost u Rusiji prešle su put od nekadašnjeg pokazatelja marginalnog socijalnog položaja njenih privrženika ili samo deklariranih pripadnika do socijalno respektabilnog položaja kako same religije i crkvene hijerhije u savremenom ruskom političkom društvu tako i na ovaj ili onaj način idetifikovanih vernika. Ima autora koji takvu desekularizaciju sa očitim tendencijama u zbližavanju crkvene i svetovne vlasti karakterišu kao svojevrsnu klerikalizaciju savremenog ruskog društva.

Kao što smo već napomenuli, hod idejno-duhovnog klatna u Rusiji od Srednjeg veka do danas pravio je ogromne amplitude. Od totalne srednjovekovne duhovne kontrole crkve i samodržavlja preko totalne duhovne kontrole sovjetskog zvaničnog ateizma i komunističke države do današnje situacije koja se svakako ne može definisati kao totalna duhovna kontrola religije i crkve ali se u njoj mogu izdvojiti elementi aktuelnih (i mogućih budućih) pritivurečnosti između sve profilisanije sistemske ideološko-političke uloge pravoslavlja, izvesne netrpeljivosti prema drugim i drugačijim religijskim



izrazima, posebno prema tzv. novim religijama i više deklarativne nego stvarne, „истинске“ религиозности stanovništva čija bi религиозност presudno uticala na njihovo svakodnevno ponašanje. Pri takvoj situaciji ako pomenuto klatno ode isuviše „udesno“ posledična atireligiozna i anticrkvena reakcija će biti izvesna (Фурман, Каарийайнен, 2006:87) што svakako neće остати без трага i на укупни друштвени живот савремене Русије.

### *Literatura*

- Бызов, Л. Г.; Филатов, С. Б. (1993) „Религия и политика в общественном сознании советского народа,“ у *На пути к свободе совести – II*, Издательская группа „Прогресс“; „Культура“, Москва.
- Blagojević, Mirko (2008) „Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas. Argumenti empirijske evidencije: slučaj Evrope“, *Filozofija i društvo*, br. 1.
- Чеснокова, В. Ф. (2005) „Тесным путем. Процесс воцерковления населения России в конце XX века“, Академический проект, Москва.
- Дубин, Борис (2004) „Массовая религиозная культура в России (тенденции и итоги 1990-х годов)“, *Вестник общественного мнения*, № 3.
- Дубов, И. Г. (2001) „Уровень религиозности и влияние религиозных установок на отношение россиян к политическим лидерам“, *Политические исследования*, № 2.
- Флечер, У. (1987) „Советские верующие“, *Социологические исследования*, № 4.
- Филатов, С. Б. (1992) „РПЦ и политическая элита“ у *Религия и политика в посткоммунистической России (Материалы круглого стола)*, *Вопросы философии*, № 7.
- Фурман, Д. Е. (1989) „Религия, атеизм и перестройка“ у *На пути к свободе совести* Прогресс, Москва.
- Фурман, Д. Е., Каарийайнен, К. (2006) *Религиозность В России в 90-е годы XX – начале XXI века*, РАН, Институт Европы, Издательство ОГНИ ТД, Москва.
- Иннокентий, Иеромонах /svetovno ime: Павлов Сергей Николаевич/ (1987) „О современном состоянии Русской православной церкви“, *Социологические исследования*, № 4.
- Каргина, И. Г. (1998) „О динамике развития христианских конфессий“, *Социологические исследования*, № 6.
- Каарийайнен, К., Фурман, Д. Е. (1997) „Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности)“, *Вопросы философии*, № 6.

- Каарияйнен, К., Фурман, Д. Е. (2000) *Старые церкви, новые верующие (Религия в массовом сознании постсоветской России)*, Летний сад, Москва.
- Кублицкая, Е. А. (1990) „Традиционная и нетрадиционная религиозность: опыт социологического изучения“, *Социологические исследования*, № 5.
- Лисовский, В. Т. (1996) „Религиозность молодежи“, и *Социология молодежи*, С. П., Издательство С. Петербургского Университета, С. Петербург.
- Мень, Александр – священник (1989) „Религия, культ личности и секулярное государство (заметки историка религии)“ и *На пути к свободе совести*, Прогресс, Москва,
- Мчедлов, М. П. (1998) „О религиозности российской молодежи“, *Социологические исследования*, № 6.
- Pantić, Dragomir (1988) *Klasična i svetovna religioznost*, Centar za politikoška i javnomnenjska istraživanja, Beograd.
- Петрова, А., (2004) *Верующие и неверующие*, <http://www.fom.ru/>.
- Пейкова, З. И. (2001) „Апостасия как фактор дестабилизации общества“, *Социологические исследования*, № 4.
- Победоносцев, К. П (1993) *Великая ложь нашего времени*, Русская книга. Москва.
- Радугин, А. А., (1996) *Введение в религиоведение (курс лекции)*, Издательство Центр, Москва.
- Religion and religiousness in Russia, 1991, 1993, 1996, 1999, 2002, 2005*, <http://www.fsd.uta.fi/english/data/>.
- Синелина, Ю. Ю.(2001) „О критериях определения религиозности населения“, *Социологические исследования*, № 7.
- Синелина, Ю. Ю.(2005) „Процесс воцерковления населения России в конце XX в“, *Православное информационное агентство, Русская линия*, Радонеж.
- Тощенко, Ж. Т. (1994) *Социология (общий курс)*, Прометей, Москва.
- Василенко, Л.; Филатов, С. (1995) „Возродит ли религия Россию?“, *Истина и жизнь*, № 5.
- Vratuša-Žunjić, Vera (1995) *Razvoj, religija, rat*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu, Beograd.
- Vrcan, Srđan (1997) „Ateizam u suvremenim prilikama“, u *Iskušenja ateizma*, Gradina; JUNIR, Niš.
- Журавлева, И. В.; Пейкова, З. И. (1998) „Религиозность российских и финских подростков“ *Социологические исследования*, №10.

Mirko Blagojević

RELIGIOUS EUROPE, RUSSIA AND SERBIA  
PAST AND PRESENT

(arguments of empirical evidence: the case of Russia)

*Summary*

This article is the sequel to the autor's text in the previous issue of the magazine "Philosophy and Society". The author discusses the evolution of religious consciousness among the population of Russia and the mutual relationship between society, religion and church describing it as a sort of religious balance. By examining the motion of the balance, the author analyzes the religious situation and the confessional structure of tzarist, soviet and modern Russia. Three types of confessional structure may be postulated during the period in question: a stable confessional structure of pre-revolutionary Russia, a destabilized confessional structure in soviet time, a re-stabilized structure during the nineties of the previous century, and a new stabilized confessional structure in recent years.

*Key words:* confessional stucture, orthodoxy, religious balance, religious Russia.