

ДРАГОЉУБ Б. ЂОРЂЕВИЋ – ДРАГАН ТОДОРОВИЋ

МЛАДИ ● РЕЛИГИЈА ● ВЕРОНАУКА

- Изаови интеркултурализма -

ЕДИЦИЈА
СОЦИОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА
Књига 2
Уредник
Миодраг Ђуричић

ДРАГОЉУБ Б. БОРБЕВИЋ
ДРАГАН ТОДОРОВИЋ

МЛАДИ
РЕЛИГИЈА ВЕРОНАУКА

АГЕНА, Београд
КСС, Ниш
1999.

Драгољуб Б. Ђорђевић - Драган Тодоровић

МЛАДИ - РЕЛИГИЈА – ВЕРОНАУКА

Издавач:

Агена, Београд, Војводе Бране 20

За издавача:

Милена Ђуричић, директор

Компјутерска припрема:

Димитрије Јаничић

Корице:

Ивана Церовац

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР (Ј. Живковић)	7
Д. Б. Ђорђевић и М. Благојевић: РЕЛИГИОЗНОСТ СТАНОВНИШТВА ЈУГОСЛАВИЈЕ (Делимичан преглед искуствених истраживања)	11
Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић: СТАВОВИ МЛАДИХ У ЈУГОСЛАВИЈИ О НАЦИОНАЛНОЈ, КОНФЕСИОНАЛНОЈ И РЕЛИГИЈСКОЈ ПРИПАДНОСТИ (Неки предуслови интеркултурализма)	31
Д. Тодоровић: ВЕРОНАУКА У ШКОЛИ: ДОПРИНОС ИЛИ НЕ ДИЈАЛОГУ И ТОЛЕРАНЦИЈИ	51
Д. Б. Ђорђевић: РЕЛИГИЈА И НАУКА: РЕЛИГИЈСКО ОБРАЗОВАЊЕ У ШКОЛИ (Фрагменти)	73
Д. Тодоровић: СТАВОВИ МЛАДИХ У ЈУГОСЛАВИЈИ О УВОЂЕЊУ ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛЕ	81
Д. Б. Ђорђевић и Д. Тодоровић: МЛАДИ, РЕЛИГИЈА, ВЕРОНАУКА (Избор из литературе)	97
РЕГИСТАР ПОЈМОВА	103
РЕГИСТАР ИМЕНА	105

ПРЕДГОВОР

Пред нама је омалена коауторска књига двојице нишких социолога: старијег и искуснијег, др *Драгољуба Б. Борђевића*, угледног социолога религије и редовног професора Социологије и Филозофије природних наука на Машинском факултету Универзитета у Нишу, и млађаног *Драгана Тодоровића*, постдипломца и асистента-демонстратора на Филозофском факултету Универзитета у Нишу, који тек, али сигурним кораком, ступа на социолошку и академску сцену. Публикација је, значи, проистекла из вишегодишње *сарадње професора и студента*, сада и колега, и може служити за пример оним, егоистички настројеним, универзитетским наставницима који су утонули у рутинско обављање свога посла, заборавивши да подела знања и умећа, угледа и части са научним подмлатком јесте део суштине науке као позива.

Из социолошке је визуре књижица вредна и због тога што се темељи на резултатима *емпиријског истраживања омладинске популације*, на показатељима једног од ретких искуствених проучавања младих у нас од почетка 90-их наовамо. Стиче се утисак како су деца и омладинци некако скрајнути, померени у страну, и нису више од главног интереса науке и света старијих. Младом се генерацијом скоро нико не занима, или, у најмању руку, не онолико колико се то

чинио у бившем режиму. Треба веровати Срећку Михајловићу, познатом омладинологу са београдског Института друштвених наука, када просто одговара на питање о томе ко данас изучава потешкоће омладинског доба: □Бојим се да ћете тешко наћи некога ко се бави тим проблемом.□

Наши су писци, ето, пружили прилику младима да аутентично посведоче о свом односу према *национално-религијско-црквеном комплексу* - посматраном кроз националну идентификацију, вероисповедно изјашњавање и личну религиозност – и о томе какву он заправо улогу игра у култури њиховог свакидашњег живота. Хтело се, у коначном, установити да ли овај комплекс води развијању духа дијалога и толеранције у младих, тј. могућности да они буду носиоци интеркултуралистичког живљења у вишенационалној, вишеверској и мултирасној заједници. Њихови ставови могу храбрити сваког добронамерног човека.

У брошури се износе на видело и питања *веронауке, религиозног и религијског образовања* у школи. Око тога, као што знамо, ломе копља држава и црква, политичке и духовне снаге, просветари и научници, “обични” грађани и родитељи. Нико да пита ученике и студенте! Е па аутори су и поводом те горљиве теме омогућили да се чује реч оних над којима ће се спроводити једна или друга врста поуке, религиозно или религијско образовање. Њихови ставови и те како могу бити од користи при разрешавању бројних дилема око (не)увођења тзв. класичне веронауке у школски систем.

Елем, анализирајући тријаду млади-религија-веронаука, Ђорђевић и Тодоровић су *сачинили добродошло штиво разноврсној публици*: пре свих, самим младима и њиховим родитељима, али и учитељима, наставницима и професорима, директорима школа, педагозима и психолозима, школским надзорницима и стручњацима у министарствима просвете и вера, свештеницима и богословима... да не спомињемо омладинологе и социологе који ће се из професионалне дужности упознати са садржином књиге **Млади-религија-веронаука**.

У Нишу, јуна 1999.

Др Јован Живковић

Драгољуб Б. Борђевић

Мирко Благојевић

РЕЛИГИОЗНОСТ СТАНОВНИШТВА ЈУГОСЛАВИЈЕ

(Делимичан преглед искуствених истраживања)

УВОД

Готово се сви истраживачи, припадници различитих научних дисциплина, слажу у чињеници да религиозност представља изузетно сложenu и динамичну социо-психолошку појаву, премда мало њих заступа јединствену дефиницију појмова *“религија”* и *“религиозност”*. Разлог многоврским одређењима религије и религиозности не треба тражити само у њиховој сложености – по томе им се приближава једино феномен културе, већ и у посебним угловима гледања појединих наука и дисциплина, те теоријских парадигми, често оштро супростављених. Јасно је онда да и социолошки приступ религијском комплексу, и религиозности поготово, није јединствен, па се разлике уочавају већ и на разини глобалних теорија: марксистичке, функционалистичке, структуралистичке, феноменолошке. Поменуто неслагања производе бројне последице, све до проблема операционализације појма религиозности у емпиријским истраживањима. Осим религиозности, која се најчешће

операционализује у страним и домаћим искуственим проучавањима, одомаћили су се и неки сродни, мада не и синонимни појмови: *религијско припадање, везаност људи за религију и цркву, црквеност*.

Религиозност свакако треба разликовати од религије као ширег појма (Pantić, 1988:12). Она је индивидуални став са сазнајном, емотивном и акцијском потком - субјективни доживљај који у крајњем испољавању може бити и мистичан - и зато тешко подложна емпиријској провери. Религиозност, на даље, иде у ред оних појава у човековом животу које захватају најдубље и најинтимније слојеве његове душе и ума, нарочито када је на делу “изворна”, “добра” побожност, а не формална повезаност за религију и цркву (ова се везаност много лакше социолошки детектује). Било како било, множина социолога религије се слаже како су *когнитивна, емоционална и акцијско-мотивацијска* најважније компоненте религиозности (у литератури се наводе и друге: моралне, животно-филозофске, обредне...). Онда их у искуственим изучавањима или све скупа операционализују или само оне за које се претпоставља да су, у тренутку истраживања, теоријски и друштвено занимљиве и важне.

Спомињући још и синтагму “везаност људи за религију и цркву”, која се у нас поприлично рабила, желимо да покажемо како се једним прегледом искуствених истраживања религије, у десетлећима што су иза нас, мора донекле *проблематизовати* из њих изведен закључак већ и на нивоу основних појмова и

предузетих операционализација. То исто важи и за добијене резултате и њихову компарацију. При томе, дакако, ово нису једине тешкоће када се упоређују резултати различитих истраживања. Низ тешкоћа проистиче из коришћења најразноврснијих индикатора религиозности, узорака и циљних група, а да не истичемо разлике у времену изучавања са свим специфичностима друштвено-историјских околности и културних образаца у којима су обитавале религија и црква.

Везаност људи за религију и цркву се по дефиницији операционализује мноштвом индикатора, који се, опет, најчешће деле на *индикаторе религиозне свести и религиозног понашања и удруживања* – мада су и друге поделе могуће: нпр. на индикаторе традиционалног и актуелног односа према религији и цркви, и индикаторе догматског веровања. Бројност индикатора у емпиријском изучавању религиозности и везаности за религију и цркву даје прецизнију и уравнотеженију слику религијске ситуације на одређеном подручју и твори такву искуствену базу података на основу које су закључци о религиозности становништва далеко поузданији од истраживања у којима се користе један или два параметра (најчешће самооцена религиозности и веровање у бога). Самооцена религиозности и веровање у бога првенствено се операционализују у *јавно-мнењским* истраживањима омнибусног карактера. Предност таквих истраживања је у лонгитудиналном праћењу посматраних појава, употреби истоврсних техника и узорака.

Овде није место за даљу расправу о проблемима одређења религије и религиозности и значају појединих индикатора за мерење религиозности, нити дискусију спорења око процеса секуларизације у савременој епохи. То су одсудна питања која се, очевидно, морају најпре расправити да би се могло прећи на анализу стварног стања религиозности људи у неком конкретном простору. Упућујући на консултовање заиста богате литературе и на српско-хрватском језику, управићемо пажњу на религиозност становништва у два раздобља југословенског друштва. *Прво раздобље* је временски омеђено од завршетка Другог светског рата, од средине четрдесетих година, до краја осме деценије века на измаку. На социо-политичком плану то јесте период тзв. Друге Југославије који се, глобално гледано, може третирати као засебна повесна целина и у погледу егзистенције цркве, религије и религиозности, премда је у односу државе (друштва) и религије (цркве) било варијација. Крај тог раздобља, на старту 90-их, истовремено је и крах југословенске Федерације и почетак немилосрдног – мање-више и верског – рата на већем делу њене територије. Тада наступа за цркву, религију и религиозност грађана *друго раздобље*, скопчано са рађањем националних држава и мукотрпним и неправoliniјским прелазима из социјалистичке на капиталистичку привреду, са тоталитаризма у парламентарну демократију и од традиционалног према модерном друштву у цивилизацијском погледу.

РЕЛИГИОЗНОСТ СТАНОВНИШТВА ДО РАСПАДА ЈУГОСЛАВИЈЕ (СФРЈ)

Посебно не анализирајући резултате бројних социолошких, социјално-психолошких и јавно-мнењских истраживања религиозности у негдашњој домовини која су се односила и на укупно грађанство и на поједина подручја (републике, покрајине, региони са становништвом мешовитог или хомогеног конфесионалног састава), покушаћемо да дамо *синтетичку слику* стања и кретања религиозности у социјалистичкој Југославији. Наш је задатак умногоме олакшан прегледним радовима Драгомира Пантића (1988; 1993).

1. Процес *атеизације*, одмах започет иза Другог светског рата, у суштини је играо значајну политичко-системску улогу: легитимисао је нови социјални поредак у културној сфери са циљем деполитизације и денационализације традиционалних религијско-конфесионалних размирица, присутних у Краљевини СХС и Краљевини Југославији (Kerševan, 1984). Тај процес у почетку није био радикалан с обзиром на тврдокорност и укорененост традиционалних цркава у национална бића јужнословенских народа као и масовне религиозности становништва пре Другог светског рата. Тек се од средине пете деценије процес атеизације учвршћује и, са одређеним осцилацијама, остаје доминантан у наредних двадесетак година (Ђорђевић, 1997).

2. Сам процес атеизације *није произвео подједнаке учинке* на простору бивше Југославије, нити у припадника

присутних религија и конфесија. Православље је у таквим приликама било најмање отпорно на разарајуће деловање световних институција и одређених видова социјалистичке модернизације, првенствено индустријализације и урбанизације земље. Разлози таквог “пријема” атеизма на традиционално православно-хомогеним подручјима (Србија, Црна Гора, Македонија) веома су сложени и не могу се овде детаљније образлагати (Ђорђевић and Ђуровић, 1993). Ваља само забележити да, иако су попут православља и друге религије и конфесије на тлу Југославије биле под утицајем отвореног жигосања од стране званичне атеистичке културе, атеизирање становништва није било толико масовно. Ту, пре свега, имамо у виду чисто римокатоличке крајеве у Хрватској и Словенији.

3. Оваква ситуација је, с обзиром на пропулзивност друштвених слојева у социјализму, стварала тзв. *маргиналног типичног верника* (Ђорђевић, 1984). Као друштвено непожељно, а често и проказано понашање, религиозност је опстајавала на селу, код неписменог и у друштвеном сектору незапосленог, пољопривредног становништва, код жена више него код мушкараца, код грађана слабијег материјалног стања и системски неангажованих.

4. Процес *секуларизације* (или прецизније, с обзиром на политичку инструментализацију, процес атеизације) разорио је целовитост догматског садржаја религијских веровања и довео до ерозије религијског понашања и удруживања. Углавном се на селу задржао традиционални однос људи према религији и

цркви, док је у граду, нарочито у великим урбаним готлима, био доведен у питање (примера ради, крштавање, црквено венчање, сахрана уз опело, слављење верских празника).

5. Средином седамдесетих и почетком осамдесетих година на католичким конфесионалним просторима, а скоро деценију доцније и на православним, назире се тенденција заустављања процеса атеизације. *Десекуларизација узима маха*. Истраживачи тог светског феномена су такво реверзибилно кретање доводили у везу са продубљивањем друштвене кризе у осмом десетлећу и тешким материјалним положајем читавих социјалних слојева, група и појединаца. Структурална криза, продуживши се до краја осамдесетих, резултира комплетном пропашћу социјалистичке Југославије, ратом и конституисањем националних држава. У новонасталим приликама религије, конфесије и цркве свих националних заједница постају друштвено значајне. Етно-религијска легитимација новостворених држава и оних које су то тек требале постати у ратном вихору, у Хрватској и Босни првенствено, утицаће на трагичан начин повратку људи својим традицијама, вери и нацији, националним величинама и државотворним идејама. Да ли се уистину ради о повратку људи религији и цркви, у ком обиму и интензитету, и какве су тенденције евентуалне обнове, упитности су на које треба одговорити на следећим страницама. Занима нас једино религијско-конфесионални простор садашње Југославије.

РЕЛИГИОЗНОСТ У СР ЈУГОСЛАВИЈИ

Прво су испитивања јавног мњења у периоду после деведесете године, спровођена континуирано у временским серијама и са истоветном методологијом и квотним узорцима, показала да иако пораст религиозности пунолетног становништва Србије, без Космета, од 1990. до 1993. није велики – јер износи само 7% (од 35% до 42%) уз мале варијације – ипак такво стање *видљиво одступа* спрам религијске ситуације у временској етапи од 1975. до 1980. године. Тада се религиозност кретала око 25% (Pantić, 1993:192; аутор је податак извео проценом на основу резултата десетак парцијалних истраживања). Што се конфесионалног изјашњавања тиче, тренд повећаног прихватања конфесионалног порекла и идентификовања у вероисповедним терминима до краја осамдесетих настављен је и у деветој деценији. Треба казати да овај вид повезивања људи са религијом и црквом није био доведен у питање ни у доба масовне атеизације. Попис становништва негдашње Југославије из пролећа 1991. године доноси податке о изузетној проширености конфесионалне идентификације у Србији и Црној Гори – редовно преко 90% грађана. Једино је у Београду (88,6%) и Војводини (85,3%) постотак нешто нижи. (Поменута јавно-мнењска истраживања такође доносе податке о конфесионалној идентификацији који битно не одступају од резултата пописа.) У погледу религиозности становништва, у Србији има извесних разлика према *националном саставу, полу, месту и региону становања,*

образовању, генерацијској и партијској припадности. Истакнимо само да су националне разлике у религиозности српске популације изражене: религиозност Мађара је 68%, муслимана 56%, Срба 42% (просек за цео узорак) и Црногораца и Југословена 25% - што су резултати истраживања јавног мњења из новембра 1993.

Међутим, исте је те године објављено још неколико социолошких изучавања религиозности и везаности људи за религију и цркву на тзв. православно-хомогеним религијским просторима чији резултати поприлично одударају од наведених. Најпре треба скренути пажњу на чињеницу да се они не односе на читаву популацију Србије, него на конфесионално монолитна православна подручја, а затим да се ради о проучавањима заснованим на скромнијим узорцима, понекад чак и нерепрезентативним спрам дефинисане циљне групе, али са употребом већег броја индикатора религиозности и везаности људи за религију и цркву.

Истраживање религијских вредности православља у свакодневном животу становништва нишке црквене општине (Vojinović, 1993), предметно је одређено као испитивање промена степена религиозности грађана и прихватања религијских вредности православља преко практиковања религијских ритуала. Проучавање је обављено операционализацијом већег броја индикатора, као што су: самооцена религиозности, веровање у бога, молитва, посећивање литургије, причешћивање, пост, крштавање и др. За

реперну тачку свога изучавања аутор је узео наше пионирско истраживање православно-хомогене популације у ондашњем нишком региону из 1982. године (Ђорђевић, 1984). Уз велику опрезност у компарацији резултата испитивања због узорка који је 1993. године бројао само 120 испитаника, а који је и у конструкцији мањкав, дајемо податке који, према аутору, сведоче о тренду *теизације* средином деведесетих у односу на масовну атеизацију и процес секуларизације у осамдесетим годинама. Сузана Војиновић је тако пронашла 50% религиозних, 23,4% неопређених и 26,6% нерелигиозних испитаника, што пружа сасвим другу слику религиозности грађана Ниша и околине до које је пре петнаестак година дошао Драгољуб Б. Ђорђевић. Такође су и одређена верска понашања доживела ренесансу: редовно посећивање цркве се проширило са 0,16% на 25,8% испитаника, молитва са 5,56% на 22,8%, посета литургији са 0,16% на 17,5%, и тако редом. Све је то, држи истраживач, потврдило полазну хипотезу о *оживљавању* религиозности у Нишу. Претпоставке ревитализације религијско-црквеног комплекса налазе се у деловању сета чинилаца, међу којима јесу доминантни друштвена криза и потреба присвајања нових културних образаца и идеја. Истине ради, нужно је потцртати како је у периоду истраживања на делу била и политичка инструментализација цркве и религије, спроводила се национална, политичка и друштвена хомогенизација, те

лојалност и конформизам исказивали понашањем на религијско-црквени начин.

Благојевићево (1995) проучавање везаности људи за религију и цркву у браничевском православно-хомогеном округу спроведено је у лето 1993. године уз помоћ двадесетак индикатора, условно издељених на параметре традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви. С обзиром на битне одлике основног скупа – ради се о становништву које живи на селу (око 67%) – резултати не би требало да изненађују због високог процента религиозно (71,3%) и конфесионално (96,5%) опредељених испитаника. Вредност је његовог изучавања у намери да створи неколико *синтетичких показатеља*, операционализованих у индексима традиционалног, актуелног и догматског односа према религији и цркви, који нису мерили само распрострањеност истраживаних појава него и њихов интензитет. Тако је истраживање недвосмислено показало изузетну проширеност традиционалних обреда (потпуна традиционална повезаност са религијом и црквом била је 68,7%, а делимична 30,8%), али и приличан интензитет везе (69,1% испитаника јесте у највећем степену традиционално повезано са религијом и црквом). Индекс актуелне везаности људи за религију и цркву даје сасвим друкчије резултате, односно слику. Само је 0,2% грађана из узорка потпуно актуелно повезано са религијом и црквом, а остали, делимично везани, то јесу у најслабијем интензитету (72,6%). Актуелна веза са религијом и црквом јесте, дакле, врло

лабава, религиозно понашање неконтинуирано, а у религиозно самопрокламованих испитаника и неконзистентно. Према томе, *религија у нетрадиционалном виду игра у животу људи далеко слабију улогу него као традиционални културни образац.* Наравно да постоји врло танак слој испитаника (становништва) који су у целости или релативно чврсто актуелно повезани са религијом и црквом. Ти испитаници живе своје животе у најтешњој вези са религијски прописаним правилима и за њих се једино може тврдити да су добри, побожни верници. Огромна већина осталих јесте актуелно повезана са религијом и црквом на начин: не може се казати да немају никаквих спона, и то спречава даљу ерозију неких кључних обреда хришћанства у широј популацији, али смо далеко од енормне обнове црквеног, типичног понашања у складу са исказаном конвенционалном религиозношћу. Религијска веровања се смештају, према распрострањености и интензитету, између традиционалног и актуелног односа према религији цркви. Тако се из анализираног истраживања извукао закључак: *“На половини се девете деценије пре може говорити о извесним знацима приближавања религији и цркви, много мање о повратку, а понајмање о масовном повратку.”*

Једно од ретких социолошких испитивања религиозности у Црној Гори спроведено је у пролеће 1993. године (Vukićević, 1993) на узорку од 570 респондента, међу ученицима и родитељима неколико основних школа (Подгорица, Никшић), две средње школе (Никшић, Будва) и

студентима прве године на Филозофском факултету у Никшићу. Основна хипотеза истраживања – *оживљавање православне религиозности у Црној Гори почетком 90-их* – иако верификована, губи на уверљивости због мањкавости узорка који није репрезентативан за укупну популацију. Ранија су истраживања религиозности у тој Републици редовно показивала изузетно напредовање процеса атеизације, масовно одвајање од цркве и запостављање религијских обреда. Анђелка Вукићевић претпостављено оживљавање религиозности током деветог десетлећа тумачи дуготрајном друштвеном кризом, урушавањем политичког система социјализма, слободним испољавањем идеја и јачањем националног корпуса. Стога је забележила 69,8% верника и 27,6% нерелигиозних, и закључила како је обнова религиозности и религиозног понашања евидентна и актуелна чињеница, присутна и у окриљу Српске православне цркве (завршетак раније започетих и градња нових храмова, активност поводом увођења веронауке...).

Тим стручњака са београдског Института за филозофију и друштвену теорију (Golubović i dr., 1995) извео је у октобру 1993. године сложено анкетно истраживање под насловом “Друштвени карактер и друштвене промене у светлу националних сукоба” (узорак: 1555 пунолетних лица Србије без Косова и Метохије). Обиман упитник је обухватио и неколико питања из религијско-црквеног комплекса зарад формирања *скале традиционалистичке оријентације* и испитивања ставова грађана о пожељном односу друштва према цркви и религији.

Данашња ретрадиционализација, с обзиром на временске ситуационе факторе који утичу на њено манифестовање, не дешава се залагањем против промена, како је уобичајено, него супротно: ради се о тзв. *носталгичном синдрому*, тј. о повратку на оне вредности чији је континуитет био прекинут пре педесет година, у време инсталирања комунистичког режима. Управо се скуп таквих вредности делом односи на религију, култ предака и враћање и поштовање старих обичаја који су прожети и верским обележјима. Тако је највишу корелацију ставки са целом скалом традиционализма показала тврдња “Обнављање и одржавање религије својих предака света је дужност сваког човека” (0,86), тј. 63% испитаника се сложило са овим исказом. Слично факторско засићење од 0,76 показује и тврдња “Човек треба да негује верске обичаје својих дедова, чак иако сам није религиозан”, те тврдња “Поред грађанског, супружници треба да склопе и црквени брак” (0,79). Што се пак тиче мишљења о томе какав би став требало друштво да заузме према цркви и религији, већина респондента (68%) се определила за одговор да је религија приватна ствар појединца и друштво у та питања не треба да се меша. Такође се премоћна већина испитаника (64,7%) определила за веронауку као факултативни предмет, док се остали у подједнаком износу (по 17,8%) слажу са друга два одговора: треба је увести као обавезан предмет и уопште је не треба уводити. *Аутори закључују да је позитиван став према обавезној веронауци највише повезан са традиционалистичком свешћу (земљорадници), док је залагање за њен факултативни*

статус више условљено присвајањем неких универзалних принципа (начело слободе појединца), чему су склонији нетрадиционалисти, млади и образовани грађани.

У два је годишта (1993, 1994) Зорица Кубурић (1996) извршила социјално-психолошко проучавање *слике о себи* адолесцената који потичу из религиозних адвентистичких породица у Југославији. Испитивање је обављено у већим градовима (Београд, Ниш, Нови Сад, Суботица, Зрењанин, Краљево, Неготин, Херцег Нови), у адвентистичким богомољама, средњим школама и факултетима. Испитано је 447 адолесцената од 13 до 19 година: њих 223 јесу верници Хришћанске адвентистичке цркве (експериментални узорак), остали су из опште популације (контролни узорак). Испитани су њихови родитељи, као и 230 верника различитих узраста и категорија. Усредредићемо се искључиво на онај део истраживачког извештаја који се односи на религиозност адвентиста. Она је испитивана путем четири варијабле: “Става према Богу” као димензији религиозности која на једном свом крају означава поверење а на другом неповерење; “Начина спасења” са указивањем да ли верник мисли да дође до спасења заслугом Исуса Христа или својом лично; “Стила живота” који јасно профилише верско адвентистичко понашање; и “Става према цркви” као димензије привржености или непривржености цркви и другим верницима.

Резултати сведоче да између младих из адвентистичких породица и оних из опште популације постоји статистички

значајна разлика (на нивоу 0,01) на варијабли става према Богу. Млади адвентисти верују у постојање Бога и у утицај које то веровање има на њихов лични живот. Они често разговарају о Богу са другим људима, моле се и читају Библију. Такође, попут њихових родитеља, верују да је услов спасења живот по Божјим правилима и заповестима. Прихваћеност овог става се креће од 78% испитаника (проповедника) до 92% код одраслих и младих верника. У стилу се живота млади адвентисти знатно разликују од вршњака према низу обележја. Неговање аскетског стил - уздржавање од алкохола, цигарета, кафе, дрога и предбрачних сексуалних односа – илуструје консеквентно верско понашање адвентиста и строго их лучи од верника других верских заједница, али и од нерелигиозних људи. Млади адвентисти су свесни посебности начина живота и чињенице да он у преовладавајућој православној средини не ретко наилази на неразумевање, чуђење и подсмех.

Адвентистички адолесценти своју приврженост цркви исказују и доказују честим преласком њеног прага. Деца проповедника у 90% случајева макар једном недељно одлазе у цркву, а верничка то исто чине у 77,7 посто. Испитаници из контролне групе такво верско понашање практикују у заиста занемарљивих 0,71 процента. *Крајњи је закључак садржан у констатацији како је религиозност адвентистичке младежи далеко изнад религиозности и религијског понашања опште популације православног конфесионалног порекла или атеистички обојене.*

Вреди споменути и последње омнибусно истраживање религиозности младих, спроведено маја месеца 1997. године уз помоћ Фонда за отворено друштво на територији читаве Југославије (резултати се интерпретирају у следећим текстовима књижице).

ЗАКЉУЧАК

Какве закључке можемо извести на основу анализираних резултата истраживања религиозности у Југославији и каква је будућност религијско-црквеног комплекса на нашим вишеверским просторима? Да ли нам наведени резултати дозвољавају закључак о повратку људи религији и цркви сада и овде, тј. о евидентном процесу десекуларизације који ће бити стабилан у дужем временском периоду?

Прво, *сасвим је очигледно да је крајем осамдесетих и почетком деведесетих година дошло до промене религијске ситуације и на православно-хомогеним подручјима*. То се најбоље може прочитати преко радикалног смањења броја људи који се декларативно изјашњавају у прилог атеистичке оријентације. Ако је у 70-им и 80-им, према неким јавно-мнењским истраживањима, било једва десетак процената религиозно изјашњених грађана, средином 90-их година толико је било нерелигиозних испитаника. Тих се година повећала спремност људи на идентификацију у религиозним терминима, на признавање конфесионалне припадности и веру у бога.

Стога, није спорно да је ревитализација религије најочитије уследила у неким компонентама религиозне свести.

Друго, дошло је и до извесног увећања проширености традиционалних религијских обреда, што се има приписати започетом процесу повратка људи коренима и “светој” прошлости. Та обнова религијског практичног понашања (крштење, венчање, опело, празници) важи за градско становништво, будући да се оно на селу задржало и под налетом најжешћег атеизма.

Треће, у упоређењу са традиционалним, актуелно религијско понашање није у тој мери дохваћено процесом ревитализације религије и цркве. И даље су обредна религијска понашања актуелне нарави – нпр. посећивање цркве, литургије и причешћивање, молитва и пост – распрострањена у малим износима. То значи да описану спремност грађана на изјашњавање у верничким терминима не прати консеквентно религијско понашање.

Четврто, ревитализација о којој је реч има се довести у везу са бурним социо-политичким догађајима с краја 80-их и старта 90-их година на просторима бивше домовине. При томе се добар део обнове религије приписује, уз уважавање амбијенталног контекста дубоке друштвене кризе и краха глобалног друштва, ревитализацији традиционалних симбола локалног конфесионалног менталитета, заборављене историјске вере и повратку запостављеном националном бићу. Покрети обнове религиозности су у суштини били

националистички и инцидентно верски, вели знани британски социолог Дејвид Мартин (1994). *У том се контексту бујање национализма види, истина не као једини, али као најпресуднији фактор процеса десекуларизације* (Благојевић, 1996).

Пето, *ако су се неки елементи десекуларизације јавили као плод одбране нација и њихових култура, онда треба очекивати да она слаби када прође опасност и међусобна угроженост нација и конфесија*. То опет значи да су процеси (де)секуларизације реверзибилни и да у нашем случају зависе од промена у политичкој равни.

Шесто, *на основу познатих резултата истраживања религиозности не може се сасвим прецизно предвидети развој религијске ситуације у нас*. Сигурније се може тврдити како ће опште социо-политичке прилике у постсоцијалистичким друштвима значајно детерминисати и сам однос људи према религији и цркви. *Својим ће друштвеним импликацијама религијско-црквени комплекс постепено губити на кредибилности, вративши се тамо где је последњих пет деценија претежно и обитавао – у приватност индивидуа и малих група верника* (Ђорђевић, 1994; 1996), *или ће доћи до изразитије обнове религиозности буде ли она и даље у функцији легитимизације, хомогенизације и заштите нације и државе.* (*)

(*) Коауторски текст са Мирком Благојевићем, у широј и непречишћеној верзији, саопштен је као уводни реферат на међународном научном скупу “Црква, држава и цивилно друштво”, одржаном у Београду 1998. године, у организацији Фонда – Демократски центар.

СТАВОВИ МЛАДИХ У ЈУГОСЛАВИЈИ
О НАЦИОНАЛНОЈ, КОНФЕСИОНАЛНОЈ И
РЕЛИГИЈСКОЈ ПРИПАДНОСТИ
(Неки предуслови интеркултурализма)

УВОД

Промене неких кључних састојака карактеристичног културног обрасца нашега друштва - слабљење комунистичке идеологије са атеистичком парадигмом у темељу, јачање на јавној сцени оних снага које или изричито прихватају религиозно опредељење или се према њему бар односе крајње толерантно, увећана активност цркве и популаризација верских обичаја и ритуала, најзад, стварање простора за слободно изражавање религиозних уверења - наметнуле су питање да ли се у овом времену, пуном нетрпељивости и сукоба, уопште могу обезбедити нужни и довољни услови за заживљавање нама одговарајућег културног модела верске и етничке толеранције? Јесу ли такве промене наступиле или се само наговештава да ћемо коначно искорачити из социјалног устројства у коме је нетолеранција била структурно обележје?

Разапети, често у карикатуралним обрисима, између оправдане потребе за обновом традиционалног културног обрасца, идеолошки усмереног животног стила - који перфидно

намеће актуелни режим - и захтева неумитних модернизацијских токова, млади нараштаји носе тешко бреме једино могућих архитектата будућег мулти- и интеркултурног живота на турском балканском подручју. Зато се из увида у стање и схватање етно-конфесионално-религијског комплекса може наслутити и какву ће ролу играти у надолазећој сутрашњици – “прогресивну” или улогу “кочничара” у гајењу регионалне културне сарадње. *Став и понашање омладине неће бити довољно транспарентни и разумљиви уколико се занемари начелно и у детаљима њихов однос према верском фактору, односно не третира готово као искуствена чињеница свакодневног живота.*

У савременој екумени, која се све више глобализује и униформише, на делу је “свеприсутност” религије, *revival* верског и “повратак светог”: као да се доба секуларизације смењује чврстим десекуларизирајућим процесима (Ђорђевић, 1994а). Ни Балкан, тако пун невероватних особености, није изузет од запљускивања светских таласа. Стога је умесно питати: “Да ли и надаље важи став - у балканском региону јесте високо одмакао тренд смањивања броја декларисаних и стварних верника, распадања јединства веровања у целину религиозних догми и урушавања утицаја верске припадности и верске праксе на свакодневни живот?” Ако не, како онда приступити проблему наглашеног обраћања младих религији: *“Је ли у игри алтернативни, контракултурни или поткултурни покрет; није ли то последица*

културне хомогенизације ширих размера, интегративних кретања у националном корпусу; те да ли ово нужно значи чвршће везивање за верске заједнице или је пре свега реч о неинституционалној религиозности, тј. процвату приватне сакралности?”

Опште је место у наукама о религији наук да сложеност и богатство верског комплекса налажу континуирана искуствена проучавања са мноштвом индикатора. (“Ни у једној средини религиозност сада није сасвим ретка, понегде је веома раширена и интензивна, па је то разлог да се тим комплексним, слојевитим, деликатним и динамичним феноменом истраживачи убудуће масовније, трајније и продубљеније позабаве /Pantić, 1990:228/.) Поштујући га, ми ћемо у тексту анализирати *ставове младих Југословена о националној, конфесионалној и религијској припадности као показатељима могућности заживљавања интеркултурализма*. Искуствена грађа добијена је анкетом (1400 испитаника) спроведеном, маја 1997, међу средњошколцима свих разреда у више региона СР Југославије - Суботица, Нови Сад, Београд, Ниш, Приштина, Подгорица и Бар - у оквиру истраживања омнибусног карактера под називом “*Ставови младих о...*” (Социолошка радионица Фонда за отворено друштво, Београд).

Чињенични материјал о одвојености, односно везаности широког круга средњошколске омладине за религију и цркву значајан је и по томе што је прикупљен у условима катастрофалне друштвене кризе настале растакањем II

Југославије. Она је, на једној страни, проузроковала енормно погоршавање животног стандарда омладине деведесетих година, док је, на другој, коренито променила општу друштвену и културну климу око религије и деловања религијских организација у нас. Отуда и прилика да се, поређењем са резултатима неких ранијих истраживања, реферише о садашњим померањима и заокретима, односно могућност да се закључује “да ли је заустављен или преокренут раније доминантан тренд одвајања младих од религије и религијских организација, који је у основи одређивао општу религијску ситуацију у ранијим покољењима омладине” (Vrcan, 1988:203). Следећа вредност нашег изучавања јесте у томе што је оно једно од ретких у деценији на издисају које темељно пропитује религијска интересовања средњошколске омладине. Сумарни приказ неколико карактеристичних и објављених истраживања религиозности младих, сем упознавања са основним резултатима, пружа основу за компарацију са подацима нашег проучавања (видети Табелу 1).

Напомена: прва колона према М. Глишић (1982), *западна Србија*; друга колона према С. Флере (1982), *Војводина*; трећа колона према С. Рајић и др. (1985), *Зрењанин*; четврта колона према С. Врцан (1988), *Војводина*; и пета колона према Д. Тодоровић (1997), *СР Југославија*.

Миломир Глишић је пронашао код средњошколске омладине - завршни разреди 1975. године - у православној средини западне Србије 68,7% младих који се декларишу у нерелигиозним терминима. Готово истоветни постотак нерелигиозних (69,3%) добио је Сергеј Флере у истраживању средњошколаца завршних разреда у Војводини из 1981. године, иако је проучавана конфесионално хетерогена средина. Ту је и последње публикувано истраживање религиозности средњошколских младих: Снежана Рајић и сарадници су у анкети спроведеној 1984. године у мешовитој конфесионалној средини Зрењанина, на узорку од 1448 средњошколаца, пронашли само 21% верника. Ради богатства компаративних података унели смо у табелу и резултате првог и јединог истраживања омладине из некадашње Југославије свих узраста, па и средњошколског. Део те популације, коју су чинили војвођански млади (укупно 555 младих), засебно је обрађен у зборнику *“Млади осамдесетих”* (1988), у коме Срђан Врцан износи податке о нерелигиозном опредељењу 74,3% анкетираних.

НАЦИОНАЛНА И КОНФЕСИОНАЛНА ИДЕНТИФИКАЦИЈА

Човек тежи физичком и симболичком (културном) заједништву у окриљу глобалног друштва. Савремени човек ту своју унутрашњу потребу често остварује у етносу. Тако идентификација са нацијом, као егзистенцијалним оквиром, у конкретним границама и одређеном интензитету спада у ред

нормалних појава. Али, претерана везаност за нацију – доведена до шовинизма – јесте врста регресивне свести, која блокира развој појединаца, група, етноса и друштва у целини.

Опредељења младе генерације у вези са *националним комплексом* представљају веома важан елемент за схватање њеног положаја и односа према друштву, јер “нису само израз специфичних индивидуалних карактеристика особених за период (биолошког и социјалног) одрастања и сазревања, већ и показатељ односа омладине према глобалном идеолошко-вредносном комплексу друштвене заједнице” (Ваћевић, 1990:165).

Највећи број наших испитаника јесу српске (47,7%) и албанске (23,3%) националности, тј. народности, што је у складу са њиховом бројчаном заступљеношћу у укупној популацији. У уједначеном односу (10,8% и 10,6%) појављује се и један број оних који су окружили солуције “Црногорац” и “Југословен”. Уз занемарљив број национално неопредељених (1,5%), остале националности нису довољно заступљене у испитиваном делу становништва. Припадници српске националности чине готово половину (48,6%) анкетираних. Стога је нормално да су заступљени у свим градовима обухваћеним истраживањем - највише у Београду (48,2%), Нишу (29,8%) и Новом Саду (11,6%). Као друга по бројчаности издваја се албанска националност, у готово стопостотном проценту сконцентрисана у Приштини, што се објашњава чињеницом да су у том граду обухваћени средњошколци само ове народности. Уједначена пропорционална заступљеност одлика је која се може

приписати и декларисаним “Југословенима”. Највише их је у Београду (37%) и Суботици (32,9%), а у сличном проценту у Нишу и Црној Гори. Битнија одступања нисмо забележили ни проверавајући да ли је припадност некој од нација значајан предуслов позитивног религиозног изјашњавања. Декларисаних верника у некој од понуђених форми (искрени, неконформистички и традиционални) међу трима најзаступљенијим националностима је у приближно сличној двотрећинској већини: 69,2% Албанаца, 67,7% Срба и 63,7 Црногораца. Израженију разлику издвајамо једино у погледу “колебљивих”, којих је свега 6,8% међу младим Албанцима (на супрот 13,3% међу младима црногорске и 14,1% српске националности).

Разматрајући основне карактеристике националне свести младих у Војводини, Сергеј Флере (1988) је забележио значајан постотак постојеће и префериране југословенске “националне” идентификације. Веома распрострањено изјашњавање у смислу југословенства међу војвођанском омладином објашњено је етничком сложеностју и миграцијским демографским процесима на тлу Војводине, који су прошли без изразитих сукоба, уз знатно присуство толеранције, уз развијен систем мера у оквиру политике равноправности и уз релативно добре међунационалне односе. Очекивања да југословенство у будућности коегзистира са иним поистовећивањима, чак и у виду двојне националне идентификације, развејана су трагичним распадом највећег његовог упоришта - Друге

Југославије. Нешто што се пре карактерисало као умерена национална отвореност претворило се у интензивну националну везаност, затварање у “чауру” националног. Прецизно мерење степена националне везаности није био примарни циљ нашег истраживања, али је оно већ уобичајеним бележењем националне припадности испитаника указало на једну занимљивост. Невелика групација суботичких средњошколаца у укупном узорку (8,8%) поларисала се већинским делом око две националне опције: “српске” (41,5%) и “југословенске” (40,7%). Оваква заступљеност “Југословена”, као облика идентификације у националном смислу, није забележена ни у једном другом граду, што само потврђује налазе од пре десетак година међу војвођанским младима да овај облик националног препознавања може допринети превазилажењу одређених ограничених видова везаности и потпомоћи социјалну експанзију. Но, Суботица јесте изузетак, односно стандард који треба освојити; она отвореношћу и гајењем мулти- и интеркултуралног живљења остаје “усамљено острво” у океану подивљалог национализма.

Конфесионална идентификација, као шири појам од религиозности, може значити: 1) актуелну везаност за конкретну вероисповест, и тиме актуелну особну религиозност; 2) традицијску повезаност за одређену вероисповест - и услед поистовећивања религије и етноса - без религиозности, али с јасном свешћу о конфесионалној позадини; и 3) признавање конфесионалног порекла, “религије по рођењу” (“религије

дедова и очева”), упркос помањкању разложне свести о томе и сопствене безрелигиозности” (Ђорђевић, 1990:163). И други (Vrcaп, 1986:156) упозоравају на делимично различито значење признавања конфесионалне припадности од значења самоидентификације у религијским и нерелигијским терминима: “Већ је добро познато да конфесионална припадност, узета сама по себи, представља показатељ веома слабе и по правилу само традиционалне и конвенционалне везаности људи за религију и цркву која је мало значајна за њихове ставове и понашања.”

Дакле, позитивно конфесионално изјашњавање може бити облик националног идентификовања, изражавања традиционалне породичне припадности једној конкретној религији, и стога не мора представљати актуелну и активну везаност за религију и цркву. Ова се теза потврдила и у нашем случају. Поистовећивање са вером својих предака исказало је 96,6% Срба, 95,2 Црногораца и 90,9% Албанаца. Стање је, међутим, другачије код Југословена: нешто више од петине не одређује се у конфесионалним терминима (додајмо томе и тачно једну трећину Југословена искључиво нерелигиозне природе). Готово две петине католика изабрало је овај начин изражавања националне припадности. Утемељење националног идентитета на религијској припадности унутар хришћанства могуће је, пре свега, у православном свету. Код католика, знано је, нема националних цркава, а у протестаната се може збити више конфесионалних заједница унутар једне нације.

Прецизнија лична религијска идентификација врло снажно делује на конфесионално изјашњавање, али је у питању нелинеарна корелација. Сви су се уверени верници конфесионално определили, и готово стопостотно они који су религиозни али не прихватају све што њихова вера учи – овога пута као традиционални верници. Осетан пад се запажа код групе религиозно равнодушних испитаника (86%), што је у складу са њиховом природом: равнодушни спрам вере, равнодушни према “религији по рођењу”. Но, конфесионалну припадност истиче и 85% толерантно нерелигиозних и 60% противника религије. Значајније разлике између ђака православне и исламске вероисповести забележили смо у два случаја: први су у глобалу склонији посетама верском храму (“уопште не иде” 19,3% насупрот 36,3%), а други уверенији у постојање бога (72,5% насупрот 59,3%).

Београд, Ниш и Црна Гора издвајају се као подручја у којима су православци вековима били доминантна конфесија и висок проценат овакве идентификације средњошколске омладине не треба да упућује на неки нарочит закључак. Слична је ситуација и у Новом Саду (83,5%). У Приштини су, поменуто је већ, обухваћени само албански средњошколци, па је разумљива преваленција исламске вере у овом региону. Једино је у Суботици, граду познатом по својој мултиконфесионалности становништва, уз православце (51,3%), забележена и значајна присутност католика (30,8%) и безконфесионалаца (15,4%).

РЕЛИГИЈСКА ИДЕНТИФИКАЦИЈА

Најчешћи индикатор који се користи у искуственим истраживањима као показатељ религиозности јесте самооцена религиозности. Увид у религијску идентификацију путем самооцене испитаника стекли смо преко питања: “Како би одредио свој однос према религији?”. У свим досадашњим изучавањима, независно од тога која је популација и у ком обиму била предмет интересовања истраживача, ово питање се редовно издвајало као најпрецизније у препознавању личног односа према религијској сфери. Стандардизовани облик питања о прецизнијој религијској идентификацији допуњен је још једним одговором “Верник сам због традиције народа коме припадам”, са намером да се пружи већа могућност младима у што прецизнијем опису особног доживљаја религиозности.

Сумирајући резултате о религиозности младих крајем осамдесетих, Драгомир Пантић (1990:224) примећује да “већински део генерације младих припада нерелигиозним (57%), и то знатно више толерантно неверујућим него атеистима”, те да се “једна трећина младих декларише као религиозна (34%), док су остали амбивалентни”. Резултати нашег истраживања откривају нам релативно уједначен број интензивних, неконформистичких и традиционалних верника (20,7% + 20,2% + 22,8%), релативна сразмера влада и између “колебљивих” и толерантно нерелигиозних (12,1% и 13,6%), а најмање је амбивалентних (5,9%). Најиндикативнији су подаци о паду

најјаче нерелигозне оријентације - атеизма (2,5%), у процентуално незабележеном степену у досадашњим истраживањима.

Као етнички и конфесионално хомогеније средине, Београд, Ниш, Приштина и подручје Црне Горе издвајају се бројнијом заступљеношћу верничке популације различитог степена. У Суботици и Новом Саду ситуација је нешто различнија. У Новом Саду најмање је оних који за себе кажу “религиозан сам, али не прихватам све што моја вера учи”; претпостављамо да је ситуација таква и због бројчано заступљеније солуције одговора “нисам религиозан и немам ништа против религије”. На примеру Суботице то је још очитије. Не само што је истинских верника у врло малом броју (8,4%) већ претходно поменуто могућност толерантно нерелигиозних окупља око себе трећину суботичких средњошколаца - убедљиво највише спрам других региона. Поредeћи православну и исламску популацију, закључујемо да нема већих разлика, изузев у обрнуто пропорционалном односу између неопредељених и незаинтересованих за религију: нпр., у Београду је 13,6% неопредељених и 4,5% равнодушних према религији, а у Приштини је тај однос обрнут (6,4% према 10,4%).

На први се поглед чини да теза о повратку религији међу средњошколском омладином није празна прича, али је неопходна критичка провера - је ли враћање израз истинске религиозности, како њу верска учења одређују, или пак извесног индивидуалног разумевања и тумачења проистеклог из

специфичног погледа младих људи на сакрално. Потпуна слика о општој религиозности испитиване популације подразумева и сагледавање става према религиозној свести и религиозној пракси, као саставним елементима религиозности.

Наше проучавање, ограниченог домета, обухватило је у том смислу *однос према веровању у бога и одлазак у верске храмове*. Генерални подаци о централном елементу верске доктрине у домаћем културном кругу откривају високо изражено веровање у бога: 59,1% позитивних одговора, једну четвртину неодлучних у коначном ставу и мање од десетине оних који отворено износе своју нерелигиозну природу (уз 7% оних који су избегли декларисање у овом случају). Посматрано по регионима, религиозна свест најразвијенија је међу црногорском и албанском омладином, а неверујућих је највише у Суботици и Новом Саду. За нас, међутим, интересантнији су подаци добијени укрштањем скале прецизније личне религијске идентификације са питањем “Да ли верујеш у бога?”. Десет је одсто несигурних у основну поставку сваког богословског учења међу онима који су себе окарактерисали као искрене вернике, међу неконформистичким верницима цифра се повећава на петнаест одсто, а међу традиционалним свега нешто више од три петине не доводи ни на који начин у питање своју веру у божју егзистенцију. Међу неодређенима, као најподложнијима флукуацији на континууму религиозност-атеизам, ситуација је очекивана: више од половине се определило за неизван одговор “да и не”, док они који за

себе кажу да су нерелигиозни и да немају ништа против религије своју нерелигиозност потврђују само у 39% случајева.

Како је великим верским заједницама изузетно стало до црквеног испољавања религиозних уверења, за све заговорнике тезе о масовном повратку младих религији онеспокојавајући су резултати изјашњавања о учесталости преласка храмовног прага. Дошли смо до податка да 59,6 младих посећује верски храм ретко или само о верским празницима, а да 26,9% то уопште не чини. Око 10% њих на тај се корак одлучи барем једном месечно, а свега 3,1% једном недељно. Редовних, свакодневних посетилаца међу младима средњошколске доби је мање од процента. Битнија одступања нисмо забележили ни у великим градским центрима. У Приштини половина испитаника у храм иде ретко, а уопште не иде више од трећине (36,1%). У Суботици сеј број оних који не упражњавају овај вид религиозне праксе пење чак на 42,9%, уз 46,2% тзв. “празничних” верника.

Будући да средњошколски узраст - период адолесценције - не значи аутоматски пуну зрелост у социјалном, душевном и духовном погледу, пошли смо од претпоставке да његова психолошка својства битно условљавају различиту перцепцију појаве и облика религиозности. Стога смо поставили питање да ли човек, да би био религиозан или припадао некој вери, треба да испуни у потпуности све верске обавезе које му намеће његова вероисповест, само неке од верских обавеза или само оне које сматра потребним за сопствени доживљај религиозности. Добијени одговори

подржавају мишљење како темељно практиковање основних религијских дужности данас има све мање средишње место у структури личности савремених југословенских средњошколаца, односно да “долази до значајне нивелације религијских садржаја, до маргинализације религијског и до приватизације религије” (Vrcan, 1971:103).

Иако то нисмо очекивали, добили смо вредности екстраполиране између оних који сматрају да религиозност подразумева испуњавање у потпуности свих обавеза које намеће вероисповест и оних који стоје при томе да треба извршити само оне дужности које појединац сматра неопходним за сопствено осећање религиозности. За првопоменути варијанту определило се 31,9% младих (уз 16,3% присталица тезе да је потребно испунити само неке од верских обавеза). Но, апсолутну превагу односи друга варијанта: више од половине испитиване популације (51,5%) сматра да је религиозност крајње приватна ствар, те да је искључиво ваља везивати за сопствена осећања. По регионима је ситуација прилично уједначена, уз изузетак Суботице у којој свега петина истиче обавезу испуњења свих верских обавеза, али се зато целих 62,1% приклања могућности “интимне” религиозности, неспутане од стране специфичних и строгих захтева верских институција. Приклоњеност испуњавању бројних захтева конфесије креће се у распону од 28,4% (Београд) до 38,6% (Нови Сад), а окренутост првенствено личним осећањима везана је углавном за половину младе популације.

Натполовичну превагу (57%) опредељења за преданим испуњавањем верских обавеза бележимо само међу “убеђеним” верницима, што је било очекивано, можда и у још већем проценту (јер опис ове солуције гласи “религиозан сам и прихватам све што моја вера тражи”). У осталим случајевима процентуална “надмоћ” је на страни могућности која дозвољава придржавање начела сопственог доживљаја религиозности, дакле варијабилног индивидуалног избора. Интересантно је да и они којима је страно размишљање у религиозним терминима не обавезују “вернике” на строгу посвећеност догматским елементима верске доктрине (68% равнодушних и 75,1% толерантно нерелигиозних). Сматрамо ово врло речитим показатељем толерантног одношења младих у признавању другима права на индивидуални избор у сучељавању са различитостима у свакодневном животу, као неопходном предуслову заједничког живљења у мултикултурном простору.

ЗАКЉУЧАК

У досадашњим искуственим изучавањима усталило се и питање - “Да ли би се забављао(ла) са припадником друге вере?” - као најпозданији параметар за пропитивање *националне и верске толеранције*, односно степена прихватања заједничког живота и одношења међу припадницима различних националности и вероисповести. Забележили смо 15,9% омладинаца који изричито избегавају повезаност са младима друге вере. Но, нису ни сви преостали у групи оних који то чине

без икакве резерве. Неоптерећених верским разликама у забављању са припадником друге вере је 41,3%; у готово истом проценту (40,4%) и оних којима се мало премишљања на ту тему не чини безразложним. Најтолерантнијим се чине Суботица и Нови Сад, што ваља повезати са подацима о личној религијској идентификацији, односно приписати мањем утицају религије и религиозности. Свега 4,2% младих Суботичана се позива на забављање само са припадником своје вере (у Новом Саду тај проценат износи 11,8%, док су најнетолерантнији млади из Црне Горе 27,5% и млади из Приштине 20,6%). Највише суздржаних има у Нишу и Београду (47,6% и 46,2%). Потврду закључку да конфесионално идентификовање код одређеног сегмента популације може значити облик националног идентификовања нашли смо и разматрајући корелацију између националног и конфесионалног опредељивања и толеранције у избору пријатеља. За младе Албанце, листом припаднике ислама, искључивост у верском погледу креће се око 20% (код Срба православаца мања је за 5 процената, али је истовремено међу њима неодлучност у давању прецизног одговора већа за целих 10 одсто). У националном погледу, од просека укупне популације одскачу једино млади Црногорци и Југословени. Код првих тек нешто више од четвртине (28,1%) не сматра “религију очева и дедова” битном за дружење и забављање, док код других читава двотрећинска већина не узима у обзир разлике у избору пријатеља. Само, њихова заступљеност у узорку није таква да би битније реметили изнете опште податке.

Међу верничким делом младих, обухваћеним трима различитим категоријама, несигурни у стварима вере јесу најпостојанији у изношењу коначног суда. Њихов број варира између 41,8% и 46,5%. Истовремено је код убеђених верника и најмање позитивних и највише негативних одговора - приближно по четвртина. Већ међу неконформистичким верницима расте позитивно изјашњавање на 41,8%, а међу традиционалним на 38,1%, и то првенствено на уштрб критичке дистанце. Слично је и међу неодлучнима, а код толерантно нерелигиозних свега 8,3% придаје значај истоврсном религиозном опредељењу.

Сведоци смо поновног укореења у традиционалну културу ради заштите националног и културног идентитета, чега не остаје поштеђена ни данашња младеж. Свака хомогенизација, националног или религијског предзнака, испољава се у индивидуалној свести као доследно и негативно реаговање према другом и другачијем. Стога регистрован повратак младих религији може бити повезан са неоконзервативизмом и националном ускогрудошћу, али се може тумачити и као гест толеранције, слободнијег изражавања уверења и демократске оријентације. У светлу налаза нашег истраживања савремена омладина одликује се, у целини гледано, отвореношћу и мондијалистичким усмерењем, што је општа карактеристика младих спрема старијих. *У склопу тог генералног опредељења има и недоследности, одступања и неусаглашености, што само потврђује да млади нису баш толико неоптерећени проблемима најчешће резервисаним за свет старијих. Они се не могу изоловати од сурове свакидашњице која скраћује безбрижност њиховог младалаштва, али јесу спремни за суживот у мултикултурном друштву. (*)*

(*) Текст је саопштен на међународном научном скупу "Стратегије развоја и процеси регионалне сарадње на Балкану", одржаном у Нишу 1998. године

ВЕРОНАУКА У ШКОЛИ: ДОПРИНОС ИЛИ НЕ ДИЈАЛОГУ И ТОЛЕРАНЦИЈИ

О ЧЕМУ ЈЕ РЕЧ?

У последње време се у нашој јавности све чешће поставља питање о томе како деци и младима у основним, средњим и високим школама омогућити да се што објективније и потпуније упознају са религиозним садржајима који су саставни део верског, културног и националног идентитета средина у којима живе. Формулисање тог питања и покушај да се на њега одговори врло су различити. У њима се огледа велики распон мишљења: од оних према којима би у школи у обзир могла доћи само “научна” информација о религији/религијама, до оних који се залажу за поновно увођење “класичне” веронауке у школу.

Актуелност питања резултат је демократизације наше друштвене стварности и процеса демарксизације и деатеизације васпитно-образовног система. Такође, процес трансформације из традиционалног у модерно уређење, односно тежња за достизањем грађанских позиција од стране постсоцијалистичких земаља, којима и ми припадамо – намеће потребу за усклађивањем програма школског образовања са достигнућима савремених европских друштава у овој области.

То не би смело да представља пуко пресликавање туђих искустава, јер проблем и начини његовог решавања умногоме зависе од конкретног историјског, друштвено-културног, политичког, па и економског контекста појединих земаља. Ово се питање не решава истоветно ни у свим земљама Запада. (“Након дугогодишње праксе и озбиљних научних истраживања, западноевропске земље су прихватиле следеће називе за религијску наставу: а) англосаксонско подручје: религиозно васпитање, б) немачко и италијанско подручје: религијска настава, поука, обука, ц) француско, шпанско и португалско подручје: религиозна настава, поука, обука, д) фламанско подручје: школска катехеза” /Pranjić, 1990:4-5/.)

Питање је врло сложено – ни одговори не могу бити једноставни. Аргументација која се прилаже при опредељивању *pro et contra* долази од еминентних личности световног и светог живота и не може се лако одбацити. Оно што је много важније од пасивног приклањања једној од страна јесте стручан и одговоран рад на изналажењу конкретних решења поводом конципирања, законског регулисања, програмског одређења, уџбеника, наставне праксе и операционализације *циљева, садржаја и стила комуницирања* религијске културе у школи. Примера ради: “Да ли је довољно у школи омогућити стицање религиозне/религијске културе само у склопу неких предмета (нарочито оних друштвено-хуманистичких)?” “Или је потребно у школу увести нови предмет, односно нову групу предмета, ради постизања истог циља?” “Какав однос успоставити између

религиозне културе у школи и специфичног религиозног васпитања у верским заједницама?” “Како оспособити наставнике за спровођење предвиђеног плана и програма?” “Ко све треба да сарађује у изради школских програма и школских уџбеника?” Итд.

Да би се пронашло, за наше прилике, што боље решење, преко је потребно укључивање стручњака различитих научних дисциплина, искусних представника васпитно-образовних подручја, као и компетентних друштвених, државних и верских институција. Уважавајући назначени интердисциплинарни приступ, желимо да дамо прилог разматрању питања увођења веронауке у школу анализирајући теоријска становишта *Јакова Јукића, Есада Ђимића, Драгољуба Б. Ђорђевића и Миомира Ивковића*, доказаних посленика у области социологије религије и социологије васпитања и образовања. Након тога изнели би и сопствено гледиште.

ЗА КОНФЕСИОНАЛНУ ШКОЛУ
(СТАНОВИШТЕ *ЈАКОВА ЈУКИЋА*)

“Теоријски и за будућност, кад сазрију увјети, залагао бих се једино за приватне школе у рукама појединих конфесија. Религији је битно неко заједништво. Посебно је то кршћанство, које је незамисливо изван дружбености... А приватна школа је управо врста такве заједнице.”

Јаков Јукић

Јаков Јукић, хрватски водећи религијски социолог религије, заступа становиште да је школа по свом (до)садашњем бићу била непримерено средство за пренос не само религиозности већ и религијске културе. Зато му се чини да би најпре требало расправити о сутрашњици данашње школе – која излази из раздобља феудалне идеологизације – а тек онда отворити разговоре о религијској култури у њој. Јер, каква ће бити религијска култура у највећој мери зависи од тога каква ће бити школа.

Наше друштво незаустављиво напушта своје досадашње социјалистичко обележје и прелази у грађански свет. Али, по Јукићу, не револуционарним преокретом, како су то чиниле многе земље и за шта нам историја даје обиље сведочанстава, него једном “недовршеном револуцијом” (примери су збивања у источноевропским земљама последњих година). Оваква револуција носи са собом мноштво недоумица у погледу даљег развоја бројних сфера друштвеног деловања. Једна од њих је васпитно-образовни процес у школама и дилема да ли предстојеће кораке усмеравати ка што бржем уласку у грађанско друштво или ка привременом усмеравању уз надокнаду застоја из бившег поретка. Најгоре у свему томе што нам се може догодити је да у силној жељи једну идеологију, чијих се вишедеценијских наслага управо отресамо, заменимо другом непожељном идеологизацијом, само из потребе одбацивања онога што је до сада трајало. Или, како то

дефинише Јукић (1991:9), “непромишљено устрајавање на оном што хоћемо а не на оном што можемо”.

Аутор тврди да у нашој јавности недостају теоријске расправе о религијским проблемима: као да озбиљне прилике не захтевају управо озбиљно размишљање. Када је реч о веронауци у школи, социолошком трезвеношћу се залаже за превазилажење преурањених закључака: “Најлакше би било широм отворити врата и пустити катехете да уђу у зборнице и учионице школе, али тиме зацијело не би био уведен вјеронаук...” Стога је, имајући на уму непрестано разликовање онога “што се хоће” и онога “што се може”, за аутора тренутно примерено “поступно, суставно, организирано, паметно, ненаметљиво увести вјеронаук у школе” (с. 9), не зато што би то представљало неко идеално решење, већ зато што би се тиме направила најмања грешка у поправљању стања насталог заостајањем за развијеним грађанским друштвима.

Прави избор Јукића, када се у будућности за то стекну одговарајући услови, биле би *приватне школе у рукама појединих конфесија*. Највише због тога што је за религију од пресудне важности постојање заједништва и дружења, а приватна професионална школа је управо таква заједница у којој се несметано и неспутано развија религиозност. Потврда тога је и чињеница да у савременој обнови религиозности готово искључиво учествују мале верске заједнице: *секте, харизматске групе и нови религијски покрети*.

ЗА РЕЛИГИЈСКУ КУЛТУРУ
(СТАНОВИШТЕ ЕСАДА ЂИМИЋА)

“Ја ћу се врло јасно и једноставно одредити: налазим да је знанствено и хуманистички неутемељен захтјев за школском вјеронауком; није ми страно отварање могућности за вјеронауком у школи; налазим да је право мјесто вјеронауци у парохији (жупи, цемату).”

Есад Ђимић

Есад Ђимић (1992:6) сматра да се “... ступањ цивилизованог и културног развита једног друштва мјери и његовим успјешним одољевањем спрам тоталне духовне контроле цркве над појединцем и тоталне друштвено-политичке доминације државе над грађанима”. Кроз ту призму ваља тумачити потребу модерних друштава за разграничењем делатности цркве и државе, уз критички став према свим оним настојањима која воде ка њиховом неповратном удаљавању или супростављању. Прихватање, пак, принципа одвојености државе и цркве има у васпитно-образовном процесу за последицу *секуларну школу*. Премисе на којима се заснива секуларна школа су следеће:

- 1) методолошки скептицизам, који, као научни принцип, подразумева заснивање васпитно-образовног процеса на рационално-искуственом критеријуму, једино легитимном унутар модерне науке;
- 2) неприклањање ни религијском ни атеистичком погледу на свет, односно заснованост васпитно-

образовног процеса на аутономним духовним садржајима који уважавају све што задовољава рационално-искуствени критеријум науке;

- 3) плурализам свих релевантних идејних и вредносних оријентација, које се дају посредовати аргументовано и субјективно непристрасно;
- 4) отвореност за све историјски живе тековине културе и цивилизације и критичност у валоризовању постојећих духовних творевина, “сензибилност према традицији и одбојност спрема традиционализма”;
- 5) укључивање бројних научно проверених увида у феномене религије и атеизма, базираних не само на статисти историјског приступа, већ и динамици савремених кретања унутар религијског, односно атеистичког живота. Овакав приступ дозволио би могућност увођења новог предмета у обавезни школски програм који би се могао звати “Религијска култура” (или “Наука о религијама”, односно “Историја религија”).

На основу наведених критеријума Ђимић закључује да алтернативе оваквој “световној (секуларној, лаичкој) школи” нема у једном модерном друштву. У пружању “вишеслојне духовне способности” школа се опредељује за оне облике и садржаје засноване на принципу *хуманистичког васпитања*, а не на вечитој дилеми теизам или атеизам. То не значи да потпуне теистичке и атеистичке вредности треба искључивати из васпитно-

образовног процеса; напротив, али тек пошто се са њих скине нагомилана патина и у њима препознају истински људски садржаји.

По питању увођења веронауке у школски систем, Ђимић није искључив: није му страно отварање ове могућности, али првенствено сматра да њено извођење треба препустити цркви, а извођење наставе из предмета “Религијска култура” увести у обавезну наставу. На тај начин би се омогућило стицање религијске, а избегло наметање религиозне културе. Наиме, религијска култура обухвата научним методама утврђена знања о религијском феномену у која појединац не мора да верује нити да их уграђује у сопствено понашање. Насупрот њој, религиозна култура укључује вредновања сагласна са одређеном религиозном припадношћу и претендује да од начина мишљења постане и особени начин живљења и понашања.

Отуда, по Ђимићу, потреба научног заснивања религијске културе, као засебног предмета у васпитно-образовном процесу, преко кога би се млади нараштаји савременог друштва упознавали на адекватан начин са најдубљим коренима цивилизацијског и културног развитка. Ово последње још више добија на значају у компарацији са приметном незаинтересованошћу савремене омладине, са њеном општом равнодушношћу наспрам религијских и атеистичких тема. Изгледа да је њено постојање, закључује аутор, последица социјалне пасивности која нам је остала у

аманет из пређашњег социјалистичког мисаоног оквира. Представљена визија школског васпитно-образовног процеса могла би да промени доста тога у постојећем стању ствари и допринесе свеколикој, па и духовној, еманципацији.

ЗА ВЕРОНАУКУ КАО САБОРНОСТ

(СТАНОВИШТЕ ДРАГОЉУБА Б. ЂОРЂЕВИЋА)

“Зато све док се не створе системски услови и не заживе приватне и конфесионалне школе, препоручљиво је да православна просвета не излази ван храма... Православна духовност се увек ширила литургијским и евхаристијским живљењем и деловањем, па тако и нека остане.”

Драгољуб Б. Ђорђевић

Пропитујући стање некадашњих социјалистичких земаља, нарочито оних са православном позадином, наш водећи социолог православља, Драгољуб Б. Ђорђевић (Ђорђевић and Ђуровић, 1993:215), полази од тога да су “сви источноевропски народи имали ту несрећу да у распону од седамдесет до педесет година живе под комунистичким режимима”, који су највише штете нанели православној конфесији и православним црквама. Стога су православни народи данас пред искушењима повратка цивилизацијским и културним коренима и прикључивању савременој, демократској Европи.

Један од најсигурнијих канала промоције атеистичке културе и идеологије у прошлости, као и претпостављених

кретања у будућности, био је и остаће образовно-васпитни процес у систему школства. Осиромашујући сфере културе и образовања хуманистичких црта и претварајући се у тоталну антирелигиозност, *научни атеизам* и *атеистичко васпитање* доживели су крах и остали само као сведочење о некадашњој културној и друштвеној једнодимензионалности.

Демократизација јавног мњења и отопљавање крутих канона мишљења неминовно су изнедрили обнову питања о третману религије у школском систему, те, по тумачењу аутора, конкретно опредељивање у одобравању или негирању њеног поновног увођења. Световни ауторитети једногласно одбацују могућност поновног увођења веронауке у школу, ублажавајући овакву искључивост расправама о евентуално новом предмету који би надокнадио учињене пропусте у религијском образовању младих. Његов би главни циљ био целовито упознавање са различитим религијама као цивилизацијском чињеницом и то у најразличитијим културним аспектима људског живота и деловања (морал, уметност, филозофија, теологија, наука о религији/религијама...). Предложени називи будућег предмета су: “Историја религије”, “Основи учења светских религија” и “Религијска култура”. На другој страни, православни црквени великодостојници здрушени су заговорници позитивног решења настале дилеме, али су и пред њима бројне недоумице. Понајвише оне које се тичу обавезног или факултативног посећивања часова веронауке, избора

вероучитељског кадра, израде програма и уџбеника по којима ће се настава одвијати, итд.

Уважавајући вредност изнесених аргумената, Ђорђевић се придружује колеги Јукићу у закључку *да је будућност веронауке најпогодније везивати за приватне и конфесионалне школе*. У њима не би постојала натегнутост односа између верујућих и неверујућих, а својом присношћу и заједништвом најбоље би подстицале промоцију религије и религиозности. Што се тиче саме Српске православне цркве, њој препоручује суздржавање од исхитрених решења, бар док не сазру услови за формирање поменутих приватних и конфесионалних школа. Једино тако ће остати непомућен сјај њеног досадашњег деловања, завршни је став проф. Ђорђевића (1991:26), јер: “Православне духовност се увек ширила литургијским и евхаристијским живљењем и деловањем, па тако и нека остане.”

ЗА “ФИЛОЗОФИЈУ И СОЦИОЛОГИЈУ
РЕЛИГИЈЕ” УМЕСТО ВЕРОНАУКЕ
(СТАНОВИШТЕ *МИОМИРА ИВКОВИЋА*)

“Лаичка школа (основна, средња, висока) није компетентна, и не треба да буде, за религиозно образовање које у свакој конфесији има своје специфичности... Државна, народна школа треба да остане лаицизирана.”

Миомир Ивковић

Прикључујући се трагању за одговором поводом веронауке, школства и образовања, у складу са својим професионалним опредељењем, Миомир Ивковић (1994:200) ставља себи у задатак следеће конкретне упитности: “1. Како младе упознавати са религијом и са знањима о религији?; 2. Шта радити у школи, посебно у основној и у млађим разредима?; 3. Да ли организовати посебну наставу, наставни предмет или религијски феномен изучавати унутар већ постојећих наставних предмета друштвених дисциплина?; 4. Ако се определимо за посебан наставни предмет, да ли да то буде веронаука (према концепту Српске православне цркве) или неки други наставни предмет у коме би се религијски феномен изучавао као систем научно верификованих знања?; 5. Која установа преузима на себе израду плана и програма таквог предмета?; 6. У којим разредима треба да буде заступљена?; 7. Ко може и треба да предаје такав предмет?.”

Наглашавајући да садржаји одговора нису последица његове неверујуће природе, нерелигиозног става, већ тежње за научном објективношћу, аутор се првенствено ослања на већ предстаљену концепцију Есада Ћимића о школи као установи која пружа хуманистичко образовање. Саставни елемент таквог образовања јесу и знања о религији. (Ова знања не би укључивала упознавање са религиозним садржајима, у складу са разликом између религијске и религиозне културе коју даје проф. Ћимић.) У преносу тога знања морају се уважити следећи захтеви:

- 1) Путем школске наставе ученике упознавати искључиво са научно провереним чињеницама о религији, као једином валидном основом за изграђивање сопствене религијске културе;
- 2) Упознавање младих са религијским феноменима вршити кроз наставни предмет утемељен на прихваћеним научним захтевима;
- 3) Уважавајући принципе дидактике, као најопштије науке о настави, Ивковић за назив наставног предмета предлаже “Филозофија и социологија религије”, зато што се највећи део научно верификованог знања о религији за сада налази у филозофској и социолошкој литератури;
- 4) Програм овог предмета одређивао би се као програми осталих предмета, дакле уз учествовање Министарства просвете и Просветног савета (а не од стране Светог архијерејског синода, како захтева Српска православна црква). У наставку се предочава скица овог програма по наставним целинама;
- 5) Предмет “Филозофија и социологија религије” увео би се у завршни разред средње школе, или, у складу са мишљењем других аутора, у основно и високо образовање (с тим што би програм био конципиран тако да се једноставнија знања уче у основној школи а потпуна и целовита знања на универзитету). Децу у млађим разредима основне школе не треба

оптерећивати сазнањима о религијском феномену, сматра писац, зато што она на том степену развоја немају развијене интелектуалне способности за перцепцију апстрактних религијских представа;

- б) Наставу из овог предмета држали би дипломирани филозофи или дипломирани социолози, следствено њиховом академском знању из филозофских, социолошких, психолошких и антрополошких области (без обзира на верску опредељеност или неоопредељеност).

Општи закључак аутора је следећи: државну школу не би ваљало оптерећивати религиозним образовањем, нарочито због његове вишеконфесионалне подлоге. Потребу за верским образовањем појединци могу задовољити у приватним и конфесионалним школама, које ће убрзо заживети и на овим нашим просторима (под условом да имају веронауку као предмет у својим програмима рада), или у религијским храмовима и легалним црквеним институцијама, чији је првенствени задатак управо промоција религије и религиозности (у случају нашег конфесионалног подручја то би била делатност Српске православне цркве и Богословског факултета у Београду).

УМЕСТО ЗАКЉУЧКА
(ЛИЧНИ СТАВ)

Распад социјалистичког друштвеног система у бившој Југославији условио је напуштање догматске марксистичке позиције, ослоњене на третирање религије као заблуде и илузије, и истицање комплексности религијског феномена. Ако је нова клима односа произвела уверење да су религија и религиозност (тј. човеков лични религиозни став и огледање тог става у различитим аспектима заједничког живота) саставни део човековог цивилизацијског искуства, па познавање тог искуства и његовог културног препознавања (нпр. у уметности, филозофији, науци и сл.) припада општој култури сваког човека – онда религијско и религиозно васпитање нужно тражи своје време и свој простор. Треба, међутим, имати слуха за чињеницу да погубни утицај атеистичког образовања није на бившем југословенском простору био свуда истог интензитета нити са подједнаким учинцима. Има се посебно у виду случај стигматизације српског православља и демонополизованости Српске православне цркве, док се то није десило са католичанством и исламом. Раскид веза Српске православне цркве са државом, који је уследио након социјалистичке револуције а са којом је до тада била у “традиционално симбиотичком односу” (Благојевић, 1994:214), неповратно ју је удаљио са изворишта креирања српског националног идентитета. Разумљива су стога њена настојања да актуелни друштвени тренутак искористи за повратак на друштвено-политичку сцену у границама ширим него што их је имала у последњим деценијама.

Што се тиче самог васпитно-образовног процеса у нас, показало се да досадашњи бројни реформаторски покушаји углавном нису давали очекиване резултате. То само наводи на закључак да нема безазленог задирања у васпитно-образовни процес, односно да свака промена која се у њега уноси мора да означава део опсежних друштвених настојања у иновирању, а не да буде плод неосмишљеног деловања и случајних околности и утицаја. Ако са таквим сазнањем приступимо актуелном питању увођења веронауке у наставу, постаће нам јасно да, уколико се до краја не осмисле сврхе и циљеви оваквог задирања у школу, остајемо у суштини одређени парадигмом старе школе. Ако би се веронаука уводила као антитеза марксизму, окосници досадашњег школства, онда би то значило само замену улога; принцип доминације и исправности само једног погледа на свет остао би и даље на снази. Таквим увођењем веронауке нисмо осмислили нову школу и нову визију васпитања и његових вредности, него смо остали одређени оним истим идејама из којих је произашла школа прожета духом атеизма. Стога разговор о веронауци мора бити утемељен у оним идејама и вредностима у име којих је извршена критика атеизма у школи. А то су идеја *слободе избора и право учествовања у свим облицима човековог културног идентитета*. Према томе, залажемо се за практиковање вере као човекове потребе и у животу школе, и то не као изборни предмет, јер би у том случају слушаоци веронауке били лишени неког другог садржаја, који би се појавио као алтернатива верском

васпитању. *Али, не сада и не одмах!* Верска обука је првенствено ствар породице и цркве, а школе онолико колико то од ње траже родитељи и сами ученици. А родитељи и ученици садашњег југословенског простора предуго су били под утицајем званичне атеистичке оријентације да би тако лако из “мрака” безверја ускочили у “светлост” религије. Створена је превелика аверзија према вери, а мозгови у доброј мери “испрани”, да би се она преко ноћи дочекала са одушевљењем. Најупутније би зато било увести *религијску културу* као посебан “надконфесионални” предмет, који би овом својом особином омогућио упознавање различитих историјски насталих човекових културних достигнућа, а такође и ситуацију у којој упоредо егзистирају различите конфесије и атеизам. У оквиру овог предмета ученици би добили и подрбнија обавештења везана за православље и хришћанство уопште, с обзиром на вишедеценијску празнину у упознавању вере својих предака (водећи рачуна да то не прерасте у једнострано протежирање сопствене конфесионалности). Српска православна црква сигурно би постигла много успешније резултате самоорганизовањем у виду нпр. конфесионалних школа, путем којих би поступним, квалитетним и алтернативним радом неутралисала већ споменути подсвесни страх код већине људи.

Тек са заживљавањем свих поменутих активности државних и црквених институција, са проширивањем скучених видика наших постсоцијалистичких простора, може уследити

апел за званичним легализовањем духовног живота као засебне димензије човековог постојања. Укључивање веронауке у образовно-васпитни систем неће онда представљати никакав спор и дилему. Јер, школа је првенствено школа свих ученика, а захтев за слободом избора, споменут на почетку, значи слободу за све, без обзира на то како доживљавају свој однос према ономе што је последње.

У последњих неколико година показало се да је недовољно постојање само институционалног оквира за успостављање дијалога и толеранције међу грађанима разноврсних националних и конфесионалних оријентација. Дијалог и толеранција морају постати унутрашње духовно обележје живота појединца, васпитаног на принципима демократског живљења који не признају фаворизовање конфесионалног менталитета и рушење мостова између верујућих, индиферентних и неверујућих. Међутим, толеранција се не стиче рођењем (камо среће да је тако!), већ је, уколико се на прави начин спроводи, резултат процеса васпитавања, као осмишљеног и планираног поступања које обухвата човека од рођења до смрти. Део тог преузима на себе школски систем, као институционализована делатност са наглашеном образовно-васпитном функцијом.

Упознавајући се са целокупним развојем човечанства током вишегодишњег школовања, појединац неминовно долази у додир са феноменом религиозног. С обзиром на његову сложеност пред званичне школске инситуције се поставља

задатак како га свеобухватно изложити, а пред рецепијента питање како га прихватити. Стога сучељавање позитивних и негативних гледишта о увођењу веронауке у наш школски систем мора бити обogaћено још једним, вишим нивоом промишљања: “Да ли нови предмет може да допринесе ширењу духа дијалога и толеранције?”

Свесни временског тренутка испуњеног нетрпељивошћу и кривим ратним конфликтом на деловима територије некадашње Југославије, не можемо негирати право онима који уопште сумњају у могућност стварања потребних услова за развијање и учвршћење верске толеранције. Ако се овоме придода вишедеценијски негативни третман религијског деловања на нашим просторима (негде у већој а негде у мањој мери), остаје нам мало аргумената за извођење поузданих и јасних закључака о могућности школе и цркве да допринесу ненасилном решавању сукоба. Иако наша историја обилује моментима који су често гушили просветитељску мисао да би се сачувала постојећа традиционална култура, њено олако одбацавање је недопустиво. Идеје слободног духа и слободног духовног живота морају да преовладавају у културним струјањима данашњице; једино слободан дух има привилегију неограниченог промишљања потребе за толеранцијом међу људима.

Но, битна одлика духовног живота становника српскоправославних подручја под комунистичким режимом била је деценијска ускраћеност у религиозним садржајима сваке

врсте. Дакле, двоструки губитак: запуштеност опште религијске културе и покидане везе са “вером својих предака”. Губитак није ненадокнадив и предстоји мукотрпно, чак и болно, колективно и индивидуално самопропитивање. Посредовање световних и црквених институција у одређеној мери је пожељно, али коначни одговор треба препустити индивидуалној одлуци, чиме би се избегле бројне несугласице на релацији заједница-појединац. У окружењу несклоном духовном разноврсју, у нарочито су тешком положају млади људи жељни широких и разноврсних назора.

Речено је да се са толеранцијом, тј. неподозривошћу према припадницима друге вероисповести или неверујућима, човек не рађа, већ се за њу васпитава. Дешавања у последњих неколико година потврдила су колико се мало одмакло у гајењу тог дела човекове личности. То је и разлог да се упитамо нисмо ли у сфери инсититуционалног образовања и васпитања пред заменом једне крајности другом, пред ништењем тријумфалистички протежираног атеизма исфорсираним потцртавањем конфесионалног менталитета. Поигравање верским осећањима са врхова лаичке власти у дневно-политичке сврхе добрано је пољуљало поверење младих нараштаја у способност верско-црквеног комплекса да афирмише плурализам система идеја, веровања и пракси, као темељну претпоставку дијалога.

Стога би верско опредељивање требало да буде резултат индивидуалног избора верника, а не присилног

наметања од стране школства чији је првенствени задатак непристрасно проширивање духовних хоризоната младих људи. У сусрет религиозном феномену треба ићи отвореног срца, без страха и одбијања свега онога што искаче из оквира устаљеног мишљења. Страх јесте природна особина биолошког организма, али ваљда се човек разликује од осталих живих бића по томе што разумом разоткрива и потиरे егзистенцијалне непознанице. Нека зато породица, школа и црква, свака по својој мисији, испуњавају обавезе које намеће досезање модерних културних образаца. Нарочито школа може дати значајан допринос у оквиру већ споменутог модела обавезног, надконфесионалног предмета. Тај би предмет својим садржинским усмерењем упознавао младе са одредницама знања о бројним религијама и вероисповестима. Увид у постојање друштвене разноликости не би повлачио за собом нужност аутоматског избора. Шта ће се веровати и како ће се изразити културни идентитет – уз неприкосновено право и на живот без религиозности – ствар је мисаоног сазревања и личне одлуке.

Најзад, исцрпно култивисање младих за толеранцију подразумева испуњење још једног важног услова: васпитаче који воле свој посао и искрено га обављају. Управо су они често, својом једнообразношћу и безличношћу, били “ударници” у уздицању нетолерантно уобличених личности. Досадашњи школски систем образовања и васпитања младих био је оптерећен бременом једноумља и монолитности мишљења.

Будући се нужно мора усклађивати са развојним тенденцијама модерних грађанских друштава. Он треба да омогући трезвено сагледавање другачијих навика и обичаја и створи климу отворености за дијалог. (*)

(*) Реферат саопштен на Трећој годишњој конференцији Југословенског удружења за научно истраживање религије (ЈУНИР) *“Религија, црква, нација – време после рата”*, одржаној на Палићу 1996. године.

РЕЛИГИЈА И НАУКА:

РЕЛИГИЈСКО ОБРАЗОВАЊЕ У ШКОЛИ

(Фрагменти)

I. Моје социолошко *верују* јесте: “Ни за ни против религије, већ о религији самој”; што значи да сам тзв. *лаички* социолог религије. Постоје, наиме, православни, протестантски, римокатолички, исламски... социолози религије који се, по природи ствари, мање или више разликују од социолога религије усмерених на изучавање православља, протестантизма, католицизма, ислама... Жељко Мардешић (алијас Јаков Јукић), примера ради, јесте водећи хрватски римокатолички социолог религије, Зоран Милошевић српскоправославни, док се ја залажем за изградњу *социологије православља и православне цркве* (Ђорђевић, 1993).

II. Научно истраживање јесте по себи на позицији *методичког атеизма*, тако да у том процесу нема места Богу, свеопштем ствараоцу и сведржитељу; сам научник, неоспорно и истовремено, може бити дубоко религиозан, предан вери, индиферентан у стварима религије, гностик или атеиста. Биографије Ђ. Бруна, И. Њутна, А. Ајнштајна, В. Хајнзенберга, П. Капице, П. Савића, С. Хокинга... јесу потврда тога.

III. Наука и религија – поред здравог разума, уметности, филозофије и идеологије – јесу два сасвим *оделита* система идеја, веровања и праксе и међу њима се не може успоставити

хијерархијски однос нити вредносна супрематија. Принципијелно гледано, као равноправни системи, наука и религија могу бити у односу: - *сукоба*, како је до сада најчешће случај; - *индиферентности*, што је обострано најбоља солуција; и – *сарадње*, која није увек плодотворна за обе стране. Много тога је спорно у реченом односу, па зато лепо вели А. Н. Вајтхед: “Кад размотримо шта за човечанство значи религија, односно шта значи наука, нипошто није претерано рећи да будући ток историје зависи од одлуке коју садашњи нараштај буде донео с обзиром на везу њих двеју. У религији и науци имамо две најјаче опште силе (мимо пуког подстицаја различних чула) које утичу на људе, а оне као да се постављају једна против друге; реч је о сили религијских институција и о сили нашег порива за тачно посматрање и логичко закључивање” (Antić i dr., 1991:40).

IV. Религија је људска, културно-историјска чињеница, специфичан систем идеја, веровања и праксе, *својеврстан облик практичног одношења према свету: природи, друштву и човеку*. Око ње је пуно 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 другим околностима изгубила првенство, забацила изворност и сишла испод освојеног цивилизацијског нивоа.

V. У поређењу са побројаним системима идеја, веровања и праксе, па значи и са религијом, наука је у данашњем смислу речи *нововековна појава*. Знамо да је старогрчки период, осим другог, обележила филозофија, а средњем веку религија ударила печат. Иако су још стари Грци учинили прелаз од митоса на логос – и тиме засновали филозофију као “прву науку” и у њеном окриљу зачетке савремене науке – дуго је времена било потребно за издвајање науке као засебног система (Ђорђевић и Ђуровић, 1984). Тек од ренесансе наступа њен интензиван развој, да би у нашем столећу толико определила друштво и културу да се оно именује веком *сцијентизма*. Онако како се критичком скалпелу подвргавао “мрачни” средњи век, тако се морамо односити и према култури науке и тоталитаристичким претензијама сцијентистичког духа.

VI. Наша досадашња, социјалистичка школа јесте била атеизирана, али то није био тзв. борбени атеизам радикалног типа, попут: *научног атеизма и атеистичког васпитања* са сцијентистичком искључивошћу у Совјетском Савезу, или *теистичког атеизма* са инквизицијским методама у Албанији. Први тип је посебно интересантан, будући да је рационалну примену остварио у већини видова формалног и неформалног образовања и унутар науке (Ђорђевић, 1990а). Он је друштвеном животу нанео грдно зло *дехуманизирајући* сфере образовања и културе. Промотери су рачунали на премоћ науке над другим облицима људског духа, оспоравајући људску изворност религијском односу према свету. То им се осветило и следила је

неминовна казна: научни атеизам и атеистичко васпитање склоњени су у историјску старинарницу, и то у онај њен одељак у који се неће радо залазити.

VII. Премда је наша школа покаткад имала за последицу својеврсну “драму атеизације”, она никада није била атеизирана попут образовних установа у државама “социјалистичког комонвелта”. (Ако је дозвољена дигресија, од како сам преузео социолошку катедру /1983/, моји су студенти учили штиво и полагали из књига са следећим називима: “Бег од цркве”, “Студенти и религија”, “О религији и атеизму”, “Православље између неба и земље”, “Од магије до науке”, “Повратак светог?”, “Искушења атеизма”, “Пророци ‘нове истине’ – секте и култови”.) Истина је да она није успела да се задржи на принципима методичког атеизма, по предлогу умних људи, како би постала *арелигиозна* – већ се олако предавала идеолошким набојима и тоталне *марксизације погледа на свет*.

И мимо свега, а истине ради, треба истаћи да ми никада нисмо имали научни атеизам и атеистичко васпитање као засебне предмете у основној и средњој школи, и на факултету, нисмо изградили Музеј атеизма, претворили сакралне објекте у пољопривредне или декретом прогласили како нема више религије (случај СССР-а и Албаније).

VIII. Комунистички режим је наметао школи тоталну марксизацију погледа на свет. Показало се то доста крхким, и систем је лако “пук’о к’о пробушен балон”. Школа се наша релативно успешно демарксизовала, што је очито и из прегледа

наставних планова, програма и уџбеника за друштвено-хуманистичке дисциплине, *но не још довољно отворила за религијску и ине духовности*. Она по дефиницији никада није скроз неутрална, па и због тога, ако жели да коначно буде школа могућности и слободног избора, више не би требало да фаворизује нити један светоназор. Па ни религијски светоназор не треба протезирати и наметати, јер – како исправно суди Е. Ћимић (1992:6): “Готово би се могло рећи да се ступањ цивилизованог и културног развитка једног друштва мјери његовим успјешним одолијевањем спрам тоталне духовне контроле цркве над појединцем и тоталне друштвено-политичке доминације државе над грађанима.” *У школи марксизацију погледа на свет заменити хришћанизацијом, увођењем класичне веронауке, никако, у школи обогатити лепецу светоназора, увођењем религијског образовања и религијске културе, свакако, одуховити школу – дакако.*

IX. *Одуховити школу није што и учинити је религиозном*. Јер – цитирам водећег француског филозофа А. Кон-Спонвила (1997:XVI): “Највећа грешка у коју падају друштва која излазе из комунизма, из власти једне атеистичке идеологије, је што изједначавају духовност и религију. У земљама европског Истока данас сви трагају за духовношћу и везују појам духовности искључиво за религиозна осећања. На тај начин бивши верници комунизма замењују једну догму другом: уместо у пролетерску идеју, почињу да верују у Бога, уместо некадашњих комитета, слушају Цркву. Духовност није

само религиозност, то је скуп врлина које чине општељудски морал. Духовност се може наћи и у овоземаљском животу, у историјској традицији, култури, фолклору: она није резервисана само за цркву и њена учења.”

Х. Стручњаци различног профила – богослови, филозофи, социолози, психолози, педагози – у несагласју су поводом предлога за увођење класичне, црквене веронауке. Мој модел решавања те горљиве упитности јесте следећи. Напомињем да је замишљен за реалност која нас убрзо очекује, односно подразумева нашу заједницу као цивилно друштво са либералном тржишном економијом и секуларним устројством. У њему ће постојати три типа средње школе (веронауке нема у основној) и исто толико (не)могућности за класичну веронауку: 1. *Државна школа*, која би да увек буде лаичка, лаицизирана, а без веронауке. Ако се постигне друштвени консензус око веронауке – државе, верских заједница, политичких снага, културних чинилаца, младих, родитеља, стручњака, јавног мњења уопште – онда је пожељна само као факултативни предмет. 2. *Приватна школа*, која само што се није појавила, може имати и немати веронауку у зависности од одлуке власника и родитеља који подносе трошкове школовања своје деце. Кад решење буде позитивно, и онда држава врши надзор заједно са црквом. 3. *Конфесионална школа*, православна, протестантска, римокатоличка, исламска... према одређењу је идеална за веронауку и промоцију религије и религиозности. Управо на њу и мисли споменути Ј. Јукић (1991:8) када пише о

веронауци: “Теоријски и за будућност, кад сазрију увјети, залагао бих се једино за приватне школе у рукама појединих конфесија... Религија је битно неко заједништво. Посебно је то кршћанство, које је незамисливо изван дружбености... А приватна школа је управо врст такве заједнице. Зато у њој може живети и расти религиозност.”

XI. Када иде реч о православљу, из побуда сличних Јукићевим, *препоручујем* да православна просвета не излази ван храма док се не створе системски услови и не заживе приватне и конфесионалне школе. Православље се, као саборност и заједништво слободних христоликих личности, увек ширило евхаристијски, на божијој служби у храму, пасторалним делањем у парохији и васпитањем у породичном дому. (“Нема бољег места за веронауку и мисију Цркве од светог храма. Нема згоднијег времена часа од Св. Литургије...” /Радојевић, 1991:3/.) Православље је, барем у српском народу, трајно укоренењено и због тога што се одувек доживљавало као вера без претензија да тотално заокупи човеков дух и “гвозденим” нормама регулише његов живот. Оно се никада *није наметало* људима, чинило присилно обавезним, па нека буде такво и поводом веронауке.

XII. Закључно: ако се у једном друштву успостави општи консензус о увођењу веронауке у основну и средњу школу, онда је мој став да *она мора бити факултативан предмет*, дисциплина која се слободном одлуком (и родитеља) бира. Премда, како произилази из онога што сам казао у претходним фрагментима,

сматрам да је прихватљивије, модерније решење конституисање и увођење предмета *религијска култура*, религијска а не религиозна култура (о чему је недостижно писао Е. Ђимић 1992). (*)

(*) Реферат саопштен на југословенском саветовању “*Религија и школа*”, које је 1997, у организацији Министарства просвете Црне Горе, одржано у Подгорици.

СТАВОВИ МЛАДИХ У ЈУГОСЛАВИЈИ О УВОЂЕЊУ ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛЕ

УВОД

Преписка између надлежних министарстава владе Србије и Црне Горе и Светог архијерејског сабора Српске православне цркве о увођењу редовне наставе веронауке у основне и средње школе у Југославији траје још од 1990. године, али је и даље без епилога. Углавном је Синод у више наврата образлагао да је васпитавање деце, младих и одраслих у православној вери један од најважнијих видова црквено-просветног и просветитељског деловања СПЦ, но изостајала је реакција званичних државних органа. Када би иза овог пролонгирања стајао опрез власти због сложености увођења веронауке у школе, онда би се то могло и разумети. Јер, на пример, грчки модел (из земље где је 98 одсто православних) вероватно није директно применљив у нашој земљи у којој је 65% становништва православне исповести. У Грчкој, црква није одвојена од државе, па је веронаука регулисана законом као и сви остали школски предмети. У школама настава сваког дана почиње молитвом, а катехизис је обавезан предмет од трећег разреда основне до завршетка средње школе. Наставу држе богослови, а у нижим разредима и учитељи. Једном у две недеље ученици одлазе у цркву.

С друге стране, мало је вероватно да су код нас директно примењиви западноевропски или северноамерички модели. Прво, то су земље протестантске и римокатоличке традиције, а затим ни остали друштвени услови очигледно нису исти. Тако Немци, примера ради, имају религију као обавезан предмет на свим степенима основног и средњег образовања. До четрнаесте године ученик може да бира између римокатоличке и евангелистичке веронауке, а тада, пошто се сматра да постаје “религиозно зрео”, може изабрати да проучава и религију уопште, као један од предмета друштвених наука. Ученици, иначе, немају никаквих обредних обавеза. У католичкој је Италији настава веронауке факултативна. Оцене из тог предмета дају се на посебном папиру који се тек прилаже сведочанству. Оцена се не рачуна у просек и због ње се не може изгубити година. А деца која су опредељена да не присуствују часовима веронауке, према одлуци директора школе, иду на наставу из неког другог предмета. У Великој Британији изучавају се две области: компаративне религије (основна учења свих већих светских религија) и религијски морал (основне људске вредности које трају кроз векове и у разним друштвима). У мултиконфесионалним Сједињеним Америчким Државама Врховни суд је пресуђивао по питању може ли Библија да се изучава у америчким државним школама. Одговор је био потврдан. Ђаци могу да оснивају секције за изучавање Библије, на основу уставног права о слободи вере, али после редовне наставе. У приватним школама то правило не

важи јер се оне не издржавају од пореза грађана: ко плаћа и ризикује на тржишту, он и одређује садржај своје понуде.

Поменимо и југословенски модел пре Другог светског рата: веронаука је била обавезан предмет кроз један час недељно. Предавали су је свештеници, именовани за школске вероучитеље. Именовала их је држава на предлог црквених органа. Вероучитељи су били пуноправни чланови наставничког колектива. Оцене из веронауке биле су третиране као из сваког другог предмета. Школске уџбенике одобравали су црквени органи. Верски обреди са ученицима обављали су се у цркви (џамији), а обично их је водило исто лице: свештеник-вероучитељ.

Озбиљно и темељито приступање увођењу веронауке у наставне планове подразумевало би изучавање суштине различитих модела и испитивање расположења родитеља и деце. Исто тако, нужно је одговорити и на питања: “Ко су вероучитељи, где су уџбеници, какви су наставни планови и програми за узраст од дванаест година, како ускладити програме различитих верских заједница, имали у буџету пара за толику операцију...?” (Рељић, 1997:25). Дода ли се томе како данашња деца живе у измењеним околностима у односу на прву половину овог века и да се у свету већ озбиљно расправља о утицају Интернета на обликовање погледа на веру и цркву – постаје јасно колике су и какве обавезе “наметнуте” државним органима, уколико би својски прионули разрешавању проблема.

СТАВОВИ ЈАВНОСТИ ПРЕМА УВОЂЕЊУ ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛЕ

Након краха комунистичког режима који је наметао школи тоталну марксизацију погледа на свет, постало је јасно да осавремењивање васпитно-образовног процеса подразумева отвореност за религијске и друге духовности. Но, поједностављена интерпретација у постсоцијалистичким земљама свела је комплексан проблем на став – да би се одуховила школа, јесте довољно учинити је религиозном: “Највећа грешка у коју падају друштва која излазе из комунизма, из власти једне атеистичке идеологије, је што изједначавају духовност и религију. У земљама европског Истока данас сви трагају за духовношћу и везују појам духовности искључиво за религиозна веровања... Духовност није само религиозност, то је скуп врлина које чине општељудски морал. Духовност се може наћи и у овоземаљском животу, у историјској традицији, култури, фолклору: она није резервисана само за цркву и њена учења” (Kont-Sponvil, 1997:XVI).

Због конфузије у јавности око схватања веронауке, Мирослав Ахтик (1998) проблематизује значење термина наука у сложеници “веронаука” и синтагми “наука о вери”, изводећи крајњи закључак да веронаука нема ништа заједничко са науком о религији уопште или о посебној религији. Наука о религији настоји да се религијска веровања и осећања објасне као људске творевине чији корен лежи у реалним чињеницама

живота, у положају човека у свету, у његовом односу према свету. За разлику од ње, теологија се труди да докаже да човек има представу о натприродном бићу зато што такво биће објективно постоји. Науку о религији сачињавају: а) психологија религије, б) филозофија религије, ц) социологија религије и д) историја религије. Психологија религије бави се анализом и описом како осећања у којима “човек доживљава себе slabим и ништавним пред надмоћним појавама у свету” (страх, ужас, језа, беспомоћност, страх од смрти) тако и “тежњи за безбедношћу, за срећом, за пуним животом, за бесмртношћу”. Филозофија религије “оцењује истинитост религијских идеја, испитује смисао, улогу и вредност религије у склопу целокупног човековог животног и културног искуства”. Социологија религије бави се проучавањем стања и структуре верских заједница и организација и испитивањем утицаја световног друштва на религију и религије на друштво.

Веронаука је нешто сасвим друго, истиче аутор. То је само школски предмет који код ученика треба да формира религиозна веровања и морал одређене конфесије. Док наставници и професори осталих школских предмета предају о стварима, појавама и апстракцијама, процесима и законитостима који се непосредно или посредно могу доказати – предметни наставник веронауке, свештеник, прича о “непостојећим бићима, стварима, појавама, ситуацијама, догађајима, у ствари, о творевинама маште као о постојећим и истинитим: о богу, светом духу, сину натприродног оца, о

немогућем зачећу детета, анђелима, сатани, паклу, страшном суду, царству божјем, васкрсењу, спасењу, животу после смрти, светости натприродних и реалних људских бића, чудима, о моћи црквених ритуала да комадић хлеба и кашичицу вина претворе у Христово тело и крв, о догађајима у којима су ова натприродна бића наводно учествовала...” (1998:31).

Стога, дозволити да се са катедре државних школа ученицима говори да је савремени свет који их окружује такав каквим су га објашњавали примитивни и сујеверни људи пре неколико хиљада година, за аутора би било неопростиво саучесништво у интелектуалном злочину према садашњој и будућим генерацијама и друштву уопште.

Иван Ивић (1997), професор развојне психологије на Филозофском факултету у Београду, инсистира на разлици између упознавања религије, као културолошког система, од формирања верника или онога што се звало веронаука, тј. катехизис. Катехизис, у дословном значењу речи, подразумева да основни циљ није да се зна нешто о религији, него да се формирају млади људи који верују. Црква јасно даје до знања да хоће веронауку као начин формирања верника. Другачијег значења је познавање религије или, тачније речено, религија, као део познавања културне традиције и историје, што често укључује компаративно упознавање или проучавање различитих религија. Следи и питање: “Неће ли увођење веронауке, у смислу формирања верника, који некритички верују у неке религијске догме, још више представљати кочницу

развоју слободне личности у нашем контексту, где иначе имамо заобљеност деце оваквом школом каква јесте?” (1997:27).

Из угла развојне психологије искрсава и дилема око тога да ли и у којој мери деца одређених узраста и развојних периода могу да разумеју изузетно сложене и апстрактне теолошке појмове. Ако се покушава да се нешто од тако сложених ствари у области веровања, система вредности, сложених богословских појмова предочи деци, онда и школски програми тог типа, књиге за децу и начин извођења наставе подлежу истим захтевима којима подлеже настава било којег предмета. У закључку аутор упозорава да увођење формирања верника у систем друштвеног, јавног сектора образовања у земљи где једна трећина становништва није ни национално, ни етнички, ни по вероисповести православна носи ризик да створи дискриминацију, посебно у срединама где је културно, национално и верски мешовито становништво.

Александар Јовановић (1997), професор Учитељског факултета у Београду, предлаже увођење предмета “Основи хришћанског учења/Хришћански темељи европске цивилизације” са следећим општим поглављима: Увод (појам и одређење религије); Религија и друге дисциплине; Настанак хришћанства; Библија; Основи хришћанства; Богослужење (врсте и смисао хришћанског богослужења); Хришћанска црква кроз векове; Источно хришћанство – православље; Православље код Срба; Верске секте; Хришћанство и морал;

Хришћанство и култура (црквена и световна култура инспирисана хришћанским духом).

Према ауторовом мишљењу, вишеструки су разлози увођењу оваквог једног предмета и крећу се од општецивилизацијских и историјско-националних, преко етичких и културних, до религијских и психолошких. Уметности и култура Европе засигурно не би у последње две хиљаде година постојали у овом облику без одређења хришћанским учењем и црквом. Нема ниједне уметности – од архитектуре и сликарства до музике и књижевности – која, у најмању руку, није инспирисана хришћанским духом, а веома често је и, посредни или непосредни, уметнички израз тог духа, наглашава писац. И закључује: “Ако то превидимо, остаћемо затворени не само за дела црквене уметности: храмове, фреске, иконе, духовну музику, него и за стваралаштво највећих уметника човечанства и највећих уметника српске културе: Дантеа, Микеланђела, Баха, Гетеа, Његоша, Достојевског, Мокрањца, Шагала, Андрића, Настасијевића, Рилкеа, Попе... “ (1997:24).

СТАВОВИ МЛАДИХ О УВОЂЕЊУ ВЕРОНАУКЕ У ШКОЛЕ

Искусвена грађа добијена је анкетом спроведеном, маја 1997, међу средњошколцима свих разреда из више региона (Нови Сад, Суботица, Београд, Ниш, Приштина, Бар и Подгорица) на подручју СР Југославије, а у оквиру

истраживања “омнибусног” карактера под називом “Ставови младих о...”.

Сматрали смо да би аргументацију *pro et contra* увођења катехизиса (веронауке) у школски образовни систем требало поткрепити и ставовима младих средњошколског узраста за које би позитиван исход значио још један наставни предмет више у редовном школовању. Питање “Да ли је религиозно веровање у школи потребно?” није било толико прецизно и лично (нпр.: “Да ли би ти посећивао веронауку ако би била уведена у редовни школски систем?”), већ је тежили утврђивању општег става. Вредност добијених резултата расте и због тога што они осветљавају тематику до сада истраживачки не проверавану.

Добили смо следеће генералне податке: 16,7% средњошколаца сматра да је религиозно образовање у школи потребно, 64% да, али само за оне који то желе, а 19,3% да га не треба уводити. Издваја се категорија испитаника са толерантним ставом према институционализовању религиозног образовања, уз обавезу поштовања права на индивидуални избор. Безрезервно пристајање на нови школски предмет најмање је међу суботичким младима (3,4%). У огромној већини они дозвољавају могућност да се онима који желе омогуће услови за испуњење ове врсте интересовања, уз једну петину која се тиме уопште не би оптерећивала током свог редовног школског образовања.

Међу декларисаним припадницима православне и исламске вере, као двема најзаступљенијим конфесијама у узорку, уочавамо неједнаку расподелу око солуције “не треба га уводити”. Наиме, док своју ненаклоност религиозној проблематици изражава 13,8% православних, међу омладином исламске вере тај се проценат удвостручује (26,6%), углавном на уштрб популације толерантних. Треба, међутим, нагласити да је удео православаца значајно испред у укупној заступљености конфесија (64,8%), али и да је то очекивано с обзиром на верску хомогеност одређених подручја обухваћених истраживањем.

Распоред младих на скали личне религијске идентификације, која се у досадашњим емпиријским истраживањима показала најпрецизнијим инструментом у мерењу религијског сензибилитета, открива нам да позитивно декларисање у религиозним терминима не прати догматско реаговање у прожимању светог и световног. То само потврђује да код младих у периоду адолесценције “вера” још увек има секундарно значење, а можда је и знак новог сензибилитета генерација неопотерећених утицајем тоталитарне идеологије. Међу онима који “прихватају све што њихова вера тражи” свега је 41,5% заговорника школског обавезивања религиозном проблематиком, уз нешто више од једне десетине која на томе уопште не инсистира. Већ код оних који за себе кажу “религиозан сам, али не прихватам све што моја вера учи”, као и код традиционалних верника, запажа се значајно груписање око поменуте “толерантне” солуције (“само за оне који то желе”:

68,8% и 70,1%). Ни нерелигиозни не намећу свој став другима, у смислу да одбацују сваки разговор на тему “веронаука у школи”, већ остављају могућност избора онима другачијег мишљења.

Мерећи ставове младих према различитим вредносним оријентацијама, понудили смо и једну са следећим описом: “Веровати у Бога и живети у складу са учењем своје вере. У религији пронаћи мир и истину у животу. Бити добар верник, поштовати верске празнике и верске обичаје.” Сумирајући одговоре средњошколаца уочили смо равномерну расподелу: “веома би желело” да живи оваквим начином живота 14,2% младих, “желело би” 24,3%, “неодлучно” је 24,7%, “не би желело” 22,6% и “уопште не би желело” 14,3% анкетираних. У најмањем, али ипак међусобно једнаком износу, заступљени су крајњи полови на континууму религијске вредносне оријентације, док остале солуције уједначено тендирају ка по једној четвртини.

Укрштајући ове податке са реакцијама младих на понуђено формирање верника у систему јавног сектора образовања, дефинитивно смо се утврдили у ставу да добијене корелације тумачимо као гест толеранције, слободнијег изражавања уверења и, уопште, демократске оријентације југословенских средњошколаца. Иако изразито жели да живи у складу са религиозним начелима, 42,9% младих из ове групе на то не обавезују и друге; тај проценат расте на три петине међу онима који религиозни стил живота прихватају не у толико израженом степену, док међу неодлучнима прелази три

четвртине. Од 290 средњошколаца широм наше земље који не проналазе себе у вредностима које нуди религија, тек нешто више од четвртине (26,9%) каже искључиво “не” њеном уласку у школске клупе. И међу најскептичнијима према верском учењу толерантно одношење има натполовичну превагу.

ЗАКЉУЧАК

Стручњаци различитог профила – богослови, филозофи, социолози, психолози, педагози – у несагласју су поводом предлога за увођење класичне, црквене веронауке у школу (Ђорђевић, 1998а). Једни су искључиви поборници мишљења да се овим предметом младим нараштајима не помаже у сазнавању истине и осветљавању правог пута у живот, како то образлажу црквени посленици. Други сматрају да постоји оштар раскорак између интенције веронауке, која тражи веровање, и критичког духа, који развија модерна школа. Трећи препоручују извођење наставе која би обухватила научним методама утврђена знања о религијском феномену у које појединац не мора да верује нити да их уграђује у сопствено понашање. На тај начин би се омогућило стицање религијске, а избегло наметање религиозне културе.

Разумљива су и настојања СПЦ да актуелни друштвени тренутак искористи за повратак на друштвено-политичку сцену у границама ширим него што их је имала у последњим деценијама. Неопростиво је, међутим, ако се веронаука отвара пре свега као питање политичке нагодбе између врха државе и

црквене хијерархије. Јер, “православна духовност се увек ширила литургијским и евхаристијским живљењем и деловањем” (Ђорђевић, 1991:26). Овакве речи могу се чути и од неких црквених великодостојника у њиховим јавним наступима. Владика браничевски Игњатије истиче да би веронаука у државним школама помогла младим људима у разумевању повести цивилизације која је постављена на хришћанским темељима, али не пресудно и самој Цркви: “Не може се хришћанин у школи направити... Магацин знања не може заменити оно што би човек у свом срцу требало да носи, а што једино може добити у цркви, на богослужењу. То се може код протестаната; тамо се верник васпитава у школи и добија диплому да је верник. Али то није у природи православља нити је у нашој традицији” (Глигоријевић, 1998:17).

Досадашњи школски систем образовања и васпитања младих био је оптерећен бременом једноумља и монолитности мишљења. Будући се систем нужно мора усклађивати са развојним тенденцијама модерних, грађанских друштава. Ако је нека нова клима односа произвела уверење да су религија и религиозност саставни део човековог цивилизацијског искуства – онда религијско и религиозно васпитање нужно траже своје време и свој простор. Нека зато породица, школа и црква, свака по својој мисији, испуњавају обавезе које намеће досезање модерних културних образаца. Нарочито школа може дати значајан допринос у оквиру поменутог модела обавезног, надконфесионалног предмета. Тај би предмет својим

садржинским усмерењем упознавао младе са одредницама опште религијске културе, оним које задовољавају знатижељу и употпуњују празнине у знању о бројним религијама и вероисповестима. Црква би, с друге стране, најуспешније резултате постигла самоорганизовањем у виду нпр. конфесионалних школа, путем којих би поступним, квалитетним и алтернативним радом надомештала дуги низ година потхрањивану аверзију према вери.

Према томе, верско опредељивање требало би да буде резултат индивидуалног избора верника, а не исхитреног и присилног наметања од стране школства, чији је првенствени задатак непристрасно проширивање духовних хоризоната младих људи. Родитељи и ученици садашњег југословенског простора предуго су били под утицајем званичне атеистичке оријентације да би тако лако из “мрака” безверја ускочили у “светлост” религије. Тек са постизањем друштвеног консензуса око веронауке (државе, верских заједница, политичких снага, културних чинилаца, младих, родитеља, стручњака, јавног мњења уопште) и уз стручну дебату о томе како сачинити програм, како уредити уџбенике и друге дидактичке материјале, како изводити наставу па, из тога изведено, спремати оне које би то предавали – могло би се приступити њеном увођењу у редован школски систем као факултативног предмета. Потврђују то и речи патријарха српског господина Павла, изречене поводом увођења веронауке у школе у Републици Српској: “Ми смо тражили да и овде буде уведена, као изборни

предмет. Нисмо неразумни и нисмо тражили обавезност за веронауку, јер би то значило да смо исти као материјалисти који су некада увели, као обавезу, тај њихов материјализам” (Глигоријевић, 1997:17).

Као што смо већ поменули, омнибусни карактер истраживања ограничио нас је у броју питања којима бисмо темељно пропитали (не)религиозну природу средњошколаца у Југославији. Зато ни проблем од изузетног значаја, као што је увођење веронауке у институционално образовање, није могао да буде операционализован у виду више засебних питања. Задржали смо се на једном, свесни његове уопштености, са жељом да макар овлаш осветлимо ставове оних који најчешће никада ни за шта не буду питани, а врло често служе у експерименталне сврхе политичким и другим елитама.

Испитаници, на основу формулације питања, нису одговарали у првом, већ у трећем лицу. Такође, варијанте одговора, од којих су две биле екстремне а трећа помирљивог карактера, пружале су могућност како за искрене тако и за одговоре којима би се индивидуална искључивост прикрила иза маске декларативне подршке ставовима најширег јавног мњења. Када говоримо о узрасту испитаника, наглашавамо да је реч о животном добу у коме су утицаји религије на личност појединца ниског интензитета, те да превагу односе бројна друга интересовања. Стога је могуће да су многи сопствену незаинтересованост или неизграђен став на постављено питање забашурили пристајањем уз солуцију најприкладнију

толерантном ставу. Сигурно да би нека будућа истраживања морала да уклоне поменуте недоумице и јавности пруже потпунији и садржајнији одговор него што га пружа ово наше.

Не занемарујемо сваког шестог младића или девојку који су се определили за промоцију религиозности у оквиру школе; знак је то да она мора да настави започету демарксизацију васпитно-образовног система. Исказана интересовања свакако треба задовољити, али никако тако да их већина доживљава као присилну делатност. Из података да је на питање о потреби религиозног образовања у школи 64% анкетираних дало одговор “само за оне који то желе”, наслућује се најпогоднија форма преношења ове врсте сазнања коју оптирају млади на прагу зрелости. У њеном опису послужићемо се речима Драгољуба Б. Ђорђевића (1998а:47), виђеног социолога религије: “... ако се у једном друштву успостави општи консензус о увођењу веронауке у основну и средњу школу онда је мој став да она мора бити факултативан предмет, дисциплина која се слободном одлуком (и родитеља) бира.”

Дијалог и толеранција морају постати унутрашње духовно обележје живота појединца, васпитаног на принципима демократског живљења, који не признају фаворизовање конфесионалног менталитета и рушење мостова између верујућих, индиферентних и неверујућих. Ако је веровати резултатима нашег истраживања, млади нараштаји чврсто држе будућност у својим рукама.

Драгољуб Б. Ђорђевић
Драган Тодоровић

МЛАДИ, РЕЛИГИЈА, ВЕРОНАУКА

(Избор из литературе)

1. Ахтик, М. (1998), *Чему веронаука*, **НИН**, бр. 2465.
2. Antić, М. i dr. (1991), **Prirodne nauke danas**, Niš, Izdavačka jedinica Univerziteta u Nišu.
3. Ваћевић, Лј. (1990), *Nacionalna svest omladine*. У: **Deca krize**, Beograd, Institut društvenih nauka – Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
4. Благојевић, М. (1994), *Југословенски контекст: секуларизација и десекуларизација*. У: Ђорђевић Д. Б. (ур.), **Повратак светог?** (стр. 209-218), Ниш, Градина.
5. Благојевић, М. (1995), **Приближавање православљу**, Ниш, Градина и Југословенско удружење за научно истраживање религије (ЈУНИР).
6. Blagojević, М. (1996), *Religijske promene, desekularizacija i nacionalizam*. У: **Religija, crkva, nacija**, JUNIR godišnjak III, Niš.
7. Ђимић, Е. (1992), *Религија и школа: вјеронаука – pro et contra*, **Књижевне новине**, бр. 839.
8. Ђимић, Е. (1993), *Атеизам и сувременост*. У: **Зборник Филозофског факултета – Споменица Војина Милића** (стр. 441-471), Београд, Филозофски факултет.
9. Ђорђевић, Д. В. (1984), **Вег од цркве**, Књажевац, Nota.

10. Đorđević, D. B. (1990), *Konfesionalni mentalitet kao faktor dezintegracije*, *Revija za sociologiju*, 21(1): 159–165.
11. Đorđević, D. B. (1990a), **О религији и атеизму**, Београд – Ниш, Стручна књига – Градина.
12. Ђорђевић, Д. Б. (1993), *Ка социологији православља и православне цркве*. У: Живковић Г. (ур.), **Шта нам нуди православље данас?** (стр. 194-205), Ниш, Градина.
13. Đorđević, D. B. (1994), *Religijsko–crkveni kompleks, raspad Druge i budućnost Treće Jugoslavije (fragmenti)*. У: **Raspad Jugoslavije**, *Filozofija i društvo VI*, Београд.
14. Ђорђевић, Д. Б. (ур.) (1994а), **Повратак светог?** Ниш: Градина.
15. Đorđević, D. B. (1996), *Sekularizacija, religija i razvoj Jugoslavije*. У: **Religija i razvoj**, JUNIR godišnjak II, Ниш.
16. Ђорђевић, Д. Б. (ур.) (1997), **Искушења атеизма**, Ниш, Градина и ЈУНИР.
17. Đorđević, D. B. (1998), **Proroci “nove istine”: sekte i kultovi (Šta treba da znamo o novim religioznim pokretima?)**, Ниш, JUNIR – Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине.
18. Ђорђевић, Д. Б. (1998а), *Религијско образовање у школи*. У: **Унапређивање васпитања и образовања V**, Ниш.
19. Ђорђевић, Д. Б. (1998б), **Скинхеди – Момци из нашег краја**, Ниш, Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине – Одбор за грађанску иницијативу.
20. Đorđević, D. B. i B. Đurović (1993), *Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians*, *Orthodoxes Forum*, 7(2): 215–220.
21. Ђорђевић, Д. Б. и Б. Ђуровић (1994), **Од магије до науке**, Ниш, Дом.

22. Флере, С. (1982), *Млади и религија*, **Марксистичке теме**, 6(2): 120-131.
23. Flere, S. (1988), *Mladi i etnos*. U: **Mladi osamdesetih**, Novi Sad, Centar PK SKV za političke studije i marksističko obrazovanje “Stevan Doronjski”.
24. **Glasnik МРК РН** (1991), **Plan i program vjerskog odgoja i obrazovanja**, Zagreb, Ministarstvo prosvjete i kulture РН.
25. Глигоријевић, М. (1997), *Апел сународницима*, **НИН**, бр. 2414.
26. Глигоријевић, М. (1998), *Христос као узор*, **НИН**, бр. 2454.
27. Глишић, М. (1982), **Однос младих према религији**, Горњи Милановац, Дечје новине.
28. Golubović, Z. i dr. (1995), **Društveni karakter i društvene promene u svetlu nacionalnih sukoba**, Beograd, Institut za filozofiju i društvenu teoriju i Filip Višnjić.
29. **Игњатовић, М.** (1997), **Религијско васпитање у основним школама**, Београд (сепарат).
30. Ивић, И. (1997), *Вера, приватна ствар*, **НИН**, бр. 2448.
31. Ивковић, М. (1994), *Образовање и религија*. У: **Зборник радова – серија социологија** (стр. 195-207), Ниш, Филозофски факултет.
32. Јакшић, В. (ur.) (1995), **Interkulturalnost**, Beograd, Hobisport.
33. Јакшић, В. (ur.) (1997), **Granice**, Beograd, Forum za etničke odnose.
34. Јовановић, А. (1997), *Ка изворима наше културе*, **НИН**, бр. 2416.
35. Јововић, С. и Љ. Деспотовић (1998), **Одрастање у кошмарима транзиције**, Нови Сад, Источник и др.
36. Јукић, Ј. (1991), *Školom vlada duh ravnodušnosti*, **Školske novine**, br. 12.

37. Jukić, J. (1992), *Vjeronauk i nova kultura ravnodušnosti*. U: Nimac, S. (ur.), **Vjeronauk u duhovnoj obnovi Republike Hrvatske** (str. 65–76), Split, Tajništvo za pastoral Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja.
38. Kerševan, M. (1984), *Marksistička sociologija religije – kako i zašto?*, **Kultura** (65–66–67): 11–23.
39. Коковић, Д. (1996), **Социологија религије и образовање**, Сомбор, Учитељски факултет.
40. Коковић, Д. (1997), *Култура, образовање и религија, Васпитање и образовање*, (4): 51-56.
41. Костић, Н. (1998), *Религиозно разарање ума (Прилог дискусији pro et contra веронауке)*. У: **Унапређивање васпитања и образовања VI**, Ниш.
42. Kont–Sponvil, A. (1997), *Vrline umesto novih utopija*, **Naša borba** od 22. i 23. marta.
43. Kuburić, Z. (1994), **Porodica i psihičko zdravlje dece**, Beograd, Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku.
44. Kuburić, Z. (1996), **Religija, porodica, mladi**, Beograd, Teološki institut za obrazovanje, informacije i statistiku.
45. Liht, S. (1987), *Povratak mladih religiji (protest, konformizam ili traganje za identitetom)*, **Kultura**, (78–79): 70–86.
46. Максимовић, И. (ур.) (1998), **Религијско образовање и настава религије у државним школама Европе**, Београд, Министарство просвете Републике Србије.
47. Мартин, Д. (1994), *Питање секуларизације: перспективе и ретроспективе*. У: Ђорђевић Д. Б. (ур.), **Повратак светог?** (стр. 123-128), Ниш, Градина.

48. Митрополит Амфилохије (1997), *Питање вјере је питање нашег идентитета*, **Васпитање и образовање**, (4): 66-72.
49. Nimaс, S. (ur.) (1992), **Vjeronauk u duhovnoj obnovi Republike Hrvatske**, Split, Tajništvo za pastoral Franjevačke provincije Presvetog Otkupitelja.
50. Pantić, D. (1988), **Klasična i svetovna religioznost**, Beograd, Institut društvenih nauka – Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
51. Pantić, D. (1990), *Prostorne, vremenske i socijalne koordinate religioznosti mladih u Jugoslaviji*. U: **Deca krize**, Beograd, Institut društvenih nauka – Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje.
52. Pantić, D. (1993), *Promene religioznosti građana Srbije*, **Sociološki pregled**, 27(1-4): 177-204.
53. **Попис становништва 1991 – вероисповест, подаци по насељима и општинама** (1993), Београд, Савезни завод за статистику.
54. Pozaić, V. (ur.) (1993), **Droga – Od beznada do nade**, Zagreb, FTI – Centar za bioetiku.
55. Pozaić, V. (ur.) (1995), **Strah – Naš životni pratilac**, Zagreb, FTI – Centar za bioetiku.
56. Pranjić, M. (1990), *Naziv nije formalnost*, **Školske novine**, br. 30.
57. Радојевић, М. (1991), *Жива црква и веронаука данас*, **Православље**, бр. 575.
58. Рајић, С. и др. (1985), *Степен религиозности средњошколске омладине*, **Марксистичка мисао**, 6(1): 121-137.
59. **Religija i država: međunarodne norme i zakonska regulativa** (1997), Beograd, Ministarstvo vera Republike Srbije.
60. Рељић, С. (1997), *Уклето писмо*, **НИН**, бр. 2446.

61. Szentmartoni, M. (1989), **Svijet mladih**, Zagreb, Filozofsko-teološki institut D. I.
62. Шушњић, Ђ. (1994), **Дијалог и толеранција: искуство разлике**, Сремски Карловци и Нови Сад, ИК Зорана Стојановића.
63. Šušnjić, Đ. (1998), **Religija, I i II**, Beograd, Čigoja štampa.
64. Todorović, D. (1996), *Veronauka u školi: doprinos ili ne dijalogu i toleranciji*. U: **Religija–crkva–nacija**, JUNIR godišnjak III, Niš
65. Trnavac, N. (1998), *Škola i crkva*, **Pedagogija**, 31(2): 17–39.
66. **Верске заједнице у Републици Србији** (1997), Београд, Министарство вера Републике Србије.
67. Видојковић, Д. и Ј. Живковић (ур.) (1995), **Млади на селу**, Ниш, Центар 018.
68. Vojinović, S. (1993), **Religijske vrednosti u kulturi pravoslavlja u svakodnevnom životu niške crkvene opštine**, Niš, Filozofski fakultet (diplomski rad na Studijskoj grupi za sociologiju).
69. Vrcan, S. (1971), *Suvremeno pokoljenje mladih i religija*, **Kultura**, (13–14): 94–116.
70. Vrcan, S. (1986), *Omladina osamdesetih godina, religija i crkva*. U: **Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije**, Beograd, IDIS – Centar za istraživanja omladine SSOJ.
71. Vrcan, S. (1988), *Vežanost mladih za religiju*. U: **Mladi osamdesetih**, Novi Sad, Centar PK SKV za političke studije i marksističko obrazovanje “Stevan Doronjski”.
72. Vukićević, A. (1993), **Oživljavanje religioznosti u Crnoj Gori**, Beograd, Fakultet političkih nauka (magistarska teza).

РЕГИСТАР ПОЈМОВА

Атеизам, 40, 61, 64, 71

- атеистичко васпитање, 55, 69, 70
- методички атеизам, 67, 70
- научни атеизам, 55, 69, 70
- процес атеизације, 13, 69, 70, 86
- теистички атеизам, 69

Дијалог, 6, 62, 64, 66, 68

Државна школа, 52, 57, 59, 72

Хуманистичко васпитање, 53, 57

Индикатори религиозности, 9, 10, 11

- религиозна свест, 11, 24
- религиозно понашање и удруживање, 11
- везаност људи за религију и цркву, 10

Интеркултуралност, 6, 88

Конфесионална идентификација, 15, 37

Конфесионална школа, 49, 51, 56, 59, 62, 72, 85

Лична религијска идентификација, 39, 82

Марксизација, 59, 61, 70, 71, 76

Национална идентификација, 34, 35, 36

Наука као систем, 68, 69

Носталгични синдром, 20

Обнова религиозности, 17, 18, 46

Приватна школа, 49, 51, 56, 59, 72

Прецизнија лична религијска идентификација, 38

Религија као систем, 68

- религијска идентификација, 39, 40, 41, 42, 43

- религијска култура, 48, 53, 54, 58, 59, 64, 71, 73, 80

- религиозна култура, 48, 53, 73, 84

- религиозност, 10, 30, 31, 32

Саборност, 54, 56, 73, 84

Секуларизација, 11, 14

- процес секуларизације, 14

- процес десекуларизације, 25, 28

Секуларна школа, 52

Слика о себи, 21, 22

Типични верник, 14

Толеранција, 6, 27, 44, 62, 65, 83, 88

Традиционалистичка оријентација, 19, 20, 21, 24

Верска пракса, 24, 42

РЕГИСТАР ИМЕНА

Ахтик, М., 77, 89

Антић, М., 68

Баћевић, Љ., 35

Благојевић, М., 3, 9, 18, 25, 60

Ђимић, Е., 49, 51, 52, 53, 54, 57, 58, 71

Ђуровић, Б., 13, 69

Флере, С., 30, 33, 34, 36

Глигоријевић, М., 85, 86

Глишић, М., 30, 33

Голубовић, З., 20

Ивић, И., 79

Ивковић, М., 49, 56, 57, 58

Јовановић, А., 80

Јукић, Ј., 49, 50, 51, 56, 67, 72, 73

Кершеван, М., 13

Конт-Спонвил, А., 71, 77

Кубурић, З., 21

Мардешић, Ж., 67

Мартин, Д., 25

Милошевић, З., 67

Михајловић, С., 6

Пантић, Д. 10, 13, 29,39

Патријарх Павле, 86

Прањић, М., 48

Радојевић, М., 73

Рајић, С., 30, 33, 34

Рељић, С., 76

Вајтхед, А. Н., 68

Војиновић, С., 16, 17

Врцан, С., 30, 33, 34, 36, 43

Вукићевић, А., 19, 20

Живковић, Ј., 8

Др Драгољуб Б. Ђорђевић, социолог религије, редовни професор Социологије на Машинском факултету Универзитета у Нишу, самостално и у коауторству, написао је и приредио петнаест књига, од којих су широј читалачкој јавности – посебно младима - најпознатије: *Социологија forever* (1996), *Скинхеди – Момци из нашег краја* (1998) и *Proroci 'nove istine': sekte i kultovi (Šta treba da znamo o novim religioznim pokretima?)* (1998).

Драган Тодоровић, дипломирани социолог, студент последипломских студија из *Социологије рада* и хонорарни асистент-демонстратор из *Социологије са социологијом историје* на Филозофском факултету Универзитета у Нишу, објавио је десетак радова, есеја и приказа у научним часописима и зборницима.

Књига са пројекта «Регионална културна сарадња на Балкану» (14Т07), односно потпројекта «Етнички и конфесионални односи на Балкану», који финансира Министарство за науку и технологију РС, а изводи се на Социолошком институту ФФ у Нишу.

Штампа:
АГЕНА – Графички погон Весић
Крушевац, Живке Мићић 3

Тираж:
300 примерака