

РЕЛИГИЈСКА КУЛТУРА

ПРИРЕДИО

Драгољуб Б. Ђорђевић

Лесковачки културни центар
Лесковац

2015.

РЕЛИГИЈСКА КУЛТУРА
ЗБОРНИК РАДОВА ОД ВОДЕЋЕГ НАЦИОНАЛНОГ
ЗНАЧАЈА

Приређивач

Драгољуб Б. Ђорђевић

Предговор

Драгољуб Б. Ђорђевић

Издавач

Лесковачки културни центар

За издавача

Славиша Стевановић

Рецензенти

Дејан Крстић

Богдан Ђуровић

Компјутерска опрема и прелом

Лесковачки културни центар

Штампа

СВЕН Ниш

Тираж

300

ISBN 978-86-82031-33-8

Зборник водећег националног значаја припремљен је у оквиру пројекта 179013 „Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије“, који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

КУЛТУРА СПИРИТУАЛНОСТИ У СРБИЈИ*

Термин *спиритуалност* потиче од латинског *spiritualitas*, што је изведеница из именице *spiritus*, којом су, у ранохришћанским текстовима, превођени хебрејска реч רִיחַ (латинична транскрипција: *rua* ? или *rûah*?) и грчка πνεύμα (Huss 2014: 48). Вејд Кларк Руф наводи да термин у хришћанству води порекло од латинског *spiritus* – „дах”, од *spirare* – „дувати”, „дахтати” или „дисати” (Roof 2003: 138). „Српска реч дух је настала од старословенске речи дѣх, која је истовремено означавала дах, дух и душу, а из које су такође настале речи ваздух (у значењу: сав дух) и дисање” (Радић 2009: 20 п23). У *Новом завету* се „духовно” супротставља „месу” (σάρξ), нпр. *Матеј* 26, 41: *Бдите и молите се да не паднете у напаст; јер је дух срчан, али је тијело¹ слабо.*

У средњем веку је концепт *спиритуалност* најчешће коришћен у теолошком (да означи исправно хришћанско држање) и еклезијастичком контексту – у расправама везаним за црквену јурисдикцију. Од почетка модерног доба, *спиритуално* се најпре поставља насупрот путеном/телесном и материјалном, онда и као противтежа секуларном (Huss 2014: 48–49).

Ван дер Вер сматра да су *спиритуално* и *секуларно* истовремено произведени у модерној Америци и западној Европи као повезане алтернативе институционализованог религији (Van der Veer 2009: 1097). Док према Мередит Мекгвајер, у питању није нови, модерни (а још мање постмодерни) феномен:

* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије* (179013), који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство за науку и технолошки развој РС.

¹ „’Дух’ и ’духовно’ у хришћанству није супротно ’физичком’ или ’материјалном’ (грч. σόμα, лат. *corpus*), већ ’месу’ (грч. σάρξ, лат. *caro*), у смислу свега што је супротно Духу Божијем” (Sheldrake 2007: 3).

То је само један начин концептуализовања личног учешћа у религији које омогућава знатне разноликости значења и ритуалних радњи које обични људи користе у свакодневном животу. Спиритуалност може да се односи на важне квалитативне разлике у (до)живљеној религији (*religion-as-lived*) људи који званично припадају истој институционалној религији, можда чак и истој црквеној заједници. (McGuire 2008: 215)

Савремени социолози религије спиритуалност везују за: „приватизовану” или „невидљиву религију” (Luckmann 1963; 1967; 1990; 1991; 1996; 2003), „веровање-без-припадања” (Davie 1990²), „нове религијске покрете” (Баркер 2004), „религије сопства (*self-religions*)” (Heelas 1991), „ново доба” (*New Age*) (Hanegraaf 1996; Heelas 2003), „неуцрковљену (*unchurched*) религију” (Stark, Hamberg & Miller 2005), „вагабундну религиозност” (*vagabundierende Religiosität*) (Knoblauch 2004: 231), „минималну религију” (Епштајн [Эпштéйн]?, према Sutton 2006), „уради сам (*do-it-yourself* или *DIY*) религију” (Baerveldt, према: Aupers & Houtman 2006: 201), „одабери-и-смути (*pick-and-mix*) религију” (Hamilton 2000), „скрпљену (*patchwork*) религију” (Wuthnow, према: Mathewes 2006: 156), „религију као домаћу мајсторију” (*bricolage*) (Hervieu-Léger 2005), „религије избора”, „синкретичку религиозност”, „комбинативну религиозност”, „религијско и религиозно трагалаштво” (Ђорђевић 2005), „доживљајну (*experiential*) димензију религије” (Aupers & Houtman 2008: 798), „експресивистичку револуцију” (*the expressive revolution*) (Parsons 1978)³,

² Данијел Ервје-Леже нуди своје варијанте *believing-without-belonging*: „*découplage de la croyance et de la pratique*” (распаривање веровања и праксе) и „*désemboîtement de la croyance, de l'appartenance et de la référence identitaire*” (растављање веровања, припадања и идентитетских референци) (Тејлор 2011: 515).

³ „Искључиво наглашавање чисте изражајности и чисте љубави и величање потпуно аутономног сопства ми се чини дефинитивно неодрживим као

„популарну религију” (*religion populaire; religiosità popolare; Volksreligiosität*) (Knoblauch 2008; 2010; McGuire 2008; Бандић 2010⁴), „(до)живљену религију” (*lived religion / la religion vécue*) (Hall 1997), „религијско конзумирање *à la carte*” (Possamai 2003), „тржишно оријентисану ’индустрију спиритуалности’” (Roof 2003), „дифузну религију” (Bruce 2002), „постмодерну религију” (Bauman 1997), „религију без сећања/памћења (memory)” (Giordan 2007), „детрадиционализовану религију” (Heelas 2004), „религије без ’религије’” (Jensen 2014).

Учињено је више покушаја прецизнијег дефинисања *спиритуалности*. Најпре је Роберт Вутноу нагласио моменат превазилажења овосветовног и формулисао дефиницију по којој се спиритуалност односи на:

стање повезаности са божанским, натприродним или трансцендентним поретком стварности или, другачије, као осећај или свест о надреалности која превазилази живот како је он обично доживљен. (Wuthnow 2003: 307)

културни и друштвени феномен. [...] Очекујем да ће нова религија љубави испољавати јак индивидуалистички акценат” (Parsons 1978: 320; 322). Слично Парсонсу, Чарлс Тејлор пише о „експресивистичком обрту” (2003: 63–107), односно о „темељном субјективном преокрету модерне културе, новом облику окренутости-ка-унутра (*inwardness*), када почињемо да размишљамо о себи као о бићима са унутарњом дубином” (Taylor 1991: 26).

⁴ „Подразумевам [...] да постоје значајне разлике између оног ’званичног’ православља које прокламује Српска православна црква и оног ’незваничног’ које прихвата народ. Досадашња истраживања то су недвосмислено потврдила. Она показују да је верске истине народ прихватао и прихвата на себи својствен начин, често се ослањајући на идеологију различиту од хришћанске. Ту својеврсну веру то православље у интерпретацији народних маса, односно најширих слојева становништва, условно ћу означити термином ’народно православље’” (Бандић 2010: 57).

Линда Вудхед је идентификовала заједничке елементе који садрже модерне форме спиритуалности – субјективизам и холизам.

Оно што одликује савремене облике спиритуалности и уједињује их упркос њиховим све значајнијим разликама је придавање већег значаја унутрашњем, субјективном животу него спољашњим ауторитетима – било друштвеним или симболичким. Ова субјективна заинтересованост се доследно артикулише у смислу 'холистичког' бављења (а) телом, умом (mind) и духом (spirit) као целином и (б) сопством у односу на веће целине, које се налазе у распону од интимних других до целог универзума. (Woodhead 2010: 38)

Мередит Мек Гвајер је при одређивању садржаја појма спиритуалности нагласила четири карактеристике: 1) религијски *еклектицизам* (слободан избор и комбиновање елемената из етаблираних верских традиција, источњачких религија, популарне психологије, феминистичких и еколошких доктрина, естетских сензибилитета, фолклора...), 2) *материјалност* („унутарсветовност”, поклањање пажње телу, чулност, позитивно вредновање свакодневних кућних активности – као што је, на пример, спремање и конзумирање хране), 3) *прагматична усмереност* (нпр. на решавање здравствених или финансијских проблема) и 4) *брисање границе између светог и световног* (McGuire 2008: 223–227).

Вутер Ханеграф је дао одређење *религије* (као општер појма), *посебне религије* (везане за одређену институцију) и *спиритуалности* (као праксе):

Религија (*Religion*) = било који симболички систем који врши утицај на људско делање тако што пружа могућности за ритуално одржавање везе између свакодневног

света и једног општијег надискуственог значењског оквира.

Посебна религија (A religion) = било који симболички систем, отелотворен у једној друштвеној установи, који врши утицај на људско делање тако што пружа могућности за ритуално одржавање везе између свакодневног света и једног општијег надискуственог значењског оквира.

Спиритуалност (A spirituality) = било која људска пракса која одржава контакт између свакодневног света и једног општијег надискуственог значењског оквира кроз индивидуалну манипулацију симболичким системима.

(Hanegraaf 1999: 147)

Контрастирање спиритуалности и религије, као комплементарних појмова, може да буде корисно при покушају одређивања њиховог садржаја. Тако је Ајлин Баркер конструисала идеалне типове *религиозности* и *спиритуалности*, као супротности које се узајамно успостављају:

Табела 1: Идеалнотипско разликовање библијске религиозности и спиритуалности које указује на супротности у теолошким и друштвеним усмерењима
(Barker 2004: 26)

	Религиозност (Светог Писма)	Спиритуалност
<i>Божанско</i>	Трансцендентно и посебно	Иманентно и космичко
<i>Извор</i>	Изван	Изнутра
<i>Корени</i>	Творевина	Стварање

<i>Извор знања</i>	Свети списи/откровење	Доживљај/мистицизам
<i>Ауторитет</i>	Догма/свештенство/традиција	Лично искуство
<i>Теодицеја</i>	Зло/грех/Сатана	Одсуство склада, равнотеже и/ли свести
<i>Живот после смрти</i>	Спасење/васкрсење/проклетство	Реинкарнација/сеоба (душе)/ Мок а
<i>Време</i>	Темпорално/историјско	Вечно/а-историјско
<i>Промена</i>	Линеарна: прошлост/садашњост/будућност	Циклична: некада/сада/некада
<i>Перспектива</i>	Аналитичка	Холистичка/синкретистичка
<i>Антропологија</i>	Човек по лику Божијем	Људи као део Природе
<i>Разликовање</i>	Дихотомно: Они/ми	Комплементарно: Ми (они=они/ми)
<i>Пол/род</i>	Мушко/(женско)	Женски~(мушки)
<i>Односи</i>	Контролисање	Везивање („дељење”)
<i>Друштвени идентитет</i>	Група (чланство на основу традиције)	Унутрашње „ја” / „истинско сопство”
<i>Контрола</i>	Спољашњи ауторитет	Унутрашња одговорност
<i>Организациона јединица</i>	Установа/породица	Индивидуа
<i>Место богослужења</i>	Синагога; црква; цамија	Неформална грађевина; храм; светилиште; отворени простор
<i>Комуникација</i>	Вертикална хијерархија	Хоризонтално умрежавање

Друштвени услови који су омогућили испољавање спиритуалности као „социјалног облика”⁵ религије би, према Томасу Лукману требало да се траже у променама у: привреди, односима државе и цркве, породичне структуре, процесима урбанизације, итд, које су се десиле у последња два века. На повећавање значаја личне религиозности је свакако утицао свеопшти процес модернизације, но две основне компоненте тог процеса су најдиректније везане за тај облик веровања:

1) функционална специјализација главних јавних подручја, која више нису регулисана традиционалним религијским нормама (Luckmann 1979) и

2) модерна врста плурализма, у коме су различити погледи на свет (барем у начелу) доступни свима (Luckmann 2003: 280).

Приватизација религије је централни део опште приватизације личног живота у модерним друштвима, што је, дакако, директни корелат високог степена функционалне диференцијације друштвене структуре. Таква функционална сегментација се показала веома ненаклоњеном социјалној конструкцији мандаторних модела трансценденталне реалности, који се „аутоматски” узимају-здро-ва-за-гото-во (Luckmann 1990: 132–133). Суштинско је укидање монопола на производњу и дистрибуцију симболичких система трансцендентних стварности и пратеће „бујање” светих космоса (Luckmann 1991: 176), дакле стварање њиховог (релативно) слободног тржишта. Симболичке творевине су

⁵ Феномен бивања *спиритуалним/-ом*, али не и *религиозним/-ом* је постао толико видљив да је већ прихваћен акроним „SBNR” за „Spiritual-but-not-religious”. На *Википедији* постоји страница/одредница „Спиритуална/-ан, али не и религиозна/-ан” (http://en.wikipedia.org/wiki/Spiritual_but_not_religious), креиран је *Фејсбук* профил (<https://www.facebook.com/SBNR.org>) и интернет сајт (<http://www.sbnr.org/>) у чијем опису стоји: „SBNR.org serves the global population of individuals who walk a spiritual path outside traditional religion. This is your home for open source spirituality.”

„појединачни комади” који чине културни материјал од којег, на различите начине, људи конструишу своје „свете симболичке грађевине”. „За појединца, поглед на свет тежи да постане робна кућа значења, идеолошки асортиман из кога бира као квазиаутономна личност” (Luckmann 1963: 158), а не обавезна и обавезујућа структура. Индивиде, тако, реинтерпретирају (апокрифне) елементе традиционалних религија на, не само неправоверне, већ врло слободне начине, сакупљају материјал из психолошке, терапеутске, магијске, маргинализоване научне праксе и старих езотеричних учења, и (пре)пакују их у приватне идиосинкратичне конструкције (Luckmann 1991: 178).

Све више људи усваја оно што би раније било сматрано неодрживим позицијама; на пример, они себе сматрају католицима док при том не прихватају многе од кључних догми, или комбинују хришћанство са будизмом, или се моле иако нису сигурни да верују. Ово не значи да људи у прошлости нису заузимали овакве позиције; данас само изгледа да је лакше бити искрен у вези тога. (Taylor 2003: 107)

Субјективно конструисани системи „ултимативних” значења су нестабилнији и мање ригидни од оних традиционалних, односно институционалних (Luckmann 1967: 105). Садржај приватизоване социјалне форме религије је хетероген, посредован медијима масовног комуницирања који изазивају емоције и тренутне сензације, а све то са врло ниским степеном конзистенције елемената који га чине (Luckmann 2003: 281). Пошто изостаје подршка и потврда примарних јавних институција, ти системи налазе привремену и пролазну „структуру плаузибилитета” у другим „аутономним” индивидуама – друштвени „носиоци” индивидуалне религиозности су друге особе, које се налазе у приватној сфери (Luckmann 1967: 106).

Треба поменути да наведени друштвени услови представљају „плодно тле” за још једну холистичку религијску опцију: фундаментализам или нео-традиционализам, који је дијаметрално супротан описаној индивидуалној религиозности. „Изгледа да релативно нагли нестанак религијских легитимација свакодневног живота узрокује антимодернистичке реакције значајних сегмената популација земаља у процесу модернизације” (Luckmann 1996: 76), односно становништва „традиционалних друштава у транзицији” (Luckmann 2003: 282).

Ситуација земаља југоисточне Европе/западног Балкана, где постоји јако блиска веза религијског и етничког, погодује даљем учвршћивању (нео)традиционалистичке религиозности (Friedland 2011).

Специфичност наше ситуације у погледу промена у структури религиозности лежи у томе што је рецепција промена на религијском плану виђена увек, мање или више у контексту опстанка нације. То једноставно значи да је свака промена схваћена као манипулација и завера, да је за све што се догађа крив именовани кривац. Природа етничке религије какво је српско православље налаже да сваки политички притисак, национални губитак истовремено представља и атак на религију. И обрнуто. (Ђорђевић 2001: 56)

Од не малог значаја је и чињеница да друштво у Србији на религијском плану карактерише „ограничени плурализам”⁶. Наиме, Република Србија у Закону о црквама и верским заједницама (Члан 10) признаје и изричито наводи седам „традиционалних” верских заједница – оних које су могле да докажу своје присуство у Србији у периоду од 1836. до 1930. године (Buchenaus 2014: 77). Њима је омогућен

⁶ Православље је, иначе, без историјског искуства (религијског) плурализма, те се, у великој мери неприпремљено, „хвата у коштац” са истим (Berger 2005; видети и: Томка 1995: 23–24).

аутоматски упис у Регистар цркава и верских заједница.⁷ Регистрација није обавезна, али верске заједнице које се не региструју наилазе на тешкоће када покушају да отворе рачун у банци, да се баве купопродајом имовине или да објављују различите врсте публикација. Закон о имовини и порезу ослобађа од плаћања пореза на имовину и додату вредност (ПДВ) само „традиционалне” верске заједнице, то јест само њима омогућује повраћај пореза. Оваква државна политика не даје „ветар у леђа” плурализацији, већ „цементира” монополистичку позицију доминантне конфесије, а „традиционалне” верске заједнице чини „једнакијим” од „нетрадиционалних”.⁸

С друге стране, у „немирна времена” памћење, па тиме и традиција, постају проблематични (Hervieu-Léger 2008), што отвара пут за осмишљавање нових облика вере и религиозности, из потребе прилагођавања новој реалности (Ђорђевић 2001: 51).

Незадрживи процеси модернизације, од којих су најбитнији диференцијација и плурализација, доносе промене у религијско поље у коме се актери престојавају, регрупишу и мењају стратегије и улоге:

Управо је ова тенденција ка *функционалној диференцијацији, културној плурализацији и индивидуализацији* оно са чиме цркве у земљама централне и источне Европе често имају проблема. Неретко, оне желе да имају *водећи морални утицај на цело друштво*, да легитимишу политички поредак на религијској основи, те да друштву пруже духовне (mental) основе. Због ове намере,

⁷ Листа регистрованих цркава и верских заједница у Србији може да се нађе на интернет страници Министарства правде, на веб-адреси: <http://www.mpravde.gov.rs/registar.php?id=1138> (последња посета: 26. 2. 2015).

⁸ Занимљиво је да је Србија још 1878. године, на Берлинском конгресу, прихватила обавезу гарантовања права верским мањинама (Ђорђевић 2005: 195 п4).

међутим, оне све више наилазе на социјални отпор што се друштва европског Истока више модернизују. Док су, у почетним фазама преврата, цркве често биле виђене као заговорнице модернизације и отварања ка Западу, оне су, у међувремену, постале *критичне према западњачким тенденцијама* у земљама централне и источне Европе. Ово се, наравно, посебно односи на православне земље. (Pollack 2001: 158–159)

Православље је, иначе, „плодно тло” за оне облике религиозности које бисмо, сходно раније наведеном, могли да подведемо под концепт спиритуалности. Особености ове хришћанске конфесије због којих се јавља поменута „изборна сродност” су следећи.

1) *Синкретички, или еклектички, карактер* православља, посебно изражен у његовој српској варијанти кроз мноштво „покрштених” паганских елемената (Бандић 2004), попут славе или светосавског култа. Култура на „православним просторима” од верника „просто захтева да у нешто верује” (Babosov, у: Vorowik 2002: 501) и то веровање нема традиционално религијски карактер, већ је пре „мистични елемент погледа на свет”.

2) *Одсуство јединствене, ригидне и рационалне догме* (каква постоји у католицизму). Тако, на пример, Сергиј Булгаков пише о „духовном естетицизму” – о основном идеалу православља као „религијско-естетском”, те о „равнодушности према захтевима практичности и, нарочито према методичком васпитању религијске воље” (Булгаков 1991: 227). „Православље, пре свега, васпитава *срце*, и у томе је његово главно обележје” (228). У питању је, дакле, један дифузан и холистички идејни склоп са наглашеном емотивном и афективном компонентом.

[А]ко православље себе не види као вероисповест, као складиште догми које је прописала православна црква, већ као тип

културе који укључује „обичаје, животне склоности и вредности (...), карактер заједнице, (...) однос са природом, светом, поезију, начин бивствовања” – онда има смисла издати се за „православца/неверника” (...). Такво схватање православља је уписано дубоко у национални дух, чији главни део чини оно што украјински научници зову *менталитет*, појам који може да се дефинише као свеобухватна спиритуалност. (Borowik 2002: 504)

3) *Слабо развијена сазнајна компонента* православне религијске културе која се огледа у генералном непознавању богословских поставки међу верницима.

Очигледно је (...) да необавезујући карактер народног православља омогућава вернику, појединцу, да интерпретира православну веру на свој начин, без бојазни да ће његова „јерес” изазвати одијум код његових ближњих. (Бандић 2010: 59)

Антиверска социјализација становништва можда није увек производила заклете атеисте (...); али је државни социјализам произвео генерације лица неупућених у основне поставке Библије, са мало, или без икаквог, знања о властитим верским традицијама и ритуалима, и без познавања верских или духовних концепата за истраживање трансцендентног. (Баркер 1998:128)

Људима у Србији су, углавном, непознате и историјске чињеница које се тичу историје хришћанства и православне цркве, па Радмила Радић, парафразирајући Грејс Дејви као доминантан облик религиозности наводи „припадање без веровања и познавања” где „нова религиозност остаје углавном нетакнута од хришћанског

учења' али и познавања историје хришћанства и православља" (Радић 2010: 126).

Чини се корисним упоредити „степен спиритуалности" у земљама (постмодерног) Запада са оним у (транзиционој) Србији, као својеврсна емпиријска илустрација горе наведеног.

Два холандска социолога, Дик Хаутман и Стеф Ауперс, на основу питања из упитника коришћеног у *Светској студији вредности (World Values Survey)*, конструисали су пет индикатора на основу којих су измерили степен „наклоности постхришћанској спиритуалности" (Houtman & Aupers 2007: 311). С обзиром да потпуно иста питања постоје и у упитнику који је био инструмент у *Европском истраживању вредности (European Values Study)* спроведеног у Србији 2008. године, могуће је упоредити налазе:

Табела 2: Показатељи склоности постхришћанској спиритуалности

(Houtman & Aupers 2007: 312; учесталости за Србију израчунате на основу података: *European Values Study 2008: Serbia [EVS 2008]*)

Показатељи	14 западних земаља*	Србија**
------------	---------------------	----------

* Подаци *World Values Survey* за три спроведена таласа: 1981, 1990 и 2000. године. Обухваћено је укупно 61352 испитаника из: Француске, Велике Британије, Западне Немачке, Италије, Холандије, Данске, Белгије, Шпаније, Ирске, Сједињених Америчких Држава, Канаде, Норвешке, Шведске и Исланда.

**База са подацима је доступна за преузимање на сајту: www.europeanvaluesstudy.eu
Узорак је чинило 1512 испитаника. Показатељи су изведени из одговарајућих променљивих, на исти начин као што је наведено у: Houtman & Aupers 2007: 311.

	% без склоности	% са склоношћу	% валидних	% без склоности	% са склоношћу	% валидних
1. Верује у постојање неке врсте духа или животне силе	68,0	32,0	90,3	37,9	56,7	94,7
2. Верује у живот после смрти, али мисли да цркве не одговарају адекватно на духовне потребе људи	83,7	16,3	69,9	70,0	5,2	84,1
3. Верује у реинкарнацију, али не верује у Бога	97,0	3,0	69,9	78,7	0,3	85,2
4. Не припада верској заједници, али се не сматра убеђеним/-ом атеистом/-кињом	85,0	15,0	92,3	67,6	25,7	94,5
5. Не сматра се убеђеном/-им атеисткињом/-ом, али има не баш велико или никакво поверење у цркву	58,9	41,1	89,7	63,9	33,6	94,5
6. Има сопствени начин повезивања с божанским светом без посредовања цркве или верских обреда (потпуно или делимично слагање) ***	-	-	-	54,9	34,2	89,2
7. Сматра се духовним/-ом, тј. веома је или донекле заинтересован/-а за свето или натприродно ***	-	-	-	39,3	58,0	97,2

*** Два последња показатеља (6 и 7) не постоје код Хаутмана и Ауперса, али их има у EVS упитнику, тако да су укључени као додатни индикатори учесталости спиритуалности у Србији.

Оно што може да буде примећено је сличност готово занемарљиве учесталости трећег индикатора (вера у реинкарнацију, без веровања у Бога) и приближних процентуалних вредности за пети показатељ (одсуство поверења у цркву, али не и атеизам) на Западу и у Србији. Док се, с једне стране, у Србији бележи слабије присуство трећег показатеља (веровање у загробни живот уз став да цркве не одговарају на духовне потребе људи – 5,2%) у односу на западне земље (16,3%), на другој страни четврти (неприпадање верској заједници, али не и атеизам – 25,7% : 15%) и посебно први показатељ (веровање у постојање неке врсте духа или животне силе – 56,7% : 32%) показују видно већу учесталост у Србији у односу на западноевропске земље и северну Америку.

Иако се, према признању самих аутора, ради о прилично грубим индикаторима спиритуалности⁹, ипак је спроведена анализа линеарне регресије¹⁰. Изведени показатељи (дихотомне варијабле) су стандардизоване и резултујући *z*-скорови су комбиновани (сабрани и трансформисани), тако да је добијена скала са вредностима од 0 до 10 – *индекс постхришћанске спиритуалности*, која је анализи третирана као зависна варијабла.

Као независне варијабле узети су старост испитаника, пол, образовање, ниво прихода и величина насеља. Анализа варијансе указује на значајност *F* статистике, за све моделе, што значи да је коришћење модела боље од случајног погађања:

Табела 3: Анализа варијансе
ANOVA^a

⁹ Док су Хаутман и Ауперс на тесту поузданости пет индикатора (Кронбах алфа) добили ниску вредност (0,42; вредност мања од 0,5 упућује на незадовољавајући ниво интерне конзистенције), исти тест поузданости индикатора, примењен на податке из српског узорка даје још нижи резултат (0,15).

¹⁰ Захваљујем Стеви Лукићу за помоћ око статистичке анализе.

Model		Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
1	Regression	14.276	5	2.855	3.386	.005 ^b
	Residual	996.644	1182	.843		
	Total	1010.920	1187			
2	Regression	14.248	4	3.562	4.228	.002 ^c
	Residual	996.673	1183	.842		
	Total	1010.920	1187			
3	Regression	14.210	3	4.737	5.627	.001 ^d
	Residual	996.711	1184	.842		
	Total	1010.920	1187			
4	Regression	12.909	2	6.455	7.664	.000 ^e
	Residual	998.011	1185	.842		
	Total	1010.920	1187			
5	Regression	11.738	1	11.738	13.933	.000 ^f
	Residual	999.182	1186	.842		
	Total	1010.920	1187			

a. Зависна променљива: Трансформација Индекса постхришћанске спиритуалности на скали од 0 до 10

b. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи, Образовање

c. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи

d. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост, Приходи

e. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост

f. Предиктори: (Constant), Насеље

Међутим, модели објашњавају само 1.2 – 1.4% варијабилитета:

Табела 4: Преглед модела

Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate
1	.119 ^a	.014	.010	.91825
2	.119 ^b	.014	.011	.91788
3	.119 ^c	.014	.012	.91751
4	.113 ^d	.013	.011	.91772
5	.108 ^e	.012	.011	.91787

a. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи, образовање

b. Предиктори: (Constant), Насеље, Пол, Старост, Приходи

c. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост, Приходи

d. Предиктори: (Constant), Насеље, Старост

e. Предиктори: (Constant), Насеље

Од потенцијалних предиктора само је варијабла која се односи на величину насеља значајна за исход, па је модел (5) који садржи само ту променљиву најбољи. Пошто је коефицијент позитиван, очекује се да у *већим насељима у Србији нађемо већи индекс пост-хришћанске спиритуалности*:

Табела 5: Линеарна регресија

Коефицијенти^a

Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.
		B	Std. Error	Beta		
1	(Constant)	1.050	.137		7.652	.000
	Старост	-.002	.002	-.041	-1.375	.169
	Пол	.011	.053	.006	.209	.835
	Образовање	-.002	.010	-.006	-.184	.854
	Приходи	-.011	.010	-.036	-1.077	.281
	Насеље	.044	.012	.120	3.765	.000
2	(Constant)	1.043	.132		7.908	.000
	Старост	-.002	.002	-.040	-1.363	.173
	Пол	.011	.053	.006	.212	.832
	Приходи	-.012	.009	-.038	-1.229	.219
	Насеље	.044	.011	.118	3.908	.000
3	(Constant)	1.061	.101		10.473	.000
	Старост	-.002	.002	-.040	-1.366	.172

	Приходи	-.012	.009	-.038	-1.243	.214
	Насеље	.044	.011	.119	3.918	.000
4	(Constant)	.997	.087		11.408	.000
	Старост	-.002	.002	-.034	-1.179	.239
	Насеље	.040	.011	.107	3.716	.000
5	(Constant)	.911	.048		18.992	.000
	Насеље	.040	.011	.108	3.733	.000

а. Зависна варијабла: Трансформација Индекса постхришћанске спиритуалности на скали од 0 до 10

Посебном анализом (логичка регресија) сваке од компоненти индекса постхришћанске спиритуалности (5 бинарних варијабли), у неким случајевима су добијени значајни односи.

За свако повећање за 1 на скали насељеног места (од мањег ка већем месту), однос шанси да ће испитаник веровати да постоји нека врста духа или животне силе је већа 1,09 пута. Варијабла пол овде није достигла значајност, као у другим моделима (в. доле), али постоји тенденција (за сада статистички незначајна) да жене имају већу шансу (1,23 пута) да верују да постоји нека врста духа или животне силе.

Жене имају 1,38 пута већу шансу да нису убеђени атеисти и да истовремено не припадају религиозној заједници у односу на мушкарце, а свако повећање за 1 на скали прихода смањује шансу да испитаник није убеђени атеиста и истовремено не припада религиозној заједници за 0,93 пута.

Код петог индикатора, логистичка анализа показује значај пола – ако је испитаник жена, онда је 0,73 пута мања шанса да није убеђени атеиста и да истовремено нема поверења у цркву. Нађен је значај величине насеља, па свако повећање за 1 на скали насељеног места (од мањег ка већем), шанса да испитаник није убеђени атеиста и да истовремено нема поверења у цркву расте 1,09 пута.

Детлеф Полак је, кроз анализу црквене и ванцрквене религиозности у земљама централне и источне Европе¹¹ (Pollack 2003), понудио неколико теза које би могле да даље помогну у тумачењу горе наведених података учесталости постхришћанске спиритуалности.

Подаци које је он анализирао сведоче о изузетно високој заступљености ванцрквене религије у наведеним земљама (Pollack 2003: 324). Утврђена је негативна корелација између степена модернизације, који је мерен на основу нивоа *per capita* друштвеног производа, и традиционалних облика религиозности (веровање у бога) ($R^2 = 0,4082$; Pollack 2003: 326), као и вере у пророке/исцелитеље (faith healers), као индикатора старих облика ванцрквене религиозности ($R^2 = 0,2858$; Pollack 2003: 328). С друге стране, нађена је блага позитивна корелација између степена модернизације и веровања у ефекте Зен медитације и јоге, као индикатора нових ванцрквених облика религиозности ($R^2 = 0,0316$; Pollack 2003: 330). Даља анализа је показала да

У претежно католичким земљама, пораст нових облика религиозности, по свему судећи, прати другачији образац од традиционалних облика религије. У овим земљама, нови облици религиозности стоје насупрот цркви. У секуларизованијим земљама [каком се може сматрати и Србија – М. Ј.] они не представљају алтернативу институционализованим облицима религије или су чак укључени у њих. Ово значи да што се више смањује степен учрковљености у земљи, то у већем степену долази до мешања ванцрквене религиозности

¹¹ Подаци су били сакупљени током јесени 2000. године у оквиру пројекта *Политичка култура у централној и источној Европи (Political Culture in Central and Eastern Europe)*, кроз испитивање репрезентативних делова популације 11 земаља: Русије, Бугарске, Румуније, Естоније, Пољске, Чешке, Словачке, Словеније, Источне Немачке, Мађарске и Албаније (Pollack 2003: 322).

са еклезијалним облицима религије и стварања синкретичке целине. (Pollack 2003: 333)

Тако, нови облици религије нису независни од религијског образовања, постају ближе везани за традиционалне облике религије и у мањем степену су засновани на последицама индивидуализације. Спиритуалност у секуларизованијем делу источне и централне Европе не „отима” вернике традиционалним црквама, али, у исто време, не доприноси компензацији губитака који су изазвани процесима секуларизације и индивидуализације. Полак, као узрок наведеној тенденцији, предлаже обухватнији феномен „закаснеле модернизације” (Pollack 2003: 333).

У складу са Полаковим налазима је и тврдња Сергеја Флереа и Андреја Кирбиша о позитивној вези њу-ејца, како са религиозношћу уопште, тако и са традиционализмом, где сва три конструкта теже ка истом погледу на свет који стоји насупротив безверју емпиризму и рационализму:

Може бити спекулисано да је њу-ејц облик савремене популарне религије који допуњује званичну религију гледиштима која се добро уклапају у постојећу емпиријску културу и тако формира једну еклектичку парадигму или мешавину која стоји уз званична становишта и религијска учења. [...] Наши налази сугеришу да се феномен њу-ејца може боље објаснити у оквиру, а не одвојено од, традиционалне религије и традиционализма. (Flere & Kirbiš 2009: 167)

Религијска ситуација у Србији би, вероватно, могла бити најуспешније тумачена и објашњена кроз тај аналитички оквир.

ЛИТЕРАТУРА*

* Библиографске јединице унете ћирилицом су сортиране по азбучном, а након њих латиничне по абecedном реду.

- Бандић, Душан (2004) *Народна религија Срба у 100 појмова (2. исправљено издање)*, Београд: Нолит
- Бандић, Душан (2010) *Народно православље*, Београд: Библиотека XX век; Књижара Круг
- Баркер, Ајлин (1998) „Ипак – ко ће победити? Националне и мањинске вере у посткомунистичком друштву”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић (ур.) *Пророци „нове истине”: секте и култови – шта треба да знамо о новим религиозним покретима?*, Ниш: ЈУНИР; Друштво за заштиту и унапређење менталног здравља деце и омладине, стр. 121–140
- Булгаков, Сергиј (1991) *Православље: преглед учења православне цркве*, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада
- Ђорђевић, Драгољуб Б. (2005) „Религије и вероисповести националних мањина у Србији”, *Социологија* 47(3), стр. 193–212
- Ђорђевић, Јелена (2001) „Невидљива религија – нужна промена, мода или јерес”, у: Драгољуб Б. Ђорђевић, Драган Тодоровић и Јован Живковић (прир.) *Вера мањина и мањинске вере - ЈУНИР годишњак VIII*, Ниш: ЈУНИР; Зограф, стр. 50–57
- Радић, Радмила (2009) *Народна веровања, религија и спиритизам у српском друштву у 19. и у првој половини 20. века*, Београд: Институт за новију историју Србије
- Радић, Радмила (2010) „Припадање без веровања и познавања”, у: Војин Димитријевић (ур.) *Новости из прошлости: знање, незнање, употреба и злоупотреба историје*, Београд: Београдски центар за људска права, стр. 107–128
- Тејлор, Чарлс (2011) *Доба секуларизације*. Београд: Албатрос Плус; Службени гласник
- Aupers, Stef & Dick Houtman (2006) „Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality”, *Journal of Contemporary Religion* 21(2), pp. 201–222

- Aupers, Stef & Dick Houtman (2008) „The Sacralization of the Self. Relocating the Sacred on the Ruins of Tradition”, in: Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, pp. 798–812
- Barker, Eileen (2004) „The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality?“, in: D. Marinović Jerolimov, S. Zrinščak & I. Borowik - *Religion and pattern of social transformation*, Zagreb: Institute for Social Research, pp. 23–47
- Bauman, Zygmunt (1997) *Postmodernity and Its Discontents*, New York: New York University Press
- Berger, Peter L. (2005) „Orthodoxy and Global Pluralism”, *Demokratizatsiya* 13(3), pp. 437–447
- Borowik, Irena (2002) „Between Orthodoxy and Eclecticism: On the Religious Transformations of Russia, Belarus and Ukraine”, *Social Compass* 49(4), pp. 497–508
- Bruce, Steve (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell
- Buchenau, Klaus (2014) „The Serbian Orthodox Church”, in: Lucian N. Leustean (ed.) *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, Abingdon (UK) & New York: Routledge, pp. 67–93
- Davie, Grace (1990) „Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain?”, *Social Compass* 37(4), pp. 455–469
- Flere, Sergej & Andrej Kirbiš (2009) „Comment on Houtman and Aupers, *JSSR*, September 2007 – New age, religiosity, and traditionalism: A cross-cultural comparison”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 48(1), pp. 161–169
- Friedland, Roger (2011) „The Institutional Logic of Religious Nationalism: Sex, Violence and the Ends of History”, *Politics, Religion & Ideology* 12(1), pp. 65–88
- Giordan, Giuseppe (2007) „Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory”, in: Flanagan, K. & P. C. Jupp (eds.) *A Sociology of Spirituality*, Aldershot: Ashgate, pp. 161–180

- Hall, David D. (ed.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, Princeton: Princeton University Press
- Hamilton, Malcolm (2000) „An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit, London”, in: Steven Sutcliffe & Marion Bowman (eds.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 188–200
- Hanegraaff, Wouter J. (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden; New York; Köln: Brill
- Hanegraaff, Wouter J. (1999) „New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian’s Perspective”, *Social Compass* 46(2), pp. 145–160
- Heelas, Paul (1991) „Western Europe: Self-Religions”, in: P. Clarke (ed.) *The World’s Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religion*, London: Routledge, pp. 167–173
- Heelas, Paul (2003) *The New Age Movement: the Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell
- Heelas, Paul (2004) „Detraditionalizing the Study of Religion”, in: Slavica Jakelić & Lori Pearson (eds.) *The Future of the Study of Religion – Proceedings of Congress 2000*, Leiden; Boston: Brill, pp. 251–271
- Hervieu-Léger, Danièle (2005) „Bricolage vaut-il dissémination? Quelques réflexions sur l’opérationnalité sociologique d’une métaphore problématique”, *Social Compass* 52(3), pp. 295–308
- Hervieu-Léger, Danièle (2008) „Religion as Memory: Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies”, in: Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond a Concept*, New York: Fordham University Press, pp. 245–258
- Houtman, Dick & Stef Aupers (2007) „The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian

- Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000", *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(3), pp. 305–320
- Huss, Boaz (2014) „Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular”, *Journal of Contemporary Religion* 29(1), pp. 47–60
- Jensen, Jeppe Sinding (2014) *What is Religion?*, London; New York: Routledge
- Knoblauch, Hubert (2004) *Sociologija religije*, Zagreb: Demetra
- Knoblauch, Hubert (2008) „Spirituality and Popular Religion in Europe”, *Social Compass* 55(2), pp. 140–153
- Knoblauch, Hubert (2010) „Popular Spirituality”, *Anthropological Journal of European Cultures* 19 (1), pp. 24–39
- Luckmann, Thomas (1963) „On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 2(2), pp. 147–162
- Luckmann, Thomas (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The MacMillan Company; London: Collier-MacMillan Ltd.
- Luckmann, Thomas (1979) „The Structural Conditions of Religious Consciousness in Modern Societies”, *Japanese Journal of Religious Studies* 6(1–2), pp. 121–137
- Luckmann, Thomas (1990) „Shrinking Transcendence, Expanding Religion”, *Sociological Analysis* 50(2), pp. 127–138
- Luckmann, Thomas (1991) „The New and The Old in Religion”, in: Pierre Bourdieu and James S. Coleman (eds) *Social Theory for a Changing Society*, Boulder,CO: Westview; New York: Russell Sage, pp. 167–182
- Luckmann, Thomas (1996) „The privatization of religion and morality”, in: Paul Heelas, Scott Lash & Paul Morris (eds.) *Detraditionalization: critical reflections on authority and identity*, Cambridge, MA: Blackwell Publishers, pp. 72–86
- Luckmann, Thomas (2003) „Transformations of Religion and Morality in Modern Europe”, *Social Compass* 50(3), pp. 275–285

- Mathewes, Charles T. (2006) „An Interview with Peter Berger”, *The Hedgehog Review* 8(1–2), pp. 152–161
- McGuire, M. B. (2008) „Toward a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/Historical Context”, in: E. Barker (ed.) *The Centrality of Religion in Social Life: Essays in Honour of James A. Beckford*, Farnham: Ashgate, pp. 215–232
- Parsons, Talcott (1978) *Action Theory and the Human Condition*, New York: The Free Press
- Pollack, Detlef (2001) „Modifications in the Religious Field of Central and Eastern Europe”, *European Societies* 3(2), pp. 135–165
- Pollack, Detlef (2003) „Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe”, *Social Compass* 50(3), pp. 321–334
- Possamai, Adam (2003) „Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism”, *Culture and Religion* 4(1), pp. 31–45
- Roof, Wade Clark (2003) „Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis”, in: M. Dillon (ed.) *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 137–148
- Sheldrake, Philip (2007) *A Brief History of Spirituality*, Malden MA; Oxford: Blackwell
- Stark, Rodney, Eva Hamberg & Alan S. Miller (2005) „Exploring Spirituality and Unchurched Religion in America, Sweden, and Japan”, *Journal of Contemporary Religion* 20(1), pp. 3–23
- Sutton, Jonathan (2006) „'Minimal Religion' and Mikhail Epstein's Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia”, *Studies in East European Thought* 58(2), pp. 107–135
- Taylor, Charles (1991) *The Ethics of Authenticity*, Cambridge MA; London: Harvard University Press

- Taylor, Charles (2003) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge MA; London: Harvard University Press
- Tomka, Miklós (1995) „The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion’s Revival and its Contradictions”, *Social Compass* 42(1), pp. 17–26
- van der Veer, Peter (2009) „Spirituality in Modern Society”, *Social Research: An International Quarterly* 76(4), pp. 1097–1120
- Woodhead, Linda (2010) „Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides in the Sociology of Religion”, in: S. Aupers & D. Houtman (eds.) *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Leiden: Brill, pp. 31–48
- Wuthnow, Robert (2003) „Spirituality and Spiritual Practice” in: Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden, MA: Blackwell Publishers, pp. 306–320