

ТРЕЋИ ДЕО

РЕВИТАЛИЗАЦИЈА РЕЛИГИЈЕ – ПРИМЕРИ И ПРОБЛЕМИ

УВОДНО САОПШТЕЊЕ

Драган Тодоровић

О РЕВИТАЛИЗАЦИЈИ РЕЛИГИЈЕ НА КОНКРЕТНИМ ПРИМЕРИМА

Да ли се у време нараслог верског припадања, које у модерним друштвима не прати увек и пожељни степен веровања, затим јачања иних фундаментализама и нових религиозних и духовних покрета, ангажман друштвених научника исцрпљује у дескрипцији савремених верских трендова или укључује и покушаје операционализације замршених веза између различитих друштвених и политичких процеса и религије – темељна је упитност са којом се сусрећемо у раду Алеша Чрнича „Етичке и методолошке дилеме научног проучавања савремених политичких димензија религије – случај Цркве Свете Једноставности“. Експеримент групе словеначких социолога, тачније оснивање и покушај регистрације Цркве Свете Једноставности, као још једног верског субјекта на словеначкој религијској мапи, бацање је новог светла на проблематику друштвене и политичке улоге религије у савремености и одношења званичних институционалних органа према њој.

Након детаљног описа постојећег религијског, правног и политичког контекста унутар кога настаје Црква Свете Једноставности, те конкретних напора за легализацију њеног статуса, аутор се окреће суптилној анализи регистрације верских заједница и односа званичне државне власти према њима као према правним субјектима приватног права. Словеначку државу описује као „јединствени случај 'верске транзиције'“ из корпуса бивших социјалистички уређених друштвених система са балканског простора. Њен однос према регистрацији иних религијских активности унутар сопствених граница имао је неколико фаза. Нови облици религијског удруживања, као социјално маргиналне организације из средине 80-тих година прошлог

века, у почетку нису подвргавани посебној друштвеној контроли. Слична атмосфера влада и почетком деведесетих, након словеначког осамостаљења, када се њихово постојање и даље умножавање користи као аргумент за ширење свести о постојању различитости и слободе религијског опредељивања у демократски уређеним друштвима. Тако неке нове религије, прихватањем постојеће законске регулативе, постају регистроване верске заједнице. Тек са најновијом законском регулативом из 2007. године наступа рестрикција у остваривању права на религијске привилегије у Словенији и варијације појма релативне једнакости државе према верским заједницама. Једноставније речено, уставне одредбе оличене у словеначком Закону о верским слободама, у признавању статуса различитим религијским заједницама, неједнако се односи према доминантним и историјским црквама, с једне, те осталим регистрованим и нерегистрованим верским заједницама, с друге стране, оспоравајући им притом право на правни субјективитет.

Томислав Бранковић нас у свом раду „Нови религиозни покрети, парарелигиозни ритуали и обичаји“ информисе о двема променама насталим у религијском пољу Србије деценију уназад. Једна је појављивање нових религиозних заједница или покрета након доношења Закона о црквама и верским заједницама из 2006. године, када се један број верских заједница, како наглашава аутор, „пре свега из окриља духовњачких и пентекосталних цркава, али и баптистичких и еванђеоских“ одлучује на промену имена и прилагођавање статута и верског учења новонасталим околностима. Следе основне информације о устројству и постулатима вере Омега цркве Србије, Протестантске еванђеоске цркве, Есенске цркве, Хришћанске цркве „Свети Јован Крститељ“, Верске заједнице раелијанске религије Србије и Цркве Христове љубави у Србији. Међутим, упис у регистар и статус правног лица, за сада, има једино Црква Христове љубави из Сенте, заједно са Протестантском хришћанском заједницом у Србији, која је то учинила пре ње. Верско организовање у Србији, по свему судећи, поред постојећа два, интензивно умножава и трећи ниво. Наиме, поред традиционалних цркава и верских заједница којима је по аутоматизму признато право на упис у регистар, те оних које су то право стекле на основу ранијих законских регулатива, постоје и нове, ни на који начин правно регистроване, а у пракси постојеће верске заједнице и нови религиозни покрети. Њих одликују и нови облици религијске праксе, као што је, на пример, самопроглашавање верских вођа за „бискупе“, чиме мале заједнице нескривено, на вештачки начин и по убрзаној процедури теже дости-

зању величине традиционалних заједница, свесне шта такав статус носи са собом.

Друга појава о којој пише Бранковић јесу посебни видови парарелигиозних ритуала и обичаја у етаблираним црквама и верским заједницама, тачније неки ванцрквени, полумагијски ритуали и обреди који су у вези са крштењима, венчањима и сахранама. Аутор их назива и савременим манифестацијама празноверја из прехришћанског периода међу традиционалним верницима Српске православне цркве, такозваним верницима „четири обреда“, најпре у руралним срединама. Било да се ради о одсецању косе детету приликом крштења, бацању бидермајера преко главе младе или сита преко крова, обилном изношењу хране поводом даћа, даривању учесника церемоније упокојања, прању руку пре заузимања места за софром, непримереним надгробним споменицима, па чак и приређивању сахрана за живота – увек је реч, напомиње аутор, о одступањима од вековних правила СПЦ, што под утицајем незнања, што због малограђанског менталитета.

Иновације у верском деловању, изван устаљених традиционалних оквира, представља употреба дигиталне технологије ради мобилисања верничке популације за критику извесних техничких иновација (тзв. чиповање људи и животиња, сатанистички поздрави и ознаке и сл.) у режији светске масонерије и тајних центара моћи, најчешће од стране различитих антиглобалистичких, проправославних покрета при неким духовним центрима и манастирима. Новину представља и одавања почаст мртвима на темељу предхришћанских обичаја ирског и шкотског народа, стопљено с другим већим и важнијим верским манифестацијама унутар католичанства и протестантизма. Паганско сујеверје преточено у еуфорију под ексцентричним маскама и прожето модерним потрошачким духом прелази границе океана и судара се са другачијим друштвеним и културним образцима и укореењеним религијским назорима, неретко с ексцесним последицама.

Ерго, закључује Бранковић, „нови религиозни покрети, парарелигиозне групе у оквиру нових религиозних покрета, празноверје и ритуали и обичаји који су у вези са њим имају своју реалну друштвену заснованост и присталице“. Између осталих, и на социолозима религије је да их укључе у домен својих интересовања, трагајући за одговорима које то иманентне верничке потребе задовољавају и каква им је шира друштвена и религијска функција.

Слажући се са ауторовим оценама, ипак, изражавамо малу недоумицу у погледу једног броја наведених примера. Извесни ванцрквени, полумагијски ритуали и обреди који су у вези са крштењима,

венчањима и сахранама не представљају посебну новину у људској религијској пракси, већ су његови пратиоци од давнина. Непримерени надгробни споменици и сахране за живота јесу новина, али то сигурно нису одсецање косе на крштењу и обилне даће.

О поклоничким путовањима, у распону од „аутентичног духовног чина“ до једног облика туристичког кретања, са посебним освртом на мотиве и значења ходочашћа у Србији, пише Драгана Радисављевић-Ћипаризовић у раду „Неке карактеристике ходочасника у Србији: мотиви и значења ходочашћа“. Посета местима значајним за верски живот зна да буде вишеструко мотивисана: да би се вера учврстила или тек пронашла, јер завет тако налаже, зато што се ваља искупити и затражити опроштај грехова, да би се изрекла молба за душевно или телесно оздрављење, лично или најмилијих итд. А религијски туризам се ту некако природно уметнуо, као верни пратилац *homo turisticus religiosus*-а кроз историју. Ходочашћу, као специфичном верничком искуству, ауторка приступа са феноменолошког становишта, образлажући лично религијско трагалаштво за суштинном *svetog* кроз парадигму путовања најприкладнијим теоријским одговором на питање о суштини религиозности. Позивајући се на стране ауторе, она констатује да је „најприкладнија феноменологија, јер обухвата религијски феномен и објашњава проживљена искуства према његовој вредности за човека који их живи“. Обухват религијског искуства, разумевање блиског осећаја контакта између појединца и натприродне силе, јесте изазов за социологију религије, који је засада углавном измицао стандардним методама и техникама истраживачког рада.

Дакле, одлике, мотиви и религијско искуство савремених српских ходочасника и утицај ходочашћа на њихов живот, кроз посматрање са учествовањем у ритуалима и дубинске интервјуе са отвореним питањима, били су централна питања и методе које је ауторка користила у свом истраживању. Из тог се рада изродила типологија религиозности, са модалитетима од традиционалног верника, преко обраћеника до увереног и практичног, тзв. уцрковљеног верника, са подтипом мисионара као уцрковљеног верника. (Треба нагласити да се у овом раду врши само дескрипција религијског искуства православних верника, мада је комплетно истраживање укључивало и исто толики број католичких ходочасника.) Увереним практичним верником постаје се једино преко обраћења, без кога се остаје у позицији традиционалисте. Обраћење је најчешће бивало поступно, трајало је у времену, мада су му пориви могли бити религиозне, али и световне

природе. Ауторка извештава о три правца кретања у религиозном животу ходочасника: прогресији, стагнацији и регресији, богато их поткрепљујући индивидуалним доживљајима испитаника. Прелиминарни резултати откривају да су „мотиви ходочашћа највећег броја испитаника духовне природе, боготражитељски, и да ходочашћа позитивно утичу на њихов свакодневни живот“, да су „православни ходочасници су најчешће практични уцрковљени верници, док је мање традиционалиста“, те да је, у складу са синтагмом Грејс Дејви о „веровању без припадања“, бар када се ради о увереним верницима, у овом истраживању исправније говорити о „веровању и припадању“.

Желимо да чујемо од ауторке којим се аргументима руководила у избору теоријског оквира истраживања, односно шта ју је приближило феноменолошком становишту, а удаљило је од, на пример, теорије рационалног избора која, према савременим социолозима религије, данас представља најсистематичнији новији покушај стварања опште теорије религије.

Јесу ли припадници стигматизованих друштвених група религиозни, у конкретном случају гејеви, и може ли се њихова религиозност изједначити са представама које нуде институционалне, традиционалне религије – тема је рада „Духовност уместо припадања“ Милоша Јовановића. У готово па пионирском подухвату, аутор је морао да се ослони на студије религиозности нехетеросексуалаца произашле из истраживања у Великој Британији, Америци и Новом Зеланду, понајвише на њихове теоријске и методолошке концепте, компарирајући налазе са резултатима сопствених истраживања. Наглази ранијих истраживања казују да се гејеви и лезбејке, у обликовању сопствене вере, супротстављају догматским интерпретацијама, тачније, „наглашавају лично проживљено (религијско) искуство на супрот установљеним праксама“, одбацујући жиг да нехетеросексуалност није у складу са хришћанском вером. Чак је могуће припадања традиционалним црквама, али на начин који не укључује конформизам и подразумева непрестано преиспитивање начела на којима се темеље званичне религијске институције.

Хомосексуалност је код саговорника прихваћена као интегрални део њиховог идентитета, тако да се сексуална оријентација не узима као дискриминативни фактор у сагледавању сопственог друштвеног положаја. У конфесионалном погледу одређују се као „географски православци“, прихватајући наметнут им избор из детињства и не придајући му посебан значај. Сасвим супротно, отворени су критичари тзв. *припадања без веровања*, конформистичког

приклањања таласу ретрадиционализације са крајње проблематичним карактером верских осећања. Њима је много битнија њихова духовност од религијских институција, због чега их одликује склоност да у дефинисању целине сопственог религијског креда посежу за различитим религијским веровањима и праксама, чак меланжу између елемената „традиционалних и јавно признатих религија... нових (најчешће *New Age*) верских покрета, а не ретко и из народног сујеверја, па и световних идеологија и популаризованих научних (пре свега психолошких, посебно психоаналитичких) концепата“. И док се већинско хетеросексуално становништво постсоцијалистичка друштва у транзицији данас препушта валу институционалне религијске праксе и веровања, његови нехетеросексуални чланови радије прихватају матрицу према којој институционализовано хришћанство није нужно „изнова пронађена мудрост“.

У сучељавању са чињеницом вишеструке плуралности модерних друштава, традиционалним религијским институцијама аутор препоручује унутрашњу трансформацију, која ће подразумевати слободни избор појединаца и признавање права на постојање других цркава. Стога користим прилику да аутора упитам за личну процену истинских капацитета СПЦ за својеврсни *aggiornamento*, који би укључивао и промењен однос према сексуалним мањинама, као чин хришћанске племенитости. Да ли треба чекати на институционалне промене „одозго“ или их срачунато подстицати „одоздо“, кроз афирмативни приступ искуствима која постоје између нижег свештенства и пастве у локалним срединама?

Жикица Симић „Поверење у свештенство СПЦ (Професионалну одговорност и моралност живота)“: У складу са тенденцијом да се у савременим плуралистичким друштвима пропитује поверење грађана у најважније државне и друштвене институције, досадашња социолошка и јавномњењска истраживања редовно су своје листе укључивала и однос јавности према СПЦ. Декларативне изјаве грађанства сведочиле су о високој заступљености на ранг листама. Изостајали су, међутим, систематски и свестрани увиди у природу овог поверења, тачније задовољства вршењем конкретних функција које чине темељ црквене делатности: харизматској улози свештенослужења, духовно-пастирском раду, очувању православно-хришћанског морала, итд. Зато се тога подухватио Жикица Симић у својој магистарској радњи, преточеној у скраћеном облику у рад пред нама, настојећи да утврди поверење јавности у одговорно обављање професионалних дужности свештенства (кроз ставове о целовитости обреда

које оно обавља, ставове о материјалном положају свештенства, ставове о висини тарифе црквених услуга) и утицај овог поверења на црквеност и религиозност испитаника. Отворени, продубљени интервју послужило је као основа за разговор са структурисаним узорком према социо-демографским обележјима у различитим парохијалним јединицама у Нишу.

Под лупу аутор ставља незадовољне нецеловитим обављањем обреда, било да такву појаву осуђују као већинску или као апсолутну, а који чине близу једне петине укупно истраживане популације. Ствар се најпре сагледава из „перспективе несразмере између уложеног труда и утрошеног времена у вршење обредних радњи и висине наплаћене услуге али и особитог вредновања рада свештеника, поготову што се сматра да је и обред извршен у својој целовитости диспропорционалан висини тарифе“. Примедбе се тичу неревносног и „бироградског отаљавања посла“, а односе се и на убрзано обављање обреда. Оправдавајући ставови према непотпуном обављању обреда, од стране приближно истог процента саговорника, пак, узимају у обзир разлоге објективне природе (временске прилике, величину парохије, ниво религијске културе равнодушне пастве која нема стрпљења за целовит садржај иначе дугачких молитви).

Но, док и постоји извесна поларизација одговора око ревносног обављања црквених дужности, она изостаје код поређења материјалног положаја свештенства и њихових верника, у већинском и апсолутном збиру. Убедљива већина прозива своје духовнике за „одсуство елементарне солидарности на националној, материјалној и људској основи... у периоду актуелне и прилично акутне економске кризе која, како се наводи, не допушта изразиту социјалну диференцијацију“. Једноставније речено, свештенство „не дели судбину свог народа“. О прекомерном имућству закључује се на основу спољашњих симбола материјалног богатства, као што су поседовање куће и аутомобила у сопственом власништву, али се губи из вида да они не морају да буду стечени једино убирањем средстава од парохијалних услуга, већ, на пример, породичним наследством.

У високом је степену изражено и неприхватање висине цена тарифа црквених услуга: „31,1% испитаника сматрају да сви свештеници скупо наплаћују своје услуге и 22,3% чији је став да то чини већина свештеника“. За разлоге негативног става наводе се ниске финансијске могућности верника и примедбе о неприпорционалном односу уложене енергије, средства и времена у обављању ритуала и висине надокнаде за ту сврху. Као делимично оправдање високих тари-

фа могло се чути образложење да су „тарифе високе али да одлука о њиховом доношењу и примени не припада свештенству већ надлежним цркваним органима, да их формира Црква као званична институција или, боље речено, надлежни епархијски владика који се, додуше, не доживљава и не препознаје као званични орган Цркве, већ као личност која је просто хијерархијски надређена свештенству“. Тиме је јасно означено разликовање између поверења у Цркву као институцију и њено свештенство: „испитаници сматрају да одговорност у формирању цена црквених услуга припада самим свештеницима, и у оквиру тога сусрећемо два суштинска вида објашњења – да парохијални свештеници у потпуности самостално и импровизовано одређују цене, и да их одређује владика, али да их свештенство произвољно прекорачује (по обичају двоструко више)“.

У причу се уплићу и замерке на начин наплате услуга, тј. пратеће понашање свештеника према неревносним корисницима услуга, у виду изречених опомена, али и покушаја локалних пароха да ствари „нивелишу“ једновременом накнадом приликом обележавања значајних породичних датума (венчање, опело...). Ту је и наметљиво или ненаметљиво предлагање већег броја свештеника који би учествовали у тзв. „белим“ и „црним“ обредима из животног циклуса. Аутор подсећа и да су ове несугласице избијале у пуној својој жестине у доба инфлације деведесетих година прошлог века када су духовне услуге надокнађиване у страним валутама, непримерено високим тадашњим егзистенцијалним условима обичних људи, што је завршавано и отказивањем поверења пароху.

Сви побројани облици неповерења у професионалну одговорност свештенства не нарушавају, међутим, особну религиозност и црквеност испитаника. Њихово је образложење „пластично“: „не верују у попа, већ у Бога“. За крај и запажање Симића да се најмлађа категорија испитаника издвајала позитивнијим односом према свештенству.

Допринос радова уврштених у ову сесију за социологију религије видимо у следећем:

1) отварање разговора о скрајнутим, недовољно истраживаним и новим темама у социологији религије (религиозни живот мањинских уцрквљених верника, религиозност нехетеросексуалаца, поверење јавности у одговорно обављање професионалних дужности свештенства, нови религиозни покрети, парарелигиозни ритуали и обичаји), најпре из пера млађе генерације социолога религије,

2) формирање полазних искуствених евиденција о овим феноменима, уз указивање на потребу предузимања темељних истраживачких подухвата на репрезентативним узорцима, који би превазишли потребе институционалног завршавања магистарских и докторских радњи,

3) нагласак на квалитативној методологији у истраживањима религијских феномена (дубински интервјуи, продубљени разговори са неструктурисаним упитницима) на супрот досадашњој преовлађујућој квантитативној методологији, уз континуирано усавршавање методолошког апарата и уклањање уочених недостатака (Жикица Симић на крај свог рада указује на предискриминативност своје скале за мерење ставова),