

Сергеј Флере
Драгомир Пантић
Драган Коковић

МАЛЕ ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ
У ВОЈВОДИНИ



АРХИВ ВОЈВОДИНЕ

МАЛЕ ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ВОЈВОДИНИ

БИБЛИОТЕКА
ПОСЕБНА ИЗДАЊА

Главни и одговорни уредник
Др Небојша Кузмановић

Рецензенти
Др Зденко Ротер
Др Драгољуб Ђорђевић

Др Сергеј Флере
Др Драгомир Пантић
Др Драган Коковић

МАЛЕ ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ВОЈВОДИНИ



АРХИВ ВОЈВОДИНЕ

Нови Сад, 2021.

НАПОМЕНА

Ово истраживање остварено је у Институту друштвених и правних наука у периоду 1985/86. године. Поред аутора текста, у реализацији истраживања је учествовао и мр Милош Марјановић.

У прикупљању података сарађивала је група студената са Катедре за социологију и филозофију, који су показали велики труд и ентузијазам. Целокупним радом руководио је др Сергеј Флере, професор социологије на Правном факултету у Новом Саду.

Истраживање је финансирала СИЗ за научни рад САП Војводине, а ово издање Архива Војводине представља резултате тог научног рада.

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР	7
I. УВОДНИ ДЕО (<i>Сергеј Флере</i>)	11
1. Значај и проблеми истраживања	11
2. Појам и типови малих верских заједница	14
3. Циљеви истраживања	25
4. Основне хипотезе	25
5. Метод	27
6. Основне информације о појединим врстама истраживаних верских заједница	28
а) Назарени	28
б) Адвентисти	30
в) Пентекосталци	33
г) Баптисти	35
д) Јеховини сведоци	38
II. РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА	40
А. ОПИС НЕЗАВИСНИХ ВАРИЈАБЛИ (<i>Сергеј Флере</i>)	40
1. Пол	41
2. Доб	41
3. Насеље и резиденцијални стаж	42
4. Занимање	43
5. Породично стање	44
6. Социјално порекло	45
7. Вероисповест родитеља	46
8. Националност	47
Б. ВЕРСКА СОЦИЈАЛИЗАЦИЈА (<i>Драјан Коковић</i>)	49
В. ОСНОВНИ ЕЛЕМЕНТИ ВЕРСКЕ СВЕСТИ (<i>Сергеј Флере</i>)	57
1. Веровање у Исуса	57
2. Веровање у библијска чуда	60
3. Научно, на супрот верском објашњењу света	62
4. Верници и морал – верност као предуслов морала	67

Г. ЕЛЕМЕНТИ РАДИКАЛНЕ ВЕРСКЕ СВЕСТИ (<i>Серіеј Флере</i>)	72
Д. ПСИХОЛОШКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ВЕРНИКА (<i>Драіомир Панїић</i>) ...	82
1. Вредносне оријентације припадника малих верских организација	83
2. Особине личности припадника малих верских заједница у САПВ	95
3. Идентификација припадника секти са својим верским заједницама	104
4. Уместо закључка: социјално-психолошки портрети припадника малих верских заједница	117
а) Адвентисти	117
б) Баптисти	120
в) Пентекосталци	123
г) Припадници групе „Филаделфија”	126
Ђ. ВЕРСКА ДИСТАНЦА (<i>Драіомир Панїић</i>) (Друштвена удаљеност припадника малих верских заједница од других религијских група и религиозних група и религиозних грађана)	131
1. Одређење појмова социјалне и религиозне дистанце	131
2. Осврт на истраживања социјалне и религијске дистанце у свету и у нашој земљи	134
3. Проблем и хипотезе овог дела истраживања	141
4. Техника и инструмент испитивања	143
5. Резултати истраживања	143
а) Дистанцирање припадника малих верских заједница од других група према критеријуму могућег брака	143
б) Дистанцирање припадника малих верских заједница од других група према критеријуму пријатељства	150
6. Закључци	156
Е. ОБЛИЦИ ВЕРСКЕ ПРАКСЕ (<i>Драіан Коковић</i>)	161
Ж. ЗНАЧАЈ ВЕРЕ ЗА СУОЧАВАЊЕ С ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНИМ ПИТАЊИМА (<i>Серіеј Флере</i>)	166
3. ВЕРНИЦИ И ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ДРУШТВУ (<i>Серіеј Флере</i>)	171
Закључци (<i>Серіеј Флере</i>)	177
ПОСМАТРАЊЕ СА УЧЕСТВОВАЊЕМ (<i>Небојша Кузмановић</i>)	185
Литература	189

ПРЕДГОВОР

Велика је срећа доживети да се после таквих друштвених ломова један емпиријски научни рад поново, заправо први пут, штампа тридесет и пет (35) година након окончања истраживања. Управо ми је Владимир Милановић (1925–2001), који је био међу иначе бројним социолозима и социолозима по формалном називу у осамдесетим годинама један од најобразованијих људи, тих година рекао да не очекујемо да се у будућем времену наша дела прештампавају. Био је у праву, дошло је до реза, који је био и идеолошки, и политички, и привредни, па и научни. Веома су ретка прештампавања радова, а посебно књига из тих и ранијих времена. Утолико ме више радује недавни позив директора Архива Војводине др Небојше Кузмановића за штампањем, односно првим објављивањем ове књиге коју смо сачинили др Драгомир Пантић, др Драган Коковић и ја као првопотписани.

У то време у Југославији је деловало релативно много верских заједница, а највише управо у АП Војводини. О разлозима за то пише у студији. Не само да су те заједнице деловале, већ су биле и регистроване. Закон о верским заједницама из 1976. године био је релативно широкогруд у погледу регистрације самих верских заједница (што се са данашњег становишта не би могло рећи за уређење неких других питања).

Међу великим бројем верских заједница регистрованих у АП Војводини понајвише је било оних са протестантским обележјима. Дакле, био је велики број заједница и могле су да делују на верском подручју, да издају, понајвише шапирографисана издања, да окупљају вернике и њихову децу. Скоро све заједнице су имале своје сталне просторије. У Новом Саду је постојала и једна школска установа за образовање њихових кадрова (неких од) тих заједница – на нивоу више школе. Међутим, разлика у односу на садашње стање је да тада није било дозвољено деловање нерегистрованих заједница. Стога, док смо онда могли да говоримо о одређеном броју, данас је то скоро немогуће. Данас шапирографисани материјали, послати поштом, нису више медијум нашег времена, већ су то друштвене мреже.

У то време није било пуно истраживања о религиозности, али их је у тадашњој држави било и била су неравномерно распоређена. Ипак, није било никаквог негативног гледања на предмет истраживања, па је одобрење пројекта у заједници за научни рад АП Војводине протекло рутински. Нешто теже је било са придобијањем сагласности шест верских заједница које смо

истраживали. Једна је доста тешко на то пристала и као што се види у тексту који следи, није пристала на анкетно испитивање.

Полазио сам од тога да у науци постоје настојања да се верске заједнице, а посебно оне које захватају мањи део становништва, типолошки одреде. То настојање да се потврди постојање различитих типова је водило истраживање. Таква типологија (црква–деноминација–секта–култ), по Вернеру Штарку (Werner Stark), основа за то је Ернст Трелч (Ernst Troeltsch), није никад у целиности емпиријски потврђена и претпостављала је постојање другачијег друштва него што је било тадашње, па и садашње. Поједностављено речено, претпостављала је традиционално, предграђанско или рано грађанско друштво са државном религијом (црквом). Са плурализацијом друштва и културе претпоставке за то виђење верских заједница нестају.

Код заједница које смо посматрали суочили смо се са заједницама које јесу биле удаљене, али само у мањем делу и у сукобу са владајућим друштвом, дакле биле су ближе деноминацијама него сектама као идеалним типовима. У одсуству могућности дуготрајног праћења партиципативном опсервацијом, а ослањајући се на знање и вештине др Пантића, велик део истраживања био је усмерен социјално-психолошки, на испитивање вредности и црта личности припадника тих заједница, што смо добрим делом, могли да упоредимо са стањем у општем становништву. Налази су били да се разликују значајно, па и од верског становништва које је припадало великим верским заједницама.

Истраживање „малих верских заједница” у Војводини осмислили смо др Пантић и ја у разговору почетком осамдесетих година након што смо заједнички обавили једно експлоративно истраживање опште религиозности под насловом „Атеизам и секуларизација у Војводини” (шапирографисано 1978, Нови Сад: Институт за друштвене и правне науке). Овога пута смо применили два начина прикупљања података: квалитативно испитивање и посматрање са учествовањем, у којима је учествовало шест посматрача – младих ентузијаста, студената друштвених наука у Новом Саду. Њихова имена нису наведена у самом истраживању, а данас, реконструкцијом, можемо рећи да су то били: др Милош Марјановић (назарени), др Небојша Кузмановић (Јеховини сведоци), др Радош Радивојевић (реформати), покојни мр Ненад Мирковић (баптисти), Тибор Арва (пентекосталци) и мр Горан Николић (адвентисти). Могуће је да је још неко помагао у теренском истраживању. На крају тог посматрања, које је трајало 1985, извршено је анкетање чланова тих шест заједница (сматрали смо две назаренске и две адвентистичке заједнице истом конфесијом од стране истих сарадника). Чланови назаренске заједнице нису пристали да буду испитивани, што је

њихов проповедник унапред објаснио, наиме да они верују у то „како пише у Новом завету”.

Те заједнице нисмо насумично одабрали, оне су нам се чиниле значајне за оно што смо хтели да истражујемо, колико су те заједнице близу научном типу секти, мада смо утврдили да се само назарени збиља томе приближавају. Није било физичког раздвајања, економског раздвајања (местимице је примећено да средње и високо образовани адвентисти не прихватају запослења са радом суботом), ни школског раздвајања припадника тих заједница од владајућег друштва.

Ускоро ће уследити време у коме је приговор савести постао легитиман, законски дозвољен за неношење оружја. Измениће се и сам друштвени оквир, па ће мале верске заједнице деловати у потпуно другим условима, па и у географским оквирима.

Марибор, 8. 12. 2020.

Др Сергеј Флере

Др Сергеј Флере

I. УВОДНИ ДЕО

1. Значај и проблеми истраживања

Мале верске заједнице свакако спадају – са становишта научне осветљености – у тамније стране верског феномена који је, у Југославији, током последњих деценија, ипак, у знатној мери откриван у научном смислу. Док о религиозности у тзв. великим заједницама постоји обимна и емпиријски заснована и теоријска литература,¹ дотле о религиозности везаној за мале заједнице скоро да нема литературе у нас. Притом, свакако да није реч о томе да је религиозност везана за мале верске заједнице маргиналан проблем у изучавању религије. На то је упутила већ класична литература, а посебно радови Е. Трелча (Ernst Troeltsch), за кога се може рећи да је кодификовао поделу на цркву и секту у теоријском и типолошком смислу.

Феномен малих верских заједница не може да се третира ни као безначајан у смислу његове присутности у укупном животу. Очеvidна је бројност и виталност тих заједница у југословенској средини, упркос – да се тако изразимо – традиционалне и у извесном смислу конститутивне везаности знатног броја југословенских нација за поједине конфесије из група тзв. великих верских заједница. И мада су поједине мале верске заједнице присутне широм Југославије, мада првенствено у северном појасу – оправданост за њихово проучавање, ипак, најочевиднија је у Војводини, с обзиром на њихову највећу концентрацију у тој средини.

Тако, у Војводини постоје, поред тзв. великих верских заједница: 1. Хришћанска адвентистичка црква (седиште северне области у Новом Саду), 2. Хришћанска баптистичка црква (баптистички центар са вишом школом у Новом Саду), 3. Хришћанска назаренска заједница (седиште старешинског савета за СФРЈ у Новом Саду), 4. Јеховини сведоци, 5. Хришћанска црква седмог дана, 6. Апостолска црква Исуса Христа, 7. Евангелистичко-методистичка црква (седиште Секретаријата за СФРЈ у Новом Саду), 8. Словачко-евангелистичка (лутеранска) црква, с незнатним деловима других националних цркава: хрватско-немачка, румунска, мађарска (Епископат у Новом Саду), 9. Хришћанско реформатска црква (седиште за СФРЈ у Пачиру), 10. Филадельфија

¹ Овде је нећемо наводити: видети библиографски приказ у час. *Културни радник*, 5/1982 и „Библиографија” С. Љубоје, објављен у час. *Култура*, 65–67.

(седиште у Суботици), 11. Старокатоличка црква Србије (седиште за Србију у Новом Саду), 12. Христова духовна црква „ногопраних” (седиште у Врднику), 13. Црква божја седмог дана, 14. Нови мир (Нови салим) (седиште у Новом Саду), 15. Христова духовна црква „великокрштених”, 16. Нова духовна црква, 17. Мали хришћани (седиште у Бечеју), 18. Независна баптистичка црква (седиште у Падеју), 19. Тринаест Јеховиних синова (седиште у Бачком Петровом Селу), (Христова црква живога Бога), 20. Црква Исуса Христа, 21. Црква божја, 22. Надувари, 23. Унија реформног покрета адвентиста седмог дана, 24. Христова црква, 25. Црква божја госпође Вајт, 26. Војска Исуса Христа, 27. Христова пентехостна црква (седиште за СФРЈ у Новом Саду), 28. Црква спиритиста, 29. Христова духовна црква малокрштених (седиште у Суботици).² Тај списак не може се сматрати сасвим исцрпним.

Кад говоримо о запостављености изучавања феномена малих верских заједница као друштвене и духовне појаве, треба рећи да се оне могу проучавати на различите начине и могу се у средиште анализе стављати различити аспекти, а да ни један скоро да није заступљен. Тако је могуће изучавати њихов значај са становишта социологије, етнологије, историје, психологије, политикологије, права, чиме ће се разоткрити сасвим различити аспекти. Могуће је анализирати штампу и друге писане публикације, начин живота верника, однос те верности према структури личности, верску догматику (доктрину), ритуал и друге облике верске праксе, верске службенике и старешине, организационе аспекте функционисања тих заједница, и низ других питања. Наравно, продубљено истраживање било ког од њих указаће на међусобну повезаност тих аспеката, али, ипак, треба имати у виду да је проблематика слојевита и да постоје различите могућности осветљавања тих појава, при чему је пут до свестраног осветљавања још далек.

У оквиру скромне литературе која постоји треба указати на пионирски значај студије др Николе Павковића, др Душана Бандића и Радомира Ракића „Мале верске заједнице у општини Панчево”.³ У том раду дате су основне информације о историјату, организацији, распрострањености, структури и начелима секти које постоје на том подручју, а где је концентрација велика. Међутим, то је скоро и једини рад у нашој литератури који емпиријски свестраније проучава сектарну религиозност (он није реферисан у поменуте две

² Подаци државних органа.

³ Шапирографисано, Београд, 1978, без ознаке издавача. У оквиру остале литературе можемо поменути: Љ. Ђорђевић, Б. Ковачевић и П. Сенић: „Деловање верских заједница”, Суботица (*Субоитичке новине*, 1982), у којој је дат информативан преглед верских заједница на подручју Суботице.

библиографије). Вреди поменути и информативну и садржајну књигу Ј. Кола-рића: *Кришћани на друџи начин*⁴ која је писана – мада с толерантношћу – ипак првенствено с католичког становишта и са теолошким питањима у фокусу.

Постоје сасвим одређене ограничености у истраживању малих верских заједница које су у мањој мери својствене и истраживању религиозности везане за велике заједнице. Ипак, тешкоће су доста распрострањене и кад је реч о религиозности уопште, о верском животу: ради се о појави која је, истина, по слову правних аката, слободна и приватна ствар грађана, али која је у емпиријској стварности неретко негативно вреднована, понекад чак и дифамирана. То води прикривању верског живота. Таква ситуација је, међутим, мање присутна кад је реч о великим – да кажемо етаблираним – верским заједницама, а много присутнија кад је реч о малим заједницама: њихово деловање је често предмет осуде и великих заједница, а не само оног емпиријског негативног вредновања религије. Сем тога, многе од тих заједница су, по унутрашњој природи, затворене, током историје биле и прогањане, а и данас је делатност и учење неких од њих у супротности са законом (углавном у односу на вршење неких грађанских дужности). Та затвореност иде тако далеко да су уобичајени методи истраживања непримерљиви: то важи донекле и за партиципативно посматрање прикривеног типа, још више за уобичајено систематско посматрање, а поготово за стандардни социолошко-психолошки поступак анкетања. Та затвореност, наравно, није расподељена међу тим заједницама по правилима неке статистичке случајности, већ затвореније секте управо имају неке значајне карактеролошке црте, најчешће већи степен антагонизма према друштву. Међу изразито затвореним сектама се свакако налазе Јеховини сведоци. Поред конспиративности, њих обележава и низ верских, организационих и социјалних црта.

Ми нисмо били у могућности да истражујемо, нити све мале верске заједнице на територији Војводине, нити све локалитете, нити све аспекте њиховог деловања. То би за једно истраживање, у основи експлоративног карактера, било и претерано, ипак наше истраживање имало је и експликативне и методолошке компоненте у смислу циљева.

Но, оно што је ограничавајуће првенствено ће се односити на околности што нисмо били у могућности да одаберемо неки репрезентативан скуп верских заједница сектарног типа, већ смо били ограничени првенствено оним што смо могли посматрати и још више, што смо могли да испитамо анкетним поступком. У другом кораку, ми ни испитанике нисмо могли бирати по строгим

⁴ Загреб (*Верийас*, 1975).

методолошким правилима, мада смо настојали да узорак у свакој заједници буде што распршенији. (О томе ће касније бити више речи у вези с реализацијом узорка).

2. Појам и типови малих верских заједница

У социологији тај појам је теоријски ваљано осветљен од стране бројних аутора, што је довело до уједначавања мишљења у начелној и терминолошкој равни. Кад је реч о одређењу секти и деноминација као типова малих верских заједница, од посебног значаја су радови М. Webera,⁵ Е. Troeltscha,⁶ W. Starka,⁷ R. Niebuhra.⁸

Кад је реч о сектама, треба указати на социолошка одређења њихове етиологије, њиховог порекла. У друштвеном смислу, прави извор је – по општој сагласности – у друштвеној депривираниости (лишености), макар релативној (у односу на друге групе и у односу на очекивања), мада понекад и у апсолутној (глад), потлачености, низлазној покретљивости, у друштвеним напетостима, сукобима, кризама и конвулзијама. У том смислу сектарна религиозност може потицати од друштвених група типа слоја, класе, етничке и расне групе, пола или генерације који су највише или на особен начин погођени лишеношћу, патњом, кризом. Стога су секте првенствено „израз друштвено-економског незадовољства”.⁹ Дакле, реч је о механизму компензације и надкомпензације који је присутан и делотворан, који се испољава кроз сектарну припадност и њен верски живот.

Старк наводи да и постојање државне цркве, блиска повезаност државе и цркве, погодује испољавању незадовољства и фомотрације у облику сектарне религиозности. Стога је број секти био велик у Енглеској и Русији.¹⁰

Међутим, корени сектарне религиозности не морају бити само друштвене природе. Они могу бити и индивидуално-психолошки, изражени у болести, инвалидности, патњи сваке врсте. Ипак, такви разлози нису довољни да објасне настанак – па ни опстанак – секти, већ пре разлоге индивидуалног приступања.

⁵ М. Вебер: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Vol. I–III, Tübingen, 1920/21.

⁶ Е. Троелтсх: *The Social Teachings of Christian Churches and Sects*. 2.

⁷ W. Stark: *The Sociology of Religion, a Study of Christendom*, vol. I–III, London (Routledge, 1966)

⁸ R. Niebuhra: *The Social Sources of Denominationalism*. New York (Solt, 1929).

⁹ W. Stark, op. cit., vol. II, p. 37.

¹⁰ W. Stark, op. cit., vol. II, p. 60.

Поред друштвених и индивидуално-психолошких, могу посредовати и природни катастрофични догађаји: земљотреси, поплаве, али и ратови, драматичнији друштвени сукоби, на шта се припадници секти често и позивају као својеврсне знакове адвента.

Пре него што прикажемо типологију верских заједница, засновану на Трелчовим (Troeltsch) претпоставкама, да укажемо још на неке црте које се уобичајено истичу у вези са сектама:

- одбацују се друштвене институције, а посебно савременост, модерност;
- одбацују се верски институционални ауторитаризам типичан за етаблиране цркве и најчешће се проповедају одређени облици демократске организације верске заједнице, али то проповедање често може бити варљиво. Права функција те евангелистичке, прозелитске делатности не мора бити и често није ширење вере – или је то у малој мери – већ јачање кохезије заједнице. Иза формално демократских облика организовања неретко се крије манипулација од стране вођа верске заједнице који њоме руководе без институционог механизма, углавном на својеврстан квазиплебисцитаран начин. Вебер је сматрао да је индивидуална харизма битан покретач настанка и функционисања сектарне организације, али је вероватно у праву Старк, који лоцира улогу такве личности у одређеним друштвеним, културним и организационим оквирима, у којем личност делује као катализатор;
- у теогонијском погледу све су секте адвентистичке, у смислу да наглашавају адвент, неизбежност другог доласка, мада то не мора бити првенствени нагласак и у томе се секте међусобно разликују (види даље у вези са Вилсоновом типологијом);
- чињеница да се секта налази у противставу према друштву који је оштар – или како се модерније каже, да је она облик верске контракултуре или девијантне субкултуре – говори неким ауторима о томе да таква ситуација не може бити трајна. Старк каже да тај облик постоји само током прве генерације.¹¹ Тај ток показује неколико образаца разрешавања: прилагођавање, интеграција и прелазак у деноминацију, цепање на већи број различитих заједница, миграције су познати историјски облици развоја сектарних заједница;

¹¹ Код нас се нисмо сусрели са првим типом, мада је присутан, према неким информацијама, код патарена.

- Старк сматра да сваки облик сектарне организације, а не само калвинистички протестантизам, води обогаћивању и имућности насупрот сиромашном пореклу чланова;
- одбацује се владајући морал, у корист радикално другачијег, понекад пермисивнијег, чешће више аскетског.

Тај начин мишљења о сектама се у литератури и оспорава: идеја да су оне одраз социјалне и психолошке депривације и као такав опасан облик компензације. То је емпиријски настојао да докаже А. Бекфорд (A. Beckford), али није понудио друго психо-социолошко објашњење настанка и опстанка секти.

Он сматра да су социолози, изучавајући секте, жртве предрасуда јавности и да су сувише олако уопштили Веберове ограничене опаске.¹²

Упркос томе, то остаје доминантан начин размишљања о сектама, мада можда објашњава више њихов настанак него опстанак.

За разумевање појма секте од значаја јесте и појам *миленијаризма* који се често бележи код хришћанских секти. Битно је ту да се време схвата на посебан начин: постоји јасно одређен смер развоја и одређен обим времена за овосветске догађаје, а што ће се завршити сасвим дефинитивном будућношћу којој ће претходити радикалан прекид. Миленијум који предстоји не мора значити управо једну хиљаду година, већ симболизује метахисторијску будућност током које ће свет настањивати људи ослобођени свих ограничења људске природе, ослобођени бола и пролазности, грешности и зла, постајући савршено добри и срећни.¹³

Заједно с нагласком на апокалиптичној будућности иде и нагласак на радикалном одбијању садашњости као потпуно зле, порочне и искварене. Тај прелазак је „изненадан револуционарни скок у сасвим другачији егзистенцијални ниво”.¹⁴

Према томе Y. Talmon оцењује миленијаризам као покрет усмерен на будућност, у извесном смислу револуционаран, а свакако антитрадиционалан.

За миленијарне покрете карактеристичан је и месијанизам везан за идеју Христоса, који је истовремено божански и људски. Ослобођење ће бити остварено од стране месије.

Месијански покрети – организовани на врло различите начине – често су веома емоционално набијени. Бележи се присуство параноидних појава,

¹² “Sociological Stereotypes of the Religious Sect”, *The Sociological Review*, Feb. 1978.

¹³ Y. Talmon: “Pursuit of the Millenium”, in N. Birnbaum i G. Lenzer: *Sociology and Religion, Englewood Cliffs* (Prentice Hall, 1969), p. 239.

¹⁴ P. 241.

фантазија, конвулзија, мегаломанског схватања сопствене личности, прогонености уз обезбеђену победу, хистеричност итд.¹⁵

У односу на политику, то се сматра пред политичким обликом окупљања, акције.

За разумевање малих верских заједница типа секти од значаја је и појам *фундаментализам* у хришћанском видокругу.¹⁶ Према једном тумачењу, он се може дефинисати антропоморфистичким схватањем бога и дословношћу у тумачењу Библије.¹⁷ Према разрађенијој слици М. Палентија, за протестантског фундаменталисту:

Само је Бог тај који награђује и кажњава и који ће остварити крајњи суд и други долазак.

Човек је грешан у томе што мисли да може недаће света да реши световним напором. Стварни задатак човека је у бављењу личном вером и верским животом и у чекању дана кад ће правда да завлада Његовим универзумом. Фундаменталистички метод има мало слуха за друштвену, расну и међународну правду, јер он „одбацује постојање света и његових несрећа и замењује то једним другим светом у Краљевству Бога”, где ће депривирани својом вером и мисијом представљати елиту.

Одбацивање овозетовности, међутим, не значи ни повлачење са овог света, ни протест против постојеће структуре друштва. Штедљивост и вредноћа који подстичу преданост раду и индивидуално постигнуће су, као и у време *Calvina*, црте доброг хришћана. Верници морају веровати и у избегавања овоземаљских задовољстава, разонода и естетских фриволности и морају да буду, како каже Вебер,

¹⁵ Op. cit., 247.

¹⁶ Док ми сматрамо – као што је често у литератури – да је хришћански фундаментализам мање-више доминантна црта свих хришћанских секти, дотле Р. Старк и Бејнбриџ (W. S. Bainbridge) упозоравају против тога, инсистирајући да се хришћански фундаментализам у САД мора везивати само за једну струју насталу 1890. г. у настојању да се уједине протестантске струје око тзв. 14 тачака. (“American Born Sects: Initial Findings”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1981, p. 144).

¹⁷ M. Palenti: “Political Values and Religions Cultures: Jews, Catholics and Protestants”, in Ph. Hammond i B. Johnson: *American Mosaic*, p. 235.

предани „уништењу спонтаног, импулсивног задовољства”.

Има садржинских доказа у прилог ставу да фундаментализам може водити различитим врстама конзервативних дериватива.

Фундаментализам, према Палентију, дакле, обележава: 1. вера у адвент, 2. схватање људске природе као иманентно грешне, 3. немогућност да се људски и друштвени проблеми реше у овоземаљским оквирима, 4. захтев за предање верском животу у Христу, 5. тенденција ка политичком конзервативизму укључујући схватање комунизма као „ђавоље творевине”. Међутим, веберовско схватање рада које Паленти помиње, чини нам се, у нашим условима да се у најмању руку, не појављује у чистом виду, а можда да уопште није присутно, у корист аскетских и пијетистичко-квијетистичких црта верског и личног живота.

.....

Ми ћемо на овом месту разликовати, у складу са уобичајеном терминологијом у литератури и на основу претходног увида у ситуацију у војвођанском друштву: цркву, деноминацију и секту. Дакле, сматрамо да би то разликовање могло да одговара нашој друштвено-историјској ситуацији, мада смо свесни вероватноће да та класична терминологија, појмовни садржај који се њом уобичајено покрива не мора да нам у потпуности одговара. За сад сматрамо да није неопходно улазити у суптилника разликовања типова верских заједница.

За идеални тип цркве се сматра карактеристичним:

- 1) да се она позитивно везује за политички поредак, подржава га и представља га; такође се на исти начин везује за друге значајне установе друштва (то у нашем случају припада прошлости);
- 2) да она прихвата постојећи друштвени морал и представља га;
- 3) да је у начелу универзална, тј. да декларативно има универзалне аспирације обухвата, као и да тежи да у потпуности регулише понашање свих својих верника, а тиме и света у целини;
- 4) харизма се, у начелу, налази у цркви, у институцији, а сакраменти се преносе само у оквиру ње;
- 5) њој се приступа, у начелу, рођењем;
- 6) њена стварна друштвена основица је у повлашћеним друштвеним групама (владајућој класи), оне имају у тој верској заједници највећи друштвени утицај и власт, њихови идејни интереси представљани су

кроз верску догму и кроз начин организације цркве, мада је масовна основица цркве много шира;

- 7) од првенственог значаја је припадност појединца целој заједници (светској или националној заједници);
- 8) спас, контакт са трансценденталним итд., могући су само преко цркве: „Nulla salus extra ecclesiam”;
- 9) унутрашњи односи су засновани на хијерархији и власти клера над лаицима; клер је професионализован;
- 10) по правилу, црква обухвата велик део једног народа (глобалног друштва) за које је та припадност у начелу обавезна.

Савремена црква је, посебно у нашим условима, изгубила некадашњи карактер, значајно место у средишту и свим деловима структуре друштвених процеса, а није стекла неко друго значајно место у тој структури. То важи и за Римокатоличку цркву и за Српску православну цркву. Црква бива, као што ћемо видети, у знатној мери социјално маргинализована.

За идеални тип секте се сматра карактеристичним:

- 1) да се, у изворном виду, негативно одређује према постојећем друштву и његовом политичком уређењу, које се сматра безбожним, ђавољим, да се из тог друштва повлачи и одбија га;
- 2) да не прихвата постојећи друштвени морал, одбија га, сматра га безбожним, ђавољим и супротставља му чешће строжи, а ређе блажи морални кодекс, па и потпуно одсуство моралних ограничења;
- 3) она не тежи овладавању целином света, одбија могућност да сви људи овог света постану њени чланови – мада наглашава потребу ширења вере – јер су њени чланови „одабрани”, елита у духовном, религиозном погледу, што се углавном сматра компензацијом или надкомпензацијом неповољног друштвеног положаја или неком личном невољом;
- 4) харизма у начелу, као институција, не постоји, али су вође секти често харизматске личности или имају харизматске улоге;
- 5) приступа јој се слободним пристанком, добровољно, што је обично само у првој генерацији тако, а у следећим се „домаћом, кућном евангелизацијом” деца уводе у верску заједницу још као мала (у кући постоји строго, свеобухватно и потпуно верско васпитање и социјализација) – без обзира на евентуална начела добровољности и крштење у зрелом добу;
- 6) њена стварна друштвена основица су сиромашне друштвене групе града, које приступањем секти, на изванредан начин, протестују против тог

- стања, одевајући тај протест у верско рухо, мада током свог развоја секте могу променити своју друштвену основицу и друштвену природу;
- 7) код ње је првенствено значајна припадност појединца локалној заједници, шира повезаност је слабија;
 - 8) спас, контакт са трансценденталним могућ је непосредно, делатношћу верника;
 - 9) унутрашњи односи су, у начелу, демократски, а стварно су чести манипулативни и квазиплебисцитарни облици одлучивања, клер у првом смислу не постоји;
 - 10) по правилу се обухвата само мали део једног народа (глобалног друштва) и стварни циљ (латентна улога) евангелизације није у ширењу учења секте, већ у јачању њеног јединства. Национална припадност се не сматра значајном, понекад јој се оспорава сваки значај и духовна вредност, полазећи од свести појединца као искључивог критеријума у односу на могућност контакта са светим;
 - 11) супротстављају се образовању и ниподаштавају науку, знање у оквиру једне антимодернистичке оријентације;
 - 12) поседују сопствен начин говора (што је само посебан облик издвајања из ширег друштва).

У том смислу ваљана и оперативна је дефиниција секте коју дају Р. Старк и В. С. Бејнбриц, према којој су то врло тензивне, шизматске верске заједнице унутар једне конвенционалне верске традиције. Оне настају отцепљењем од других верских целина, али остају унутар традиције која се сматра нормалном, недевијантном у друштву.¹⁸

Секте данас представљају врло занимљив феномен. Сматра се да су оне актуелније од осталих облика верског организовања, да боље одговарају неким потребама и сензибилитетима савременог човека, оног који ће иначе бити склон религиозности, него црква и деноминација.

Као што смо рекли, оне су, у целини и етиолошки посматрано, израз одређеног протеста и компензације у односу на неку личну или друштвену околност. Некад су оне биле израз незадовољства економском и политичком потлаченошћу. Тако су били познати верски покрети ткача и других група раног пролетаријата, што је навело Ф. Енгелса да говори о томе као о појави још непробуђене класне свести радника.

Данас се сматра да сектарни облици окупљања одговарају неким новим, нарочито социјално-психолошким околностима:

¹⁸ Op. cit., p. 131.

– осећању губитка заједништва, усамљености, деинтимизацији, кризи породице (њеном физичком и функционалном осиромашењу);

- низу личних проблема емотивне природе савременог човека;
- националним, расним, полним, генерацијским и сличним фрустрацијама;
- неизвесности опстанка савременог света – све су то чиниоци који захтевају утеху, захтевају лажну свест о брзом смаку света, доласку божјег суда и сл.

Секте се сматрају обликом компензације којом ти појединци добијају – по властитом схватању – врло висок религиозни положај, припадају елити, за разлику од других карактеристика њиховог статуса (социјалног, породичног) који им наноси фрустрације. Али те остале карактеристике се не сматрају значајним. Психолошки се то често сматра компензацијом комплекса ниже вредности.¹⁹ Та суштина која се налази у компензацији не дозвољава им да стварно приступе свом декларисаном циљу – евангелизацији, већ под том декларацијом јачају кохезију своје групе. То се често остварује егзалтацијом, што може у емотивности ићи тако далеко да се отклањају делови тела (скопци и хлисти), но у савременом друштву тих екстремних облика нема.

Сматра се, понекад, да је права секта, њен идеални тип, цвет кратког века. После прве генерације њених чланова, према том тумачењу, који су пришли тој секти добровољно у правом смислу и који су често прогањани и одбачени, долази генерација деце коју у секту уводе родитељи. Секта више није само облик протеста и повлачења, већ и облик увлачења појединаца у друштвеност, макар и посебног типа. Даље, разни друштвени притисци могу нагонити секту да се прилагођава спољњем друштву. И неостварење разних пророчанстава, чега често има приликом настанка секти, и то се кратко и прецизно одређеним роковима, доводи до озбиљних унутрашњих потреса: они могу одвести њеном претварању у умерености, или још већој радикалности и милитантности, или цепању на две или више нових секти. Фисија, цепање, сматра се да је стално присутна тенденција у сектама. Преовлађивању умерених елемената у сектама може довести до стварања тзв. етаблиране секте, која остаје секта, али у већој мери постаје прихватљива друштву и она почиње да прихвата друштво, или је тај процес може одвести још даље, може је одвести томе да постане деноминација.

С друге стране, има ауторитативних мишљења, а и искуствене евиденције да секте могу без значајније промене свог бића потрајати дуже, током столећа. Дакле, да у континуитету живе као изолована, контракултурна група.²⁰

¹⁹ W. Stark: *The Sociology of Religion*, London (Routledge, 1966), vol. II, 158.

²⁰ B. Wilson: "Analysis of Sect Development", *ASR*, 1/1959, p. 3; J. A. Beckford: *The Trumpet of Prophecy*, New York (Halstead Press, 1975); R. Stark i W. S. Bainbridge: *op. cit.*

Деноминацију као социолошки тип верске организације описао је Р. Нибур (Reinhold Niebuhr), имајући у виду америчку ситуацију крајем 19. и почетком 20. столећа и тиме увео тај појам у теорију религије. По њему, деноминација представља најизразитији облик компромиса хришћанства са друштвом заснованим на неједнакости и партикуларним етничким заједницама какве постоје у САД. У односу на типологију секти – цркве, како су је изразили Вебер и нарочито Трелч, деноминацију обележава то што је без намера да постане владајућа организација у друштву са становишта погледа на свет и духовних вредности. Стога је и толерантнија. Она је прилагођена ситуацији у којој постоји верски плурализам и прихвата стање да буде једна од многих организација, без претензије на примат. Притом је карактеристично да она обухвата припаднике одређених друштвених слојева, прихватајући и легитимитет поделе друштва на затворене слојеве. Нарочито је често да се обраћа одређеном етносу, али није ни затворена у том погледу и може представљати и особен канал друштвене промоције. На тај начин, по Нибуру (Reinhold Niebuhr), хришћанство се и изнутра секуларизира.²¹

Приступ је добровољан, а за њега се не постављају строги услови.

У деноминацији, без обзира на облик организационих начела, постоји професионализовано свештенство, односно проповедници, старешине и др.

.....

Велики део социолошке анализе секти је типолошке природе и с обзиром на често недовољну проученост, искуствену утемељеност тог феномена, знатан је елемент произвољности у њима.²²

Познати енглески социолог религије, Б. Вилсон, објавио је 1959. године своју картипартитарну класификацију верских секти, са претензијом да она буде путоказ и у анализи унутрашње динамике секте, њеног развоја у интеракцији са друштвеном средином. Као и свака класификација, она је донекле арбитарна, јер захтева разврставање неких обележја која се појављују у различитим од тих типова. При свему томе, она, ипак, у основи полази од доктринарних разлика – као што он сам и истиче²³ – а у социологији религије се неретко истиче да доктрина не мора бити нужно у тако тесној вези са стварним верским животом и организацијом заједнице како би то на први поглед

²¹ R. Niebuhr: op. cit.

²² Методолошку критику таквог стања дају Старк и Бејнбриц: "Of Churches, Sects and Cults", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1979.

²³ B. Wilson: "An Analysis of Sect Development", *American Sociological Review*, 1959, p. 5.

изгледало,²⁴ што већ – ако се прихвати, а изгледа да има основа за то – релативизује значај његове типологије за анализу верске збиље малих заједница.

Ипак, као и свака успешна типологија и ова указује на нека битна обележја и њену неравномерну распоређеност унутар логичке целине која је предмет класификовања. Он секте дели на четири врсте.

Прву врсту чине адвентисти, које он назива и револуционистима. Њих обележава првенствено предвиђање, наглашавање и „припрема” за изненадну, корениту, апокалиптичку промену света, у оквиру једног песимистичког детерминистичког схватања. Подела на небо и пакао сматра се погрешном, а поновна појава мртвих схвата се главним есхатолошким догађајем. Христос се схвата као божански заповедник, војсковођа, а мање као спасилац. Постављају се строги морални захтеви, што се потврђује искључивањем за прекршаје.

Само ће чланови правоверне заједнице имати приступа у вечно краљевство, а не и други добри људи.

Адвентистичке заједнице, чији су примери адвентисти и Јеховини сведоци – представљају истинску заједницу у социолошком (Тоениес) смислу, а односи међу припадницима имају примаран, интиман карактер.

Тежи се евангелизацији, али се одбацује емотивистички и необавезни, брзоплет облик ширења и прихватања вере и захтева њено пуно и предано прихватање.

Овај тип Вилсон сматра најближем идеалном типу секте.

Код ове врсте секте може највише да дође до изражаја снажна организација, као што је случај код Јеховиних сведока, где је централизација доведена до крајњих граница, а да то није значило претварање у деноминацију (р. 9).

Другу врсту чине интроверзионисти – пијетисти, које обележава одбијање друштва, његових циљева и установа и усмеравање своје активности и својих напора на унутрашњи план, на унутрашњи доживљај светога, свет од духа или чак само савести. То се постиже напором и постепено.

Те групе – чији су примери по Вилсону, квекеи и групе светости – holiness groups – не признају верске службенике и старешине. Самој доктрини придају мањи значај, а наглашавају унутрашње напоре и доживљаје.

И оне су, као и адвентистичке групе, заједнице у правом смилу.

Трећу врсту, по Вилсону, чине конверзионисти, који гаје оптимистичку наду у могућност индивидуалног деловања у побољшавању света, те се у средишту њихових напора налази евангелизација на основама библиолатрије и ортодоксног фундаментализма.

²⁴ J. A. Beckford: op. cit.; White: op. cit.

Примери за тај тип секте су, по Вилсону, пантекосталци и Армија спаса. Они морал схватају нешто шире и прихватају да сви добри људи могу бити браћа и спасени, чак и кад нису чланови дотичне заједнице. Томе одговара и да је искључивање из заједнице ретко.

Најподеснији су за претварање у деноминацију, јер се најмање изолују од ширег друштва.

Најзад, четврту врсту секти чине гностици који прихватају владајуће друштво и његове циљеве, али траже нова средства за њихово остварење. Доктрина се тумачи на езотерички начин и нагиње се мистицизму, као путу за постизање индивидуалног духовног благостања. Библија се не тумачи дословно, већ алегоријски, у пренесеном значењу. Наука се често одбацује у корист езотеричких облика гнозе. Постизање гнозе могуће је тек постепено, као и код интроверзиониста.

Често је присутан и харизматски вођа.

Окренутост ка унутрашњем доживљавању углавном спречава бављење евангелизацијом. Оно је, у сваком случају, мање наглашено.

Примери су Хришћанска наука и Нова мисао.

Вилсонова типологија: донекле арбитрарно разврстава поједина својства, одн. чини нам се да је, на пример, адвент присутан у свима, да харизматске вође нису присутне само у четвртом типу, дословно тумачење Светог писма није својствено само конверзионистима. Она такође примат даје учењу, а мање пажње обраћа стварном верском животу, емпиријској социјалној интеракцији.

Теоријски и методолошки врло значајну класификацију секти дају Старк и Бејнбриц, полазећи од ступања напетости у односу на спољашњу друштвену средину, а под напетосту подразумевајући разлику, антагонизам и одвојеност: 1. секте са ниском напетосту су се већ претвориле у ствари у цркве; 2. код умереног ступња напетости она је још увек незнатна. Примери су Америчка баптистичка црква и Америчка лутеранска црква; 3. код узнатредовале напетости можемо говорити о правим сектама, мада те заједнице још увек уживају „углед”: такве су Јужна баптистичка конвенција и Лутеранска црква – Мисури синод, међу америчким примерима. Код високе напетости се очевидно ради о сектама, мада је можда реч о напетости у односу с друштвеном околином која је временом већ попустила. Такав је случај са Назаренском црквом и Адвентистима седмог дана; 5. код врло високе напетости верске заједнице се у друштву сматрају сасвим девијантним, као што је случај са Пентекосталним заједницама услед глосолалија и тврдњом о могућности божанског ординирања излечења; 6. код екстремне напетости бележи се исмевање, јак антагонизам и државна интервенција у смислу прогањања. Такав је у америчким условима случај Јеховиних сведока.

3. Циљеви истраживања

С обзиром на пионирски карактер истраживања, његови циљеви морали су се налазити првенствено у експлоративном и дескриптивном домену. Ипак, ми смо настојали да у одређеним областима захватимо и експликативне димензије, и методолошке димензије (испитивање ваљаности појединих инструмената).

Основно одређење предмета истраживања везано је за социолошке и социјално-психолошке аспекте живота и деловања одређеног броја малих верских заједница на подручју САП Војводине у време истраживања (1984–6. године). Дакле, из практичних разлога, наше истраживање није могло за свој предмет да има све мале верске заједнице, па ни све оне које означавамо да су сектарног типа, на подручју Војводине. Још мање је оно могло да обухвати све пунктове, одн. сва насеља у којима се поједине верске заједнице појављују. Ипак, упркос разним ограничењима сазнања до којих смо дошли, могу се, са одређеним резервама, кад је реч о одређеним питањима (а то ће бити наглашено) уопштити до одређеног ступња у односу на верске заједнице сектарног типа у Војводини.

Наши основни истраживачки проблеми били су:

(1) осветљавање порекла тих заједница и утврђивање неких основних информација о њима;

(2) одређивање социолошких – укључујући етничке, и психолошких корелата и извора тих заједница, одн. типа религиозности који се у њима гаји и развија. Притом је реч како о глобално-друштвеним, тако и о микросоциолошким чиниоцима;

(3) одређивање структуре њихове религиозности на основу утврђивања одређених облика друштвеног деловања и повезивања и нарочито на основу утврђивања елемената њихове друштвене свести а нарочито верске свести (утврђивање радикализма и фанатизма у тој свести, утврђивање верске дистанце и однос верске свести према другим гносеолошким и аксиолошким облицима свести кроз ставове верника).

4. Основне хипотезе

1. Мале верске заједнице које су предмет овог истраживања одговарају Трелчевој категорији секте: маргинална група, не тежи уклапању у шире друштво и његове основне процесе, доживљава себе као својеврсну духовну елиту,

њихова делатност на ширењу броја верника није збиља усмерена на омасовљење, јер би то поткопало карактер заједнице (схватање себе као елите, као „изабраних”), нити теже да утичу на збивања у друштву.

2. У нас постоји одређена веза између сектарности и националног феномена:

а) тиме што наглашавају ирелевантност националног (присутно код већине малих заједница), оне врше одређену психолошку улогу, нарочито за припаднике мањинских националних заједница и имају значаја за њихову адаптацију, па и интеграцију;

б) оне су углавном дошле у Војводину – и северне делове Југославије – од стране Немаца, Словака и Мађара, који су опет, у односу на главнину своје нације, припадали верској мањини;

в) својим захтевима за понизношћу, скрушеношћу и нарочито својим систематским етичким захтевима, оне не одговарају традиционалном српском менталитету, са снажним наслагама магијског, те је прихватање сектарне религиозности од стране Срба превасходно појава новијег датума.

И идеја о човековој безнадежној грешности је страна традиционалном сељаку, посебно српском сељаку.

3. Постоји тенденција ка цепању тих заједница, поводом тумачења верских доктринарних елемената и под дејством (потенцијалних) харизматских вођа.

4. Фрустрациони и компензациони механизми су снажно присутни у чланству и извор су њихове припадности. То важи и за релативну депривацију (лишеност у односу на аспирације).

5. Овим заједницама припадају махом чланови друштва изван његових основних токова (удружени рад, политички активитет).

6. Друштвена свест је антимодернистички, односно традиционалистички обојена (контра наука и образовање) и у крупном раскораку с владајућим духовним токовима у друштву.

7. Друштвена свест и активитет припадника појединих заједница међусобно се знатно разликују и зависе више од унутрашње интерекције и организације него од верског учења.²⁵ Ипак, преовлађују секте са пасивистичким и квијетистичким обележјима у односу на шире друштво.

8. Савремена друштвена криза у Југославији није битније утицала на живот у тим заједницама, мада га је можда оживела.

²⁵ R. H. White, u: Ph. Hammond i B. Johnson, *American Mosaic*.

5. Метод

У истраживању смо се користили са два метода:

1) Посматрање верског живота у одређеним малим верским заједницама током периода од три месеца у 1984/5. години (зимски период). Посматрање је имало систематски карактер, било је усмерено на одређене аспекте верског живота који се одвијао током организованих облика верског живота.

Мада је посматрање било планско и систематско, оно је морало да има и одређен степен партиципативности који је у идеалном облику тендирао нули, али је под дејством емпиријских околности бивао и таквог интензитета да се могао сматрати партиципативном опсервацијом.

Пунктови на којима се остваривало посматрање били су:

1. Хришћанска адвентистичка црква (адвенти 7. дана) у Новом Саду,
2. Хришћанска назаренска заједница у Новом Саду,
3. Хришћанска назаренска заједница у Новом Милошеву,
4. Реформни покрет адвентиста седмог дана у Новом Саду,
5. Јеховини сведоци у Новом Саду,
6. Хришћанска баптистичка црква у Новом Саду,
7. Хришћанска реформаторска црква у Руменки,
8. Христова Пентекостна заједница у Новом Саду.

Посмарање је имало прелиминаран карактер за спровођење анкете међу верницима – припадницима тих заједница, али и за објективно утврђивање одређених аспеката верског живота и верника. Међутим, у овом последњем погледу посматрање није дало тако развијене резултате како смо себи поставили првобитно као циљ. Одређена сазнања до којих смо дошли изнеће се у даљем тексту (у оквиру основних информација о појединим верским покретима).

2) Анкета (испитивање уз помоћ примене стандардизованог обрасца) примењена је на припадницима седам верских заједница у различитим типовима насеља у регионима Војводине. Настојали смо да испитивање остваримо у свим пунктовима где смо вршили посматрање. Ипак, као што се могло и очекивати, такво истраживање није наишло на пристанак свих заједница којима смо се обратили. Припадници Хришћанске адвентистичке цркве у Новом Саду испитани су ван институционалних оквира, пошто смо одбијени од стране старешина те заједнице за северну област у Новом Саду. Они су навели да су раније анкете (од стране телевизије) нанеле штете, односно, да су њихови анкетирани припадници имали неугодности због тога. Старешина

Хришћанске назаренске заједнице у Новом Саду такође је одбио могућност да његови припадници буду испитивани, са образложењем да се о њима довољно зна, јер они у целости и дословно прихватају Свето писмо, док Нови завет сматрају законом за своје понашање. Ипак, припадници те заједнице анкетирани су у сеоским насељима у региону северног Баната, уз посебне напоре анкетара. Међутим, мада су анкетирани у више села, они су били очевидно – у односу барем на нека питања – инструирани од стране старешине у погледу одговарања. Са старешинама и припадницима заједнице Јеховиних сведока није било могуће успоставити никакав контакт у смислу анкетања, мада су покушаји вршени у Новом Саду и Суботици виšekратно, а за сагласност смо се безуспешно обратили и писмено старешинству за СФРЈ у Београду.

Поред припадника Хришћанске адвентистичке цркве и Хришћанске назаренске заједнице, испитивани су такође припадници пет других заједница, уз сагласност њихових старешина:

Унија реформног покрета адвентиста седмог дана

Пантеокостна црква (у Новом Саду и Суботици),

Хришћанска баптистичка црква (испитивање је вршено у Новом Саду и Кикинди, али део испитаника је анкетиран док је био у тим местима на скуповима и потичу из других делова Војводине).

„Филаделфија” Христова духовна црква у Суботици,

Христова духовна црква „ногопраних” у Суботици.

6. Основне информације о појединим врстама истраживаних верских заједница

У овом одељку биће изложене основне информације историјског, организационог и доктринарног карактера до којих смо успели доћи на основу расположиве литературе и методом систематског посматрања које смо спровели, како би то била подлога за тумачење резултата података методом испитивања којег смо применили, као основни пут у прибављању искуствене евиденције.

а) Назарени

Назарени су верска струја унутар протестантизма, настала у 19. столећу. У основи прихватају калвинизам. Сматра се да своје – још неорганизоване – почетке вуче од четрдесетих година 19. века у Швајцарској, али већ 1845. г. наводно у Будимпешти делује група назарена, којој припада и један Војвођанин из Пачира.

Оснивачима се сматрају Швајцарци Фрелих и Вирк, који су деловали одвојено, а наши назарени само првога прихватају за свог оснивача. С друге стране, они истичу да воде порекло од првих правих хришћана (Христоса „Назарена”).

За њих је у доктринарном смислу карактеристично да прихватају Свето писмо као једини извор вере, да прописе схватају строго и да се у том смислу противе војној дужности, односно ношењу оружја, а и неке друге грађанске дужности одбијају, што их доводи у сукоб са законом. Током историје биле су често прогоњени, а и данас се њихови припадници строго кажњавају за одбијање војне обавезе. Од стране Српске православне цркве рано је употребљен приговор о анационалности и страности српству, што је у тим крајевима допринело њиховом прогону. Својим захтевом за појачаним верским предавањем, назаренство, као и већина секти (не и других малих верских заједница) истиче безначајност националне припадности. Такође се помиње да осуђују трговину као преварну делатност.

Њихова верска искључивост иде дотле да једино себе сматрају праведницима, насупрот свима осталима.

Изражен је и аскетизам и антихедонистичка оријентација.

Организациона структура је врло лабава и стога постоје могућности за различита тумачења и струје, те се неретко говори о две основне струје унутар назаренства: једна која оштрије одбија грађанске дужности, живи у оштријој конфронтацији с владајућим друштвеним институцијама, док је друга прилагођенија и ближа типу деноминације.

Старк и Бејнбриџ оцењују да је раван напетости између те заједнице и америчког друштва висока.²⁶

Већ током 19. столећа назаренство се у нашим крајевима знатно проширило, и према неким подацима, 1893. године у Војводини их је било 4–5.000 од укупно око 22.000 у свету,²⁷ што би значило, да је Војводина представљала локалитет њихове највеће концентрације у свету. Међутим, у периоду између два рата њихов број опада, а неки од њих прелазе у адвентизам и баптизам.

Према томе, назаренство је свакако најстарија и најпостојанија међу данас живућим сектама у нашим крајевима, са јаким коренима управо у Војводини.

Током Другог светског рата је део назарена учествовао у НОБ – без ношења оружја, нарочито у Срему, а други део служио окупатору, укључујући и ношење оружја. То важи нарочито за назарене немачке народности, али и за одређен број назарена Срба у Банату.

²⁶ Loc. Cit.

²⁷ Н. Павковић и сар.: оп. цит., 27. Изворно: В. Димитријевић: *Назаренство. Његова историја и суштина*, Нови Сад 1894, 103–104.

У послератном периоду у нас су деловале две струје назарена, међу којима је основна разлика испољавана у ставу према власти. Струја пок. М. Дорословца имала је отворено негативан став, забрањујући било какав облик ступања у контакт с организованим облицима друштвеног живота (гласање на изборима, чланство у задругама итд.). Друга струја је нешто прилагођенија, мада и она држи до забране ношење оружја. Та струја је данас преовладајућа.

Сматра се да у Југославији данас има око 170 назаренских богомоља и око 15.000 верника, највише из реда националности које постоје у Војводини: Срби, Мађари, Словаци, Хрвати. По социјалном саставу су најчешћи пољопривредници, занатлије и пензионери.

Сматра се да је назаренски покрет и даље у паду.

Наше посматрање у Новом Саду показало је као и оно у Панчеву, да у чланству доминирају жене. Преовлађују средовечне особе, уз мало учешћа младих, мада има и по који ученик и студент. Преовлађујућа занимања су занатлије, домаћице, пензионери и пољопривредници (у Новом Саду), као што је и горе наведено.

Посматрач оцењује одбијање спољњег друштва као изразито и простира се и на одбијање вршења грађанских дужности у изборном поступку.

Присутно је ексклузивистичко схватање сопствене заједнице и религиозности (само су они одабрани). Проповеда се строг лични морал, на сексуалном плану и кад је реч о новцу.

У средишту есхатологије је схватање о адвенту, скором крају овог исквареног света, у којем ће само они, као праведници, преживети и заслужити вечно блаженство. Дакле, присутан је калвинистички песимистички детерминизам, мада, изгледа да се не извлаче консеквенце о богаћењу из тог учења.

У вишекратном покушају разговора са старешином у Новом Саду нисмо успели да прикупимо непосредне информације о броју верника, организацији, публикацијама итд.

б) Адвентисти

Мада се адвентистички начин мишљења и покрет ослања на дугу историју европског хилијастичког и миленијаристичког тумачења хришћанства, сматра се да је адвентизам настао као струја везана за делатност извесног В. Милера (W. Miller), који је 1818. прорекао да ће за 25 година доћи смак света.

Милер је својим предсказањем изазвао велики полет и одушевљење међу протестантима. Када се оно није обистинило, настало је осипање и разочарење, с једне стране, али с друге, остало је једно још тврдокорније сектарно језгро

у којем се нарочито истакла Хелен Вајт (Hellen White). Доктринарни закључак на којем адвентизам данас инсистира јесте, да се не може прецизно предсказати долазак Христа, адвент, али да је он свакако близу, наступиће у наше време. Та близина се повезује са одређеним „знацима”, као што су земљотреси, ратови и друге катаклизме, пад морала, али и ширење објаве.

И данас је светско седиште ове организације у САД, где је она веома богата. У оквиру светске организације Југославија припада јужноевропском огранку са седиштем у Берну.

Међу друге значајне црте адвентизма треба убрајати:

- тзв. здравствену реформу која садржи одређена хигијенска правила, а посебно правила о исхрани. Такође се наглашава здравствена делатност, а у свету су познате здравствене установе које организује та верска заједница;

- наплата десетка (црквеног пореза) је изразита обавеза у оквиру главне адвентистичке организације, у нас под називом Хришћанска адвентистичка црква (НАС), али је то истовремено извор отцепљења других, и спора са њим. Укључујући Унију реформног покрета адвентиста седмог дана, који су обухваћени нашим истраживањем;

- слављење суботе као празника (седми дан) и забрана рада тог дана (не-слављење суботе сматра се великим грехом), што их је доводило у сукоб с друштвом, укључујући и код нас, док није уведена петодневна радна недеља (али и данас има тих спорова);

- човек је грешан – што се стално истиче – и стога смртан (песимистичка антропологија). Само људи који „прихвате Христа”, односно приступе адвентистима, неће погинути након Христовог ускрснућа и божјег суда. За спасење је врло важно и покајање и молитва;

- сам Христов долазак биће „највеличанственији приказ за цео свемир”, али га човек својим разумом не може данас појмити. Сви људи огрезли у греху доживеће страشان крај, а земља ће бити уништена за хиљаду година. Након тога ускрснуће и грешници да би били дефинитивно кажњени. Тада ће земља бити обновљена, пошто буде очишћена људског греха;

- потреба ширења „божје речи”, нарочито у интимном оквиру.

Старк и Бејнбриц одређују ступањ њихове напетости у односу на шире друштво као висок.

Код нас су се адвентисти појавили почетком 20. столећа. Постоје подаци да их је било 1905. г. у Мокрину и Куманам у Војводини и да су први припадници били досељеници – Немци. Током периода између два светска рата адвентизам се благо ширио, али је знатније ширење наступило педесетих година. Највећа концентрација је у Војводини. Поред две заједнице које смо

обухватили истраживањем, адвентизму припадају и Хришћанска адвентистичка заједница вегетара и као Црква божја госпође Вајт.

Према неким објективним проценама, у Војводини има око 15.000 припадника ХАЦ, док старешине саме тврде да их у Југославији има око 100.000. Бележи се да њихов број постепено расте и евангелизацији омладине придају велики значај, спроводећи је методички и уз коришћење савремених инструмената.

Забележено је да ХАЦ у нашој земљи располаже великим материјалним средствима, што се може објаснити чињеницом да сваки припадник даје десети део прихода Цркви, мада је могуће да примају помоћ и са стране.

Наш теренски сарадник је током посматрања забележио да је чланство подељено на младо (омладину) и старо (изнад 50 година), док је људи зреле доби релативно мало. Преовлађују жене. Социо-професионални састав је веома шарен и укључује, поред група које традиционално у нашим условима припадају сектама, и интелектуалце, нарочито лекаре и студенте и ученике (међу студентима се истичу студенти медицине). На суботњим проповедима се окупља око 240 верника. Постоје осебни скупови младих.

„Савременост виде као све веће изопачавање човека, као све веће нарастање зла и уверени су да се ближи други Христов долазак”. Критикује се потрошачко друштво и хедонизам, говори се о усамљености човека, његовој бесциљности и потреби за вером.

Постоји развијена слика адвента и миленијума, као апокалиптичних догађаја, при чему грешници неће доживети адвент, јер су њихове душе умрле.

Спасење се не проповеда путем богаћења, мада се може претпоставити да ту доктрина и социјална интеракција нису усклађени.

Политика се у верском животу не помиње.

Библиолатрија је присутна кроз култ библијског знања.

У психолошком погледу, наш теренски сарадник (у вези с упутством) бележи о припадницима ХАЦ: „потреба за ауторитетом, којем ће се предати, тежња ка негирању властитог ја и властито уништавање, тежња за припадношћу нечему и неком, потрага за смислом властите егзистенције (нарочито код младих и код интелектуалаца)”.

У другој верској заједници адвентистичког типа коју смо посматрали у Новом Саду, знатно је мање верника (мање од 20 је присуствовало проповедима).

Доктринарно нема битних разлика у односу на ХАЦ. Битна разлика је што су у „медицинској реформи” припадници ове секте отишли даље, захтевајући потпуно вегетаријанство и што не инсистирају на десетку.

Бележи се изразитији егалитаризам, али и већа отвореност и толерантност.

в) Пентекосталци („духовне заједнице”)

У оквиру верског препорода у XVIII столећу из баптизма се рађа пентекостализам. Сматра се да је савремени пентекостализам добио организациони облик 1901. г. у Кансасу. У доктринарном смислу пентекостализам обележава веровање да Свети Дух, као у педесетици, силази међу вернике, улази у њих, стварајући ватрену жељу да шире Исусову реч и дајући им способност да говоре у другим језицима од њиховог сопственог. Догађаји се тумаче као резултат дејства „прве” педесетице која је била после Христове смрти. Тиме се објашњавају глосалије, говор у језицима, изражавање гласом да је у верника током обреда ушао Свети Дух. Присутно је „несхватљиво” и „недокучиво”, што има карактер емотивног и понекад екстатичког доживљаја чији се значај и легитимитет оспорава од стране већине других хришћанских учења и вероисповести. Прве глосалије као „ватрено крштење” (поред воденог) стварају велико узбуђење.²⁸ Поред тога, пентеконстализам обележава вера у могућност да акција проповедника у контакту са Светим Духом успешно лечи обољења. Такви елементи верске праксе чинили су ову заједницу у психолошком смислу за одређене групе свакако привлачном. Сматрало се да су то првенствено социјално депривирани групе, одн. да је такав био почетак пентекосталног покрета.²⁹ На нивоу непосредног доживљаја бележи се да је поред изражавања емоција глосалијама, изражавање сентимента забрањено.³⁰ С друге стране, говори се да њена догматика није кодификована и да се не разликује битније од баптизма и методизма, из којих је пентекостализам потекао.

Због свог мистицизма и антимилитаризма долазили су у сукоб са владајућим друштвима (и у СССР). Стога су негде добијали конспиративне облике, али бележена и велика упорност припадника. Истраживања у САД показују да верским животом пентекостализма доминирају харизматске вође, које акциони потенцијал верника усмеравају у конзервативном смеру, у оквиру начина размишљања: ако су наступили последњи дани – што онда бринути о социјалној неправди.³¹ У новије време у САД бележи се да пентекостализам продире и у друге вере и верске организације и да није – или није превасходно – верски израз социјалне депривације, већ да привлачи шири круг заинтересованих, где би објашњење могло бити да безлична бирократска организација рада и друштва захтева емотивистичку надопуну.³²

²⁸ W. Stark: *Sociology of Religion*, vol. II, p. 168.

²⁹ M. Poloma: *Is There a New Pentecost?* Boston (Twayne, 1982).

³⁰ R. Homan: “Interpersonal Communication in Pentecostal Meetings”, *Sociological Review*, August 1978.

³¹ R. M. Anderson: “The Making of American Pentecostalism”, New York (Oxford UP, 1979).

³² M. Poloma: *op. cit.*

У нас су најпре примећени у Војводини, у Бешкој, почетком столећа међу немачким живљем, унутар евангелистичке цркве и то је, наводно, њихова прва појава у Европи. Ван Војводине раније су се појавили у Прекмурју, такође једном национално мешовитом подручју. Пошто између два светска рата нису били признати као верска заједница, деловали су као добротворно друштво. У том периоду почињу да долазе и мисионари из САД. Тада долази и до поделе у погледу погодне доби за крштење (одраслост или рођење).³³ У оквиру пентекостализма се код нас појављују „Христова пентекостна црква”, „Христова духовна црква ногопраних”, које су обухваћене истраживањем, као и „Христова духовна црква малокрштених”.

Старк и Бејнбриц оцењују да је напетост између те заједнице и друштва врло висока.³⁴

Данас у нас делују Хришћанска пентекостна црква, Филадельфија, Христова духовна црква „ногопраних” и неке мање заједнице.

Наше теренско посматрање у Новом Саду говори о просеку од 100 верника на служби, међу којима доминирају жене и старији, а у социјалном погледу сиромашнији. Међутим, приметан је број младих и са њима се посебно ради од стране једног од двојице проповедника, међу којима се бележи латентан сукоб.

Наш посматрач бележи оптимистичку оријентацију и егалитаризам као вредносне ставове.

Он такође истиче да не постоји изразита евангелизација и да се уместо ње наглашава екуменизам.

Схватање адвента је мање апокалиптично и претпоставља се да га неће преживети само припадници цркве, већ и други верници и добри људи.

У психолошком погледу, посматрач сматра да преовлађује ригидност („истрајност у вери”) над флексибилношћу и толеранцијом.

Христова духовна црква (ногопраних) је део пентекостног покрета, а седиште у Југославији јој је у Бачком Петровцу, недалеко од Новог Сада, где је и извршено испитивање. Назив јој је везан за начин крштавања, где – за разлику од неких других – не захтевају урањање целог тела, већ само доњег дела ногу.

Већи део чланства у Петровцу и Новом Саду – према запажањима нашег теренског сарадника – чине Словаци, мада има и Срба у оба места, релативно више у Новом Саду. Претежу старији људи, необразовани.

³³ Обавештења старешине из Новог Сада, Д. Волфа.

³⁴ *Loc. cit.*

У складу с препоруком вере, не прате средства масовног комуницирања. У ову групу спада и Христова духовна црква „Филаделфија”. Себе сматрају настављачима једне од седам изворних група хришћана. У Суботици је настала отцепљењем од Јеванђелске духовне цркве.

У разговору са нашим сарадником, проповедник је навео да они нису религиозни, већ само верују у „реч Божју”, тј. не придају значај формализацији ритуала, већ понашају у складу с Божјом заповешћу „носити Христа у срцу”. У том смислу гаје унутрашње просветљавање, са елементима мистицизма и емотивним набојем. Као и друге заједнице овог типа, Новом завету се придаје примат као операционализацији Божје воље.

Мада за себе кажу да потичу од „првих хришћана”, у ствари је старост ове заједнице око 20 година. Процењује се да у Суботици има око 80 верника.³⁵ Претежу жене, а знатан број су млади.

Поред Мађара, у Суботици има верника и међу Србима и Хрватима.

Током обреда певају се песме које имају модерну мелодику.

У разговору наводе децентрализацију као организационо начело.

г) Баптисти

Савремени баптизам вуче корене из пуританистичког покрета у Енглеској, 17. столећа. Према неким ауторима, он вуче порекло и даље, такорећи из средњовековног цеховског града.³⁶ Одатле је већ у првој половини тог столећа прешао у Америку и Холандију. Основна црта њиховог учења јесте став да тек одрастао човек може бити крштен, јер је тек као одрастао способан да расуђује. У време настанка, то је било повезано са тежњама за еманципацију човека.

Изворни баптизам се такође залагао за немешање државе у верске послове, слободу савести и вероисповести, дакле, налазио се у току борбе за грађанске слободе.

Ипак, без обзира на то да ли баптизам потиче од анабаптизма, овај други је без сумње социјално и верски много радикалнији, док Старк и Бејнбриц оцењују да је тензија између баптизма и његове друштвене околине само умерена.³⁷

У доктринарном погледу, истиче се ауторитет Библије као акта божанског порекла, при чему се предност даје Новом завету. Христос је у средишту њиховог теогонијског учења.

³⁵ В. Ковачевић и сар.: *Delovanje verskih zajednica*, op. cit., str. 119–120.

³⁶ W. Stark: *Sociology of Religion*, vol. II, London (Routledge, 1966), p. 15.

³⁷ Loc. Cit.

Прихвата се учење о тројединству Бога. Бог се схвата као преблаг, истинит и праведан, а недоступан човековом разуму. То је у вези с раздвајањем „сфере разума” и „сфере срца”.

Мада се полази од човекове грешности и ништавила, у модернијим варијантама баптизма додају се више оптимистички тонови о човеку као стваралачком бићу.³⁸

То даје баптистичкој теологији нешто савременију боју, мада се не разликује битније од осталих сектарних теологија које смо узели у обзир.

У САД, а и другде, појављују се различите струје међу баптистима. Павковић и сарадници наводе да је међу њима присутно двојство у ставу према предестинацији (једна струја прихвата тај Калвинов став, док је друга на линији Лутера и слободне воље). У САД је изразита подела на калвинизам, на традиционалном југу који је подржавао ропство, а и данас је толерантан према дискриминацији црнаца, и севера, где је крајем 19. и почетком 20. столећа В. Раушенбуш (Walter Rauschenbusch) инаугурисао социјалне елементе у баптизам, осуђујући богатство и себичност, а залажући се и за политичку демократију. Христос постаје симбол борца за социјалну правду. Тај правац био је стално под ударом супротног, фундаменталистичког и миленијаристичког, па се у САД фундаментализам популарно и изједначава с једном граном баптизма.³⁹ Такође се наводи да баптисти из северних држава САД забрањују и осуђују пушење, док то на југу није приметно.⁴⁰

Организациона начела полазе од верника појединца и локалне заједнице, те дају маха овлашћењу ширим телима.

У нас су се баптисти појавили у другој половини 19. столећа, а 1925. г. основан је Савез баптиста Југославије.

Наводи се да у Војводини гро баптиста чине припадници бројчано мањих националних заједница (Мађари, Словаци, ређе Румуни) али и Срби.⁴¹

Баптисти код нас прихватају забрану пушења и пијења алкохола, што – као што смо навели – одредба је коју прихвата само део баптистичког покрета.

Наводи се да је током Другог светског рата већи део њихових старешина сарађивао с окупатором и емигрирао на запад. Емиграција на запад је и према нашим посматрањима и даље интензивна појава, као што су и везе наших

³⁸ Н. Павковић и сар., 104–7; види и Ј. Коларић: оп. цит., 67.

³⁹ С. С. Соен: “Fundamentalism i America”, Ph. Hammond i dr.: *Isto*, str. 85–88.

⁴⁰ R. H. White: “Toward a Theory of Religious Influence”, in Ph. E. Hammond i B. Johnson (eds.) *American Mosaic: Patterns of Religion in the United States*, New York (Random House, 1970), p. 20.

⁴¹ Н. Павковић и сар., *истио*, 60.

баптиста са срединама у којима је њихова заједница много снажнија. Одатле примају и помоћ.

У Југославији су организовани у савезну конференцију у којој већина чине Војвођани.

Бележи се знатан степен прилагођавања ове заједнице у поређењу са стањем педесетих година.

Због садржајности, наводимо извештај нашег теренског сарадника са погледања, у целисти.

„Просторије баптистичке заједнице у Новом Саду изгледају врло модерно. Нови Сад је одабран као нека врста југословенског центра, тако да је овдашња црква највећа у земљи. У ствари, одеђена подела власти је извршена између Новог Сада и Загреба. Центар за неке послове је Загреб, баптистичких савезних власти, на пример. Заједница у Новом Саду поседује вишеспратницу и салу за церемоније поред, лоцирана је на путу за Телеп, приградско насеље. Када је објекат грађен, то је била периферија, сада је у непосредној близини велико стамбено насеље и брзо се стиже до центра. Сама зграда изгледа врло савремено, цео објекат је грађен уз финансијску помоћ баптиста из САД. Сала за церемоније је врло пријатна, светла, пуна зеленила. У дну је проповедаоница, са крстом на њој. Атмосфера је немистична. Заједница броји око 100 чланова, недељном богослужењу присуствује 50–70 чланова, а средом поподне 30–50. Заступљене су све генерације. Понекад се чини да заједницу чини само 4-5 великих породица. Сви су међу собом неки рођаци. Млађи чланови, до 25 година, изгледају, а и јесу, нестабилни, психички несређени, некако су и старомодни. Верници средње генерације, међутим, изгледају чак самопоуздано. Деца су изложена оштрој индоктринацији. Док траје служба, са њима се играју и подучавају вери, обично један млади брачни пар. То зову недељна школа. Организована је за два узраста, за оне сасвим мале, до 7 година, и за оне од 7 до 10 година. Уопште, постоје разноврсни облици рада са верницима. Молитвени часови два пута недељно (мале групе), семинарске студијске групе, групне посете кућама, излети. Свештеник се труди да мисе учини занимљивијим, тако што разбија устаљену схему певање–проповед–певање–молитве. Што се тиче социјалног статуса верника, они изгледају имућнији него што у стварности јесу. Испрва сам мислио да се већина бави неким приватним бизнисом и да су богати. Међутим, касније сам видео да их много ради у државној служби, и да скромно живе. Ипак, не може се рећи да су сиромашни. Скоро сви припадају средњој класи. Има пар приватника, који по имовини припадају вишем друштвеном слоју. Неколико њих су високо квалификовани мајстори, запослени у државним фирмама, и пристојно зарађују. Скромније

живе млађи парови. Пошто се ради о секти, наглашено је индивидуално учешће верника у служби. Рад заједнице је уопште демократичан. Проповеди нису чисто верског карактера, најчешће су усмерене на давање конкретних упутстава за поступање у свакодневном животу, имају, дакле, везе са стварношћу. Библија се увек позива као врховни ауторитет да потврди оно што је речено. Однос према стварности је оптимистичан, активан, учешће у световном, овоземаљском животу се подстиче. Заступа се и одређени прагматизам, надогматичност, препоручује ослањање на индивидуални морални суд. Иако у питањима породице, брака и секса постоје јасне и недвосмислене верске норме, изражава се одређена толеранција према одступањима од њих. Социјализмом су баптисти врло задовољни. У баптистичкој теолошкој школи марксизам се пажљиво изучава и на њега се гледа као на хришћанску јерес. Постоји одређена нервоза због економске кризе у земљи. Атмосфера на скуповима није ауторитативна, напротив, опуштена је. Никаквим строгим моралним казнама се верницима не прети, такви случајеви су стварно изузеци. Баптисти нису фанатични, њихова секта је једна од најстаријих, ту треба тражити одсуство верске загрижености. Свештеник се више пута са проповедаонице жалио на равнодушност верника. Иако се с времена на време захтева од верника да придобијају за секту невернике, агресивна активност се примењује само према онима који су се већ сами заинтересовали и посећују службе. У односу према раду се заступа једна умерена радна етика. Очигледно не сматрају да ће радом и економским успехом бити избављени. Себе сматрају за елиту, изабране од Бога, али услед недостатка верског жара то није посебно истакнуто. У заједници постоји изразита национална равноправност и толеранција. Нису ретке индивидуалне молитве на мађарском или словачком. Има мало Срба, што је вероватно повезано са националном толеранцијом. Свештеник је војвођански Румун, има пуно верника са презименима типа Lehotsky и слично. Есхатолошки моменат у теологији није истакнут. Што се тиче вредносних опредељења, да поновим, истакнут је антитрадиционализам (модернизам), индивидуализам, егалитаризам, материјализам. Не мислим да је кључ за размножавање њихове религиозности депривираност у било ком облику”. (Ненад Мировић)

д) Јеховини сведоци

Донекле особен положај међу сектама заузимају Јеховини сведоци. И они себе сматрају наследницима изворних Христових следбеника, а у ствари је њихова организација настала у САД крајем 19. века (1874, 1888. и 1908. се узимају као полазиште). Њихову верску заједницу обележава централизација у

светским размерама, мада је њихов представник, током разговора с нашим теренским сарадником у Београду, негирао постојање хијерархије у њој. Вероватно је то чинио имајући у виду да је већина малих верских заједница организационо устројена на начелу децентрализације и да се то утемељује у доктринарном смислу, па централизација у тим оквирима не ужива легитимитет. Ипак, она се остварује и то првенствено листом којег издаје та заједница, у истоветном тексту, на великом броју језика (*Кула сѝражара – Watchtower*).

Код нас су Јеховини сведоци почели с деловањем након I светског рата, наводно најпре у Марибору (према обавештењу њиховог представника). Мада (изгледа) у периоду између два светска рата нису деловали као верска заједница у формалном смислу (у погледу регистрације), ипак су били 1938. г. забрањени и распуштени. Томе је свакако нарочито допринело њихово оштро супростављање католицизму.

За њихово учење је карактеристично истицање Библије, библиолатрија, мада се помиње – у разговору са нашим теренским сарадником – да неке библијске ставове треба узети у пренесеном, алегоријском смислу. Присутан је снажан песимизам у оцени савременог света, истиче се скори његов крај, а то се повезује и са владајућим верским заједницама које се налазе на кривом путу. Не верују у постојање човекове душе.

С обзиром на одбацивање тринитаризма и свођење схватање Христа на духовног сина Бога, он је то својство изгубио кад је постао човек.

Наглашена је њихова агресивна прозелитска делатност.

У периоду после рата, деловали су противзаконито, нападајући државну власт и долазили у сукоб с њом, те били често кажњавани, док су сада нешто прилагођенији. Ипак, уочава се да они не само да забрањују употребу оружја против људи, већ и ношење униформе. Такође се забрањује свако учешће у јавним пословима, што их и даље доводи у сукоб са законом, оштрије од свих верских заједница

Наш теренски сарадник је проценио да их у Новом Саду има око 120, да их је око 60% женског пола. Мушкараца средњих година има најмање, а они воде „главну реч”. Родитељи доводе са собом децу.

То одговара оцени Старка и Бејнбрица, да је ступањ тензије између њих и друштва екстреман, највиши.⁴²

У организационом погледу је подручје наше земље подељено на три опуномоћства: Словенија, са седиштем у Марибору, Хрватска са седиштем у Загребу, и Србија са седиштем у Земуну. Седиште за СФРЈ је сада у Београду.

⁴² Op. cit., p. 139.

Др Сергеј Флере

II. РЕЗУЛТАТИ ИСТРАЖИВАЊА

A. ОПИС НЕЗАВИСНИХ ВАРИЈАБЛИ

У оквиру методолошког поступка каквим смо се користили у овом истраживању није било могуће, нити егзактно утврђивање у којем степену наш реализовани узорак одговара пројекцијама планиранога, јер оне нису могле бити прецизиране, нити у којој мери одговара основном скупу. Ни за једно од овога двога не поседујемо довољно основа за вршење поузданијих поређења. Наше упутство теренским сарадницима било је да, у границама могућности, одабирају испитанике што различитијих полних, добних, националних и професионалних обележја.

Ипак, неке индикације имамо и у односу на социодемографске карактеристике основног скупа. Из литературе, из других емпиријских истраживања и из нашег претходног теренског истраживања, познате су нам неке околности:

(1) жене су чешће верне него мушкарци, а све информације које имамо о сектама у Војводини и другде, такође говоре да жене чине већину, али и да су мушкарци активнији у верском животу и организацији;

(2) можемо претпоставити да, као и код религиозности уопште, и код сектарне религиозности релативно преовлађује чланство из економски неактивних и економски активних, али мање образованих група;

(3) из историје сектарне религиозности у Војводини је познато да су полазишта те религиозности и њених организационих облика била села (Пачир, Бешка, Кумане);

(4) из историје сектарне религиозности у Војводини – која у том погледу представља најизразитији пример у оквиру таласа који је захватио све северне делове Југославије, од Прекмурја на исток – познато је да су први верници били припадници несловенских нација, првенствено оних које су се релативно касније населиле у тим подручјима, али и да су Срби (и Хрвати и Словенци) такође прихватили те вероисповести;

(5) познато је да старији по доби и млади чине највећи део верника уопште. У нас су то често били само први (најстарији). И наша опсервациона истраживања су говорила да претежу старији, мада не свуда и никад нису једина група.

То су оквири за анализу независних варијабли у нашем узорку. Ипак, та анализа има првенствено документарну вредност, а у мањој мери методолошку.

1. Пол

Као што је познато, религиозност је више присутна, одн. чешће се среће и среће се као интензивнија религиозност међу женама, мада у новијим истраживањима у Југославији та разлика није крупна, па скоро да престаје бити и статистички значајна.

Већа религиозност жена објашњава се понекад њиховом већом емотивношћу, одн. нативистички, као израз њихове иманентне природе. Такво објашњење се данас углавном одбацује као израз ненаучних гледања и прихвата друштвено-историјски објашњење о томе да су жене религиозније услед скучених оквира њиховог живота наметнутих патријархалним односима, где им религиозност остаје као једини *oultet* за друштвени живот, за социјалну експанзију, за стварање погледа на свет, односно уопштавање животног искуства.

У нашем истраживању добијен је потпуно једнак размер мушкараца и жена (по 125). Приближно такав исход могао се претпоставити ако се узме у обзир, поред већег присуства жена у тим сектама, већа активност мушкараца и у том смислу може се сматрати задовољавајућим и повољним са становишта могућности закључивања о разликама између мушкараца и жена, одн. о дејству полног обележја.

По верским заједницама, распоред мушкараца и жена, међутим, није сасвим уравнотежен. Знатније одступање у пропорцији је само код малог броја испитаника Реформног покрета адвентиста 7. дана, где су две трећине чиниле жене.

2. Доб

Старосна структура наших испитаника одражава околност да старији доминирају у чланству ових верских заједница, али да у последње време, неке од њих, привлаче и младе, и најзад, да су они средњих година у њима активнији, те и приступачнији испитивању. Тако се у нашем узорку налази, у ствари, више младих испитаника него старијих. До 20. године старости било је 14,4% испитаника, од 21 до 27 било је 27,2% чиме је то најбројнија старосна групација, а ове две чине преко две петине укупног броја. Следе: од 28 до 35 година – 12,0%, од 36 до 45 – 10,8%, од 46 до 55 – 12,8%, од 56 до 65 – 14,0%, а 66 и више година – 8,8%. Разумљиво је да је последња група мање заступљена, јер је са таквим испитаницима тешко успоставити научни разговор.

Упркос томе што је лакше успоставити контакт са младим верницима, претпостављајући да они мање тендирају изолованости (мада та претпоставка

не мора да стоји ако је реч о конвертитима који ватрено прихватају свој нови идентитет), ипак је учешће младих натпропорционални и говори о томе да они не потичу само од ученика и студената, већ и од других социо-професионалних скупина (радници, службеници и приватници) и да није реч само о онима који породичном социјализацијом улазе у те заједнице.

Млади су натпропорционално бројно – у односу на узорак у целини – заступљени код ХАЦ, баптиста, Реформног покрета 7. дана, док су код осталих заједница исподпросечно заступљени (у односу на просек узорка).

3. Насеље и резиденцијални стаж

Проблем типологије насеља у југословенској статистици није решен на задовољавајући начин са становишта социолошких обележја насеља, јер је усвојен тзв. правни критеријум, по којем се, кад се испуне одређени услови, насеље може прогласити градским, што друштвено-политичку заједницу ставља у повољнији положај и што, опет, доводи до повећања броја – формално посматрано – градских насеља. Осим градског насеља, статистичка званична класификација користи се само још једним појмом: неградско насеље, што може бити и приградско и сеоско.

Са становишта нашег истраживања је битно да смо ми испитивања вршили – осим у градовима – скоро искључиво у већим сеоским насељима, која имају доста градских, урбанистичких обележја, а у Војводини уопште, с обзиром на комуникације и урбанизацију преовлађује тип сеоских насеља која се понекад називају „малим аграрним градом”, мада има и малих села.

У нашем истраживању остављали теренском истраживачу, или испитанику, кад је становао ван места испитивања, да оцени – првенствено с обзиром на то да ли је насеље преовлађујуће аграрно – да ли се ради о градском или сеоском насељу. На тај начин добијен је резултат према којем је 66% испитаника живело у градским насељима. То је више од стања према Попису из 1981. када је у градским насељима становало 79% становништва Војводине, а у међувремену је та бројка незнатно порасла.

Међутим, тај резултат је, ипак, првенствено израз наших намера које су, опет, биле одређене нашим могућностима. Данас је концентрација сектарних заједница и њихових седишта углавном у градовима, међутим, мање скупине верника припадника појединих заједница свакако да живе и у мањим сеоским насељима, што има особености и по верски живот, а све то није било довољно предмет нашег истраживања.

Кад посматрамо по верским заједницама, с обзиром на то да смо за поједине верске заједнице имали само по један пункт – у који су, углавном,

долазили и били испитани и верници који живе и ван тог насеља – распоред по насељима знатно одступа од опште пропорције, осим у случају ХАЦ, где се поклапа. Баптисти сви станују у граду (мада не сви у Новом Саду и Кикинди). Припадници заједнице „Ногопраних” великом већином станују у селу (82% – мада не сви у Руменци, где је обављено испитивање). Назарени сви станују у сеоским насељима (северни Банат) и заједно са припадницима заједнице „Филаделфија” из Суботице једини су који станују само у једном типу насеља. Пентекосталци скоро сви (94%) живе у градским насељима (Суботица и Нови Сад).

С обзиром на дужину стажа становања (резиденцијални стаж) у том насељу, добијен је следећи распоред: 53,9% испитаника је изјавило да живи у том насељу од рођења или да је досељено пре поласка у школу; 4,9% је настањено у њему између 7. и 14. године старости; 8,6% је настањено у младости, између 15. и 19. године, а 32,5% је настањено од двадесете године живота надаље. Број становника који је рођен у истом насељу према Попису 1981. износи 55%. Међутим, с обзиром на то да у том броју партиципира знатан број деце која су се много мање селила од одраслих, можемо претпоставити да је учешће оних који се нису селили у нашем узорку незнатно више од онога у одговарајућим старосним сегментима становништва, али не толико да би то упућивало на неко тенденцијско објашњење.

Још прецизнија и социолошка продубљенија слика структуре испитаника у том погледу се добија у вези с питањем одакле је испитаник дошао: 76,3% су староседеоци у Војводини, из Србије их је дошло 18,6%, из Хрватске 3,4%, док је из Босне и Херцеговине свега 0,4%, а из Црне Горе ниједан. Феномен секретарне религиозности није везан искључиво за староседеоце, мада је претежније везан за њих – не у смислу насеља, већ у смислу Војводине – а међу досељеницима није захватило групе из Црне Горе и Босне и Херцеговине, што је разумљиво.

4. Занимање

Овом варијаблом, која је средишња за одређивање друштвеног положаја човека уопште, добијена је – у оквиру једне класификације која може трпети теоријске приговоре, али је операционално врло подесна – следећа структура:

1. ученици	8,9
2. студенти	14,1
3. неквалификовани и полуквалификовани радници	15,7
4. квалификовани и висококвалификовани радници	15,7

5. пољопривредник (домаћица пољопривредника)	10,5
6. домаћица непољопривредника	12,9
7. службеник са нижом спремом	1,6
8. службеник и друга занимања са средњом спремом	6,5
9. стручњак (са вишом или високом спремом)	4,0
10. пензионер	6,9
11. приватник (занатлија, угоститељ, превозник и сл.)	2,0
12. друго	1,2

(у процентима)

У оквиру ове класификације, где је видљива и образовна стратификација, добијамо слику велике распршености занимања међу испитаницима. Приметан је број студената код којих се присуство не може тумачити првенствено породичном социјализацијом и притиском, као нпр. код ученика, а којих је мање. Мануелна занимања су релативно најзаступљенија, на њих отпада незнатно више од две петине испитаника. У мери у којој је могуће извучити закључке из ове структуре, она оповргава уобичајене представе о социо-професионалном саставу сектарних верских заједница.

Мада су занимања с вишим и високим образовањем заступљена само са 4% (у нашем истраживању пре 10 година на узорку становништва Војводине нисмо нашли ни једног припадника те категорије који би изјавио да је религиозан), учешће интелектуалаца није за потценити, нарочито ако се узме у обзир и број студената. Учешће студената се појављује као приметније само код Хришћанске адвентистичке цркве (53%, што донекле одговара налазима из посматрања где је утврђен велик број младих, укључујући студенте, али одражава и специјалне околности приступа нашег анкетара испитаницима из те верске заједнице, и међу припадницима Уније реформног покрета адвентиста 7. дана (22%), дакле, поново код једне адвентистичке групе.

Одређене индикације могу дати и следећи подаци: међу баптистима има највећи број КВ И ВКВ радника (36%) – у складу с налазом теренског сарадника из опсервационе фазе истраживања – међу „ногопранима” и назаренима који су испитивани у руралним насељима то су пољопривредници (29%, одн. 37%), а међу припадницима заједнице „Филаделфија” највише има, у релативном смислу, НК и ПК радника (49%).

6. Породично стање

Брачно стање је интересантан индикатор, с обзиром на једно „вулгарно рационално” схватање о томе да сектама припадају унесрећени, обудовеле,

усамљени и сл. Но, с друге стране, позната је и брига малих верских заједница за остваривање хомогених бракова и њихове активности на остваривању таквог опредељења.

У нашем узорку има две петине испитаника који још нису склопили брак (39,9%), што се практично поклапа са бројем испитаника у узорку до 27 година старости. Међутим, неки из ове старосне групе налазе се у браку.

Апсолутна већина испитаника (52,4%) налази се у браку. Доста мале бројке односе се на разведене (3,6%) и на обудовеле (4,0%). Како је та пропорција релативно одговарајућа, с обзиром на старосну структуру испитаника, у њему не налазимо неко објашњење сектарне религиозности, барем не на неки једноставан непосредован начин.

Од испитаника је такође затражено да наведу да ли имају и колико деце. Ни у том погледу не наилазимо ни на какве нарочите особености: 45,5% испитаника нема деце, што је за десетак постотака мање од оних који су у браку или су то били. Сваки шести испитаник има само једно дете – одн. више од једне четвртине оних који имају деце, имају једно. Двоје деце је нешто чешћи случај: таквих има 21,5% у узорку, одн. близу две петине оних који имају децу. Троје и више деце се појављује као нешто чешћи случај него што је то вероватно у просеку: 17,1% испитаника, односно 31% оних који имају децу.

7. Социјално порекло

Социјално порекло је значајно обележје с обзиром на то да је религиозност, посебно сектарна, неједнако распоређена међу социо-професионалним групама.

Социјално порекло посматрали смо кроз веома грубу класификацију занимања очева испитаника. Добијен је следећи распоред: у 33,1% случајева очеви су били пољопривредници, у 41,7% били су радници, у 12,0% били су службеници, у 5,0% били су стручњаци, у 6,2% приватници, а осталих 2,0% били су припадници неких других занимања, или нису знали занимање оца.

Мада је гро наших испитаника из градских насеља, с обзиром на рурално порекло наших градских становника, можда би се могао очекивати већи постотак пољопривредника као очева. Но, с обзиром на старосну структуру испитаника – у којој су млађи знатније заступљени – бројка очева пољопривредника је на нивоу теоријских очекивања. Најбројнија групација очева били су радници – на њих отпада преко две петине, што је такође у складу с очекивањима. Ни остали контингенти не садрже нека одступања ван онога што би се могло сматрати нормалним за дате услове.

Ауторепродукцију социо-професионалних слојева можемо забележити као најизразитију појаву међу пољопривредницима: међу испитаницима пољопривредницима 84,6% имало је и очеве пољопривреднике. Међу приватницима та бројка износи 40%, међу стручњацима 30%, међу службеницима са средњом спремом 25%, а у осталим случајевима је безначајно мала. То је, такође, у складу са очекивањима и не бисмо могли тврдити да је нека веза у породичној социјализацији између професије и конфесије – дакле, нека тоталитарна социјализација – ту на делу, као експланаторни фактор ($C = 0,633$, а са корекцијом износи близу 0,7).

8. Вероисповест родитеља

С обзиром на то да су наши испитаници сви активни припадници сектарних верских заједница, можемо претпоставити (1) или да су њима приступили под дејством породичне социјализације, без обзира на то што неке заједнице захтевају одраслост за крштење (то не значи да код родитеља који припадају таквим заједницама нема притиска у смислу прихватања исте вероисповести, већ напротив, да би се обезбедио приступ истој верској заједници при одраслости породично васпитање је још снажније), (2) или да је дошло до појаве алтернатије, да је приликом одрастања или током одраслости испитаник приступио – под дејством околности на које ћемо тек бацити светло – верској заједници. Стога је вероисповест родитеља врло важан податак, а делимично и прогностички фактор.

С обзиром на вероисповест родитеља, у нашем узорку постојала је следећа ситуација:

- 15,6% испитаника има/имало је оба родитеља православца,
- 19,3% испитаника има/имало је оба родитеља католика,
- 13,1% испитаника има/имало је оба родитеља религиозна, али неподударних конфесија,
- 11,8% испитаника има/имало је оба родитеља адвентиста (ХАЦ),
- 6,2% испитаника има/имало је оба родитеља баптиста,
- 2,5% испитаника има/имало је оба родитеља евангелиста,
- 1,2% испитаника има/имало је оба родитеља припадника цркве „ногопраних”,
- 19,3% има/имало је оба родитеља адвентиста,
- 2,9% има/имало је оба родитеља пентекосталца,
- 0,8% има/имало је оба родитеља реформата,
- 4,1% има/имало је једног родитеља религиозног, а другог не,
- 2,0% има/имало је оба родитеља нерелигиозна,

- остали родитељи су били припадници других вероисповести, али ниједан муслиман и ниједан припадник заједнице „Филаделфија”.

Тај распоред указује на то да постоји знатан степен верског саморепродуковања у заједницама о којима је реч. Ипак, ако узмемо у обзир испитанике чији су родитељи православци, католици, нерелигиозни, један део оних чији су родитељи неподударних конфесија и они где је један религиозан а други не – налазимо да око 45% испитаника није било социјализовано у духу малих верских заједница, односно није у оквиру породичног васпитања добило одлучујући подстицај за приступање некој од њих. Међу осталим, око 55%, такође је било оних који су мењали конфесију у односу на родитељску, што се види већ из чињенице да је било родитеља евангелиста, а нема таквих испитаника и обрнуто, да није било родитеља припадника Филаделфије, а има их међу испитаницима. Но, тај облик алтернатије је сасвим другачији од преласка из велике заједнице, цркве у секту. Најрадикалнији је прелазак из нерелигиозне средине у малу верску заједницу и налазимо да је то, ипак, веома редак случај, скоро изузетак.

9. Националност

С обзиром на чињеницу да секте често окупљају мањине разних врста, с обзиром на историјат малих верских заједница у Војводини, где су се оне појављивале углавном као заједнице које су окупљале паству из неких националности – најмање српске – с обзиром на доктринарну околност да она националност ниподаштавају или сматрају ирелевантним, као друштвени чинилац и лично обележје, с обзиром на послератне миграционе процесе у Војводини – националност испитаника је обележје од великог сазнајног интереса и значаја. Наравно, структура испитаника, с обзиром на националност, добијена у нашем узорку може бити само индикативног карактера у односу на претпостављену структуру припадника малих верских заједница сектарног типа у погледу националне припадности.

У нашем узорку добили смо следећи распоред изјава о националној припадности: Срби су чинили 46,4%, што је најважнији податак, он говори о томе да су секте, ипак, релативно највећи део своје пастве одузеле православној цркви, без обзира на то да ли су садашњи сектанти претходно престали да буду активни православци, али та бројка, ипак, знатно заостаје за бројем Срба у Покрајини (54%), потврђујући околност да то нису биле изворне организације Срба, али од тада се много шта променило, да би оне постале заједнице у којима Срби преовлађују.

Следећа групација по бројности у узорку су Мађари (27,8%), што се може делимично објаснити чињеницом да је један значајнији наш пункт испитивања био у Суботици. Тиме су Мађари у узорку заступљени бројније него у становништву (18,9%). У узорку има 8,4% Словака, који су такође натпросечно заступљени, док су сви остали заступљени исподпросечно, или на нивоу просека: Румуни (1,7%), Југославени (8,9%), Русини (1,7% – незнатно изнад просека), Хрвати (3,4%), Црногорци (0), а осталих има 1,7%. Интересантно је да су Југословени у узорку заступљени на нивоу просека за Војводину (према Попису 1981. г.), указујући на то да југословенство није једна идентификација која има монополистички карактер у односу на друге елементе друштвене свести.

С обзиром на карактеристике узорка, из њега не можемо извучити никакве дефинитивне закључке о националној структури сектарних заједница. Ипак, одређене индикације постоје. Припадници Хришћанске адвентистичке цркве испитивани у Новом Саду бележе више од две трећине чланства из реда Срба (68%), 18% Мађара, 2% Русина, 10% Хрвата. Знатно је другачији национални састав баптиста испитиваних већим делом у Новом Саду, а мањим у Кикинди – оба региона претежно насељена Србима. У узорку, међутим, има само 18% Срба – што одговара налазима нашег теренског посматрача – док постоји знатна распршеност осталих националних група, и интересантно је да има чак 32% изјашњених као Југословена. Назарени – за које смо навели да су у наше крајеве такође донете од припадника појединих мањинских националних група, у нашем узорку бележе 96% Срба, што вероватно у високом степену одговара стварности. Пентекосталци, испитивани у Новом Саду и Суботици, такође бележе значајну распршеност: 34% Срба, 36% Мађара, по 3% Словака и Румуна, 2% Хрвата и чак 16% Југословена. Припадници заједнице „Филаделфија” су у највећем броју (68%) Мађари, а међу осталима има 16% Срба, 3% Словака, 10% Русина и 3% Хрвата.

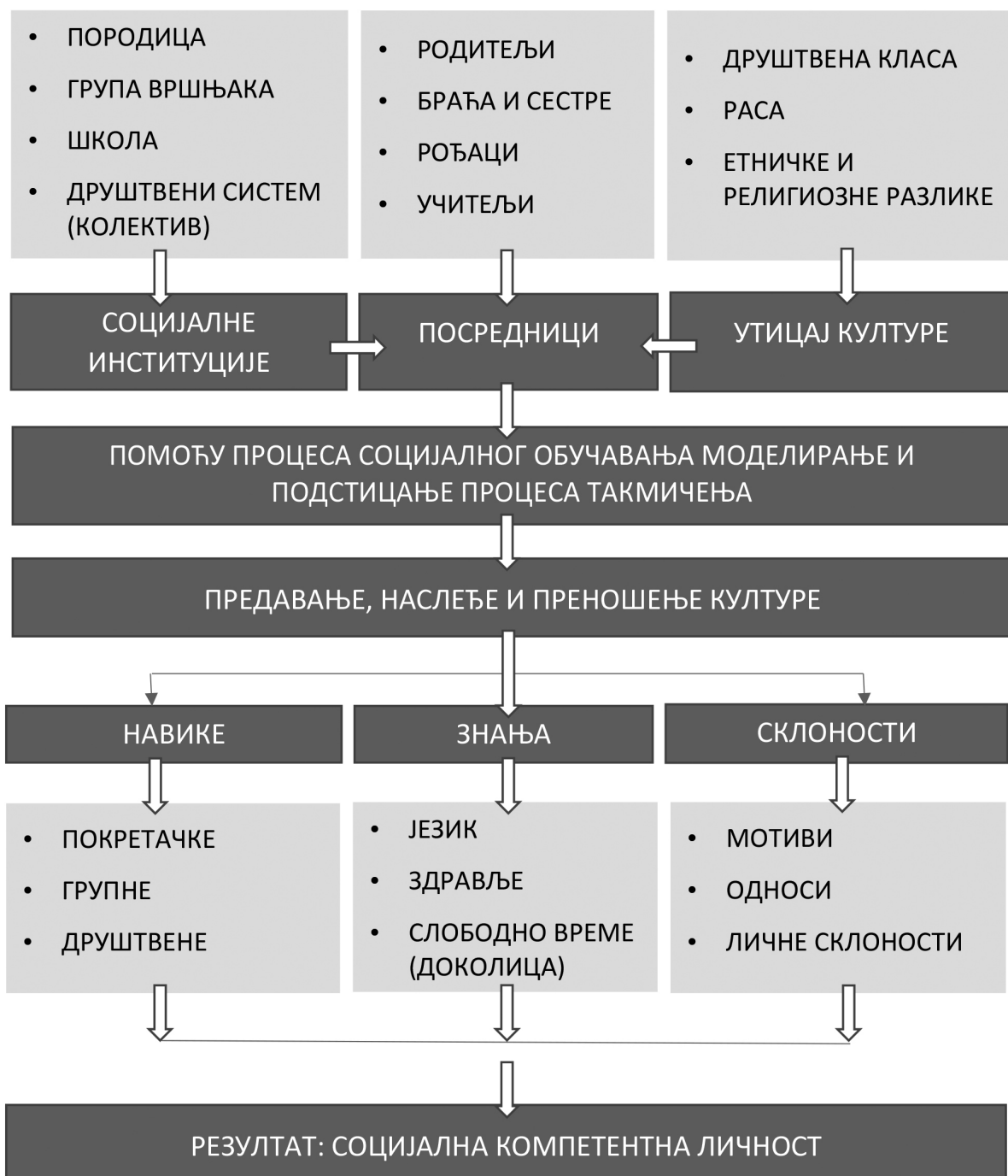
Не улазећи у приказ структуре двеју заједница које су заступљене са малим бројем испитаника, можемо закључити да очевидно постоје неке структуралне правилности у националном саставу појединих заједница. Тако су назарени претежно заједница састављена од Срба, док то код осталих није случај. Уопште, учешће Срба је релативно и исподпросечно, што је везано за историјске корене тих заједница.

Др Драјан Коковић

Б. ВЕРСКА СОЦИЈАЛИЗАЦИЈА

Помоћу социјализације остварују се циљеви друштва и формира „компетентна личност”. „Компетентност” означава човекову способност за узајамно одношење са физичком и социјалном средином.

Процес социјализације могли бисмо представити на следећи начин:



Непосредно истраживање религије као друштвене и психолошке појаве, активан или индиферентан став према лигији, неодвојиви су од процеса социјализације.

Већ у породици дете се на различите начине подучава да следи групни начин живота. Религија је део културе, а начини уклапања религије у сваку сложену културу веома су различити. Религија је најчешће заједничка својина групе и дете које се рађа као припадник одређене групе сусреће се са религијом која за њега представља саставни део начина живота. Пре него што је рођено, група је одлучила шта треба обожавати, подстицати, преносити, као и начин на који то треба чинити. Група, било теистичка или атеистичка, инсистира на свом систему вредности.

Потребно је истаћи да деца у раном узрасту немају додир нити владају научним знањима и искуством. То има за последицу да се све узима „здрово за готово”. Ауторитет родитеља, старијих чланова домаћинства уопште, за њих су често неприкосновени. Све то пред породицу ставља велику одговорност кад је у питању васпитање деце, нарочито у почетној фази тзв. ране социјализације. Не треба заборавити склоност деце да емоционално проживљавају све ситуације као и осећање страха, а често и осећање беспомоћности. Зато не треба „посебно истицати да је религијски став, а тиме и комплетан однос према религији и цркви под великим утицајем обитељи. И досадашња су истраживања различитих аутора, а и наша, довела дотле да се може прихватити да је обитељ главни расадник вјере. То се јавља нарочито зато што је обитељ први и основни модел индентификације детета, а с обзиром на то да се религијски ставови формирају релативно рано (од седме до четрнаесте године), обитељ се неизбежно јавља као одлучујући фактор и религијске и непосредне социјализације”.⁴³

У праву су истраживачи који сматрају да родитељи „дирају најтананије жице и интиму младог човека. Ако се у обитељи негује сакрална атмосфера, ако међуљудски односи одишу побожношћу, то може много значајније утицати на религијско усмерење него, ма какви сугестивни били, интелектуални аргументи. Рано детињство веома је плодно за религијски одгој, јер се знатижеља и маштовитост дјетета могу религијски импрегнирати; управо тада дете највише учи у примарним додирима, мање из живота у ширем смислу, а најмање из књиге”.⁴⁴

⁴³ Ш. Бахтијаревић, *Религијска ситуација на подручју заједничке религије*, Загреб 1985, 122.

⁴⁴ Е. Ђимић, „Религија и атеизам у одгоју и образовању” у: *Марксизам и одгој*, Осиек, 94.

Стара истина каже да све почиње у породици; Фројд је отишао тако далеко тврдећи да је „дете отац човека”. Родитељи, први васпитачи, саопштавају деци основна знања о свету. Породица може учинити заиста много када су у питању религиозни утицаји. Колики је значај породице у религијском васпитању, показала су многа социолошка истраживања. Глобално она упућују на следеће закључке:

- из хомогено-атеистичких породица деца су атеисти,
- из хомогено-религијских породица деца су религиозна,
- из мешовитих породица (религијско-атеистичких) деца су поколебана или су атеисти (ради се најчешће о породицама у којима је фигура оца доминантна, а отац је по правилу атеист). Ако је породица религиозна, а није побудила наклоност деце, „онда се атеизам јавља као опозиција спрам захтева родитеља, као интегрални део одбрамбеног система деце према родитељима”.⁴⁵

Проблем је очигледно сложен, поготово кад су у питању млади људи који постављају и траже питања као: Шта је живот? Шта је смрт? Постоји ли бог? Ако постоји, зашто наука и рационално мишљење негирају његово постојање? Зашто религија до данашњег дана представља духовну неопходност многих људи наших савременика? Је ли коначно људско постојање? Ако јесте, чиме се завршава та људска коначност? Свакако, много је породица у којима има верника. С обзиром на то да се начело васпитања и формирање сазнања одвија у породичним оквирима, деца се врло често подвргавају религиозном утицају. Традиционална култура и тип локалне заједнице утиче да су ови фактори на селу видљивији. То не значи да град мимоилазе ови проблеми. Додуше, у селу се ови утицаји чешће сусрећу, а у граду се манифестују кроз припадање у одређеним малим верским заједницама (сектама) које представљају својеврсни облик религијског васпитања.

У нашем истраживању праћени су одређени агенси социјализације и идентификације са верском заједницом. Навешћемо само неке чиниоце социјализације: у којој локалној заједници и каквом месту живи испитаник, од када живи у том месту, религиозност мајке, успех у школи, коришћење слободног времена, дружење са вршњацима, разговор са суседима итд.

Идентификација са верском заједницом сагледавана је кроз читање верске штампе, верских књига, кроз знања у вези са религијом, да ли се слуша веронаука, какав је однос верске заједнице и деце. Често се наилази на случајеве да у породици нико не верује, а деца ипак постају религиозна. То, наравно, произилази из других утицаја, сусрета са онима који верују. Родитељска

⁴⁵ Е. Ђимић, *нав. дело*.

равнодушност за одређена интересовања своје деце, може и врло често да доводи до превладавања религијских представа.

Свакако да данас религијске организације врше снажан утицај на младе људе. Религија се, према томе, може ширити путем различитих „канала” и агенаса:

- а) преко чланова породице који верују,
- б) преко непосредних утицаја одређених религиозних организација,
- в) преко религиозних људи са којима се млад човек сусреће изван породице (суседи, вршњаци, другови и пријатељи).

Дистрибуција тих утицаја показује табела која узима у обзир социјално порекло и начин стицања знања о религији.

Табела бр. 1

Начин стицања знања о религији и социјално порекло

	Пољо- привредник	Радник	Службеник	Стручњак	Приватник	Друго	УКУПНО
1. од родитеља или родбине	13,7	9,5	26,7	23,1	26,7	20,0	14,92
2. од суседа или пријатеља	10,0	21,0	30,0	0,0	0,0	0,0	12,50
3. из литературе	21,2	31,4	30,0	38,5	6,7	60,0	27,42
4. од чланова верске заједнице	50,0	35,2	30,0	23,1	53,3	20,0	39,52
5. друго	5,0	2,9	10,0	15,4	13,3	-	5,65

Коефицијент контингенције износи 0,365, што означава да постоји осредња повезаност.

Из табеле бр. 1 може се видети да се сазнања у оквиру секте најчешће добијају од чланова верске заједнице (39,52%) и читањем разноврсне литературе (27,42%), што је у складу са очекивањем. Мале верске заједнице су релативно заокружене и често се јављају као алтернативни облик културе, као

контра-култура на све хладније међуљудске односе, које карактерише губитак истинске комуникације и међуљудско општење само са аспекта улоге. Мале верске заједнице покушавају повратити истинску комуникацију, дијалог, па је вероватно то један од разлога што се тим путем стичу и информације о религији.

Изразом социјализација обичан човек означава могућност интерпретирања релевантног и блиског искуства које ће изменити оно претходно, наивно разумевање ствари. Социјализација се одвија кроз односе, који преовлађују у одређеној групи. Вредности са гледишта групе, ставови околине, играју при томе одлучујућу улогу. Група, у овом случају, мала верска заједница, обликује мотиве и способности својих чланова. Стицање знања о религији путем литературе показује да образовни ниво утиче на знања која се стичу тим путем. Обавештења и знања путем литературе најчешће стичу стручњаци 38,5%, радници 31,4% и службеници 30,0%. Мали је број испитаника који знања стичу од суседа и пријатеља. Дружење, пријатељски разговори, комуницирање са суседима, представљају могућност и подручје за проширивање знања. На овај начин знања најчешће стичу радници (21,0%), а дупло ређе пољопривредници (10,0%)

Кад је у питању утицај породице, као примарне друштвене групе, видљиво је да је тај утицај највећи код службеника и приватника, 26,7%.

Већ смо истакли велику важност религиозности мајке у процесу социјализације. О томе сведочи табела.

Табела бр. 2

Начин стицања знања о религији и религиозност мајке

	1. од родитеља или родбине	2. од суседа или пријатеља	3. из литературе	4. од чланова верске зајединице	УКУПНО
Противник религије	0,0	28,6	42,9	14,3	2,78
Није марила, а није била против верника	7,7	15,4	38,5	30,8	5,16
Није веровала, али се држала верских обичаја	13,0	43,5	34,8	4,3	9,13

Веровала, али је ретко ишла у цркву	7,1	25,0	23,2	37,5	22,22
Веровала и посећивала цркву	19,4	4,8	21,0	50,6	24,60
Била је религиозна у сваком погледу	19,1	2,2	25,8	–	35,32
УКУПНО	14,68	13,10	26,59	39,29	–

Коефицијент контингенције износи 0,457, што указује на значајну статистичку повезаност.

Дистрибуција података показује на одређене значајне корелације између стицања знања и религиозности мајке. Тај однос је нарочито видљив у случају веровања и стицања знања од чланова верске заједнице (50,6%).

„Религиозност, дакле, није урођена, него се развија у процесу социјализације на основу утицаја друштвене средине, индивидуалних особина и искуства сваког појединца. То значи, да ће индивидуалне особине, као што су способност учења, осећања, мишљења, способност удруживања итд., чинити ону диспозицију која ће се у процесу социјализације, тј. под утицајем друштвене средине, развити у неком смјеру религиозности или нерелигиозности, као и осталих односа између тих крајњих ступњева. Религиозност се, дакле, јавља као став, а одатле због компонената које га чине (чувство, вјеровања и тенденције реагирања) и као облик задовољавања потреба појединца”.⁴⁶

Ти ставови и потребе утврђене су местом у коме се живи (типом локалне заједнице). Зато је место живљења и начин стицања верског знања неопходан у анализама и истраживању било ког облика религије. Коефицијент контингенције је 0,440, што указује на осредњу повезаност. Највећи проценат сазнања од чланова верске заједнице стиче се у селу (56,9%) и варошици (51,5%), а три пута мање у већем граду (19,0%). Ово је у складу са очекивањем, јер је начин живота у граду тако организован да пружа могућности за вишеструке облике комуникације. И у укупном збиру тај проценат је највећи у великом граду (39,04%), проценат стицања ових знања на други начин такође је висок (50,0%).

И нека друга истраживања која су проведена код нас (Словенија), а која се бавила осветљавањем везе између традиционалног живота и религиозности, показала су да верника има много више у селу (79,2%), у односу на град (53,0%). Такође су црквено доследнији у селу (31,2%), него у граду (11,0%).⁴⁷

⁴⁶ Ш. Бахтијаревић, *Религијске ситуације на подручју заједничке регије*, Загреб 1958, 22.

⁴⁷ Видети А. Плачко, „Религија и традиционални свијет урбаног и аграрног савременог друштва” у: *Религија и атеизам у самоуравном социјалистичком друштву*, Загреб 1979, 17.

Овај податак је интересантан за наша истраживања, јер се мале верске заједнице најчешће налазе у граду. Такође је познато какав однос оне гаје према хијерархизацији цркве, њеним аспектима и њеним учењима. Међутим, треба упозорити да је данас и код традиционалног начина живота, присутна везаност за народну религију, некад много више него за званично црквено учење.

Истраживања у Пољској показала су сличну дистрибуцију ставова, али кад је у питању „дубока религиозност” (село 26,1%, град 19,4%).

Кад је у питању „религиозност”, онда је ситуација другачија, јер долази до приближавања (конвергенције) религиозних и нерелигиозних (село 57,7%, град 56,2%).⁴⁸

Мале верске заједнице представљају одређену врсту релативно заокружене и „аутономне религиозности”. Њена специфичност огледа се у одбијању догматског става било које верске заједнице.

Начин уласка у малу верску заједницу, процесу социјализације и идентификације, осебујнији су него традиционална везаност за цркву. Њихов настанак и функционисање треба тражити у друштвеним условима и односима, у промени целине односа и ситуација у којима људи живе, у оквирима и начинима живљења који више нису тако организовани и уређени да би подстицали само традиционалне облике религиозности.

Ш. Бахтијаревић упозорава да у разматрању појединачних фактора „који у процес социјализације могу утјецати проблематизирајуће или непоблематизирајуће на особену религијску идентификацију, не може се искључити нити утјецај конфесионалне идентификације – особне, оца и мајке. С једне стране, таква идентификација или неидентификација ствара у обитељском кругу атмосферу везаности или невезаности за религију и цркву, а с друге стране, може и кроз директне облике социјализације оца и мајке дјеловати не само на репродукцију конфесионалне припадности, него и на репродукцију религиозности. Кроз то се, дакако, не остварују изравни утјецаји конфесионалне црквене нарави, али се кроз помињање или фаворизовање значења конфесионалне идентификације развија и остварује утјецај на религијску идентификацију, на обнављање и оживљавање религије и повезаност са црквом”.⁴⁹

Кад се говори о репродукцији религиозности, веома је важно уочити о каквом је типу породице реч – традиционалној или модерној, односно каква су „социо-класна обележја”.

⁴⁸ А. Плачко, *нав. дело*, 18.

⁴⁹ Ш. Бахтијаревић, *нав. дело*, 125.

Неки истраживачи сматрају да се у појединим друштвима репродукује религиозност и повезаност са црквом, јер се репродукује и сама структура. Породица не може производити промењене односе без промењених економских и других друштвених одредница свог постојања.

Поред занимања у те одреднице спада образовање, место боравка, материјално стање. Основна је констатација да се религиозност у кући настоји пренести на младе генерације.

Религиозност је неоспорно под високим утицајем процеса социјализације у породици. Ипак, треба истаћи да „ни религиозност, а нити нерелигиозност нису увијек особени одабир и особено опредељење због унутрашње мотивације, али нису нити пасивно приклањање само због утицаја средине у којој се живи. Постоје и особене и социо-економске детерминанте религијских ставова”.⁵⁰

Све наведене констатације умногоме се односе и на мале верске заједнице.

⁵⁰ Ш. Бахтијаревић, *нав. дело*, 439.

Др Сергеј Флере

В. ОСНОВНИ ЕЛЕМЕНТИ ВЕРСКЕ СВЕСТИ

У нашем истраживању применили смо неколико питања која садрже индикаторе о прихватању религиозних догми хришћанског садржаја. Та догматика чини основни садржај религијске свести, а ова последња чини један од два основна елемента религиозности, заједно са религијском праксом, деловањем, понашањем. Та два основна елемента у стварности, у животу верника представљају чврсту целину, где вера и понашање представљају две стране јединствене животне реалности верника, међусобно се придржавајући и допуњавајући, дајући животу смисао и значење.

У истраживањима религиозности у југословенским земљама користи се и другим индикаторима религиозне догматике, као онима који говоре о консистентности садржаја религијске свести појединаца. На пример, у истраживању студентске омладине Сплита, С. Врцан помиње прихватање тврдњи о томе да је бог створио свет, да постоји загробни живот, да постоји рај и пакао, као и да без религије нема среће, што представља изведен став из целине садржаја верске догматике него прецизан став унутар ње.⁵¹

Други аутори су истраживали веру, свето тројство, изворни грех, адвент, бесмртност душе, хришћански карактер (католичке) цркве, прихватање црквених правила и упутстава,⁵² да и не говоримо о елементима догматско нехришћанских конфесија и о световној религиозности.

1. Веровање у Исуса

Веровање у Исуса чини можда најсуштинскије обележје целокупног хришћанства. Године 1961. је 198 хришћанских верских заједница на заседању Конгреса Светског синода у Њу Делхију признало као једину заједничку платформу да „верују у Исуса Христа, као свог оснивача и као свој узор”.⁵³

Суштински карактер вере у Исуса као елемента хришћанства огледа се у учењу да је он син Божји и као такав истовремено људско биће и божанско биће. Од разумевања ове „пресвете тајне зависи схватање и објашњење и осталих тајни Божијих: о свету, о човеку, о смрти, о спасењу, о освешћењу, о

⁵¹ С. Врцан, „Студенти и религија: између чврсте везаности за религију и масовног отуђивања од религије”, *Социологија*, бр. 1-2/1981, 15.

⁵² Z. Roter, *Vera in nevera v Sloveniji 1968–1978*, Maribor (Obzorja, 1982), str. 50–60.

⁵³ Јузеф Келер, *Оснивачи великих религија*, Београд (Радничка штампа, 1978), 150.

савршенству, о циљу света и човека, о смислу живота”.⁵⁴ Његова природа је, дакле, према учењу, двострука: људска и божанска. То јединство представља једну од највећих доктринарних „тајни”. У том погледу међу хришћанским заједницама, па ни сектарним, нема већих разлика, осим код Јеховиних сведока, који сматрају да је стицањем људског лика изгубио божанска својства – али они нису предмет нашег анкетног испитивања.

Божанска природа Исусова огледа се, према учењу кроз његов начин рођења, кроз чуда која је Исус чинио, али понајвише кроз његово „чудесно и славно васкрсење”.⁵⁵ Живот Исуса Христа, од његовог рођења, повијања, и цео живот надаље, сведочи о његовом историјском и људском карактеру. Њиме се разрешава однос човека и бога, јер „препорођај, освећење, просвећење, налази се у Богочовеку, не у човеку”.⁵⁶

Веровање у Исуса, према томе, не представља само једну од многобројних догми хришћанства, већ такту, која чини његову суштину, без којег хришћанства нема, што би се у операционални језик могло превести ставом да је то суштински индикатор (хришћанске) вере. Штавише, из догме о Христовом људскобожјем карактеру вуку легитимацију све хришћанске цркве, извлачећи из ње поставке о свом „ауторитету” и „харизми”. Између православља и западног хришћанства, укључујући сектарни протестантизам, постоји извесна разлика у тумачењу карактера Исуса Христа. Католицизам сматра да Свети Дух не произилази само из Бога оца, већ и из Христа, Божјег сина, што се изражава чувеном изреком *filioque*. Православље се држи више изворног, светоотачког предања о богу као једином творцу. Православље у том смислу вековима критикује католицизам за нарушавање изворног тумачења.⁵⁷ То је, дакле, био један од доктринарних камена раздора између ова два велика крила хришћанства. Но, те разлике у тумачењу Христовог карактера нису за нас значајне, јер су њих чак и учени верници мало свесни.

За наше испитанике, по свој прилици, такође имају значаја новија теолошка струјања, па и вантеолошка струјања, која настоје да што више „хуманизују” и свакако десакрализују Исуса Христа, наглашавајући овосветовни, етички карактер његовог деловања, његов симболички значај у оваплоћењу хуманистичких вредности. Таква струјања присутна су понајвише у

⁵⁴ Јустин Поповић, *Домаћиника православног цркве*, књ. II, Ваљево (Манастир Ћелије, 1980), 22.

⁵⁵ Ј. Поповић, *нав. дело*, 22.

⁵⁶ *Исто*, 91.

⁵⁷ Видети на пример, Данило Крстић и Амфилофије Радовић, *Нема летице вере од хришћанства*, Ваљево (Манастир Ћелије, 1982), 5.

протестантским срединама. Ту је циљ да хришћанство не функционише само као конкурент, већ као допунски оквир хуманистичке идеологије... што води реафирмацији христоцентричности хришћанске религије (у теолошкој литератури) и "Jesus people" и до амбициозних, али очито сумњивих покушаја радикално хуманистичког тумачења хришћанства као живота за друге, „нерелигиозног хришћанства”, а „атеистичком теологијом” или „теологијом мртвог Бога” као теоријском круном.⁵⁸

До наших испитаника не могу доћи сви горе поменути утицаји, мада је први врло стар, а други има значајан утицај, али више у теорији него на нивоу свакодневног и народног религијског живота. За нас је основно да веру у божански карактер Исуса сматрамо суштинском догмом хришћанства, које обухвата све верске заједнице у питању. Оно што је основно за нас може се, дакле, изразити у библијском ставу „Сваки дух који признаје да је Исус дошао у теби од Бога је”. Вера у бога, теоријски посматрано, нераскидиво је повезана с вером у Исусов божански карактер, што они и дословно тумаче.

Испитаницима је постављено, с тим у вези, следеће питање: „Да ли верујете у постојање Исуса Христа?” У оквиру понуђених затворених одговора, добијен је следећи распоред:

1. он је постојао како учи Црква (као син Божји у људском лику) 99,2
2. он је постојао само као историјска личност 0,0
3. он уопште није постојао, измишљен је 0,0
4. не знам 0,8 (у процентима)

Питање садржи понуђене одговоре каквим смо се користили и у другим приликама, кад смо истраживали општу популацију. Показало се да поједине варијанте одговора код ове популације уопште нису релевантне за сада испитивану популацију (а на какве је у испитивањима опште популације отпадала знатна фреквенција). То су одговори којима се извршава милитантно атеистички и искључив став, за којег се могло и претпоставити да ће бити сасвим одсутан у оваквој популацији (такав одговор је прихватило нешто више од једне петине Београђана у испитивању 1984. г.). Одсутно је и прихватање једног одговора којим се изражава један рационалан став о томе да би Исус могао бити историјска личност, каквог смо у другим истраживањима могли сматрати изразом одређене просвећености (у поменутом истраживању међу Београђанима се више од једне трећине испитаника определило за такав одговор).

⁵⁸ М. Kerševan, *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana (Mladinska knjiga, 1975), str. 196.

И сумња скоро да је одсутна кад је реч о нашим испитаницима. Свега два испитаника су се определила у том смислу. У ствари, веровање у Исусову божанску природу општеприсутно је међу нашим испитаницима, потврђујући да је реч о истинским верницима у смислу припадности верским заједницама типа секти у Трелчевом смислу.

У истраживањима популација верника код великих верских заједница, цркава у Трелчевом смислу, не наилази се на овакве нивое фреквенције прихватања учења о Христу. Тако је међу католичким верницима у Француској забележено да 62% прихвата догму о Христу, а међу италијанским католицима свега 4% је прихватало учење о његовом адвенту.⁵⁹

Стога, практично нисмо овде у могућности ни да посматрамо дејство било каквих социјалних и личних обележја на распоред одговора. Да осмотримо само ко су два испитаника који одговарају са „не знам”: један је припадник Хришћанске адвентистичке цркве, а други Крестове духовне цркве ногопраних; један је студент, а други пољопривредник – подаци који нам не указују на неку тенденцију, нити би с обзиром на расподелу фреквенције могли.

2. Веровање у библијска чуда

Библијска „чуда” представљају значајан елемент хришћанске догматике који имају функцију да на сликовит, приступачан и привлачан начин прикажу натприродни, божански карактер релиције, деловања Бога у људској, историјској стварности, његово трајно присуство и могућност његове свакодневне интервенције у људским односима. Својом сликовитошћу и моралним поукама, својом дубином (појединих легенди), својим општељудским порукама (појединих легенди), „чуда” учвршћују догматику, творећи од ње једну мисаону целину која може пружити ослонац за један поглед на свет, истина ирационалан и у много чему неплаузабилан. Некређивилан за савременог човека. Наиме, те догме садрже низ ставова које савремени, макар рудиментарно научно образовни човек, поготово кад је позитивистички настројен, може лако и без дубљег размишљања одбацити.

Међу најпознатија спадају Мојсијева чуда о грму који гори и мани која пада, о препелицама које су биле отроване и којима су – по казни, што су их без допуштења јели – многи Јевреји отровани. Међутим, ма колико ирационално на први мах изгледале, те легенде имају своја доста једноставна научна објашњења, односно та „чуда” заправо нису чуда, већ појаве које се дају

⁵⁹ Z. Roter, *Vera in nevera v Sloveniji 1968–1978*, Maribor (Obzorja, 1982), str. 56–58.

једноставно објаснити искуственим путем. На пример, мана је течност плода једне степске биљке која се и данас тако зове и која лети ваздухом, а бедуини је једу као послестицу.⁶⁰ Наравно, да се сва „чуда” не могу рационално, искуствено објаснити, јер су плод ирационалне мисли: маште, искривљавања током предања, па све до свесних лажи писаца појединих делова библијског текста на шта Косидовски такође указује.

Све то не мора бити релевантно за наше испитанике и за наше истраживање, мада га не смемо ни сметнути с ума у једној продубљеној анализи. Битно је да се тај корпус тврдњи у Библији приказује као чуда у којима делује натприродна, божанска сила преко овоземаљских појава, понекад у људском лику. Стога је реч о снажном индикатору религиозности, који говори о потпуном прихватању верске догматике.

И овде религиозност коју проучавамо знатно се разликује од религиозности „великих верских заједница” које своја учења не заснивају само на Светом писму, већ и на одлукама сабора и поглавара, на традицији и другоме, што омогућава да се учења из Светог писма релативизују, схвате алегорички, у преносном смислу и слично.⁶¹ Међутим, учења наших верских заједница највећим делом инсистирају на дословном, буквалном тумачењу ставова из Библије, па и на она о чудима. Ни верске заједнице које ми посматрамо, међутим, немају у свему истоветна схватања и понекад допуштају да се поједине догме схвате и у пренесеном смислу, или барем стављају нагласак на истинитост једних, а занемарују значај других.

Испитаницима је постављено питање о томе да ли верују у истинитост библијских чуда. Добијен је следећи распоред одговора:

1. да	92,4
2. не	2,0
3. нисам сигуран	5,6

(у процентима)

И овде налазимо да је распрострањеност веровања врло висока, да се ради о верницима који догму прихватају целовито, да скоро да нема ерозије, мада, ипак, распрострањеност тих веровања није потпуна као у случају Исуса. Тако,

⁶⁰ Видети о томе опширну расправу З. Косидовског: *Библијске легенде*, Београд (СЗК, 1983), где се археолошким, историографским, медицинским и другим приступима критички анализирају могућности искуственог објашњења појединих библијских „чуда”.

⁶¹ „Црква нпр. не тражи да се библијски извештај о стварању у шест дана дословно shваћа. То је библијска pjesma s dubokim značenjem i važnom poruom, a ne kozmološki i geološki izveštaj...”, *Glas koncila*, 9. marta 1986, str. 8.

сваки осамнаести изјављује своју несигурност, а сваки педесети чак своје неприхватање. Но, и овде је прихватање много веће него код истраживања других верничких популација.

Одређене разлике постоје међу испитаницима из појединих верских заједница, мада нисмо у могућности да утврдимо у којој је то мери повезано са њиховим учењем. Нешто ниже нивое прихватања вере у библијска чуда бележимо код испитаника из заједница: „Филаделфија” (80%), Кристова духовна црква ногопраних (88%), Реформни покрет 7. дана (88,9%) и Хришћанска адвентистичка црква (90%). Незнатно је нижи ниво прихватања код млађих и варира с обзиром на доб, од 88 до 97%, а ниво С је релативно низак (0,204).

Нешто знатнија и врло занимљива је диференцијација с обзиром на професионално обележје испитаника. Нешто ниже фреквенције прихватања тог учења се бележе код ученика (81,8%), студената (92,2%), НК и ПК радника (82,5%) и КВ и ВК радника (92,3%). Насупрот томе, код службеника, стручњака, пензионера и приватника се та догма прихвата од стране свих припадника тих група. То говори о особеном карактеру те вере: док, иначе, у југословенским условима најшколованије економски активне групе најмање прихватају веру и њене елементе, овде налазимо да стручњаци и службеници прихватају то учење потпуније, да су доследнији верници од пољопривредника и радника. Реч је, дакле, о стручњацима и службеницима који живе ван владајућег конформизма и ако се окрену секти то чине до краја, свесни свих њених учења и предајући им се у целини. Слично је и код других група, мада мало мање интензивно. Једина значајнија разлика могла би бити код омладине, где веру намећу родитељи, одн. намеће се у кругу породице и мада је таква социјализација вероватно успешнија него у другим светоназорним ситуацијама, ни овде она није потпуна, што се огледа у нешто нижим нивоима прихватања учења о библијским чудима. У таквом смеру бележења веће скепсе међу младима упућује и распоред одговора према доби (две најмлађе скупине се истичу одговорима „нисам сигуран” – 8%, одн. 9%).

Насупрот другим основним налазима у нас о томе да је вера претежније „вера сиромашних” насупрот „невери богатих”, у нашем истраживању, кад је реч о овом питању – у оквиру врло благог односа – налазимо да власници предмета вишег стандарда нешто чешће прихватају веровање и истинитост библијских чуда.

3. Научно, насупрот верском објашњењу света

Просветитељска струја у анализи и критици религије налази у религији само скуп неистине, најчешће таквих које су намерно створене ради одржања

одређених група на власти, односно ради духовног цементирања фактичке власти, или да су то барем заблуде које објективно имају такву улогу. Да би религија нестала, према просветитељском схватању, потребно је једино просвећивања, развитак науке (свих наука) као рационалне и искуствено засноване истине, па ће људи сами – кад наука до њих допре – увидети каквим су заблудама дотад робовали. Дакле, претпоставља се и дисеминација научних знања у најшире слојеве народа. Такво схватање значаја науке у односу на религију и данас је присутно, нарочито међу неким совјетским ауторима,⁶² али је веома једнострано, јер занемарује некогнитивне – аксиолошке и „егзистенцијалне” компоненте религије, чињеницу да је она многострана, донекле по садржају варијабилна духовна творевина.

Томе супротан став о религији јесте онај, који се развија у кругу феноменологије и херменеутике, према којем је религија *велика и сјрашна ѿајна*, која се не може рационално, логички и искуствено откривати и доказивати, већ спада у ред унутрашњих, духовних појава које се могу само разумети, доживети, тумачити путем уживљавања, док позитивно научни поступци ту у целости заказују. Схвата се дакле, да постоје две велике и одвојене области реалности: једна је потчињена природним законима који се дају искуствено и аналитички откривати, а друга је сфера коју одређује смисао, слобода, вредности итд., међу којима религија има особено место и нарочити значај.

Трећи велики приступ који је усмерен првенствено на осветљавање друштвене стране религије, јесте марксизам који у њој налази најдубљу основу религије, какву смо током историје познавали и какву и данас познајемо у друштвеним условима људског живота одређеним друштвеном поделом рада и приватним присвајањем, експлоатацијом и доминацијом, оним што је Маркс сликовито назвао „долином суза” која рађа људску и друштвену потребу за религијом као „опијумом маса”, али не само у том својству. У том видокругу који религију одређује као облик човековог самоотуђења, али и као специфичан облик присвајања света, облик праксе с тим специфичностима у односу на друге облике праксе (присвајање света). „Ова држава, ово друштво производи религију, изопачену свијест о свијету, јер је оно изопачен свијет”.⁶³ Марксизам трага за условима у којима религија неће човеку бити потребна, а не мерама за непосредно укидање религије као такве, јер је мисао потпуно свесна објективне укорењености религије у структури друштва и места којег она има у структури личности, а то су појаве којима се не може волунтаристички

⁶² Видети Зборник *Наука и теологија у XX веку*, Ниш (Градина, 1973).

⁶³ Karl Marx, Friedrich Engels: *Rani radovi*, Zagreb (Naprijed, 1961), str. 81.

манипулисати. Маркс пише: „Укидање религије као илузорне среће народа захтјев је његове стварне среће. Захтјев да напусти илузије о свом стању јесте захтјев да напусти стање у коме су илузије потребне”.⁶⁴

На овом месту нећемо даље улазити у ову расправу, већ је довољно да закључимо да (1) религије с којима се сусрећемо у нашој друштвено-историјској збиљи почивају на иррационалним поставкама које наука делимично може оборити и може их прогресивно све више обарати, (2) да ширење науке може створити услове да религија постане неплаузибилна, неатрактивна својим одговорима на различита питања и (3) да се науком, ширењем научних сазнања не могу дубље поткопати друштвене позиције религије, јер оне управо имају свој извор у друштвеним односима. Штавише, има и неких значајних екстрасоцијалних извора религије антрополошког карактера. Најзад, желимо да напоменемо да огроман развитак науке својом величином, али фрагментираношћу не омогућава савременом човеку да је присваја као целину, даље, својом махнитошћу и ирационалним сврхама којима неретко служи, може постати нов извор атрактивности и кредибилности религије, у одређеним друштвеним условима заоштреним противречношћу. Дакле, наш основни став, да развитак науке сужава простор традиционално схваћеној религији хришћанства, да побијајући неке њене ставове и ширећи научни, рационално искуствени начин мишљења, чини религију неинтересантном, неплаузибилном, неатрактивном, па и маргиналном појавом, треба узети уз много ограда, првенствено везаних за историјски карактер наше ситуације бремените кризама и противречношћу у светским размерама, али и у ужим.

С тим у вези испитаницима су постављена два питања. Прво је гласило: „Има различитих објашњења постанка света и човека. Да ли Ви лично прихватате објашњење света које нуди црква, нпр. да је Бог створио човека за седам дана, према свом лику итд., или прихватате научно учење о еволуцији врсте (Дарвинова теорија)?” Добијен је следећи распоред одговора:

1. прихватам верско објашњење	85,7
2. прихватам научно објашњење	4,5
3. оба садрже понешто тачно	4,5
4. нисам сигуран	3,7
5. не желим да одговорим	1,6

(у процентима)

И овде се потврђује доследност вере наших испитаника. Суочени с великим ауторитетом науке у савремено доба, доба тзв. научно-технолошке револуције

⁶⁴ *Isto*, str. 82.

и свакојаког маликовања науке, у ствари једног позитивистичког погледа на свет, преко четири петине њих одбија да се изјасни о прихватању научног погледа на свет и то у контексту једног познатог примера у којем верско учење делује доста некредибилно. Треба напоменути да су поједини испитаници овде упућивали и примедбу на формулацију питања, указујући да Бог није створио човека „за седам дана”, већ „седмог дана” указујући на висок степен догматичности и ригидности њихове вере. Ипак, на различите начине, у различитим модалитетима, сваки седми испитаник не оптира за изјаву о прихватању верског учења о настанку света и човека, мада само 4,5% изјављује експлицитно да прихвата научно објашњење.

Одређене разлике у ставовима испољавају се кад посматрамо припадност испитаника појединим верским заједницама. Нешто нижи ступањ прихваћености библијског учења бележимо код припадника верских заједница: „Филаделфија” – 46,7% (чак 31,3% изјављује да прихвата научно објашњење), ногопрани (84,4%) и пентекосталци (83,3%), док код испитаника из свих других верских заједница бележимо прихватање верског учења са фреквенцијом од девет десетина и вишом.

Кад посматрамо професионално обележје, налазимо знатно нижи ниво прихватања код ученика (59,1% – нарочито уочљива разлика у односу на студенте – 88,2%) код којих вероватно да је припадност тим заједницама често неаутономна, производ породичне социјализације, као што је присутно и дејство других чинилаца социјализације у ситуацији кад се поглед на свет још није кристализовао. Нешто нижи ниво прихватања тог елемента хришћанског учења бележи се и код НК и ПК радника (71,8%) и код стручњака (80,0%), код којих је свакако реч о дејству образовне социјализације прожете рационалним ставом према стварности. С је висок (0,541), мада квалитативном анализом не потврђујемо толики утицај.

Одступање које смо забележили код ученика испољава се и кад структуру одговора посматрамо с обзиром на доб: испитаници из најмлађе скупине (до 20 г.) прихватају тај елемент нешто ређе (74,3%).

Друго питање везано за однос науке и религије гласило је: „Да ли сматрате да велики развој науке погодује религији и идеји о постојању Бога?” Добијен је следећи распоред оговора:

- | | |
|--|------|
| 1. погодује, јер потврђује идеју о постојању Бога | 45,2 |
| 2. не погодује, јер оповргава идеју о постојању Бога | 9,1 |
| 3. наука и религија су независне | 34,4 |
| 4. не знам | 11,2 |
- (у процентима)

Ово питање је очевидно представљало изазов за испитанике, без обзира на то што се може приговорити његовој формулацији са филозофског становишта. Испитаници су били подељени, јер је нешто мање од једне половине дало одговор који изражава више дубоку веру него његову доктринарну утемељеност. Из развоја савремене науке стварно се тешко може извући став да се потврђује идеја Бога. За разлику од тога, савремена бурна збивања, понекад са конвулзивним апокалитичним цртама, можда се могу успешно интерпретирати у духу хришћанског учења, нарочито ако се траже одређени „знаци”. Тако управо чине неке мале верске заједнице сектарног типа. Но, кумулативност развоја науке скоро да се не би дала тумачити на верски начин. То не значи да научник – ван своје научне делатности – не може бити веран. У сваком случају, нешто мање од једне половине одговора – у поређењу са ранијим и другим великим већинама – указује на извесну нелагодност наших испитаника кад је реч о развоју науке и наговештава њихово схватање да се налазе по страни од основног гносеолошког развитка савременог доба.

Нешто више од једне трећине испитаника оптира за одговор који се може са становишта убеђеног верника бранити: да су наука и религија независне (као облици друштвене свести), мада тај одговор значи одбацивање сваког фанатизма и тоталитаризма у погледу на свет.

Поново бележимо да схватање односа између науке и вере зависи од верске заједнице ($C = 0,652$). Испитаници који припадају верским заједницама „Филаделфија” и Реформном покрету 7. дана, имају знатно ниже фреквенције код првог одговора (32,4 одн. 42,9%), док испитаници назарени (за које смо претпоставили да су били инструктирани, не дају ни један такав одговор, оптирајући сви за одговор бр. 3, мада управо њихово учење инсистира на буквалном и доследном тумачењу Светог писма, узимајући Нови завет за своју нормативну основу).

За разлику од њих испитаници који припадају осталим верским заједницама већином оптирају за одговор бр. 1 (Хришћанска адвентистичка црква = 56,1%, Баптистичка хришћанска заједница = 70,4%, Ногопрани 56,3% и Пентекосталци 66,2%).

Стиче се утисак да остали структурални чиниоци не представљају значајан детерминантан услов у одговарању на ово питање, одн. у опредељивању свог става према односу науке и религије у савременом контексту. Тако, знамање, које уобичајено у оваквим истраживањима – заједно с школском спремом – сматрамо најзначајнијим предиктивним чиниоцем као да делује сасвим супротно од уобичајеног дејства. Тако, 80,0% стручњака и 62–80% службеника оптира за први одговор, којим се исказује да савремени развој науке

потврђује верске ставове, док је то случај са свега 4,3% пољопривредника. Чак и ако узмемо у обзир да је гро пољопривредника из нашег пункта у Банату, где смо испитивали назарене, оно што изненађује јесте, да најшколованије економски активне групе изражавају најчешће један у основи – са становишта основних токова друштвене свести – неплаузибилан и некредибилан став. И студенти прихватају тај став натпросечно (50,0%). Као што смо истакли, у случају да се припадници тих (школованих) група одреде за те заједнице и њихово учење они то чине доследно, пуним срцем, насупрот владајућим конформистичким токовима који ће деловати на емпиријској равни против њих, што се потврђује и код овог индикатора.

Без икакве смо могућности да пружимо тумачење података кад посматрамо утицај школског успеха у последњем разреду школовања на распоред одговора: постоји једносмеран и значајан раст фреквенције код одговора бр. 1, од 21% код испитаника чији је успех био довољан, до 72% код испитаника чији је успех био одличан. Супротан ток има одговор којим се исказује независност тих појава ($C = 0,348$). Могуће је да се ту транспонују индивидуални чиниоци који су присутни код професионалног чиниоца о којем је било речи.

Доб не утиче на неки јасан начин: највиши скорови код првог одговора су у групама 21–35 г., док су код млађих и нарочито код старијих фреквенције ниже. Најстарији испитаници истичу се ставом да су то независне појаве ($C = 0,360$).

Ни религиозност мајке, као индикатор породичне социјализације, не пружа путоказ нити у смислу очекиваног утицаја, нити у супротном смислу, мада је C значајан (0,470).

4. Верници и морал – верност као предуслов моралности

Однос вере и морала веома је сложен, а током највећег дела историје ове две појаве уско су испреплетане. „Од десет Божијих заповести Мојсијевих, које представљају први прецизно формулисани морални законик верског карактера, па до Достојевског, који преко Ивана Карамазова тврди да без Бога нема морала, јер 'ако Бог не постоји, све је допуштено', непрекидно се морал везује за веру и у њој тражи чврст ослонац моралу”.⁶⁵

Бројни филозофи, социолози и психолози су настојали да теоријски одреде однос ова два појма. Диркем (Durkheim) је сматрао да историјски морал

⁶⁵ Радомир Д. Лукић, *Социологија морала*, Београд (САНУ, 1974), 414.

вуче корен из религије, док је Вебер (Weber) сматрао да је грижња савести као специфична санкција морала у суштини верског карактера, јер је не намећу други људи споља. Вебер је такође разрадио своју чувену теорију о настанку капитализма деловањем протестантске етике. У сва та питања овде не морамо улазити. Довољно је да укажемо на то како се основни проблем појављује у савременим условима. У савременим условима преовлађује лаицизирана култура у друштву које настоји да развије савршен хуманистички морал, битно другачији од патријархалног, својственог приватно својинским односима, каквог је у нашим друштвено-историјским оквирима санкционисала Црква, односно цркве. Тај нови морал није конституисан као неприкосновен и целовит законик који би пружао поуздан ослонац савременом нашем човеку. Притом се говори и о кризи морала светских размера. Та два чиниоца, с једне стране неизграђеност морала савременог југословенског друштва, а с друге шира превирања и противречности у савременом свету који укључују моралну кризу, доводе до стања које означава моралном кризом и моралним вакуумом и у нас, барем као тенденције, ако не и као слика стања у целини.

У таквој ситуацији може бити привлачан и верски морал који носи ауру прошлости, санкцију традиције, а у нашим условима и привлачност националног.

Притом треба рећи и да верске заједнице проблеме морала сматрају еминентно својим подручјем и то не само у вези с личним проблемима човека, већ сматрају да и у нас имају право да процењују моралност људског деловања у целости, друштвених збивања, а сплитски бискуп Ф. Франић сматра да Католичка црква у нас треба да просуђује и о политичком моралу. На тај начин верске организације постају не „ванполитичке”, већ „натполитичке”. Штавише, религијске организације и „криве” атеизацију за појаву савремене социјалне дезинтеграције и моралне кризе. Један српски православни теолог пише да је „узрок моралне савремене кризе, свуда и код нас, духовне природе и не може се уклонити, док се не уклоне њени узроци: уско атеистичко-материјалистичко схватање живота, које никад није било, нити икада може бити темељ једног социјалног истинског морала, који задовољава све потребе човекове природе, дакако комплексније и богатије него што представља атеистичко-материјалистичка филозофија живота”.⁶⁶

Цркве такође здушно критикују појаве распада породице, хедонистички индивидуализам, незајажљивост, егоизам итд. Но, све су те критике са тра-

⁶⁶ Видети такође: Душан Н. Петровић, „Ми у тренутку времена”, *Православље*, 1. март 1983, 1.

диционалистичких и патријалхалних позиција, а оне са њихових позиција предлажу „моралну обнову”.⁶⁷ Мада постоје и секте које владајућем моралу приговарају да је престрог и репресиван, већина тих заједница приговара моралном стању као одсуству морала и хедонизму, проповедајући један строжи, понекад аскетски морал. Али међу тим заједницама има и разлика: тако, док баптисти показују одређено разумевање за секс ван брака, по назаренима и адвентистима је то тежак морални и верски преступ.

С тим у вези постављено је испитаницима питање. „Да ли су, по Вашем мишљењу, припадници Ваше верске заједнице моралнији од других људи?” У оквиру понуђених одговора, добијени су следећи резултати:

1. да, моралнији су	56,2
2. моралнији су исто колико и други верници припадници других верских заједница	25,7
3. нема разлике између верника и оних који не верују у погледу моралности	12,8
4. верници су мање морални	0,0
5. не знам	5,2

(у процентима)

У глобалу посматрано, друштвена свест испитаника није тако хомогена као кад су у питању неки елементи хришћанске догматике, што би значило да њихова вера, ипак, није тако целовита као што у први мах изгледа. Ипак, апсолутна већина испитаника изјављује не само да су верници моралнији уопште, већ и да су припадници управо заједнице којој сами припадају морално супериорнији. Ако њима додамо одговор бр. 2, којим се исказује да су верници уопште моралнији, али да међу припадницима различитих вероисповести нема разлике, налазимо да чак четири петине испитаника изјављује да су верници моралнији, што представља фреквенцију каква међу верном популацијом у нас још није забележена. Такав став је израз доследности, али и ригидности њиховог уверења и њихове свести.⁶⁸

⁶⁷ Видети такође: Душан Н. Петровић, „Ми у тренутку времена”, *Православље*, 1. март 1983, 1.

⁶⁸ У нашем истраживању („опште”) религиозности у Војводини 1975, нашли смо да једна трећина (33%) верника изјављује на истоветно питање, да су верници моралнији. У Београду 1983. г. утврдили смо слично томе, да такав састав постоји међу 35.7% верника. На знатно другачије формулисано питање: о томе да ли прихвата црквено учење о моралу, 72.9% верника из загребачког региона је одговорило потврдно 1985. г. (Ш. Бахтијаревић, *Религијска ситуација на поодручју зајредачке реије*, Загреб, ИДИС, 1986, 177). У истом истраживању ранг листа мотива религије код верника ставља на прво место морал. Наводи је 55,6% испитаника.

Став да су верници мање морални – какав се може понекад чути и међу верницима, а с обзиром на патријархалан, строг и формализован карактер моралних норми какав је чест у верским заједницама, а што неретко води дволичности – уопште није забележен.

Тек сваки осми испитаник изјављује да између верника и нерелигиозних нема разлике у погледу моралности, сврставајући се у носиоце широких толерантних и немилитантних ставова у односу између та два погледа на свет.

Број од једне двадесетине који изражава став да „не зна” ко је моралнији, није за занемарити и представља вероватно један верски неиндоктриниран сегмент какав постоји и у овом узорку, мада доста ограничен.

У зависности од тога какво место морал има у укупном учењу поједине верске заједнице, какав је њихов став према другим верским заједницама и њиховим учењима, бележе се значајне разлике с обзиром на верске заједнице. Видети Графички приказ 1.

Очевидно је из Графичког приказа 1, да статус категорије морала има у доктрини и пракси изучаваних заједница варира у великој мери. Назарени нам се појављују као сасвим хомогени у схватању о моралној супериорности припадника те заједнице (претпоставили смо да су били инструирани). Доста су им блиски и припадници Реформног покрета 7. дана, где близу четири петине испитаника заступа такав став (сви остали одговарају са „не знам”). И припадници ХАЦ у већини истраживају такав став. Доста високи скорови код одговора бр. 2. којим се изражава став о супериорности верника уопште у моралном погледу бележи се код баптиста и код пантекосталаца (око две петине у оба случаја).

Код осталих обележја бележимо:

– испитаници из најстаријих добних скупина (56 и више година) чешће прихватају став да су управо припадници њихове заједнице вернији (69 – 74%), што је вероватно одраз потпуније идентификације са том заједницом, док су код припадника млађих и средњих годишта знатно учестанији одговори којима се истиче супериорност верника уопште у моралном погледу;

– кад посматрамо професионално обележје поново наилазимо на једну карактеристичну разлику између ученика и студената у смислу да ови други знатније прихватају становиште о већој моралности сопствене заједнице. У том смислу се истичу и пољопривредници, домаћице и занатлије. Ипак, разлике нису такве да бисмо професионалном обележју могли придати неки детерминистички значај;

– једну доста правилну једносмерну корелацију бележимо кад посматрамо школски успех, али овог пута у обрнутом смеру: што су испитаници имали скромнији школски успех, то је већа учестаност првог одговора, а распон

је значајан: од 79 до 41% $C = 0,231$. Ипак, не бисмо могли придати неки значај тој корелацији, с обзиром на то да је њен смисао супротан него у претходном случају.

Графички приказ бр. 1.

**Верска заједница и став према моралности верника
и нерелигиозних**

Хришћанска адвентистичка црква	xx	58,5
	29,3
Баптистичка хришћанска заједница	xx	48,1
	40,7
Христова духовна црква ногопраних	xx	29,4
	52,9
Назаренска заједница	xx	100,00
	0
Пентенкостна хришћанска црква	xx	43,1
	36,9
Реформни покрет 7. дана	xx	77,8
	0
Филаделфија	xx	28,6
	25,7
xxxxxxx „Припадници моје верске заједнице су моралнији од других људи”		
..... „Верници су моралнији од других, али нема разлике међу верским заједницама”		

Др Сергеј Флере

Г. ЕЛЕМЕНТИ РАДИКАЛНЕ ВЕРСКЕ СВЕСТИ

Социолошки посматрано, као израз појачане тензије у односу с друштвом, у учењима секти и емпиријским веровањима њихових чланова појављују наглашени неки моменти хришћанске теологије које можемо назвати радикалним. То су елементи који наглашавају коренит, изненадан прекид, који ускоро предстоји и за којег се треба припремати и предвиђање скорог настанка једног, у бити новог света, на темељу апокалиптичне пропасти садашњег, који се сматра као зао, али и као привремен управо услед његове грешности, или се на други начин изражава одбијање овог света, пре свега као друштвене организације. Ту, дакле, долази до изражаја и радикалан песимизам до човека и овог света и на тај начин се тумачи основна порука Светог писма. Теолошки, ти ставови се везују за неке цитате Светог писма, при чему поједине сектарне заједнице, као и деноминације и цркве инсистирају у различитој мери на њима, различито их тумаче и придају им различиту тежину. Назарени, мада са ригидном интелектуалном структуром и мада одбијају друштво, не наглашавају адвент у својој теолошкој доктрини. Адвентизам, у оквиру једне више активистичке и оптимистичке оријентације, према свету човека, не наглашавају ни баптисти у својој доктрини. Између званичног става верске заједнице и свести верника може постојати раскорак, чије утврђивање јесте, делимично, и наш задатак.

Полазећи од тога, испитаницима је постављен задатак да одреде свој став у вези са неким библијским тврдњама које често извештавају стандардне ставове секти у вези са будућношћу. Већина тих тврдњи изражава адвентистички радикализам одређене његове компоненте и сродне елементе, док друге представљају стандардније, уобичајеније ставове у смислу хришћанске догматике. Ми смо касније те тврдње повезали у сложеније изведене показатеље.

Добијен је следећи распоред резултата:⁶⁹

		тачно	нетачно
а.	неминовно мора доћи до катастрофе у којој ће најзад пропасти у крви све зло овог света, али је катастрофа само кратак увод у вечно блаженство	66,4	24,0

⁶⁹ Разлику до 100% чине испитаници који се нису изјаснили у вези са овим тврдњама.

Тврдња а. језгровито изражава суштину адвентистичког радикалног става и као такав, представља најпоузданији појединачни индикатор.

		тачно	нетачно
б.	адвент (објава, најава) значи само да ће ускоро доћи до велике кризе (не и до потпуне пропасти) која ће помоћи да се униште носиоци зла	39,4	52,8

Насупрот ставу а, став б. садржи једно умереније становиште које може бити истовремено израз веће индивидуалне и групне прилагођености. Знатно мања фреквенција слагања него у претходном случају је стога у складу с доктринарним радикализмом и одговара фреквенцији до иједној за став а.⁷⁰

		тачно	нетачно
в.	спасење ће доживети сви који се држе праве вере	94,4	2,8

„Држати се праве вере” свакако значи придржавати се њених нормативних ставова, а не само усвајање доктринарних „индикативних” ставова. С друге стране под „правом вером” испитаници могу подразумевати како само учење своје верске заједнице, тако и других, уколико их сматрају сличним, те се овако висок постотак слагања теоријски могао очекивати. Ипак, вероватно да се слагање са тим ставом може сматрати и – мада не јаким – индикатором схватања своје верске заједнице као својеврсне елите.

Стога, слагање може значити различите ствари и требало га је очекивати. Притом, треба имати на уму настојања несектарнијих заједница да се „вера” не схвата монополистички у односу на само своју конфесију, али таква настојања углавном нису продрла до просечног верника.

		тачно	нетачно
г.	долазак пропасти (апокалипсе) видовити и од бога упућени појединци (искупитељи, пророци) могу да предвиде у дан	26,0	70,8

⁷⁰ Један протестантски теолог приговорио је да је формулација става б. недовољно смислена за просечног верника.

Реч је о ставу који у многим верским заједницама представља почетак верског живота и организације. Тако, нпр., настанак адвентистичког покрета је везан за прецизну адвентистичку визију В. Милера (за 1844. г.). После неиспуњења тог предвиђања, адвентисти – слично другима – избегавају одређивање датума адвента, мада наводе да ће бити скоро, у „наше доба”.

Међутим, тај став је у раскораку са начелима о једнакости људи пред богом, и као верника, а неиспуњења предвиђања „видовитих” нису довела често до логички очекиваних последица распада тих заједница, већ чак до појачања вере једног дела верника, али и до цепања тих заједница. Он нема подршку ни директно у Светом писму, а углавном ни у доктринама верских заједница, барем не као способност да се предвиђање врши прецизно „у дан”, већ се говори о томе да ће адвент наступити „ускоро”, „у наше време” и да постоје „знаци” који то потврђују.

Формулација става понуђена испитаницима не говори о појединачним личностима које поседују те „способности” како то може бити у појединим заједницама, већ упућује на могућност постојања већег броја таквих личности, те је мали број прихватања таквог става и због тога теоријски очекиван. Међутим, прецизно одређивање адвента се данас најчешће доктринарно одбацује, што је значајнији чинилац неслагања испитаника с овом тврдњом. Чак можемо рећи да није мали број испитаника који се слаже с овом тврдњом, с обзиром на теоријска очекивања.

		тачно	нетачно
д.	стање након објаве биће сасвим измењено у односу на садашње, тотална промена ће означити почетак вечитог мира и правде (космичке хармоније)	83,0	29,2

У поређењу са ставом а. овај је знатно умеренији, јер не помиње промену као апокалипсу, за „крвљу”, смрћу, пропашћу и страдањем. Стога је, у оквиру сектарне религиозности и за очекивати да ће он бити веома прихваћен, јер не искључује ни апокалиптичну транзицију каква је присутна у визијама нпр. адвентиста и јеховиста.

		тачно	нетачно
ђ.	спасење ће доживети само група одабраних, пре свега чланови моје верске заједнице (освећени следбеници), који ће затим постати светло другима на путу до Господа	45,2	28,8

Овде је експлицитно реч о схватању себе као групе одабраних, као духовне елите, што је у теорији познато као психолошки компензаторни елемент сектарне доктрине. У том смислу, дакле, мање од половине испитаника доживљава себе у смислу сектарне религиозности. Међутим, треба напоменути висок број оних који се у вези ове тврдње нису изјаснили (26,0%) који је највећи у овој батерији.

		тачно	нетачно
е.	скори долазак и спасење могу се остварити и као побољшање садашњег стања, а не нужно претходном крвавом пропашћу и каснијим коренитим променама свега постојећег	34,0	57,6

Сасвим насупрот ставу а, овде се заступа једно мелиористичко и градуалистичко схватање о „мирном карактеру” што одговара једном оптимистичком становишту и прилагођености спољашњој средини. Број оних који се слажу са тврдњом е. нумерички се скоро да поклапа с оним који нису прихватили тврдњу а.

		тачно	нетачно
ж.	нада у скори долазак, искупљење и спасење испуњава ме, одушевљава и сасвим обузима	86,0	8,8

Овде је реч о процени личног емотивног и интелектуалног става према ставу о адвенту којег смо одредили као централни радикални став сектарне религиозности, у смислу индивидуалне заокупљености, па и опседнутости том визијом. Стога, њиме меримо и преданост и психичку централност дате

религиозности у личности испитаника у целини. Како је са становишта верске заједнице таква централност пожељна, можда је под дејством „социјалне пожељности” овај број слагања преувеличан. Но, он је веома убедљив и говори о емотивном карактеру вере који је код наших испитаника интензивно присутан.

		тачно	нетачно
з.	да би се угледала светлост, мора се прво пасти до самог дна порока	25,6	66,0

Ова тврдња се заснива на неким библијским примерима, али се не би могла узети као ваљан индикатор сектарне религиозности у радикалном смислу, односно, нити као норма понашања, нити као суштински елемент схватања света. Стога не изненађује да се релативно мало прихвата.

		тачно	нетачно
и.	искупитељ и пророк може одложити коначно спасење	27,6	64,0

Овде се износи схватање по којем не постоји контра предестинација у калвинистичком смислу, већ се оставља места улози месије како се она понекад артикулише. У складу с хришћанским фундаментализмом било је за очекивати да ће се мали број испитаника одредити за ову тврдњу. Овакав став не садржи директну подлогу у Светом писму.

		тачно	нетачно
ј.	иако ће нови поредак настати божанским деловањем непосредно када за то дође време, следбеници могу да обредима посвећења убрзају долазак коначног спасења	36,8	56,8

Слично горњој тврдњи (и) овде се као субјект деловања у кретању историје помињу људи, што је у складу с разноврсним хришћанским ставовима, а у супротности са строгим схватањем о потпуној предестинацији.

		тачно	нетачно
к.	повлачење и одбацивање постојећег друштва услов је искупљења и доласка спасења	40,8	40,0

Горња тврдња је такође битан састојак сектарног става овоземаљског света, не толико у есхатолошком смислу колико у смислу непосредног односа према свакодневници и владајућим институцијама друштва, као и учешће у свакодневном друштвеном животу. Треба рећи да се то мање односи на „долазак спасења”, а више на „искупљење”, јер први је, у већој мери „детерминистички условљен” у доктринарном смислу. Из резултата се види да су испитаници сасвим подељени на једнаке делове, на оне који ту тврдњу прихватају и оне који је одбијају, а знатан је број и оних који се нису изјаснили (19,2%).

Посматрање распореда одговара по појединим верским заједницама показује интересентну дистрибуцију која указује на теолошку природу појединих од њих.

Код тврдње а. налазимо да су одговорни из реда свих заједница око укупног просека, осим код ногопраних, где је слагање веома ниско (29,4%) и код назарена, где је потпуно (100%). Код тврдње г, коју смо такође сматрали радикалном у схватању апокалипсе и спасења, мада у једном посебном смислу, јер се наглашава улога видовитих појединаца, бележимо висок скор слагања само код припадника заједнице „Филаделфија” (88,6%), док је изразито низак код ногопраних (5,9%), а сасвим одсутно код назарена (0). Радикалном смо сматрали и тврдњу која је добила висок укупан скор, код назарена и адвентиста 7. дана чак 100%, а релативно низак код баптиста (60,7%). Тврдња ђ, карактеристична у смислу елитизма, добила је високе скорове код припадника ХАЦ (97,6%) и код припадника заједнице „Филаделфија” (91,4%), а већина још и код заједнице ногопраних (64,7%). Насупрот томе, баптисти (85,7%) и пентекосталци (58,2%) изражавају претежно неслагање с тим концептом. Назарени сви одговарају са „не знам”, указујући на велико шаренило ставова у том погледу, али вероватно и да је то ваљан индикатор у смислу мерења близине идеалном типу секте.

Код тврдње ж, где се изражава емотивни став и где је веома распрострањено слагање с тврдњом, нема нарочите диференцијације, а назарени, адвентисти 7. дана и припадници „Филаделфије” сви прихватају тај став, као што чини и апсолутна већина у свим посматраним заједницама.

Став з, којег смо такође сматрали радикалним, али непоузданим, највише се прихвата од припадника што ХАЦ и „Филаделфија”, где добија нешто више

од једне половине одговора (53,7% одн. 54,3%), док прихватање међу баптистима, назаренима и пентекосталцима скоро да се не бележи, указујући на велике разлике према овом ставу, којег, иначе не можемо сматрати нарочито теоријски значајним.

Став који указује на могућност убрзања адвента од стране верника, такође смо сматрали радикалним у теолошком погледу и ту такође бележимо крупне разлике: међу припадницима „Филаделфије” (91,4%), ХАЦ (65,9%) и адвентиста 7. дана (66,7%), те се тврдња веома прихвата, али је назарени сви одбијају, а махом и баптисти (82,1%).

Како је појам „радикалности” сложен од различитих доктринарних компоненти, емотивних и других ставова, он није једнозначан. Међутим, могуће је осматрати те тврдње агрегатно.

Табела бр. 1.

**Број радикалних очекивања спасења и адвента
и припадност верској заједници**

	Очекивања					Ниједно очекивање
	1	2	3	4	5 и више	
ХАЦ	0	0	14,6	29,3	51,2	4,9
Баптисти	28,6	28,6	32,1	10,7	0	0
Ногопрани	6,3	31,3	37,5	0	0	0
Назарени	0	98,0	2,0	0	0	0
Пентекосталци	22,4	7,5	31,3	7,5	23,9	7,5
7. дан	0	0	0	77,8	22,2	0
„Филаделфија”	5,7	0	0	2,9	91,4	0
УКУПНО	10,57	27,24	17,48	13,01	28,86	2,85

Табела 1. показује крупне разлике у схватању адвента и спасења међу припадницима различитих група. Радикалношћу се истиче група „Филаделфија”, мада и код заједнице ХАЦ незнатно више од једне половине прихвата пет или више радикалних тврдњи. И припадници адвентиста 7. дана су радикално настојени: код њих је концентрација велика међу онима који прихватају четири тврдње (77,8%). Пентекосталци су веома распрострањени кроз све категорије ставова, указујући на могућност да се то припадањем тој заједни-

ци различито схвата. Баптисти се показују као најмање радикално настројени у смислу нашег методолошког поступка у истраживању радикалности схватања спасења и адвента.

За оцену утицаја социјалних фактора на радикалност очекивања спасења и објаве нарочито је од значаја ако посматрамо повезаност са социо-професионалним обележјем. (Видети Графички приказ 1).

Подаци из Графичког приказа указују на одређене тенденције, мада вероватно да се ту не крије деловање само професионалног чиниоца, већ и утицај типа насеља, и нарочито доби самих верских заједница. Наглашено висока је распрострањеност интензивног прихватања радикалног схватања адвента и спасења код ученика и студената и код неквалификованих радника. Као што су неквалификовани радници удаљени у социјалном смислу од студената, тако су удаљени и припадници група које мало прихватају радикалне ставове као што су нпр. стручњаци и пољопривредници. Изгледа да се ту крију различити узрочници. Код ученика и нарочито код студената уочили смо већ постојање интензивне религиозности која је вероватно повезана и са њиховом доби, мада је код студената свакако реч о тоталној издвојености у духовном и вероватно у друштвеном смислу наших испитаника од највећег дела студентске популације. Док код неквалификованих и полуквалификованих радника може најјасније бити реч о утицају неповољних социјалних прилика, питање је да ли је то целина објашњења. Пољопривредници кад постају чланови секти, изгледа да то не прихватају у таквој мери у пуном доктринарном смислу, што се исказало и код других индикатора, али не кад је реч о лојалности заједнице.

Графички приказ бр. 1.

Интензивно прихватање радикалних очекивања адвента и спасења и социо-професионална припадност

Ученици	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	64
Студенти	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	71
НК и ПК радници	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	67
КВ и ВК радници	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	38
Пољопривредници	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	12
Домаћице	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	33
Службеници са нижом спремом	xxxxxxxxxxxxxxxx	40
Службеници са средњом спремом	xxxxxxxxxxxxxxxx	31

Стручњаци	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	0
Пензионери	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	12
Приватници	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx	20

Напомена: Под интензивним прихватањем подразумевали смо прихватање четири или више тврдњи. $C = 0,636$ (за укупне таблиране податке).

Интересантно је да нема стручњака међу онима који интензивно схватају адвент и спасење, што је теоријски за очекивати, али с обзиром на друге налазе у овом истраживању, нисмо више наше претпоставке сматрали сигурном смерницом.

С обзиром на пол, не бележимо никакве разлике, што је изненађујуће. Мада је пол данас мање значајан чинилац религиозности него што је некад био, може се очекивати да се ту различити елементи утицаја потиру, него да је пол и његова социо-културна значења сасвим неважна. Тако, већа емотивност жена можда је потрпа бољом информисаношћу мушкараца о доктринарним питањима.

Значајно обележје јесте и занимање оца, као индикатор социјалног порекла: налазимо да су најређи радикални верници међу онима чији су очеви били пољопривредници, потврђујући наш закључак да се у сеоским срединама припадност секти не прима у тој мери доктринарно као у градској. Можда је и одређен степен образовања предуслов за такво прихватање, мада – као што смо приметили – високо образовање не погодује радикалном схватању вере.

У истом смислу делује утицај типа насеља: радикалност вере је утолико израженија уколико је испитаник одрастао у већем граду, указујући да је град центар сектарног живота у правом смислу, док ако мале верске заједнице постоје у сеоским насељима оне немају карактер секте у фундаменталистичком значају.

Кад посматрамо доб, налазимо да су старији испитаници – припадници секти мање радикално оријентисани до спасења и адвента. Међу онима који су 51 годину и више стари има мање од једне трећине радикално оријентисаних, док је тај број највећи међу испитаницима 21–25 г. (79%).

И овде наилазимо на правилност да испитаници са нижим школским успехом у последњем разреду школовања имају радикалније схватање адвента и спасења, што се теоријски може објаснити тиме да је реч управо о људима који своје школовање у јавним школама нису прихватили, идентификовали се с њиме у пуној мери.

Мада се припадност малим верским заједницама у великој мери наслеђује породичном социјализацијом, фундаменталистичка, радикалистичка

религиозност изгледа да није с тиме у вези. Радикална оријентација чак негативно корелира с религиозношћу мајке. Они чије су мајке биле верне и посећивале богомољу у 11,3% прихватају четири радикалне тврдње, а у 21,0% пет и више њих, што је испод просека за узорак у целини. Све то указује да је радикализам и фундаментализам производ неких других околности, а не примарне социјализације.

Као што смо приметили и са доби, тако налазимо да и са дужином стажа у верској заједници опада радикалност става. Тако, прихватање пет и више радикалних тврдњи опада од 57% код најмлађе две скупине до 11,1% код испитаника старих 66 и више година. Тај пад бележи се између свих добних интервала (осим између прва два) – ($C = 0,471$).

Испитаници који су у браку нешто су мање радикално оријентисани од оних који нису у браку (неожењени, неудате, разведени, о обудовелим не можемо да закључујемо), што се психолошки лако да теоријски објаснити.

Према томе, овде се социјална обележја испитаника појављују као значајнији детерминистички чинилац карактера везе него код других елемената религиозности које смо проучавали.

Др Драјомир Панић

Д. ПСИХОЛОШКЕ КАРАКТЕРИСТИКЕ ВЕРНИКА

О члановима малих верских заједница (секти) у литератури се често говори као о особама са посебном структуром личности и специфичним понашањем. Истичу се њихови дистинктивни вредносни системи, карактеристични склопови личности, изузетно снажна везаност или идентификација са сектом која је за њих „друштвени микрокосмос”. Указује се на затвореност, ексклузивност, антисистем оријентацију чланова секти, њихову посвећеност духовним, нематеријалним вредностима (мада има и супротних примера), опонентски однос према спољном свету и званичним институцијама и идејама и, наравно, на њихову изразиту и дисидентски обојену религиозност, ревизионистичке доктрине у односу на велике, признате конфесије. Постоје и ужи психолошки приступи у оквиру којих аутори трагају за психопатолошким својствима чланова (појединих, нарочито екстремних) секти, понекад и налазећи такве тенденције (неуротичност, депресивност, шизоидност, хипоманичност, хиперсензитивност итд.). Део литературе о овим проблемима навели смо на крају рада.

У овом истраживању ограничили смо се, првенствено из разлога економичности, али и објективних могућности испитивања толико деликатне проблематике, на утврђивању само неких психолошких карактеристика чланова секти у оквиру три врсте диспозиција: *црпћа личности* у ужем смислу, *вредносних оријентација* и *мотива и пошреда* релевантних за утврђивање *идентификације* испитаника са њиховим верским заједницама. Свесни смо да постоји и низ других, такође веома значајних и теоријски и практично занимљивих психолошких диспозиција које би требало утврдити на овим специфичним друштвеним групама. Нажалост, у само једном емпиријском истраживању могуће је обухватити узорак варијабли једва довољан за скицирање психолошких портрета припадника малих верских заједница, а не и све варијабле које би било пожељно укључити ради добијања комплетнијих психолошких сазнања о овим малобројним, али у многим погледу интересантних група.

Дакле, основни проблем нашег дела истраживања припадника малих верских заједница у САП Војводини био је да утврдимо да ли и у којој мери чланови ових група поседују особене вредности (значајне за систем, за стил живота и однос према класичној и световној религији), који синдроми личности и појединачне особине из њиховог састава карактеришу ове људе (одабрали смо елементе познатих синдрома (не)толерантности и отуђености) и

колико широко и дубоко они задовољавају различите потребе у или уз помоћ верске заједнице значајне за рекогностицирање њиховог односа према заједници (идентификације, лојалности, везаности).

Цело наше истраживање, па и овај део је неминовно сасвим експлоративан, што значи да услед недовољности претходних сазнања о сектама на нашем простору, истраживање нисмо усмерили на основу хипотеза, већ искључиво полазећи од постављених циљева и проблема истраживања. Главни задатак нашег истраживања и јесте утврђивање почетних сазнања које ће омогућити постављање хипотезе за евентуална будућа истраживања. Међутим, то не значи да смо се одрекли и извесних дескриптивних претензија (подсећамо да смо у неким групама испитали већину чланова) и да одустајемо од покушаја експликација. Теоријске студије о сектама (не тако ретке у свету) и резултати четрдесетак емпиријских истраживања религије и религиозности у нашој земљи (међу њима нема ниједног које се тиче нашег проблема) помогли су нам, надамо се, да истраживање, упркос свих недостатака, ипак превазиђе карактер пуког прелиминарног испитивања.

1. Вредносне оријентације припадника малих верских организација

Утврђивање вредносних оријентација припадника секти изузетно је значајно не само са становишта проучавања малих верских заједница, већ и са становишта истраживања вредности уопште зато што се на овај начин долази до сазнања о вредностима које постоје у контракултурама, субкултурама, маргиналним и нетипичним групама. Поједине вредности које су у општој популацији мало испољене могу у таквим групама (сектама) бити чак основно њихово обележје, тј. бити развијене код свих чланова тих група, понекад и у интензивном облику. Вредносне оријентације могу у овим групама творити специфичне, ретке комбинације које су од интереса за науку независно од њихове слабе заступљености у укупној популацији и код припадника главних друштвених група.

У овом истраживању из разлога економичности и (не)доступности припадника малих верских заједница за испитивање определили смо се само за неколико вредносних оријентација, односно могли смо обухватити једино самоуправну/несамоуправну оријентацију, материјалну/нематеријалну оријентацију, класичну религиозност/нерелигиозност и световну (не)религиозност. Свесни смо да би било изузетно интересантно и теоријски релевантно обухватити и друге вредносне оријентације, али смо се из наведених разлога морали ограничити управо на ове четири.

Самоуравну оријентацију смо одабрали имајући у виду резултате претходних истраживања према којима управо та оријентација представља околност владајуће идеологије, најбоље репрезентује „про-систем” вредности. Познато је да се припадници многих верских секти у свету, па и код нас, дистанцирају од таквих вредности, да испољавају опонентски однос, понекад чак антагонистички до непријатељства, али има и блажих облика дистанцирања (игнорисање, повлачење, ирелевантност идеолошких садржаја у учењу и понашању припадника секти итд.). Стога је изузетно значајно утврдити колико је самоуправна оријентација раширена и у ком интензитету код припадника наших малих верских заједница, да ли можда преовлађује супротна – несамоуправна оријентација или пак „мешани тип”, као и да ли се мале верске заједнице међусобно разликују у погледу односа својих чланова према овој системској вредности.

Самоуравну оријентацију смо одредили као општи однос према идеји самоуправљања, већинском и колективном одлучивању, праву свих на одлучивање насупрот залагању за право мањине одабраних (без обзира на то по ком основу) да одлучују у име већине, негирање идеје самоуправљања, уверења да је оно „прерано уведено” и сл. Користили смо се једном скраћеном верзијом С-скеале која се састоји само од пет тврдњи (сумациона скала или скала Ликертовог типа), али ове тврдње су веома дискриминативне, вишеструко проверене у различитим истраживањима,⁷¹ па се може рећи да добро мере оно чему су намењене и да се на основу њих могу доносити релативно поуздани закључци о раширености и интензитету (не)самоуправне оријентације.

Истраживање је показало да, просечно гледано (без назарена који су „дигриговано” одговарали, па су резултати за њих неупотребљиви), код припадника проучаваних малих верских заједница преовлађује несамоуправна оријентација (44% према 29% самоуправно оријентисаних и 27% испитаника сврстаних у „мешани тип”). Укупно узевши, интензитет несамоуправне оријентације је слаб (20%) и осредњи (16%), док је мало интензивно несамоуправно оријентисаних (8%). И код самоуправно оријентисаних значајно је више оних са слабијим (11%) и осредњим интензитетом те оријентације (13%) него са јаким обликом (5%). Судаћи према овим резултатима, произлази да већина припадника малих верских заједница не усваја самоуправљање као вредност, да се дистанцира од ове водеће „про-систем” вредности. Међутим, наведени

⁷¹ Б. Кузмановић: „Новија истраживања самоуправне оријентације”, *Психологија*, 1983, 1–2, 79–96.

просеци имају мало значаја с обзиром на постојање веома великих разлика између појединих секти (види Табелу 1).

Табела 1 – (Не)самоуправна оријентација припадника малих верских организација у САПВ (у %)

Оријентације	Адвентисти	Баптисти	Пентекосталци	Филаделфисти	УКУПНО
Самоуправна	7	57	46	9	29
„Мешани тип”	5	14	27	45	27
Несамоуправна	88	29	27	46	44

$$C = 0,67$$

Напомена: Из табеле су изостављени припадници реформиста (припадници Уније реформног покрета адвентиста 7. дана) ($N = 9$) и Христове духовне цркве ногопраних ($N = 17$), због премалених узорака, али су они ушли у просек (колона „УКУПНО”).

Само су баптисти апсолутно већински самоуправно оријентисани (56%), што се може довести у везу са њиховом отвореношћу (наравно, релативном) према световним вредностима и делимичним схватањем система као легитимног, мада они, изгледа, политику експлицитно не помињу.

Пентекосталци самоуправно оријентисани чине тзв. просту већину (46%), а проценат несамоуправно оријентисаних (27%) је близак одговарајућем проценту за баптисте (29%) и мало се разликује од процената исте оријентације код припадника појединих друштвених слојева код нас, па и нерелигиозних особа. И сазнања из других извора, пре свега она добијена техником непосредне опсервације, упућују на то да матица пентекосталаца нема опонентски однос према самоуправљању. Додуше, код припадника ове мале верске заједнице има доста амбивалентних (сваки четврти).

Код адвентиста (7%) и филаделфиста (9%) има веома мало самоуправно оријентисаних испитаника. То су заправо најнижи проценти самоуправно оријентисаних икада добијени за неку групу у нашој земљи.⁷² Међутим, док се за адвентисте може рећи да се активно дистанцирају од ове централне вредности нашег система (чак је 88% припадника ове заједнице несамоуправно оријентисано, а то је највиши проценат те оријентације забележен код нас),

⁷² До сада је најнижи проценат самоуправно оријентисаних добијен од религиозних Београђана (15%). Види: Д. Пантић (1985) у литератури на крају овог дела рада.

за припаднике секте „Филаделфија” се може закључити да су подељени између несамоуправне оријентације (46%) и „мешаног типа” (45%). Детаљнија анализа, наиме, показује да су се они често уздржавали од конкретног одговора на овој (и неким другим скалама). Могуће је да се они само пасивно дистанцирају од идеје самоуправљања.

Активно одбацување идеје самоуправљања код адвентиста може бити у вези са њиховом израженом нетолерантношћу, тј. ауторитарном структурном личности (анксиозност, аномичност, ауторитарност), али је то можда последица затварања пред друштвом, одбацувања система, општег односа према „изопачености” световног друштва које се мора, према њиховој доктрини, негирати пред долазећим адвентом.

Анализа реаговања припадника малих верских заједница на појединачне тврдње скале показала је, на пример, да су адвентисти „оберучке” прихватили садржај тврдње: „Није требало уводити самоуправљање док људи не постану мало свеснији” (98% сагласних, од тога апсолутна већина се јако сложила). Исту тврдњу је прихватило само 40% чланова групе „Филаделфија”, 32% баптиста (43% ових је изразило неслагање) и 28% пентекосталаца (према 25% несагласних). Међутим, многи филаделфисти (60%) и пентекосталци (46%) реаговали су неодлучношћу или незаинтересованошћу. Тврдњу: „Када би мањи број људи одлучивао, било би и мање проблема у предузећима” адвентисти су такође широко прихватили (73%), насупрот баптистима који су је у већини случајева одбацили (51%), као и пентекосталци (49%) док су филаделфисти били уздржани (66%). Несамоуправно формулисана тврдња: „Боље је да сва друштвена питања решавају људи који су плаћени за то него да се сви мешамо у те ствари”, исто тако су апсолутно већински прихватили само адвентисти (79%), баптисти су били подељени (43% сагласних према 46% несагласних), пентекосталци су је више прихватили (48%) него одбацивали (33%), док су филаделфисти поново испољили доминантну амбивалентност (63%).

Дакле, припадници четири мале верске заједнице које смо упоредили на димензији самоуправна/несамоуправна оријентација значајно се разликују. Адвентисти активно одбацују идеју самоуправљања, баптисти је углавном прихватају, филаделфисти се претежно пасивно дистанцирају, док је пентекосталци делом прихватају, а делом су неодлучни или је одбацују.

Занемаримо ли припадност верској заједници, а то с обзиром на приличне разлике у раширености (не)самоуправне оријентације није без ризика, показује се да генерацијска припадност мало диференцира обим самоуправне оријентације. Највише самоуправно оријентисаних има у генерацији од 28 до 35 година (36%), а најмање код најстаријих испитаника – изнад 65 година (9%).

Међутим, са годинама се не увећава несамоуправна оријентација, већ „мешани тип” – код старијих од 55 година износи чак 71%. Највише несамоуправно оријентисаних има међу омладинцима (44%). Ове разлике делимично одступају од слике која се уобичајено добија у општој популацији.

Чланови секти српске националности најмање су самоуправно оријентисани (само 11%), док је ова оријентација нешто раширенија код Мађара и Словака (по 33%) и нарочито код Југословена (52%). Број припадника других националности није довољан за било каква статистичка закључивања. Код Срба је највише амбивалентних (56%), а затим код Словака (48%). Интересантно је да је несамоуправна оријентација подједнако раширена код чланова малих верских заједница Срба, Мађара и изјашњених као Југословени (по 33%). И образац ових разлика значајно одступа од онога који се најчешће добија у општој популацији у Покрајини.

Дакле, раширеност (не)самоуправне оријентације битно зависи од врсте мале верске организације. Чланови неких секти су „про-системски” оријентисани готово као и нерелигиозни грађани и припадници одговарајућих друштвених слојева, чланови других су резервисанији, а припадници трећих се активно дистанцирају од самоуправљања. Старост и национална припадност испитаника су као извори варијације самоуправне оријентације секундарног значаја и очигледно су посредоване лојалношћу верској заједници, односно ове варијабле другачије диференцирају чланове секти него испитанике из опште популације у вези са (не)самоуправном оријентацијом.

Материјална/нематеријална оријентација припадника малих верских заједница укључена је у истраживање с обзиром на теоријске ставове о депривацији чланова секти. Међутим, начин на који је ова вредност мерена дозвољава нам једино да закључујемо о преферирању материјалних добара насупрот истицања других идеалистичких, духовних, нематеријалних вредности. Концепт депривације је шири, обухвата и сферу друштвених односа и лишавања у области културних потреба, ниску друштвену моћ и углед и друго, а не само неповољност материјалног положаја. Проблем се даље компликује тиме што је депривација увек релативна, што је посредована и субјективним очекивањима, аспирацијама чланова друштва, тј. не може се мерити искључиво на основу објективних показатеља. Досадашња истраживања⁷³

⁷³ Д. Пантић: „Вредности и идеолошке оријентације друштвених слојева”, у: Н. Поповић и други, *Друштвени слојеви и друштвена свесћ*, Институт друштвених наука, Београд 1977, 279–406; Д. Пантић: *Вредносне оријентације омладине*, Истраживачко-издавачки центар ССО Србије, Београд 1981; Д. Пантић, С. Флере и Д. Ђурић: *Проблеми друштвене структуре и друштвене свесћи*, Институт за економску пољопривреду, Нови Сад 1985.

показују да је материјална оријентација најраспрострањенија у друштвеним слојевима чији је економски положај најслабији и стога је треба тумачити као израз незадовољених основних, егзистенцијалних потреба, док се нематеријална оријентација обично јавља као својеврсна „надградња” код припадника оних друштвених слојева који већ остварују поменуте базичне потребе. Но, и код неких припадника виших друштвених слојева снажна је материјална оријентација (у оквиру потрошачког, статусног стила живота), као што нематеријална оријентација постоји и од појединих припадника егзистенцијално угрожених слојева, највероватније у смислу принудног аскетизма, цеђења сиромаштва из нужде, настојања да се од своје невоље направи вредност. Стога је значење материјалне/нематеријалне оријентације вишеслојно и тешко за интерпретацију: у сваком конкретном случају треба процењивати њено порекло и смисао, па то важи и за припаднике малих верских заједница.

Код припадника свих испитиваних малих верских заједница (без назамена који су сви на исти начин попунили овај део упитника и стога су елиминисани из анализе) обим материјалне оријентације је само 16%, нематеријалне оријентације 53%, а остали су сврстани у „мешани тип” (30%). Међутим, овај просек крије у себи знатне разлике између појединих малих верских заједница.

Пентекосталци су изразито нематеријално оријентисани (67%), укључујући и њихову струју – припадника Христове духовне цркве ногопраних (77%). У овим сектама материјално оријентисани су ретки (9%, односно 6%). С обзиром на социјални састав ове мале верске заједнице и њену доктрину, склонни смо да превалентност нематеријалне оријентације тумачимо пре неком врстом принудног аскетизма, одрицањем вредности материјалним добрима, величању сиромаштва него нарастим духовним и другим потребама „нематеријалне” природе о чему сведочи и чињеница да се чак 89% испитаних припадника ове заједнице није сагласило са тврдњом: „Први смисао живота је у томе да се стекне материјално богатство”.

Пентекосталцима су веома слични баптисти код којих је 61% нематеријално према само 4% материјално оријентисаних, а 35% су сврстани у „мешани тип”. Овај налаз делимично противречи запажањима истраживача на терену, па и другим досадашњим сазнањима о овој секти, која су указивала на њихову склоност или барем непротивљење материјалним вредностима. Међутим, не треба заборавити чињеницу да је део припадника ове секте изгледа задовољно основне егзистенцијалне потребе и да се, можда, код њих нематеријална оријентација јавља у оквиру „поребе раста” (А. Маслов). Индикативно је да је чак 96% баптиста одбацило тврдње да је „прави смисао

живота у томе, да се стекне материјално богатство”, мада већина њих (60%) сматра да човек данас „волео то или не, мора да трчи и за материјалним добрима”.

Припадници групе „Филаделфија” су у највећем броју случајева били амбивалентни (64%), а међу опредељенима је ипак више материјално (32% свих филаделфиста) него нематеријално оријентисаних (23%). На свих пет тврдњи скале М, чланови ове верске заједнице су у већини случајева исказивали неодлучност, сем на тврдњи: „Висок материјални стандард често чини људе несрећним” са којом се сагласила већина (54%). Међутим, колебљивост филаделфиста се огледа и у недоследном изјашњавању иначе мањине опредељених. На пример, више је оних који прихватају него оних који одбацују тврдњу: „Прави смисао живота је у томе да се стекне материјално богатство” (13% према 20% несагласних), као што је више оних који се слажу него оних који се не слажу са тврдњом: „Волео то или не, данас човек мора да трчи и за материјалним добрима” (37% према 12% несагласних), док је више оних који одбацују него оних који прихватају тврдњу: „Новац треба зарађивати само онолико колико нам је неопходно да обезбедимо најосновније за живот” (14% сагласних према 29% несагласних). Подсећамо да у овој групи доминирају жене (56%), чланови из већих градова (77%) који у њима углавном живе од рођења, некадашњи слабији ученици у школи, особе радничког социјалног порекла, по занимању и сами радници (57%) и претежно Мађари (68%). Колико ова структура чланства утиче на наведене резултате, тешко је закључити, тим пре што је могуће да учење ове секте није довољно јасно одређено према вредновању материјалних добара.

Адвентисти су претежно нематеријално (41%) оријентисани, али има доста и материјално опредељених (27%). Код њих је проценат саглашавања са тврдњом: „Волео то или не, данас човек мора да трчи и за материјалним добрима” неочекивано висок (88%) насупрот изузетно малом броју оних који сматрају да је „прави смисао у томе, да се стекне материјално богатство” (3%). Изгледа да и код адвентиста постоји недоследност у односу према цењењу материјалних добара, односно можда они материјалну оријентацију прихватају као инструменталну вредност, али не и као терминалну вредност. Да ли је такав њихов однос условљен саставом узорка адвентистичке заједнице (претежно мушкарци, омладинци, Срби, бољи ученици, многи немнуелног социјалног порекла) или учењем заједнице, немогуће је одговорити без нових истраживања.

Занемаримо ли сектарну припадност испитаника, показује се да обим нематеријалне оријентације расте са њиховом старошћу – 54% код омладинаца

до чак 83% код старијих од 55 година. Од старијих испитаника чак ниједан није материјално оријентисан, али и међу омладинцима их нема много (тек сваки пети). Занимљиво је да са годинама опадају и проценти „мешаног типа” (од 28% на свега 13% код старијих од 65 година), што показује да су старији доследнији у својим схватањима одбацавања вредности материјалних добара.

Чланови малих верских заједница Срби су значајно више нематеријално оријентисани (72%) него Мађари (52%), иако и код једних и код других има мало материјално оријентисаних (по 12%). Мађари су више амбивалентни него Срби (36% према 16% у „мешаном типу”). И код припадника других националности (Словаци у 76% случајева) и национално опредељених као Југословени (62%) доминирају нематеријално оријентисани испитаници.

На основу свих изложених резултата може се закључити да припадност малој верској заједници, без обзира на то о којој је реч, одлучујуће утиче на нематеријалну оријентацију њених чланова, иако неке од њих (пентекосталци, баптисти) очигледно више и доследније инсистирају на тој вредности него остале, пре из доктринарних него из социјално-структуралних разлога.

Класична религиозност мерена Р-скалом⁷⁴ је код припадника свих малих верских заједница обухваћених испитивањем готово максимално раширена: код адвентиста у 98% случајева, код баптиста у 96% случајева, код групе „Филделфија” у 92% случајева, код пентакосталаца у 91% случајева. Сви припадници Реформног покрета 7. дана и сви назарени су класично религиозни, али су ови резултати наведени само као илустрација тенденције, јер се у њих не може имати поверење, с обзиром на премален узорак код првих (N = 17), односно дириговано одговарање код других (сви назарени су на исти начин попунили упитник опредељујући се за најјачи облик религиозности на свакој ставци Р-скеале). Значајно је истаћи да код припадника малих верских заједница нерелигиозних нема, осим једног испитаника (или 2%) у групи адвентиста, што може бити и грешка (испитаника, шифранта, манипуланта обраде). Међутим, нађено је укупно 5% испитаника у „мешаном типу” (N = 12), углавном код пентекосталаца (9%) и филаделфиста (8%), као и код једног баптисте (4%).

Податак о максималној или готово максималној класичној религиозности припадника малих верских заједница у Покрајини изузетно је релевантан у теоријском и методолошком погледу. Теоријски значај овога налаза проистиче из сазнања да је религиозност припадника секти, без обзира на

⁷⁴ О овом инструменту види у: Панџић, Д., 1985 (литература на крају садашњег рада), или у нашем чланку: „Обим и интензитет религиозности у САП Војводини”, *Зборник Мајице српске за друштво науке*, Нови Сад 1977, број 62.

специфичности које они сами истичу у вези са појединим елементима веровања, ритуала, па и стила живота уопште, заправо уобичајена, класична религиозност. Штавише, за разлику од припадника три највеће верске заједнице у нас, тј. православне, католичке и муслиманске, чији припадници (они који се конфесионално идентификују са својом заједницом) нису обавезно класично религиозни, посебно код православних, припадници малих верских заједница су по правилу религиозни, дакле, код њих постоји поклапање религиозности и припадања верској заједници. Методолошки значај добијеног резултата произилази из прагматичке валидације наше Р-ске. Ова скала очигледно представља добар дијагностички инструмент за утврђивање интензивне религиозности. Помињане високе проценте религиозности нисмо нашли до сад ни у једној групи испитаника (скала је коришћена у двадесетак истраживања), осим код студената београдског Теолошког факултета приликом конструкције ове скале још 1974. године. Студенти теолози су на обе верзије скале (А и Б) постигли прерачунато на скраћени облик просечан резултат 23,4 (од 25 могућих поена), док су сада припадници малих верских заједница просечно имали 21,5 поена, а највише адвентисти (22,8).

Имајући у виду практично максималне проценте класично религиозних, разлике између верских заједница је могуће исказати само у погледу интензитета религиозности. Процентуално највише испитаника са најјачим обликом религиозности који скала може да мери (резултати од 23 до 25) било је међу адвентистима (81%), затим код пентекосталаца (42%) и филаделфиста (41%) и баптиста (такође 41%). То значи да је религиозност адвентиста најдубље укореењена и да је најближа традиционалној религиозности. Слабији облик религиозности је редак (просечно код 9% припадника свих малих верских заједница), а нема много ни оних са осредњим интензитетом религиозности (27%), осим код пентекосталаца и баптиста (по 41%). Интензитет класичне религиозности расте са старошћу (код старијих од 65 година $M = 22,7$, односно 74% са најјачим обликом религиозности према 56% код омладинаца) и већи је код Срба (80%) него код Мађара (57% најјаче религиозности).

Дакле, припадати малој верској заједници подразумева бити класично религиозан и то углавном и најјачем облику упркос томе што све секте у својим доктринама наглашавају особеност веровања својих чланова.

Међутим, подаци са табеле 2. показују да религиозност припадника малих верских секти, упркос велике раширености и снаге није сасвим хомогена, тј. да постоје извесне разлике у прихватању религиозних садржаја и унутар секти и између њих.

Табела 2 – Проценти испитаника који су на тврдње Р-скеле реаговали прорелигиозно зависно од припадности малим верским заједницама

Правац	Садржај тврдње из Р-скеле	Адвентисти	Баптисти	Пентеко-сталци	Филадел-фисти
А	1. Човек може данас добро да живи и без религије	98	75	51	46
П	2. Црква треба да има већи утицај у друштву	71	71	76	66
П	3. Сви су људи божја деца	100	54	48	86
А	4. Бог постоји само у људској машти	98	100	91	74
П	5. Кад људи не би веровали, светом би завладао неморал	98	86	76	68
П	6. Посећивање цркве ради молитве је дужност сваког човека	98	43	63	71
П	7. Човек само богу може да захвали за свој живот и здравље	98	100	82	86
А	8. Људи превише времена губе молећи се и очекујући помоћ бога, уместо да сами покушају да реше своје проблеме	100	64	76	80
А	9. Рај и пакао је измислила црква да би лакше владала верницима	78	100	90	66
А	10. Загробни живот не постоји	85	100	88	77

Напомена: А = тврдње формулисане антирелигиозно; П = тврдње прорелигиозно формулисане. Религиозност са у А манифестује неслагањем, а у П слагањем са садржајем тврдњи.

Просечан проценат прорелигиозних одговора је највиши код адвентиста (92,4%), затим следе баптисти (79,3%), па пентекосталци (74,1%) и филаделфисти (72,1%). Ове податке не треба мешати са скоровима на Р-скали према којима је класично религиозно чак 98% адвентиста, итд., али веза између два начина изражавања резултата постоји. Занимљиво је да је просечан проценат испитаника свих верских заједница за антирелигиозно формулисане одговоре виши (82%) него за прорелигиозно формулисане тврдње (77%), што значи да су чланови секти осетљивији на оспоравање своје религиозности него на тврдње којима се она потврђује!

Интересантне су и разлике зависно од садржаја тврдњи. Чланови секти најшире прихватају тврдње којима се изражава увереност у постојање бога и емоционалан однос захвалности према натприродном бићу. Просечно најмање религиозно индикативних одговора има у вези са тврдњом да се „данас може добро живети и без религије” и да је „посећивање цркве ради молитве дужности сваког човека”. Чини се да, просечно узевши, припадници испитиваних малих верских заједница нису нарочито нетолерантни према онима који не верују.

Међутим, постоје разлике у реаговању припадника појединих секти на карактеристичне тврдње Р-скале. На пример, адвентисти су максимално или готово максимално прихватили шест од десет тврдњи опредељујући се за одговоре – индикаторе религиозности, али је проценат осетно нижи код две тврдње у којима се помиње црква, можда зато што их подсећа на неку од доминантних, бројнијих конфесија од које се дистанцирају. Баптисти без изузетка изражавају увереност у постојање бога, у рај, пакао и загробни живот (последње је најјачи индикатор религиозности), али се само мањина (43%) сагласила да је „осећивање цркве дужност сваког човека”. Код пентекосталца и филаделфиста нема максималних процената, односно комплетног прихватања одговора који су индикатори класичне религиозности, али је у оба случаја реч о високом просеку и несистематским варијацијама које указују да унутар знатне и интензивне њихове религиозности ипак постоје извесне недоследности и некохерентности, мада само као нијансе, а никако као контрадикторна структура свести.

Склоноси свейовној религиозности смо у овом истраживању утврђивали искључиво у области савремене масовне културе и то као идолатрију личности из света естраде и спорта. Користећи најдискриминативније тврдње из

одговарајућих скала претходног нашег истраживања, које је иначе показало да постоји знатна повезаност између световне религиозности у домену спорта и естраде, као и између обе ове и световне религиозности у домену политике (види фусноту 2), дошли смо до следећих података: проста већина припадника малих верских заједница није световно религиозна (48%), барем не како смо тај појам теоријски одредили и мерили у овом истраживању, готово исти проценат испитаника је амбивалентан (чак 45% у оквиру „мешаног типа”), а само 7% припадника малих верских заједница је склоно овим идолатријама. Унутар световно нерелигиозних најбројнији су они са најјачим тим ставом (31% целог узорка).

Чланови малих верских заједница се доста разликују у погледу своје несклоности световној религиозности. Највише се том новом облику идолатрије одупиру баптисти (чак 96%; чак две трећине у најјачем облику), а код њих нисмо регистровали ниједног световно религиозног. Можда је ова њихова одбојност према световној религиозности, делимично, условљена натпросечним нивоом чланова. Изразита је несклоност световној религиозности ове врсте и код пентекосталаца и припадника Христове духовне цркве ногопраних (три четвртине, остали су амбивалентни). Чланови групе „Филаделфија” су пак у истом обиму (три четвртине) сврстани у „мешани тип”, очигледно зато што су за њих ови садржаји ирелевантни, не дотичу уопште њихово искуство. Но, код филаделфиста постоји и понеко световно религиозан (17%). Адвентисти у већини случајева одбацују идолатрију спортских и естрадних личности (54%), мада је то осетно мање него код баптиста. Код адвентиста сваки пети члан (20%) испољава световну религиозност како је овде мерена. Индикативно је да је чак по 44% адвентиста прихватило следеће две тврдње: „Приликом сусрета са познатим личностима естраде (певачима, глумцима итд.) обично осетим неки занос и олакшање” и „Посматрајући своје естрадне и спортске идоле (звезде), обично осећам неку врсту одушевљења и опијености”. Изгледа да припадници ове мале верске заједнице неретко „пате” од познатог осећања опијености и вртоглавице које је описао Р. Кајоа у својој класичној студији „Игре и људи”. За неколицину филаделфиста из нашег истраживања важна је идолатрија искључиво спортских идола које су они спремни да „бескрајно обожавају и славе” и да бодрећи их на стадионима, „губе себе прерастајући у једну, јединствену публику”.

Гледано у целини, припадници малих верских заједница у Војводини испољили су очигледну несклоност световној религиозности у области спорта и естраде, али и приличне разлике у ширини и интензитету одбијања ових модерних идолатрија. Световне фетишизације највише, практично универзално

одбијају баптисти, затим пентекосталци, мање изражено адвентисти, док су филаделфисти незаинтересовани, поколебани, неодлучни као и у вези са неким другим вредносним садржајима.

Несклоност световној религиозности уз комплетну класичну религиозност припадника малих верских заједница говори у прилог хипотезе о реципрочном односу између ове две врсте религиозности. Међутим, та хипотеза није добила потврду у претходном нашем истраживању извршеном на општој популацији Београђана, већ је евиденција пре потврђивала алтернативну хипотезу – да је реч о два облика општије религиозности као изразу отуђености личности. По свој прилици, код припадника секти, управо зато што је код њих класична религиозност готово универзална и веома интензивна, постоји тзв. појава монополизације вредности, тежња у личности и у групама да се друге, „конкурентне вредности” изолују и одбаце. У свести и у понашању припадника малих верских заједница као да нема места за две врсте идолатрије, а то може имати извесне импликације за теорију вредности која у центар разматрања ставља концепт „пожељног”. Наиме, ако се пожељно катектује за једну врсту садржаја апсолутно (за објекте и идеје класичне религиозности), онда не преостаје простор за његово значајније везивање за друге садржаје, па ни за оне који су релевантни за световну религиозност, без обзира на то што у основи обе религиозности лежи исти психолошки механизам (фетишизације) који се изводи из социјалног отуђења.

За одређеније судове о вредносним оријентацијама припадника малих верских заједница свакако би било потребно обухватити и низ других вредности. Међутим, и овако ограничен избор указао је на барем неке правце у којима треба трагати у даљим емпиријским истраживањима чланова секти. По нашем мишљењу, у евентуалним будућим истраживањима овога проблема требало би укључити и друге про-систем вредности (а не само самоуправну оријентацију), затим вредности релевантне за стил живота, што више терминалних вредности (циљева, идеала) и вредности које указују на специфичност религиозних веровања чланова секти, иако резултати садашњег истраживања упућују на могућност да последње поменуте вредности нису толико важне колико то сами припадници секти и њихове вође воле да истичу.

2. Особине личности припадника малих верских заједница у САПВ

Проучавање особина личности припадника малих верских заједница има свој и теоријски и практични значај.⁷⁵ За науку је посебно интересантно

⁷⁵ Види референце наведене у литератури на крају рада.

колико ова врста специфичних друштвених група представља агенс социјализације, тј. у којој мери припадност верским сектама обликује личност. Ништа мање важан проблем јесте и колико поједине врсте ових заједница представљају привлачне групе за личности са одређеном структуром. У емпијским истраживањима и јесте највећи проблем одвојити социјализацијски утицај секти од њиховог деловања као својеврсног друштвеног „магнета” за личности са одређеним карактеристикама, а проблем се даље компликује тиме што и у овом другом случају секте могу накнадно деловати и појачавати неке особине својих чланова које су они иначе „унели” у те групе. Практични значај оваквих истраживања углавном се односи на маргиналност припадника малих верских заједница, на одсуство интегрисања ових чланова друштва у шире оквире, на пасивизацију и зависност припадника секти од харизматичних вођа и сличне тешкоће које појединце могу одвести и на странпутице, у болест, отворен сукоб са друштвом и слично, мада такве опасности прете првенствено припадницима екстремних група које не делују у нашој земљи.

У овом истраживању определили смо се за укључивање следећих особина личности припадника секти: локуса контроле, (не)ауторитарности, (не)аномичности, осећања (само)отуђености и анксиозности. Избор је учињен на основу искуства из ранијих истраживања код нас, посебно на основу увида у психолошке корелате религиозности, затим на основу резултата сличних истраживања у другим земљама, као и на основу теоријских очекивања о релевантности појединих синдрома личности. Одабране особине личности улазе у састав два синдрома личности: екстерни локус контроле, аномичност и осећање самоотуђености (понекад им се у мањој мери придружују и анксиозност, па и ауторитарност) чине психолошке компоненте отуђености, док ауторитарност и анксиозност, а делимично спољни локус контроле и аномичност образују синдром нетолерантности. Наравно, супротне особине поменутима формирају и поларитете у оквиру ових синдрома, тј. релативно одсуство отуђености и толерантности. Ранија наша истраживања су показала да су синдроми отуђености и нетолерантности израженији код особа ниже социо-економског статуса, што указује на дефанзивни и компензаторни карактер тих синдрома, а тиме и на релевантност ових склопова личности за проучавање управо припадника секти.

Локус контроле представља веома важно обележје личности, друштвених група, култура, па и читавих цивилизација.⁷⁶ Манифестује се у начину или

⁷⁶ О том концепту види: Lepcourt, H., “Locus of Control”, Lawrence Erlbaum, Hillsdale, New Jersey 1976.

месту где личност перципира узроке збивања у свету и у друштву, да ли у себи као субјекту или у средини. Екстерни локус контроле може се односити на опажени детерминизам у „гвозденим законима природе”, у вољи натприродног бића, у „моћним другим”, у чистој случајности збивања (срећи) итд. Локус контроле одређује и друштво, али зависи и од многих карактеристика личности. Унутрашњи локус контроле изузетно је значајан управо за наше друштво које човек жели да види као актера одлучивања, аутономног субјекта свих збивања. Међутим, досадашња истраживања показују да је екстерни локус контроле (хетерономност) још прилично проширен, посебно код мање образовних и сиромашнијих испитаника.

У целом узорку, после искључења 50 назарена који су дириговано одговарали на овај део упитника, утврдили смо да су унутрашњи (44%) и спољни локус контроле (4%) приближно подједнако раширени, али ови процеси крију толико велике разлике између припадника верских заједница да сами по себи мало значе. Екстерни локус контроле доминира код адвентиста (73% према свега 7% унутрашњег локуса) и код филаделфиста (86% према 3%), док је код баптиста (89% унутрашњи локус контроле према само 4% екстерног) и пентекосталаца (63% унутрашњи према 22% спољни локус) ситуација обрнута. То практично значи да извор детерминације у свету и у друштву адвентисти и чланови „Филаделфије” претежно виде у себи, односно у човеку као актеру, а да баптисти и пентекосталци резонују супротно, тј. да извор детерминације перципирају углавном у различитим спољним околностима. На основу теоријских разматрања о природи верских секти уопште очекивали смо да ће припадници свих малих верских заједница обухваћених испитивањем изражавати доминантно екстерни локус контроле, али се према тој хипотези понашају само адвентисти и филаделфисти, док баптисти и пентекосталци реагују супротно. Добијена разлика је велика и статистички значајна и стога је озбиљно треба узети у разматрање. По нашем мишљењу, преференција унутрашњег локуса контроле у баптиста могла би се макар делимично објаснити њиховим натпросечним образовањем, исказаном знатном спремношћу за ангажовање, можда и национално разноврсним саставом ове заједнице, па и извесном толерантношћу ове верске заједнице према световном начину задовољавања потреба њених чланова. За пентекосталце, тим пре што је врло сличан резултат добијен и за заједницу Христове духовне цркве ногопраних (66% унутрашњи локус контроле), а она је заправо само једна варијација пентекосталаца, тешко је понудити неко прихватљиво објашњење које би се наслањало на структуру ове заједнице или њену доктрину и ритуале. Занимљиво је да и код пентекосталаца већина испитаника изјављује да је

спремна да се друштвено ангажује независно од спремности других из њихове средине. Доминација екстерног локуса контроле код адвентиста могла би бити условљена тиме што су они привукли пасивније младе са таквом структуром личности (78% чланова ове секте чине млади), као и у неспремности припадника ове заједнице за ангажовање. Веома раширен екстерни локус контроле филаделфиста можда би требало довести у везу са њиховом евидентном пасивношћу, повлачењем, социјалном непокретношћу (91% живи у месту рођења), најслабијим општим школским успехом (77% су били довољни и добри ученици) за који смо раније установили да диференцира ову црту личности и такође неспремношћу да се друштвено ангажују.

Унутрашњи локус контроле израженији је код Срба (60%) него код Мађара (35%), али је карактеристичан за готово све припаднике малих верских заједница који су се национално изјаснили као Југословени (95%). Ова тенденција следи тенденцију која се обично утврђује и у општој популацији и код нерелигиозних испитаника, што значи да неки културни чиниоци настављају да делују и унутар малих верских заједница. Занимљиво је да је перцепција места контроле снажно генерацијски одређена. Унутрашњи локус контроле карактерише скоро двоструко више старијих од 55 година (81%) него омладина (42%), односно практично сваки други омладинац члан секте види извор детерминације изван човека (47%). Спољни локус контроле највише је изражен код студената (66%), очигледно зато што је извршена претходна селекција. Сектама су приступили студенти који узрок збивања виде ван човека (себе), иако је судећи према досадашњим истраживањима, већина студената у општој популацији аутономно оријентисана, преферира унутрашњи локус контроле, наспрам тек понеког старијег припадника малих верских заједница (5%). Изгледа да су млади чланови ових заједница, посебно код адвентиста и унутар заједнице као специфичне друштвене групе лишени утицаја.

Супротно очекивању, *осећање самоотуђености*⁷⁷ није доминантно код припадника малих верских заједница посматраних као целина (30% према 54% оних који се не осећају отуђени). Додуше, и код ове карактеристике личности, која је несумњиво тесно повезана и представља заправо психолошки израз објективног друштвеног отуђења, постоје велике унутрашње разлике између припадника малих верских заједница, па је вредност наведеног просека условна. Отуђеност је судећи према примењеној скали, највише раширена код припадника „Филаделфије” (80% према само 12% оних који се тако не осећају), мада је и код њих готово у свим случајевима слабијег интензитета.

⁷⁷ О овом концепту види: Васовић, М. (1985) у литератури на крају рада.

Исто осећање исказује 39% адвентиста, 18% пентекосталаца, а уопште се не јавља код испитаних баптиста. Огромна већина баптиста извештава о одсуству тог осећања, односно одбацује тврдње којима се оно мери (89%), а за њима следе пентекосталци (75%) и припадници Христове духовне цркве ногопраних (65%). Чланови „Филаделфије” често за себе тврде да би „волели да су нека друга личност” и да се осећају „умртвљено, отупело, као да су нека ствар” (по 66%), да „има тренутака када се сами себи чине туђим и неразумљивим” (49%) и да им се „живот чини празан и без правог смисла” (43%). Дакле, једино филаделфисти одговарају теоријском очекивању које се у литератури генералише на све секте! Осећање отуђености уопште се не јавља код национално изјашњених као Југословени, а мање је раширено код Срба (21%) него код Мађара (39%) и мање код старијих од 55 година (3%) него код омладинаца (33%). Највише самоотуђених чланова секти у социопрофесионалним групама нашли смо код НК и ПК радника (58%) и то је налаз који се иначе редовно добија у истраживању опште популације.

Аномичности представља сложену особину личности којом се изражава еклоност појединца вредносном конфликту. Аномичност је у вези са аномијом као друштвеном појавом, али се не може на ову свести (као ни обрнуто). Овакав склоп личности се манифестује као дезоријентација, повлачење, цинизам, депресивност, отупелост, анхедонија, апатија, пасивност личности. Оштар конфликт вредности, због међусобног „потирања” супротних оријентација, понекад подсећа на одсуство вредности, па неки аутори говоре о аномичности као о „вредносном вакууму”. У литератури се припадници верских секти понекад сматрају готово идеалнотипским представницима аномичности, односно да су чланови секти по правилу аномични, да је то њихово основно својство које их највише одваја од припадника већих, традиционалних конфесија и нерелигиозних особа.

Наше истраживање показује да је аномичност у целом узорку припадника малих верских заједница доминантно раширена (58%). Само за 18% испитаника је утврђено да их карактерише супротна особина личности – еуномија коју можемо одредити као вредносну одређеност, „вредносну пуноћу”, а не само у смислу пуког одсуства аномичности. Преостала четвртина испитаника припада „мешаном типу” који у овом случају има значење прелазне категорије ближе аномичности (управо зато што укључује и амбивалентност) него еуномији.

Верске заједнице се значајано разликују у погледу аномичности својих чланова. Чак 98% адвентиста карактерише аномичност, те стога они одговарају ранијем опису идеалног типа члан секте који се изједначава са аномичном

особом. Филадельфисти мање одговарају тој уобичајеној представи (51% анонимичних), а то важи и за пентекосталце (46% према 24% еуномичних). Најмање анонимичних има међу баптистима (32%), а истовремено и највише еуномичних (такође 32%).

Слично самоотуђењу, анонимност је израженија код омладинаца (58%) него код старијих припадника малих верских заједница (23% код старијих од 55 година). Овај податак упућује на закључак да секте не формирају толико ове склопове личности код својих чланова колико особе (још у младим данима) са анонимним тенденцијама у личности теже да се припоје малим верским заједницама. Наравно, ово резоновање се прецизно и директно може проверити једино новим истраживањима у којима би се контролисао и стаж у заједници, али нас и обична логика учи да старији чланови, просечно узевши, уједно представљају ветеране организације (индиректно то показује и тенденција регрутовања чланова заједнице из редова властите деце). Дуготрајнија припадност малој верској заједници изгледа да чак елиминише првобитну ширу и интензивнију анонимност, можда тиме што чланство напаја новим, сектарно специфичним вредностима, инјектира им своју еуномију. Свакако, овде би требало претходно контролисати могућност да и у сектама и ван њих постоје крупне генерацијске разлике у раширености анонимности (за сада нема такве евиденције). Но, старосне разлике у реаговању на неке тврдње постоје, а највећа је она за садржајно индикативну тврдњу: „Често осећам да се ствари за које су се наши родитељи залагали управо пред нашим очима руше и нестају”, са којом се сагласило чак 74% студената према само 18% пензионера чланова малих верских заједница. Постоји и тврдња са чијим садржајем су се (изразито већински) сагласили припадници свих заједница, без обзира на социо-професионалну припадност: „Проблем данашњег света је управо у томе што већина људи ни у шта не верује”. Забринутост за неверовање других је став који духовно уједињује припаднике свих малих секти.

Анксиозности је важан концепт у неколико теорија (психоанализа, егзистенцијализам, факторске теорије личности), а један од најбољих есеја на ту тему написала је М. Мид. У животу људи двадесетог века анксиозност није мање присутна него раније, чак има аутора који доказују да са развојем цивилизације нужно јача и ово „стање и црта личности” (Кател). Анксиозност се манифестује као неодређен страх, стрепња пред неизвесном будућношћу, понекад и као успаниченост без разлога, „предосећање да ће се нешто страшно десити”. За разлику од фобија, дакле, анксиозност нема јасан објект. Поједини психоаналитичари стога тврде да се страх окреће унутар, да налази објект у „ја”. Факторскоаналитичка истраживања су показала да се анксиозност струк-

турише као црта личности, да постоје значајне индивидуалне разлике међу људима у погледу снаге, трајања и развијености те црте, али да нема појединца који понекад и макар мало не пати од анксиозности (према егзистенцијалистима: стрепети = постојати). Занимљиво је да су социјално-психолошка и социолошка истраживања указала зависности од друштвено-политичког уређења, привредне развијености друштва, класне припадности итд. На пример, Индуси су веома анксиозни, такође и грађани неких источноевропских земаља, а припадници нижих друштвених слојева више него припадници виших слојева итд.

У литератури се неретко наилази на децидирану тврдњу да су чланови верских секти по правилу анксиозни, мада нема много конкретних података о томе. Наше истраживање не потврђује ту констатацију ако посматрамо припаднике малих верских заједница у целини (41% анксиозних према 34% условно неанксиозних). Но, поново се иза ових просека крију велике разлике између појединих верских заједница. Анксиозност је веома раширена код адвентиста (83%; ипак, више од половине ових испитаника је „слабо анксиозно“) и код реформиста (89%), али је узорак ових других премален за статистичка закључивања ($N = 9$), па тај податак треба узети само као оријентацију за евентуална будућа истраживања. Анксиозан је и сваки други члан групе „Филаделфија“ (49%), такође претежно у слабијем облику. Код баптиста (29% према 54%) и пентекосталаца (18% према 54%) анксиозни су у мањини у односу на оне релативно неанксиозне. Карактеристично је реаговање припадника ових верских заједница на тврдњу која се директно односи на анксиозност: „Често има неку неодређену стрепњу, страх да ми се може нешто непријатно десити“. Са садржајем ове тврдње сложило се по 71% адвентиста и филаделфиста, а само 14% баптиста и 22% пентекосталаца.

Најанксиознији су студенти (72%), а њих има доста управо у адвентистичкој заједници. За разлику од истраживања на општој популацији, анксиозност опада са годинама (само 12% код старијих од 55 година). Мало је вероватно да верске заједнице, посебно адвентистичка, привлаче анксиозне младе и неанксиозне старе. Пре ће бити да дугогодишње чланство у овим заједницама редукује на неки начин анксиозност, можда јачањем групне припадности или кроз сталне ритуале (слично присилним радњама у неурозама). У складу са закључцима истраживања на општој популацији јесте податак да је анксиозност најмања код немануелних социо-професионалних група. Остаје да се објасни зашто је веома мало анксиозних код пољопривредника чланова секти (свега 12%). Можда управо они (као најмање образовани) заједно са најстаријим члановима своје заједнице у активностима, посебно у одређеним обредима

са емоционалним набојем најпотпуније остварују катарктичко ослобађање од анксиозности попут неке групне терапије? Млади чланови можда остају ван тих утицаја због недовољно дугог припадања заједници (сублиминалне експонираности) или своје веће критичности?

Ауторитарност је синдром личности о коме постоји импозантна литература у свету, па и код нас. У теоријском одећењу ове особине личности значајне за политичко, али и шире социјално понашање, суделовали су Фром, Маслов и Адорно.⁷⁸ Ауторитарност се најчешће и најједноставније одређује као настојање личности да потчињава друге, ниже од себе у друштвеној хијерархији и да се подвргава власти оних изнад себе (тип поданика). Ауторитарност стога представља својеврсно глорификовање вертикалног принципа у друштву и у односу између људи у групама. Међутим, ауторитарност је сложена и слојевита (синдром), али се аутори разилазе у погледу броја компоненти које она обухвата. Адорно и сарадници су експлицирали девет компоненти, углавном на основу дедукација из психоаналитичке теорије, али и на основу сопствених истраживања, док су поједини фактористи у новијим истраживањима идентификовали само четири компоненте овог синдрома. Ова особина личности је веома значајна у дијагностицирању квалитета политичког понашања, посебно ангажовања. На основу познавања нечије (не)ауторитарности могуће је и солидно предвиђање (не)демократског понашања у различитим ситуацијама. У најновије време поново оживљавају дискусије о природи ауторитарности, о њеном значају у животу савременог човека, о начинима мерења (Ф-скала и њене модификације), о томе шта је супротност ауторитарности: толерантност, неауторитарност, антиауторитарност итд. Код нас је изнета теза да је ауторитарност доминантно културног порекла, да представља „облик традиционалне патријархалности”, али резултати емпиријских истраживања откривају и актуелна изворишта ове социјално непожељне особине личности. Досадашња истраживања указују на знатну ауторитарност у нашим крајевима (међу највећим у свету), посебно у традиционално правослачним деловима земље.

Обично се претпоставља да су припадници верских секти веома ауторитарни, што се образлаже честим харизматичним вођством које су истраживачи налазили у неким сектама. Наше истраживање код припадника малих верских заједница у Покрајини налази приближно исти проценат ауторитарних (51%) колико су утврђивала и претходна истраживања на општој популацији, као и сличан проценат неауторитарних (19%).

⁷⁸ Види: Adorno, T. Et. Ac., “The Authoritarian Personality”, Harper, New York 1950.

Највише ауторитарних има међу адвентистима (78%) ако не рачунамо назарене (98%) који су једино на овој скали изгледа индивидуално одговорили, мада се у то не можемо поуздати. Сваки други пентекосталац је ауторитаран (49%), а код баптиста и филаделфиста има за нијансу мање ауторитарних (43%) и много испитаника у „мешаном типу” (43%, односно 49%). Највише неауторитарних има код пентекосталаца (28%), посебно код огранка Христове духовне цркве негопраних (35% према само 24% ауторитарних).

У овом истраживању смо користили једну нашу модификацију Ф-скале са нагласком на политичком садржају тврдњи. О садржају тврдњи можда најбоље говори следећа: „За успех неке групе најважније је наћи енергичног и праведног вођу кога ће сви поштовати и слушати”. Ову тврдњу су највише прихватили адвентисти (78%), али и баптисти који иначе нису много ауторитарни (74%), а најмање пентекостелци (40%) и филаделфисти (3%).

Значајно више ауторитарних припадника малих верских секти има међу Србима (79%) него међу Мађарима (35%), што указује да и унутар ових доста ексклузивних група остаје утицај шире културне средине, односно историјског наслеђа. Систематске старосне разлике у раширености нису откривене, али постоје социо-професионалне разлике. Највише ауторитарних има међу студентима, пољопривредницима и пензионерима (по 77%), што говори о разноврсности утицаја: селекцији чланова, нижем образовању, значају дужине чланства у секти и др. Ниско образовање је идентификовано као чинилац ауторитарности и њеног одржавања у многим истраживањима код нас и у свету. Студенти чланови малих верских заједница свакако нису типични студенти, барем не када је реч о њиховом вредносном профилу. Наиме, студенти су у другим истраживањима популације младих редовно најмање ауторитарна група. Можда управо студенти код којих је изражен вредносни конфликт и неприхватање типичних вредности за ту групу имају посебни афинитет за приступање опонентским друштвеним групама као што су верске секте? Ауторитарност пензионера није резултат њихове старости, већ неких других чинилаца (стажа у секти, позиције у структури секте) о којима немамо сигурних извора сазнања.

Посматрано у целини, можемо закључити да су адвентисти изразито нетолерантни (ауторитарни и анксиозни) и отуђени (аномични, екстерни локус контроле, мада мање сами опажају своју отуђеност или је не признају).

Филаделфисти су мање нетолерантни, али су најотуђенија група. Њихова отуђеност се више изражава кроз пасивност (доминација екстерног локуса контроле) и директно осећање отуђености него кроз вредносни конфликт (аномичност).

Пентекосталци су још мање нетолерантни, али нису посебно отуђени.

Баптисти су релативно мало нетолерантни (исто колико и пентекосталци) и ретко се осећају отуђени.

Ове компарације указују на могућност формирања типологије личности припадника малих верских заједница укрштањем два синдрома личности (не)толерантности и (не)отуђености. Традиционалном схватању верских секти најприближнији су адвентисти, док од тога схватања највише одступају баптисти. Пентекосталци и филаделфисти могу бити прелазни типови између ових крајности.

3. Идентификација припадника секти са својим верским заједницама

У литератури о сектама помиње се да је једна од основних карактеристика чланова ових група снажна идентификација са заједницом, лојалност која може ићи и до самог жртвовања код неких врста секти. Безрезервно припадање верској заједници омогућава потпуну контролу чланства од стране (обично херизматичног) вођства, али и чланови на тај начин задовољавају своје потребе: за заштитом, сигурношћу, за емоционалном топлином (прихватањем), грегарни мотив, потребу за оријентацијом итд. Идентификација са малом верском заједницом омогућава појединцу, слично као и код навијача спортских клубова или националне припадности, да стварно или фиктивно превазиђе неке своје слабости, да компензира сопствене недостатке, јер у целој групи налази свој идеал или се једноставно осећа јачи и безбеднији.⁷⁹ Оданост секти важна је и због постизања кохезије групе и њеног одупирања спољним притисцима. Код неких секти везаност за групу је готово комплетна, тј. секте имају претензију (као и велике конфесије у прошлости) да регулишу и контролишу целокупно социјално, па и најуже приватно понашање својих чланова. Није реч само о томе да секте међу пасивним личностима, социјално угроженима, ауторитарно субмисивним, мазохистима, итд. траже и налазе следеће следбенике (мада и тога има), већ се и сами кандидати за чланове секти свесно или несвесно одричу дела своје аутономности и преносе их на верску заједницу очекујући да заузврат реализују неке потребе које смо помињали.

Утврђивање степена идентификације чланова верских заједница са том својом (према многим одликама примарном) групом, по нашем мишљењу,

⁷⁹ О значају групне припадности уопште и функцијама групе врати: Д. Панџић: *Психологија групе*, Завод за издавање уџбеника Србије, Београд 1983.

треба да се базира на најјачим показатељима оданости верској заједници. У ту сврху смо одабрали три теоријска концепта – „клерикализам”, „фанатизам” и „ширину мотива” и покушали да их операционализујемо и меримо посебно конструисаним сумационим скалама.

Клерикализам (можда је бољи термин *клерикалност*) – овде има нешто другачије значење од уобичајеног – односи се на једну компоненту везаности за верску заједницу која носи извесне ознаке екстремности: увереност у супериорност секте, мишљење да она има посебну мисију, да је једина „права” вера, да она најбоље задовољава потребе људи, да је сачињавају изузетни чланови на које се човек може увек ослонити и да је воде мудри, видовити, они којима се може апсолутно веровати. По угледу на скале клерикализма које се користе у САД конструисали смо кратку скалу Ликертовог типа (пет тврдњи) ради тентативног и експлоративног утврђивања ове тенденције у свести и у понашању чланова малих верских заједница. Поједине тврдње смо преузели из иностраних инструмената, али смо неке битно модификовали. Тек на основу овога истраживања бићемо у могућности да говоримо о валидности скале, односно припадници малих верских заједница, методолошки посматрано, служе нам као „позната група” у поступку валидације скале.

Истраживање је потврдило да се припадници малих верских заједница изразито везују за своју заједницу, да су готови сви „клерикални” (просечно 95%). Код сваког другог испитаника (50%) клерикалност је изражена у најјачем облику који је скала могла да региструје (највиши разред скорова, а не највиши скор), али ако искључимо назарене, који су сви дали исте одговоре, онда је тај проценат нижи (38%). Код исто толико чланова ових верских заједница (39%) постоји осредњи интензитет клерикалности, а код још 18% слабији интензитет клерикалности.

Код чланова свих испитиваних секти клерикалност је готово универзално развијена: јавља се код 98% адвентиста, 97% филаделфиста, 93% баптиста и 91% пентекосталаца. Стога има једино смисла утврђивати разлике у интензитету клерикалности. Код неких заједница најбројнији су чланови са снажном клерикалношћу: 46% код адвентиста, 42% код пентекосталаца (53% код њиховог огранка – Христове духовне цркве ногопраних), а код баптиста (32%) и филаделфиста (14%) најјачи облик клерикалности је мање раширен него осредњи (43% у других). Очигледно реч је само о нијанси која готово да нема ни теоријског нити практичног значаја. Реаговање испитаника је уједначено на свих пет тврдњи – приближно девет десетина усваја њихов проклерикални садржај.

Најјачи облик клерикалности је раширенији код чланова секти Срба (69%) него код Мађара (35%) и код национално изјашњених као Југословена (34%).

Старосних разлика у раширености клерикалности нема, али су припадници старијих генерација интензивније клерикално оријентисани (70% најјачи облик клерикалности у групацији старијих од 55 година) него најмлађи чланови секти (43% истог облика клерикалности). Дужи период чланства у малим верским заједницама социјализацијски се манифестује на плану јачања, а не ширења клерикалности. Најјачи облик клерикалности карактеристичан је за испитанике земљорадничког социјалног порекла (66%) и за оне који су критичне године социјализације, од седме до петнаесте, провели у сеоским насељима (67%). Најјачу клерикалност манифестују некадашњи најслабији ђаци – они чији је општи школски успех био довољан (79% према 42% код одличних). Две трећине неспремних за друштвено ангажовање испољава овај облик клерикалности (65%).

Најјачи облик клерикалности није подједнако дистрибуиран у свим социо-професионалним групама. Изразита клерикалност је натпросечно раширена код пензионера (82%), затим код пољопривредника (69%) и квалификованих радника (56%), па код домаћица (53%), док је мање раширена код најмлађих чланова ових заједница и најобразованијих (приближно сваки трећи).

Дакле, извесна диференцијација се врши унутар практично универзалне клерикалности чланова малих верских заједница на основу интензитета исте. Најјачи облик клерикалности карактеристичан је за адвентисте, најстарије чланове, оне чије је социјално порекло земљорадничко или су и сами пољопривредници, некадашње најслабије ученике, мање образоване, што све говори да би изразита клерикалност могла бити у вези са нижим социо-економским статусом, слабијим когнитивним способностима и дужином експонираности идеологији секте.

Фанатизам представља компоненту лојалности сектама која се манифестује у екстремном религиозном осећању и нарочито спремности чланова секти да се ангажују у ширењу идеја своје заједнице, понекад и не бирајући средства придобијања нових чланова и остваривања контроле над поколебаном. Фанатизам подразумева уверење (слично као и код клерикалности) да је управо одређена верска заједница права и најбоља интерпретација вере, што је неретко праћено и одбацивањем, па и мржњом према свим другим облицима вере. У овом истраживању користили смо једну скраћену и делимично модификовану америчку верзију скале фанатизма, па стога и овај инструмент треба схватити као прелиминаран и само условно адекватан. Од овога истраживања се очекује да пружи и неке податке о могућној валидности примењене скале.

Показало се да у целом узорку постоји веома изражена већина која је фанатички оријентисана (89%), наравно, имајући у виду начин теоријског одређења фанатизма и његовог мерења које смо управо описали. Највише фанатички оријентисаних регистровани смо код адвентиста (98%), затим код филаделфиста (91%), па припадника Христове духовне цркве ногопраних (88%), пентекосталаца и баптиста (по 86%). Нефанатички оријентисани припадници свих ових секти су тек изузеци (6% пентекосталаца, 3% филаделфиста), а мало је испитаника и у „мешаном типу” (просечно 6%, а највише код баптиста – 14%). С обзиром на готово максималну раширеност фанатизма, анализа се мора упутити ка утврђивању разлике у интензитету ове компоненте сектарне лојалности, посебно колико је раширен најјачи облик фанатизма. У целом узорку најјачи облик фанатизма је карактеристичан за сваког четвртог члана малих верских заједница (25%), осредњи облик за 35% и слабији интензитет за 29% чланова. С обзиром на природу фанатизма (имплицира се екстремност), можда би једино најјачи облик требало сматрати „правим” фанатизмом.

Најјачи фанатизам је највише раширен код припадника Христове духовне цркве ногопраних (59%), затим код реформиста (44%), али су оба ова податка непоуздана, јер су узорци тих секти премалени ($N = 17$ и $N = 9$), као што је неповољан и податак о 96% назарена у оквиру ове категорије фанатизма (због њиховог диригованог одговарања на скалу). Најјачи фанатизам карактеристичан је за сваког седмог баптисту и филаделфисту (или 14%) и тек сваког десетог адвентисту (10%). Исти облик фанатизма натпросечно је раширен код Срба (53% према 27% код Југословена), код испитаника земљорадничког социјалног порекла (65%), некадашњих слабијих ученика у школама (57% код оних са довољним успехом у последњем завршном разреду према 26% код одличних ученика) и неспремних за ангажовање у друштву (59%). Међутим, најјачи фанатизам највише зависи од старости чланова секти – креће се од 19% код младих од 20 година до чак 74% код старијих од 65 година. Та тенденција је праволинијска, што даље показује да је генерацијска припадност најважнија за диференцирање интензитета фанатизма, тј. за одвајање стварног, екстремног фанатизма од оних који су мање фанатички оријентисани. Тај налаз упућује на значај дужине експонирања групној идеологији, на дуготрајност припадности верској заједници као својеврсном агенсу религиозне социјализације. Јача идентификацију најстаријих чланова малих верских заједница са доктрином своје заједнице и њихова спремност да се она брани и пропагира, како унутар, тако и ван заједнице, посредно указује на социјализацијски ефекат секти, јер је мало вероватно да постоје

генерацијске разлике које би се манифестовале независно од дужине чланства у заједници.

Ширина мотива који се задовољавају у оквиру мале верске заједнице јесте концепт настао по угледу на „јачину мотивације” засноване на броју интересовања.⁸⁰ Оправдана је претпоставка да ће чланови секти који задовољавају већи број потреба у својој заједници бити за њу чвршће везани него они који своје потребе реализују и ван заједнице. Наравно, у изради индекса ширине мотива морали смо се ограничити само на неке мотиве, јер све није могуће обухватити, а део мотива је и ирелевантан за сврху испитивања (хранидбени, сексуални и друге претежно физиолошке потребе). Укључили смо мотив сигурности, грегари мотив, потребу за оријентацијом, потребу припадања групи, духовне потребе, потребу трансцендентирања, потребу за вођством, потребу самореализације, сазнајну потребу и решавање практичних тешкоћа које настају у свакодневном животу. Неке од поменутих потреба нису класични мотиви у психолошком смислу, али могу бити важне за чланове секти, за приступање овим групама, остајање у њима, идентификацију са верском заједницом. Одавно је утврђено, а то је и ствар здравог разума, да што једна група задовољава већи број човекових потреба, то је појединац више укореењен у ту групу и изражава јој већу лојалност.

Емпиријско истраживање мотива увек је скопчано са великим тешкоћама и неопходношћу ограничења у закључивању зато што су ове људске диспозиције сложене, измичу квалификацији и проблем валидности је теже решити него код покушаја мерења других диспозиција, на пример, ставова, црта личности, вредности и др. Посебну тешкоћу представљају и теоријска неслагања аутора о природи и врсти мотива и могућности њиховог мерења. Стога је овај наш покушај крајње упрошћен и експлоративан, чему доприноси и то што смо мотиве „мерили” полудиректно, на основу саглашавања самих испитаника са тврдњама у којима се наводе могући разлози њихове везаности за верску заједницу.

Као што се то види на табели 3, на првом месту јесте задовољавање сазнајне потребе или потребе за сазнањима (просек за цели узорак је чак 95%). Тврдњу: „У мојој верској заједници човек може чути многе мудре ствари” прихватили су, дакле, готово сви испитаници, осим у групи „Филаделфија” (86%). Припадници свих социо-професионалних група сагласили су се са овом тврдњом у практично максималном проценту (94% – 97%) или апсолутно

⁸⁰ Концепт „снаге мотивације” на основу ширине интересовања бавио се својевремено Е. Стронг.

(100% припадника немануелних слојева и пензионера), изузев НК и ПК радника који су сазнајну потребу истицали најмање, али очигледно још у огромној већини случајева (87%). Дакле, можемо закључити да су припадници малих верских заједница, независно од врсте заједнице којој припадају и других својих обележја, јединствени у наглашавању да задовољавају потребе за сазнањем управо у оквирима заједнице. Ипак, то не значи да чланови секте и на друге начине не реализују ову своју потребу која је исконска и сасвим савремена.

Табела 3 – Потребe и мотиви које припадници малих верских заједница задовољавају у тим заједницама (у %)

Врсте потреба и мотива	Адвентисти	Баптисти	Пентексталци	Филаделфисти	УКУПНО
1. Сазнања потреба	100	93	94	86	95
2. Мотив дружења	98	83	91	94	93
3. „Решавање разних практичних проблема”	93	75	93	83	89
4. Потреба за сигурношћу	100	79	79	80	88
5. Трансцендирање стварности	100	68	85	86	87
6. „Духовне потребе”, есхатологија	98	71	75	66	84
7. Потреба оријентације, морална упутства	95	50	75	94	83
8. Потреба припадања (групи)	79	61	79	92	83
9. Потреба за вођством (за лидером)	83	68	85	77	81

10.	Самореализација	90	39	52	80	63
Процент испитаника који у заједници задовољавају свих десет потреба		83	21	43	26	57

Напомене: У колони „УКУПНО” урачунати су и резултати за мале верске заједнице које нису појединачно исказане зато што су узорци били премалени (Н за реформисте је само 9, а за припаднике Христове духовне цркве ногопраних 17). Изостављени су назарени (Н = 50) зато што су очигледно дириговано одговарали на упитник.

У последњем реду табеле проценти се односе на испитанике који су се сагласили (апсолутно или умерено) са свих десет тврдњи скале „ширине мотива”.

Називи мотива и потреба су условни, а образложења су дата у тексту.

На другом месту је *грејарни мотив*,⁸¹ или, како смо га у табели назвали „мотив дружења” (просечно 93%). Да овај мотив задовољавају у својој верској заједници, тврде сви адвентисти, огромна већина филаделфиста (93%) и пентекосталаца (91%) и само нешто мање баптиста (83%), па се и за овај мотив може закључити да се готово универзално остварује у оквиру секти. У формулацији тврдње смо подвукли фразу „нашао праве пријатеље” чиме смо желели да појачамо став да није реч о обичном окупљању и необавезном дружењу, већ да се ради о таквом задовољавању афилијативне потребе која подразумева дубок емоционални однос. Припадници свих социо-професионалних група су у више од 90% случајева изразили сагласност са тврдњом: „У овој верској заједници сам нашао праве пријатеље”, осим пољопривредника (85%), али су ови чак у 73% случајева апсолутно прихватили садржај тврдње, што је више него код других група, мада и у њима већина бира јачи интензитет одобравања тврдње. Тиме су потврђени налази претходних истраживања у свету и код нас (за несектарне верске организације) да се у окриљу верске организације грејарни мотив често и снажно задовољава. Црква код многих својих посетилаца успева да оствари потребу за дружењем, па чак и код оних који нису религиозни (ово важи посебно за православну конфесију и њене младе и најстарије посетиоце). Оно што секте разликује од цркви у том погледу јесте дубина и ширина задовољавања грејарног мотива, па је могуће да су многи

⁸¹ Изгледа да је аутор овог термина познати социјални психолог Мекдугал.

чланови и приступили сектама да би реализовали ову своју потребу коју нису успели да потпуно задовоље на други начин.

Према изјавама самих чланова малих верских заједница, они у овим заједницама успевају да нађу *помоћ и за решавање многих практичних тешкоћа* које настају у њиховом свакодневном животу (просек: 89%). Овај податак је очекиван с обзиром на претензију секти да се „мешају” у све поре живота својих чланова. Међутим, извесно је да су поједини чланови секти и недовољно активни и несналажљиви, те и не умеју или не могу да самостално реше уобичајене животне проблеме. Обраћање за помоћ секти треба довести и у везу са погоршавањем животних услова у новије време зато што се и код припадника православне, католичке и муслиманске заједнице, па и грађана неверника, примећује повећана спремност за обраћање верској институцији или свештенику ради различитих врста помоћи. Код припадника свих социо-професионалних група, чланова малих верских заједница, овај „мотив” је присутан у максималном проценту (службеници), готово максималном (остале групе), осим код ученика (86%) и КВ и ВКВ радника (85%), мада је и код њих реч о веома високом проценту.

*Потреба за сигурношћу*⁸² („У храму моје верске заједнице осећам се сигуран, безбедан...”) такође је веома изражена код чланова секти и они је у овим заједницама масовно задовољавају, у чему се издвајају адвентисти (100%), што морамо довести у везу са њиховом анксиозношћу (83%). Заштиту у верској заједници траже и налазе припадници свих социјалних група (сви пензионери, а најмање ученици: 73%). Посебно је питање колико саме секте својом идеологијом и праксом провоцирају страховања и потребу за сигурношћу код својих чланова. Најављивање адвента, на пример, свакако код многих чланова буди неспокојство, несигурност, анксиозност, па се онда заједница јавља као природни чувар, гарант безбедности свога чланства.

*Потреба за трансценденцирањем стварности*⁸³ може имати различите облике (на пример, маштање, уметнички доживљај код нерелигиозних), али је код припадника секти, наравно, везана за приближавање натприродном бићу, тј. богу. Да се у својој верској заједници осећају „ближи богу него игде другде”, тврде сви испитани адвентисти, велика већина пентекосталаца и филаделфиста (85% и 86%) и преко две трећине баптиста (68%). Овај снажно религиозно обојени мотив најкарактеристичнији је за ученике (95%)

⁸² О овој потреби чланова секти извештавају многи страни истраживачи (види литературу на крају овог рада).

⁸³ Још је крајем прошлог века амерички психолог В. Џејмс тврдио да не постоји никаква „религиозна потреба”, али јој је наведена вероватно најближа.

и студенте (94%), али се и код свих других социо-професионалних група појављује веома често (изнад 80%).

Задовољавање „духовних потреба” припадника секти операционализоване као налажење одговора на „последња питања” (смисао живота, смрт, итд.) слично је раширено остваривању претходне потребе (у просеку код 84% испитаника). Поново се од осталих издвајају адвентисти (98%), чиме они показују да се више од других и баве есхатологијом. У том погледу се издвајају и студенти (94%), вероватно и због своје шире радозналости за „тешка”, интелектуална и теоријска питања, а не само из религиозних разлога.

Потреба за оријентацијом, моралним упутствима⁸⁴ развијена је и код многих верника већих конфесија, па и код дела нерелигиозних и поколебаних људи у традиционалним црквеним вредностима налазе ослонац када не могу да га нађу у другим областима живота. Показало се да многи припадници малих верских заједница (просечно 83%) указују на своју заједницу као „центар света” и извориште моралне оријентације. Поново ову потребу у оквиру своје заједнице најшире задовољавају адвентисти (95%). Међутим, исту потребу у својој заједници реализују и практично сви филаделфисти (94%). Најмање на ову потребу указују баптисти – тачно сваки други, што је у складу са другим налазима овог истраживања који показују да управо баптисти више од других задовољавају своје потребе и ван своје заједнице. Пензионери (100%), НК и ПК радници (93%) и ученици (91%) највише осећају потребу за оријентацијом. То говори у прилог објашњења путем дужине изложености пракси и доктрини секте и недовољног образовања, али и мањег животног искуства (младих).

Потреба за припадношћу (групи)⁸⁵ може бити спорна као сасвим независна од других потреба (аутори се не слажу да ли је и колико она повезана са афилијативном потребом) и тешко се може операционализовати и мерити. Стога смо се определили за индиректан приступ покушавајући да ту потребу откријемо у истицању припадника секти да је њихова заједница аутентични микрокосмос, конкретно – да „у њој нема лажи и лицемерја”, да припадају групи људи које одликује искреност и честитост. Чак 83% испитаника у целом узорку прихватило је одговарајућу тврдњу, највише припадника групе „Филаделфија” (92%) и затим пентекосталаца и адвентиста (по 79%), а најмање баптиста (61%). На овај мотив највише указују пензионери и службеници (по 94%) и НК и ПК радници (90%), док га најмање помињу студенти (71%). Код

⁸⁴ На значај ове потребе указују наши социолози и психолози религије: Ш. Бахтијаревић, Е. Ђимић, С. Врцан и други.

⁸⁵ На значај ове потребе посебно је указивао Е. Фром.

баптиста 29% испитаних одбацује тврдњу да у њиховој заједници „нема лажи и лицемерја” чиме, можда, манифестују представу о својој заједници која се мало разликује од спољног света. Но, и већина баптиста испољава јасну склоност идеализацији своје заједнице и тежњу за припадношћу управо тој групи у којој „нема лажи и лицемерја” (61%).

Пошреба за ауторитетом, за вођом, предводником, такође је веома раширена код припадника малих верских заједница (просек: 81%). Она делом може бити у вези са ауторитарношћу чланова ових заједница. Највише је проширена код адвентиста (83%) и пентекосталаца (85%), затим код филаделфиста (77%), а најмање код баптиста (68%). Ову потребу у оквиру малих верских заједница највише задовољавају пензионери (88%), радници без обзира на квалификацију (85%), домаћице (84%) и ученици (82%). Харизматички вође појединих верских заједница ову потребу чланства могу поткрепљивати, тј. уједно је и изазивати и задовољавати, посебно код ауторитарних следбеника.

На последњем месту налази се потреба *самореализације*⁸⁶ или потреба за реализацијом својих потенцијала (63%), али је овај проценат заправо врло висок, имајући у виду природу тога мотива, посебно његову сложеност и чињеницу да се у хијерархији мотива налази у самом врху. Можда је и формулација тврдње сувише индиректна (вероватно се може наћи бољи садржај) и прихватљива већини чланова малих верских заједница: „Ту се једино осећам као човек”. Веома велика разлика постоји између реаговања адвентиста (90% сагласних) и баптиста (само 39%), штавише, код баптиста претежу они који се са тврдњом не слажу (47%). Опет се, дакле, потврђује највећа сектарност припадника адвентистичке, а најмања сектарност припадника баптистичке заједнице. Пентекосталци су сада ближи баптистима (50% сагласних са наведеном тврдњом), док су филаделфисти ближи адвентистима (80%). Самореализацију у оквиру своје верске заједнице траже и стварно или фиктивно налазе првенствено млади (83%) и најмање образовани – НК и ПК радници (80%). С друге стране, КВ и ВК радници (46%) и службеници са средњом спремом (44%) најмање покушавају да реализују себе искључиво у крилу секте којој припадају. Резултат за оне са вишим и високим образовањем, тј. за стручњаке (само 10%) нисмо поменули, јер се базира на малом броју случајева и није поуздан (N = 10).

Процент чланова верских заједница који задовољавају свих десет мотива и потреба унутар или уз помоћ те заједнице веома се разликује зависно од

⁸⁶ О овој важној људској потреби највише су писали психолози хуманисти (А. Маслов), али и други (К. Роџер, Г. Олпорт, Е. Фром итд.).

врсте секти. Велика већина адвентиста задовољава све поменуте мотиве и потребе у својој заједници (83%) наспрам једне петине баптиста (21%) и једне четвртине филаделфиста (26%). Код пентекосталаца је то широко задовољавање мотива у крилу заједнице присутно у 43% случајева. Овде треба имати у виду да две трећине филаделфиста (66%) у својој заједници задовољава скоро све наведене потребе, односно осам или девет од испитиваних десет. Ретки су припадници малих верских заједница који у својој заједници или уз помоћ ње не задовољавају барем половину потреба са наше листе – реч је о неколицини испитаника, дакле, они су стварно изузеци.

Евидентно је да адвентисти најшире задовољавају различите потребе у оквиру своје заједнице и уједно са највећим интензитетом готово све побројане потребе, док су баптисти њихова супротност, јер значајно мање реализују своје потребе у верској заједници и када то чине, онда је то обично са слабијим интензитетом. Стога се може закључити да су адвентисти најчвршће везани за верску заједницу којој припадају, а баптисти најмање (пентекосталци и филаделфисти су „негде између” ове две секте), али би било погрешно закључити да баптисти нису лојални својој заједници. Већина баптиста се такође идентификује са сектом којој припада, мада значајно мање него адвентисти, па и пентекосталци и чланови групе „Филаделфија”.

Укупно посматрано, чланови малих верских заједница изразито су везани за ове групе о чему довољно сведочи и податак да чак 57% извештава о томе да у њима или уз њихову помоћ задовољава свих десет испитиваних потреба! Апстрахујемо ли припадност одређеној верској заједници и трагамо ли за разликама унутар целог узорка, показује се да своје потребе у сектама потпуније реализују чланови српске националности (84% је дало потврдне одговоре везане за свих десет потреба) него Мађари (38% у истој категорији) или они који се национално изјашњавају као Југословени (19%). На основу овог податка оправдано је закључити да се чланови секти Срби интензивније идентификују са овим групама него чланови секти других националности, иако у САП Војводини Срби, заједно са Црногорцима и онима који се изјашњавају као Југословени, у општој популацији представљају најмање религиозну групацију, односно међу њима има највише атеиста. Дакле, Срби припадници малих верских заједница веома се разликују од „Срба уопште” или „Срба у просеку”, па и од Срба који се (углавном у смислу порекла) идентификују са православном заједницом или су чак религиозни (религиозни Срби су значајно мање везани за православну цркву него Срби припадници секти). Уосталом, сектарна припадност и подразумева интензивну подређеност и укљученост у ту врсту верских заједница, приврженост њених чланова која

може ићи и до жртвовања код неких врсти секти. Исти закључак важи и за припаднике малих верских заједница осталих националности, али га само нешто треба ублажити: разлика је у интензитету припадања заједници, а не у квалитативно другачијем односу. Занимљиво је да су жене приврженије малим верским заједницама него што су то мушки чланови (64% према 48% оних који у заједницама задовољавају свих десет испитиваних потреба). Но, не треба заборавити да и преко три четвртине мушкараца у свим заједницама остварује осам или више ових потреба, тј. да се и мушки припадници секти интензивно идентификују са овим заједницама. У литератури се наводе многи разлози веће религиозности жена које се делимично преносе и у оквиру секти, барем када је реч о овом аспекту истраживања, тј. о степену везаности за мале верске заједнице. Каже се да су жене због својих биолошких одлика, наводно, више наклоњене религији уопште (примарне и секундарне сексуалне карактеристике, матерински мотив, већа емоционалност, мања агресивност итд.). Типични феминини синдром интересовања и темперамента значајно је чешћи код жена него код мушкараца, а исти је у вези са религиозношћу, судећи на основу низа истраживања. Склоност жена религији је већа него код мушкараца и због социјалних притисака, пре свега оних који су традиционално жени одређивали подређен положај, покорност, бављење искључиво кућним пословима пословима и децом, зависност од мужа, изолованост од свих облика одлучивања о друштвеним питањима итд. Такав неповољнији положај жена резултира и данас њиховом већом отуђеношћу и бекством у религију. Као и код старих, за жене се наводи да им одлазак у храм значи својеврсно излажење из куће, омогућава дружење, превазилажење усамљености, остваривање неких културних потреба. Сматрамо да интензивнију идентификацију жена са малим верским заједницама којима припадају треба тумачити првенствено друштвеним чиниоцима, док су психолошке детерминанте ипак у другом плану, осим фемининог склопа интересовања и темперамента који улази у круг примарних детерминанти полних разлика.

Најинтензивнија идентификација са верском заједницом је код најстаријих чланова који у три четвртине случајева задовољавају свих десет испитиваних потреба у оквиру или уз помоћ заједнице и код млађих омладинаца (испод 20 година) који то чине у две трећине случајева. Први имају дужи стаж у сектама, изложенији су њеном социјализацијском утицају, имају повољнији положај унутар секте, религиознији су (генерацијски и психолошки чиниоци доприносе томе), заједница им може значити „друштвени микрокосмос”. Другима верска заједница вероватно подстиче наду, у њој виде могућност да себе потпуније реализују, привучени су сектама и због „чари забрањеног воћа”,

секта им омогућава, макар индиректно, да према глобалном друштву испоље опонирање. Млади су изложени и снажном притиску својих родитеља (многи су чланови истих секти) и од малена су подучавани о тим заједницама као идеалним, најбољим, јединим правим.

Највећу везаност за мале верске заједнице, судећи такође на основу задовољавања свих десет потреба у оквиру ових група, испољавају чланови секти који су критичне године социјализације (од седме до петнаесте) живели у сеоским насељима или у варошицама (71%), мада су и они који су исте године провели у градским насељима веома везани за своје верске заједнице (42%).

Од социо-професионалних групација највећу везаност за мале верске заједнице испољили су чланови пензионери (77% задовољава све мерене потребе у њима), пољопривредници (73%) и затим студенти (66%), али су проценти високи и за припаднике других групација: 59% код ученика и домаћица, 54% код КВ и ВК радника, 45% код НК и ПК радника и службеника итд. Снажну лојалност пензионера можемо објаснити истим чиниоцима које смо хипотетички побројали у вези са деловањем старости. Веома јаку идентификацију пољопривредника са својим верским заједницама вероватно би требало довести у везу са њиховим најслабијим образовањем, традиционалном везаношћу за религију, изолованошћу и незаштићеношћу пред природним недаћама и одсуством утицаја на друштвена збивања (друштвеном маргиналношћу) и сл. За студенте важе напомене које смо раније дали за приврженост младим сектама уз додатно тумачење да ови студенти нису типични, штавише, да су према многим својствима заправо атипични, пре свега према структури личности и вредности које се веома разликују од психолошких карактеристика већине студената.

Јединствено изражавајући резултате наших испитаника на скалама клерикалности, фанатизма и индексу „ширине мотива” које задовољавају у малим верским заједницама, формирали смо нови индекс кога смо назвали индекс „укупног односа према заједници”. Резултати на овом индексу само су потврдили напред изнете констатације, што је и логично с обзиром на доследност реаговања испитаника на сва три поменута инструмента. Само примера ради, поменућемо да је чак 60% чланова секти класификовано у категорију која указује на најјачи степен идентификације, 24% у јак степен идентификације, 9% у осредњи степен идентификације и само 7% у нешто слабији облик идентификације са малом верском заједницом. Најјача идентификација утврђена је код 77% адвентиста, 51% пентекосталаца, 37% филаделфиста и 25% баптиста. Слабију идентификацију са својом заједницом регистровали смо једино у значајнијем проценту код баптиста (25%) о чему је већ било речи. Од друштвених

група најјачи облик идентификације процентуално се највише сусреће код пољопривредника (73%), пензионера (65%) и ученика (64%), али ни код једне групе проценат није мањи од 50, осим код стручњака (30%) којих иначе има у целом узорку недовољно за поузданија закључивања.

Дакле, већина чланова малих верских заједница изразито је снажно везана за ове групе чиме они и потврђују своју посебност као припадници секти. Толико јака и свеопшта укорененост, зависност, приврженост верској групи незамислива је код припадника три највеће конфесије у нашој земљи, па чак и код оних који су црквени активисти. Но, и унутар толико снажне идентификације са својом верском заједницом постоје разлике, на пример, адвентисти се издвајају у дубини везаности за своју заједницу од свих других, док се баптисти приближавају екстремним припадницима „званичних” конфесија. Најстарији, најмлађи, пољопривредници, жене, представљају категорију чланова који су најоданији и највише стопљени са овим групама реализујући у оквиру њих многе своје потребе.

4. Уместо закључка: социјално-психолошки портрети припадника малих верских заједница

а) Адвентисти

Припаднике ове мале верске заједнице карактеришу следеће вредносне оријентације и склопови личности значајни за реконструкцију њиховог социјално-психолошког портрета: класична религиозност (98% случајева), анонимност (98%), несамоуправна оријентација (88%), анксиозност (83%), ауторитарност (78%), спољни локус контроле (73%), несклоност световној религиозности у домену масовне културе (54%), нематеријална оријентација (41%) и осећање самоотуђености (39%). Супротне вредносне оријентације и црте личности веома су ретке код испитаних адвентиста, на пример, унутрашњи локус контроле нађен је само код 7% испитаника, као и самоуправна оријентација и релативно одсуство анксиозности (такође по 7%), неауторитарност или толерантност тек у сваком десетом случају (10%). Једино је нешто већи број испитаника, мада мањински у односу на помињане доминантне карактеристике, у вези са материјалном оријентацијом (27%), присуством световне религиозности у домену масовне културе (20%) и одсуством осећања самоотуђености (29%).

У односу на друге мале верске заједнице код адвентиста су посебно изражене несамоуправна оријентација, екстерни локус контроле и синдром личности за који смо у ранијим истраживањима утврдили да заправо изражава

нетолерантност с обзиром на то да укључује аномичност, анксиозност и ауторитарност.

Ни у једном емпиријском истраживању у нашој земљи до сад није идентификована нека шира или ужа социјална група чије би припаднике толико карактерисала аномичност, а исто важи и за несамоуправну оријентацију, анксиозност и ауторитарност. То значи да упркос томе што се у доктрини ове верске заједнице, барем у нас, политика готово заобилази, несамоуправна оријентација индиректно је веома развијена, по свој прилици у вези са израженом ауторитарношћу адвентиста. Највише је испољен осредњи интензитет несамоуправне оријентације (код 49% испитаника). Адвентисти су практично максимално прихватили тврдњу да „Није требало уводити самоуправљање док људи не постану мало свеснији” (у 98% случајева), а три четвртине њих заступа уверење да одлучивање у радним организацијама треба да буде препуштено малом броју најстручнијих људи.

Тешко је објаснити порекло универзалне аномичности адвентиста, односно зашто су готово сви испитани чланови ове верске заједнице аномични. Додуше, највише је осредње аномичних (две трећине), али ипак толика раширеност аномичности изненађује. Вероватно појединци са израженом аномичношћу представљају погодан социјални и психолошки круг за регрутовање чланства малих верских заједница, посебно адвентиста. Међутим, могуће је и да припадност овој организацији доприноси аномичности, посебно зато што идеологија адвентиста подразумева неке садржаје који су слични теоријским одредбама и начину мерења аномичности (несигурност, односно осећање да се „свашта може догодити”, бојазан од рушења старих вредности и норми, страх од општег неверовања).

Раширена анксиозност код адвентиста је ипак доминантно слабијег интензитета (већа половина свих анксиозних) и резултат је првенствено страховања од будућности (на пример, чак 90% адвентиста је сагласно да „при помисли на будућност, човеку на ум обично долазе могуће опасности тешкоће”) и несигурности (83% адвентиста сматра да „човеку прети толико опасности да је право чудо кад неко доживи природну смрт”), што може бити у вези и са учењем и праксом ове верске заједнице, а не само израз специфичне структуре личности.

Као и код свих других верских заједница које су обухваћене овим истраживањем, адвентисти су универзално религиозни у класичном смислу (98% према Р-скали). Преосталих 2% се може занемарити, јер су последице непрецизности у мерењу, грешака у процесуирању података, погрешног разумевања тврдњи и других случајних чинилаца. Код неких адвентиста (20%) је

изражена и световна религиозност у домену масовне културе, па се може претпоставити да код њих постоји општија тенденција религиозности која захтева и традиционалне и модерне садржаје. Занимљиво је да на нашој Р-скали чак четири петине испитаника (81%) припада најјачем облику класичне религиозности. Толико снажна класична религиозност је досад утврђена само приликом конструкције ове скале, тј. њене валидације на „Познатој групи” (на студентима Теолошког факултета у Београду). Стога је природно да код адвентиста по правилу постоји изразита везаност за верску заједницу којој припадају – у литератури се она понекад назива „клерикалност” (98%). Адвентисти су уверени да њихова верска заједница чини много у спречавању зала у друштву, да се брине за спасење душа својих чланова, да се могу ослонити на друге чланове своје заједнице у невољи, да заједницу воде људи којима се може веровати и да се „човек нигде не осећа толико близак и повезан са другима као у просторијама ове заједнице”.

Исти, практично максималан проценат адвентиста (98%) може се сврстати у „верски фанатизам”. Користили смо једну америчку, делимично прилагођену и скраћену скалу за мерење екстремног религиозног осећања и фанатичне идентификације са верском заједницом, посебно у вези са прихватањем верске доктрине и настојањем да се она прошири и на људе изван заједнице. Нарочито је дошло до изражаја уверења адвентиста да би „свет заиста био бољи када би више људи имало о вери и религији исте погледе” као и они (90% се апсолутно и 10% умерено слаже са овом тврдњом).

Сви испитани адвентисти испољавају позитиван однос према својој верској заједници на скали са десет тврдњи, намењеној утврђивању мотива које заједница задовољава. Огромна већина адвентиста позитиван однос изражава у најјачем интензитету (83%). Практично сви адвентисти тврде да се у храму своје заједнице осећају сигурни, да могу чути мудре ствари, да налазе одговоре на многа „последња питања”, да им заједница помаже да реше практичне проблеме, да вођа поседује духовну снагу и мудрост, да су чланови прави пријатељи, да је њихова заједница „центар света” у вези са моралним поукама које нуди.

Посматрано у целини, може се закључити да се адвентисти веома снажно идентификују са својом верском заједницом, да су јој изузетно привржени и да она вероватно испуњава многе њихове потребе које нису успели да задовоље ван заједнице. Према свим индикаторима, произилази да је групна кохезија ове заједнице снажна. Суочени су свеопштом анонимношћу и раширеном анксиозношћу, адвентисти у својој заједници очигледно покушавају да нађу компензацију, утеху, охрабрење, сигурност. У том настојању они су склони

ауторитарним решењима и траже ослободити ван своје личности (екстерни извор детерминације), што значи да себе не доживљавају као субјекте збивања. Карактеристично је да чак девет десетина адвентиста тврди да „често осећају да имају мало утицаја на ствари које се у њиховим животима догађају”. Овај њихов животно-филозофски став свакако је повезан са идеологијом Хришћанске адвентистичке цркве која своје чланство ставља у позицију пасивног ишчекивања (адвента). Од свих група које смо обухватили испитивањем адвентисти имају највише особина идеалнотипски дефинисане секте (не рачунајући назарене, који су дириговано одговарали на овај део инструмента).

б) Баптисти

О испитиваним вредностима и особинама личности баптиста можемо тек условно закључивати када је реч о баптистима, јер смо их обухватили само 28, што је број који је испод границе за поуздана статистичка закључивања. Међутим, и на основу овог невеликог узорка извесне карактеристике баптиста се јасно уочавају.

Припаднике ове мале верске заједнице карактеришу нарочито класична религиозност (96%), одсуство световне религиозности у домену масовне културе (96%), унутрашњи локус контроле (89%), затим самоуправна оријентација (57%), релативно одсуство анксиозности (53% према 29% анксиозних), ауторитарност (43%) и нематеријална оријентација (63%). Баптисти нису посебно аномични (32% према истом проценту неаномичних и 36% „мешаног типа”).

У односу на друге верске заједнице баптисти се разликују у погледу раширености унутрашњег локуса контроле, самоуправне оријентације, као и мање раширености ауторитарности, материјалне оријентације и посебно мање аномичности и анксиозности. Изузимајући готово универзалну класичну религиозност, социјално-психолошки профил баптиста је близак профили неких друштвених група у општој популацији (средње-образованих).

Највише изненађује раширеност унутрашњег локуса контроле и практично одсуство осећања самоотуђености. То значи да баптисти себе доживљавају као субјекте збивања, да у себи виде извор детерминације, да се ретко осећају као „ствари”. Индикативно је да је на одговарајућој скали чак 95% баптиста изразило неслагање са тврдњом: „Људи се не могу сматрати одговорним за своју судбину пошто мало ствари зависи од њихове воље”. Изгледа да су у погледу на свет код баптиста сачуване неке еманципаторске идеје из самог почетка ове секте која се изнедрила из пуританистичког покрета у Енглеској пре више од три века.

Самоуправна оријентација идентификована је код већине баптиста (57%) и у томе они не заостају за припадницима већине друштвених слојева код нас. Тек сваки четврти баптиста је несамоуправно оријентисан (25%). Међутим, истовремено код баптиста је још изражена ауторитарност (43%), мада мање него припадника других малих верских заједница. С обзиром на то да се самоуправна оријентација и ауторитарност теоријски искључују, произлази да је свест баптиста (барем онај део свести који је релевантан за политичко понашање) контрадикторна, али је исто код нас утврђено и у општој популацији, посебно код младих. Дакле, код припадника ове мале верске заједнице мешају се тежња за демократским одлучивањем и увереност у супериорност вођа и спремност да се подвргне њиховом ауторитету. Можда је сукоб ових противуречних оријентација делимично резултат и културног окружења, а не само различитих вредности унутар верске заједнице. Иначе се у овој верској заједници запажа већи степен реализма, демократичности, индивидуације, равноправности чланова него код других заједница. С тим је у вези и мања заступљеност других особина нетолерантног синдрома личности, пре свега анксиозности и аномичности.

Донекле изненађује, у односу на сазнања из других извора, реширеност нематеријалне оријентације баптиста (63%). Готово сви испитани баптисти (96%) изразили су неслагање са тврдњом: „Прави смисао живота је у томе да се стекне материјално богатство”. Реаговање баптиста на друге тврдње скале материјалне оријентације упућује на претпоставку да они материјална добра сматрају „нужним злом”, да је ова вредност код њих, и када постоји, инструментална а не терминална природе, тј. да је средство а не циљ.

Чињеница да огромна већина испитаних баптиста није световно религиозна у области масовне културе (94%) сведочи, с једне стране, о одсуству афинитета за идоле из савременог света забаве, а с друге стране, о монополистичком карактеру класичне религиозности, о својеврсној „нетрпељивости” ове религиозности према другим врстама веровања. Иста тенденција је утврђена и код припадника свих других малих верских заједница у нашем истраживању, што је евиденција у прилог хипотезе о реципрочном односу између класичне и световне религиозности. Међутим, у тестирању те хипотезе на општој популацији у Београду (Пантић, Д., 1985) нисмо добили потврду у прилог поменуте хипотезе, већ су резултати пре поткрепљивали алтернативну хипотезу о истим изворима две врсте религиозности, о њиховој међусобној повезаности, те о постојању општије религиозности. Могуће је да код припадника малих верских заједница, управо зато што је код њих класична религиозност толико раширена и снажна, постоји другачији однос са световном

религиозношћу, тј. поменути однос међусобног искључивања или реципрочни однос две врсте религиозности који би био типичан само за њих.

И код баптиста је, као и код адвентиста, веома раширена „клерикалност” (93%) схваћена као приврженост својој верској заједници и уверености у њену супериорност и одабраност. Баптисти чврсто верују да се њихова верска заједница брине за „спасење душе својих чланова”, да се човек може ослонити на друге чланове заједнице и да се безрезервно може веровати људима који воде заједницу.

Упркос неким вредностима и особинама личности које одликују баптисте исто толико колико и нерелигиозне и атеисте у Покрајини, показује се да су на скали верског фанатизма баптисти постигли високе резултате (83%), мада не толико као адвентисти. Додуше, интензитет фанатизма је осредњи, али готово сви баптисти су уверени у изузетност управо њихове верске заједнице, у властиту одабраност да се покаже „прави пут” онима који су се поколебали и сл.

Ипак, код баптиста у односу на припаднике других малих верских заједница има мање оних који се комплетно идентификују са својом верском заједницом (71%), оних који готово потпуно задовољавају своје социјалне и психолошке потребе у крилу секте. Очигледно је да има баптиста који себе доминантно реализују и ван света своје верске заједнице (таквих је 18%) и оних који су подељени између живота напољу и унутра (11%). Баптисти у својој заједници највише задовољавају грегарну потребу и потребу за поверавањем и ослонцем на друге људе, тј. у заједници „налазе праве пријатеље”, затим своје интелектуалне, духовне потребе („чују многе мудре ствари”) и потребе за сигурношћу и оријентацијом („У храму моје верске заједнице осећам се сигуран, безбедан и морално прочишћен”). За оправданост нашег закључка о томе да баптисти своје људске потенцијале реализују и ван заједнице можда је најбоља илустрација њихово реаговање на следећу тврдњу: „У мојој верској заједници се једино осећам као човек”. Већина се није сложила са садржајем ове тврдње (47% према 38% сагласних).

Класична религиозност је код баптиста несумњива (96% према нашој Р-скали). Код припадника три најбројније конфесије у нашој земљи, тј. код православних, католика и муслимана, припадност конфесији често (код православних чак у већини случајева) не подразумева стварну религиозност, барем не у смислу веровања у натприродно и свето. За већину православних та припадност значи само порекло, неговање обичаја и традиције или националности. Међутим, код припадника секти религиозност изгледа да се подразумева, чак и у случају тако либералне и релативно модерне верске заједнице као што је

баптистичка заједница која цени извесне слободарске вредности, признаје појединцу субјективитет и дозвољава му да неке своје потребе задовољава изван заједнице, укључујући и духовне потребе. Баптисти су подељени између јаке и осредње класичне религиозности (по 41%, уз још 15% слабије религиозних), што представља својеврсну валидацију наше Р-ске. Занимљиво је да сви испитаници-баптисти верују у загробни живот (према ранијим истраживањима, ово је најјачи индикатор религиозности), уверени су у постојање раја и пакла и у божанско порекло човековог живота и здравља, као и у постојање бога. Нешто је мање уверених да би светом завладао неморал када људи не би веровали (86%) и оних који сматрају да човек не може добро да живи без религије (75%). Баптисти су најмање уверени да је посећивање цркве дужност сваког човека, али овде је термин „црква” могао да од неких буде схваћен другачије него њихов храм.

Дакле, баптисте карактеришу класична религиозност и комплетно одсуство световне религиозности (ово друго као непостојање идолатрије личности из света естраде и спорта) и приврженост својој верској заједници (клерикализам и фанатизам), мада она није код свих припадника апсолутна и без извесних резерви, а иначе је мања него код припадника других заједница обухваћених истраживањем. Поједини баптисти задовољавају и део својих духовних потреба изван верске заједнице. Од баптиста је веома раширено уверење у властите могућности, у доживљај себе као субјекте збивања, а доминира и самоуправна оријентација. Баптисти су прилично толерантни, односно нису много анксиозни и ауторитарни. Они преферирају нематеријалне вредности. Стога, можемо закључити да су баптисти мање него чланови других малих верских заједница у САП Војводини блиски класичном моделу секте.

в) Пентекосталци

У овом истраживању обухваћено је 67 припадника „Христове пентекостне цркве” и 17 припадника „Христове духовне цркве ногопраних”, две струје у оквиру пентекостализма у Војводини. С обзиром на број укључених испитаника, поуздано можемо доносити закључке само о првој секти, па ћемо резултате за другу помињати једино ако се значајније разилазе од резултата за припаднике Христове пентекостне цркве.

Пентекосталце карактерише унутрашњи локус контроле (63%), што је налаз који изненађује, а с обзиром на њихову у литератури констатовану склоност мистицизму, екстатичким доживљајима и ригидност. Припадници ове мале верске заједнице не верују много у срећу, у зависност своје судибине од других људи, у неизменљиви ток догађаја и сл.

Петекосталци не пате од осећања самоотуђења (75% према само 17% самоотуђених) и то је такође налаз који није очекиван. Они су углавном одбијали да се сагласе са тврдњама као што су: „Волео бих да сам нека сасвим другачија личност”, „Има тренутака када се осећам сам себи туђ и неразумљив”, „Мислим да немам довољно животне ведрине и одушевљења” (додуше, ово одговара запажању посматрача да су петекосталци у основи оптимисти), „Често се осећам умртвљено и отупело” и „Живот ми се чини празан и без смисла”. Могуће је да припадност овој малој верској заједници доприноси мањој раширености осећања самоотуђености, јер није вероватно да такве личности (неотуђене) показују тенденцију уласка у ову секту.

Самоуправна оријентација је утврђена код 46% испитаних петекосталаца, али је значајно мања код припадника Христове духовне цркве ногопраних (24%). Несамоуправна оријентација се јавља само код 27% испитаника (код 30% припадника ХДЦН). Петекосталци у већини случајева нису прихватили тврдње којима се заговарало искључиво право на одлучивање мањине најстручнијих и одабраних појединаца. Но, већина је апстинирала у вези са тврдњом да „није требало уводити самоуправљање док људи не постану мало свеснији”. Међутим, упоредо са самоуправном оријентацијом код знатног процента петекосталаца постоји и ауторитарност (49%) мада је тај проценат очигледно нижи од неких запажања о доминантној ауторитарности петекосталаца и заправо се не разликује од раширености овог склопа личности у општој популацији. На контрадикторност паралелне егзистенције самоуправне оријентације и ауторитарности указали смо приказујући портрет баптиста. Конфликт вредности може понекад резултирати стањем аномije која је код петекосталаца (46%) раширена приближно као и самоуправна оријентација и ауторитарност.

Код петекосталаца анксиозност је релативно мало раширена (само 18%), а код припадника Христове духовне цркве ногопраних још мање (12%). На пример, само 22% петекосталаца се сагласило са тврдњом: „Често имам неку неодређену стрепњу, страх да ми се може нешто непријатно десити” (према чак 71% код адвентиста). Вероватно је да активности које практикују припадници ове секте, на пример, екстатички доживљај „уласка духа”, поред примарно верско-ритуалног имају и секундарне функције (постизање групне кохезије, редуковање анксиозности итд.). Мање је вероватно да доктрина петекосталаца остварује одређено превентивно и терапеутско дејство на своје чланство, како због њене слабије кодификованости, тако и због чињенице да обредно понашање (као код присилних радњи у неурозама) може делимично одагнати страховања, у сваком случају више него што то могу сама веровања.

Пентекосталци (67%), посебно припадници Христове духовне цркве ногопраних (77%) испољавају углавном нематеријалну оријентацију, мада има и појединаца који цене материјална добра. Индикативно је да чак 85% пентекосталаца одбацује тврдњу: „Прави смисао живота је у томе да се стекне материјално богатство”, а већина то чини истраживајући апсолутно неслагање са садржајем тврдње.

Пентекосталци скоро по правилу манифестују клерикалност (91%) и фанатизам (85%). Оданост својој верској заједници долази нарочито до изражаја у представи о заједници која брине за спасење душа својих чланова, о члановима као људима на које се човек може ослонити у невољи, о вођама којима се може веровати, као и у спремности да се лично ангажује ради враћања на „прави пут” оних који су се поколебали. Пентекосталци готово сви тврде да се у њиховој верској заједници могу „чути мудре ствари” и да човек може наћи одговоре за многе проблеме и тешкоће свакодневног живота. Судајући према резултатима на одговарајућем индексу, изгледа да пентекосталци већину својих духовних, социјалних, али и многих практичних потреба успевају да задовоље у крилу своје заједнице.

Класична религиозност, мерена Р-скалом, веома је раширена (91%) и интензивна код пентекосталаца (42% јако, 40% осредње религиозних) и у том погледу се они не разликују од припадника других малих верских заједница. Такође, они у великој већини случајева одбацују световну религиозност (76%), тј. ретко су подложни идолатријама естрадних и спортских звезда (3%).

Социјално-психолошки портрет пентекосталаца, дакле, прилично је противречан, али је неспорна њихова знатна везаност за верску заједницу и изразита религиозност, како класична, тако и световна у области идола масовне културе.

За матицу пентекосталаца, тј. припадника Христове пентекостне цркве, типично је да немају изражено осећање отуђености, да извор детерминације у већини случајева виде у себи, да су самоуправно оријентисани скоро исто колико и нерелигиозни грађани, да су исподпросечно анксиозни, да преферирају нематеријалне вредности. Они су осредње ауторитарни и склони анонимности.

Припадници Христове духовне цркве ногопраних као део пентекосталног покрета су у неким особинама врло слични главнини пентекосталаца, на пример у погледу доминације унутрашњег локуса контроле, осредњег обима анонимности (код обе секте је 46%), ретке анксиозности, релативног одсуства осећања отуђености, као и одсуство световне религиозности у домену естраде и спорта (по три четвртине испитаника). Међутим, у односу на главнину

пентекосталаца, чланови секте Христове духовне цркве ногопраних су значајно мање самоуправно оријентисани (24%), углавном зато што је већина у „мешаном типу”, значајно су мање ауторитарни (24%) и за нијансу више нагињу нематеријалној оријентацији.

Очигледно је да су разлике готово занемарљиве у односу на сличности, мада то не значи да нема неких других разлика у вредностима и структури личности и да оне нису одиграле извесну улогу у рачвању овог покрета. Импресивна сличност између припадника две струје пентекосталаца, без обзира на то што су подаци о члановима Христове духовне цркве ногопраних засновани на малом броју иситаника и стога нису довољно поуздани, сугерише хипотетичко објашњење о значају идеологије и праксе малих верских заједница за обликовање вредности и особина личности њихових чланова, иако, додуше, још не искључује и могућност да пентекосталци успевају да окупе личности са одређеним карактеристикама, да је та заједница, независно од својих варијација, подједнако привлачна за одређен тип личности.

г) Припадници групе „Филаделфија”

Ова мала верска заједница је потекла из пентекосталног покрета из кога се издвојила пре око две деценије и сада делује под називом Крстова духовна црква „Филаделфија”. Ова заједница може репрезентовати честу појаву деоба и стварања нових секти. Упркос њихове малобројности, испитали смо довољан број припадника ове секте (N = 35) који омогућава извесна независна и релативно поуздана статистичка закључивања у оквирима тзв. „малих узорака”. Ова секта је интересантна и с обзиром на своју досадашњу кратковечност и ради могућности поређења са матицом пентекосталаца.

Групно испитивање упитником указује на знатну повученост, неповерење и неодлучност чланства, што је можда повезано и са социјалним саставом заједнице (доминирају млађе жене). Код многих тврдњи из састава неколико скала припадници „Филаделфије” одабрали су одговоре којим се изражава незаинтересованост, ирелевантност садржаја за њихово искуство, амбивалентност, одсуство претходних знања, па резултати (као скорови на скалама) тендирају средњим.

Чланови „Филаделфије” карактеришу нарочито спољни локус контроле (86% случајева) и осећање самоотуђења (80%). На пример, преко три четвртине филаделфиста прихвата тврдњу: „Чини ми се да кад нешто крене својим током не можеш га спречити и изменити” (77%), а две трећине испитаника (66%) каже: „Волео бих да сам нека сасвим другачија личност”, колико њих саопштава

и да се „често осећају умртвљено, отупело, као да су нека ствар”. Многи сматрају да им је „живот празан и без правог смисла”, да „немају довољно животне ведрине и одушевљења”, као и да „има тренутака када се осећају да су сами себи туђи и неразумљиви”. Они су уверени да реализација њихових намера „више зависи од других људи него од њих самих”, да „имају мало утицаја на оно што им се у животу догађа” и сл.

Са овим особинама је свакако у вези и њихова аномичност (постоји код 51% испитаника), мада је она ипак слабијег интензитета него што би се могло очекивати. Половина испитаних филаделфиста сматра да је „проблем данашњег света управо у томе што већина људи ни у шта не верује”. И помињана тенденција амбивалентности и многим ставкама којима смо мерили вредносне оријентације и особине личности може указивати посредно на латентну аномичност, на извесну отупелост, анхедонију, повлачење, што су све компоненте аномичности.

Чланови ове верске секте су ретко самоуправно оријентисани (само 9%), али проценат самоуправно оријентисаних није рекордан (46%) зато што је било доста неодлучности у реаговањима на понуђене тврдње.

Филаделфисти су нешто анксиознији у односу на просек свих припадника малих верских заједница (49% према 41%). Индикативно је да чак 71% филаделфиста изјављује да „често имају неку неодређену стрепњу, страх да им се нешто непријатно може десити”. Код њих је мање испољено осећање несигурности него поменути генерална бојазан, безразложно страховање пред неизвесношћу.

Чланови ове верске секте су мање ауторитарни (43%) него припадници других малих верских заједница. Међутим, многи су испољавали неодлучност код тврдњи које су релевантне за политичку ауторитарност.

Они су веома подељени и амбивалентни и у вези са (не)цењењем материјалних добара.

Као и припадници свих других верских заједница из нашег истраживања, филаделфисти практично сви испољавају везаност за своју секту, судећи на основу резултата на скали „клерикалности” (97%), скали „фанатизма” (91%) и скали мотива који се у заједници задовољавају (97%). Они без изузетка сматрају да њихова верска заједница чини много у спречавању зала у друштву, готово сви су уверени да су чланови њихове секте „људи на које се човек може ослонити”, а четири петине тврде да „Филаделфија” „брине за спасење душа својих чланова”, „да је воде људи у које се може имати поверења” и да се човек „нигде не осећа толико близак и повезан са другима као када се сакупимо у нашим просторијама”. Они су готово универзално уверени да је њихова вера

права, да треба спашавати људске душе од „невере и погрешне вере”, али већина (чак 60%) се сложила са тврдњом да „нема сврхе убеђивати људе о питањима вере и религије, јер су мале шансе да изменимо нечије убеђење о томе”, чиме су манифестовали своју немилитантност и извесну реалистичност.

Огромна већина филаделфиста задовољава своје важне социјалне и друге мотиве у кругу секте којој припада. На пример, по 94% њих налази у „Филаделфији” моралну оријентацију („Ова верска заједница је за мене центар света када је реч о моралним поукама које добијамо”) и исто толико задовољава грегари мотив, односно потребу ослањања на друге људе („праве пријатеље”), а многи се „једино ту осећају као људи” (80%). Такође, они готово универзално (92%) своју заједницу доживљавају испуњену искреношћу („нема лажи и лицемерја”). Филаделфисти у њој веома често реализују своје духовне потребе, јер „могу чути многе мудре ствари”, „ту су најближи богу”, „налазе одговоре на питања”, „одушевљени су духовном снагом и моралношћу свога вође” и сл. Знатна већина тврди да им заједница омогућава решавање практичних проблема и тешкоћа у свакодневном животу (83%). Четири петине филаделфиста налази у окриљу своје заједнице „осећање сигурности”.

Као и припаднике свих других малих верских заједница, филаделфисте карактерише веома раширена класична религиозност коју смо утврђивали Р-скалом (92%, остали су сврстани у „мешани тип”). Међутим, њихова класична религиозност је неједнаког интензитета: код 23% испитаника та религиозност је слабог интензитета, код 29% осредњег, а код 40% се јавља у јаком облику. О извесној слојевитости класичне религиозности сведочи и различито прихватање десет тврдњи Р-скале. Филаделфисти најшире испољавају сагласност са тврдњама о томе да су „сви људи божја деца”, да „човек само богу може да захвали за свој живот и здравље” и да човек решење својих проблема пре може да очекује молећи се богу него сам покушавајући да нешто учини. Најмање је прихватање садржаја који се односе на цркву као институцију, по свој прилици зато што постоји одбојност према „званичној”, великој институцији, какве су православна и католичка црква, односно зато што део испитаника под црквом не подразумева храм своје заједнице.

Мало филаделфиста (17%) испољава склоност световној религиозности, али је мало и оних са одбојношћу према овом облику религиозности (6%). Већина, чак три четвртине (77%) заузима средњу позицију, тј. сврстана је у „мешани тип”. Ову тенденцију неодлучности у реаговању филаделфиста на понуђене тврдње већ смо коментарисали.

Дакле, за филаделфисте су карактеристични екстерни локус контроле, осећање аномичности и самоотуђености. Они су за нијансу анксиознији од

просека за све мале верске заједнице и такође за нијансу мање ауторитарни од просека. Можда је њихова главна карактеристика амбивалентност, опрезност у опредељивању, неодлучност, што такође може бити израз аномичности, али и евентуално неких специфичних особина ове верске секте на које је указала примена непосредне опсервације чланства, односно њиховог понашања у природној средини (мистицизам, емотивизам, „тежња унутрашњем просветљењу”).

Социо-психолошки профил чланова „Филаделфија” значајно се разликује од профила пентекосталаца, укључујући и њихову варијанту – Христову духовну цркву ногопраних, што показује да је, можда, својевремена сепарација уследила због нараслих унутрашњих разлика. За филаделфисте је типичан екстерни, а за пентекосталце интерни локус контроле. Филаделфисти су веома отуђени, док је то осећање код пентекосталаца ретко. Чланови „Филаделфије” су само изузетно самоуправно оријентисани (можда је боље рећи да су тотално аполитични), док самоуправна оријентација није ретка код пентекосталаца. Филаделфисти су осредње анксиозни, док су пентекосталци релативно слободни од тог стања и особине личности. Пентекосталци су само изузетно световно религиозни, док су филаделфисти углавном индиферентни у погледу (обожавања) личности естраде и спорта. Пентекосталци су претежно нематеријално оријентисани, а филаделфисти су амбивалентни. Нема разлика или су оне безначајне у вези са осредњим обимом ауторитарности, па и обимом аномичности, као и код готово комплетне раширености класичне религиозности и изразите везаности за верску заједницу.

Гледано у целини, намеће се закључак да је матица пентекосталаца активнија, више оптимистичка, присутнија у овоземаљском свету, сигурнија у себе. Јесу ли се филаделфисти својевремено издвојили због своје депресивности, мистичности, субјективизма, осећања отуђености, пасивности, аполитичности до крајњих граница или су се ове особине код њих развиле накнадно (под утицајем активности секте и вођа) или пак услед прилива нових чланова са таквом структуром личности, немогуће је одговорити без нових истраживања.

.....

На крају, можемо се запитати које је психолошке карактеристике припадника секте наше истраживање утврдило, било да их је само потврдило, било да их је чак открило? Овде имамо у виду да су истраживања у другим земљама (највише у САД и Великој Британији, али и другде) указала да су у сектама раширене следеће особине њихових чланова: осећање депривираниости, антиестаблишмент став („протестна група према ширем друштву”, политички

радикална или реакционарна, што обично значи екстремна), анксиозност, аномичност, потреба за емоционалном подршком (за прихватањем, љубављу), афилијативна потреба, снажно осећање личне неадекватности или „ниже вредности”, „институционализована параноичност”, несигурност, „тоталитарне вредности” (ауторитарност), девијантност која може ићи до неуротичности, болести, побуне против постојећег реда, „специфичан морални кодекс”, оријентација на социјалну интеграцију путем емоционалног пражњења (тежња за катарзом), коришћење многих психолошких механизма одбране, посебно рационализације (порицања, осмишљавања, тражења оправдања), компензације, надкомпензације, повлачења и др. Изгледа да су неке од наведених карактеристика типичне за све или барем за већину познатих секти, али је за друге особине извесно да се односе само на одређене секте, што важи и за још неке непоменуте особине (песимизам – оптимизам, активизам – пасивизам, изолованост – отвореност).

Наше истраживање потврђује налазе претходних студија у свету (нису нам позната било каква истраживања чланова малих верских заједница у нас) да су припадници секти по правилу дубоко религиозни у класичном смислу, да одбацују световне идолатрије у области масовне културе, да су нематеријално оријентисане и да се претежно опонентски или индиферентно односе према централној систематској вредности (самоуправљању), осим баптиста који су доминантно самоуправно оријентисани и делимично пентекосталаца, међу којима такође има доста самоуправно опредељених. Дакле, може се говорити, чак и на основу овако малог узорка вредносних оријентација које смо могли обухватити испитивањем, да постоји знатна вредносна специфичност припадника малих верских заједница у односу на религиозне грађане уопште, а нарочито у поређењу са нерелигиозним припадницима друштвених слојева који заузимају повољније позиције у друштвеној хијерархији. Вероватно би свако обухватније истраживање указало и на низ других разлика у вредности.

У погледу особина личности (у ужем смислу) такође су се испољиле јасне специфичности чланова малих верских заједница и потврђени су налази неких иностраних студија. Показало се да су адвентисти веома нетолерантни (ауторитарни и анксиозни) и отуђени (аномични, преферирају екстерни локус контроле), али сами мање истичу своју отуђеност или је не признају. Припадници групе „Филаделфија” су веома отуђени, што се манифестује кроз доминацију екстерног локуса контроле и директно осећање отуђености, а мање кроз аномичност. Филаделфисти и пентекосталци нису много ни отуђени. Најмање се осећају отуђеним баптисти и они су релативно толерантна група.

Идеалнотипском моделу верске секте у погледу својих особина личности најближи су адвентисти, док су најудаљенији баптисти.

Припадници свих испитиваних малих верских заједница веома су везани за те групе, чврсто се идентификују са њима, посебно адвентисти. Чланови секти задовољавају у њима или уз помоћ секте бројне социјалне и психолошке потребе и у томе и треба тражити основу њихове лојалности овим групама. Стога се можемо сложити са констатацијом Б. Вилсона, да у секте „наивни покушај успостављања нове социјалне интеграције у околностима социјалног и културног хаоса” (могуће је да припадници малих верских заједница на тај начин перципирају глобално друштво, односно брзе промене у њему, а посебно текућу друштвену кризу) и да су секте „одговор на услове акутне социјалне аномије”. Наравно, секте се не могу комплетно објаснити психолошким чиниоцима, али се ни ови чиниоци не могу заобићи у било ком озбиљнијем и обухватнијем покушају одређења природе секте.

Др Драјомир Панић

Ђ. ВЕРСКА ДИСТАНЦА

(Друштвена удаљеност припадника малих верских заједница од других религијских група и религиозних грађана)

1. Одређење појмова социјалне и религиозне дистанце

Појам социјалне дистанце увео је у социологију Р. Е. Парк почетком двадесетог века – у време када је у Немачкој радио на докторској дисертацији (наведено према: Р. Young). Он је одредио социјалну дистанцу као „ступњеве разумевања и интимности који обележавају предсоцијалне и социјалне односе уопште”.⁸⁷ За потребе својих емпиријских истраживања Е. С. Богардус је социјалну дистанцу дефинисао као „различите степене разумевања и осећања који постоје између група”,⁸⁸ а који „објашњавају природу знатног дела њихових

⁸⁷ Тек две деценије касније он је научну јавност подсетио на тај свој концепт и то у време када је Богардус већ припремао своја емпиријска истраживања (Park, R. E., “The Concept of Social Distance”, *J. Appl. Sociol.*, 1924, Vol. 8, 339–344).

⁸⁸ Bogardus, E., “Measuring Social Distance”, *J. Appl. Sociol.*, 1925, 1, 216–226; 9, 299–308; “Immigration and Race Attitudes”, Heath, Boston, 1928, “Social Distance Scale”, *Soc. And Social Research*, 1933, 17, 265–271; “Changes in Racial Distance Differentials”, *Sociol. and Social Research*, 1942, 32, 882–887.

интеракција” и „указују на карактер друштвених односа” (односа између великих група). Позната је и једноставна Чаплинова дефиниција социјалне дистанце: „Степен у коме су појединац или група вољни да се придруже другом појединцу или групи”.⁸⁹ Многи аутори социјалну дистанцу сматрају мотивационом (конативном, акционом, динамичком или „бихевиоралном”) компонентом ставова према припадницима других друштвених група, посебно етничких, на пример, Р. Сенгер је констатовао да је „[...] научно проучавање мотивационе компоненте става почело са Богардусом који је испитивао колико су Американци вољни да се повежу са различитим етничким групама”.⁹⁰ Према Р. Супеку, социјална дистанца је „један континуум који иде од интимних и топлих односа преко равнодушних до непријатељских”,⁹¹ што је типично операционално одређење којим се задовољава већина истраживача, обично полазећи од класичне Богардусове скале или неке њене модификације. Уочљиво је да друштвена блискост и удаљеност имају доста сличности са Мореновом социометријом.

По нашем мишљењу, неоправдано је друштвену дистанцу сводити искључиво на мотивациону компоненту става зато што се ова појава манифестује и у понашању (примери: сегрегација, дискриминација, избегавање припадника других група), а не само на ставовском плану. Приликом коришћења појма друштвене удаљености неопходно је одредити према коме се манифестује дистанца (врсту друштвене групе) или према чему (идеју, објекат) и у ком опсегу и форми се испољава. Друштвена дистанца се јавља нарочито у односима између припадника великих друштвених група као што су расе, класе, нације, вере, професије, политичке партије, итд., али може бити и резултат мање значајних разлика. У крајњој линији, друштвена удаљеност је производ класних и слојних разлика и стога је показатељ раслојености друштва, мада се и сви други чиниоци (од историјских и културних до ситуационих) надовезују на њих и више или мање их модификују.

У једном нашем раду⁹² истакли смо да треба разликовати социјалну дистанцу од етничке дистанце, а исто важи и за религиозну (конфесионалну) или сваку другу ужу врсту удаљености. Дакле, сматрамо да је социјална дистанца

⁸⁹ Challian, J. P., *Dictionary of Psychology*, Dell, New York 1968.

⁹⁰ Saenger, R., *Social Psychology of Prejudice*, Harper, New York 1953. Slično i H. C. Triandis, “Exploratory Factor Analysis of the Behavioral Component of Social Attitudes”, *J. Abn. Soc. Psychol.*, 1964, 69, 420–430.

⁹¹ Supек, R., *Ispitivanje javnog mnjenja*, Naprijed, Zagreb 1971.

⁹² Панџић, Д., *Етничка дистанца у СФРЈ*, Институт друштвених наука, Центар за истраживање јавног мњења, Београд 1967 (шапирографисано).

најопштији појам који супсумира све врсте специфичних дистанци које се манифестују кроз различите облике социјалног понашања. Још тада смо нагласили да је социјална дистанца коју откривамо кроз испитивање ставова и понашања у вези са различитим групама последица извесних супротности (класних разлика, материјалних интереса итд.) и извесних разлика (расних, језичких, културних) које постоје како унутар једног друштва, тако и између друштва и културе, било да су те разлике и супротности актуелне, било да су ствар прошлости, али се одржавају путем инерције друштвене свести. Ако су поменуте супротности и разлике актуелне, социјална дистанца се обично испољава не само у свести и на вербалном нивоу (у форми ставова и сл.), него и у понашању припадника друштвених група, у њиховим стварним односима, дакле, тада је дистанцирање интензивније у поређењу са оним које проистиче из конфликта који персистирају у наслеђеној свести, док су у односима и у понашању супротности и разлике већ ишчезле или ублажене.

Према Р. Супеку,⁹³ социјална дистанца може попримити различите форме, зависно од тога где се изражава: 1. у међународним односима (супротност колонијалне силе – подјармљени народи); 2. у етничким односима унутар једне државе или у њеном суседству; 3. у класним односима и 4. у социјалним односима у ужем смислу, тј. између различитих социјалних група које немају класно обележје. Полазећи од ове класификације, претпостављамо да би религијска дистанца вероватно била у четвртој групи или можда и у другој, с обзиром на то да има извесне сличности са националним феноменом.

Када је реч о припадницима малих верских заједница (секте) обухваћених испитивањем, религијска дистанца је специфична у томе што је за ове верске групе готово синоним повлачење, одбојност према великим, „званичним” конфесијама и одбацивање различитих нехришћанских група. Често се секте и дефинишу, или је то барем једна од важнијих њихових одредби, управо истицањем њихове дистанце према другим верским заједницама, евентуално оним од којих су се отцепиле или чије учење негирају. Наше је мишљење, међутим, да и ово одређење малих верских заједница треба подврћи емпиријској провери ради прецизирања у којој мери и код којих заједница религијска дистанца постоји. Важно је утврдити и колико се припадници ових заједница дистанцирају од нерелигиозних особа и атеиста не само зато што ови представљају неку врсту „контролне групе” у односу на припаднике конфесија, већ и због квалитативно другачијих карактеристика нерелигиозних и атеиста у нас. Они представљају већински део становништва у САП Војводини,

⁹³ Супек, Р., *Психосоциологија радне акције*, Младост, Београд 1963.

игноришу или се чак боре против религије, највише су укључени у друштвене токове, припадају авангардним друштвеним групама, део су „официјелног” друштва.

У овом истраживању под религијском дистанцом подразумеваћемо манифестовање социјалне дистанце (дистанцирању) према припадницима других верских група (конфесија и нехришћанских вера) и нерелигиозним особама и атеистима, при чему је референтна група сопствена (мала) верска заједница, а одабрани друштвени односи су најинтимнији – брак и пријатељство.

2. Осврт на истраживања социјалне и религијске дистанце у свету и у нашој земљи

Имајући у виду да је у свету у последњих шест деценија извршен велик број истраживања социјалне дистанце, овде ћемо поменути само нека истраживања, посебно она чији су резултати релевантни за наше истраживање. Прва истраживања обавио је аутор скале социјалне дистанце, Богардус (види фусноту 2) који је од испитаника (белих Американаца) тражио да означе да ли прихватају или не припаднике других етничких група у вези са седам критеријума – друштвених односа: 1. сродство путем брака; 2. пријатељ у клубу; 3. сусед; 4. колега на послу; 5. грађанин земље; 6. туриста и 7. да се избаци из земље. Он је утврдио да Американци не показују дистанцу према Канађанима и Енглезима, да се мали проценат дистанцира од Шкотланђана и Ираца, а затим је тај проценат растао за Французе, Швеђане, Немце и друге. Најнижа места у рангу преференција заузимали су Кореанци, Турци, Црнци, Јапанци, Кинези и Мексиканци. Срби и Хрвати су почетком двадесетих година у САД такође били ниско ранжирани. Међутим, интересантно је да је образац дистанцирања доминантне (англо-саксонске) групације углавном био карактеристичан и за Американце другачијег етничког порекла, па и припаднике подкултура уопште. Готово идентичан низ преференција утврдио је двадесетак година касније Е. Хартли.⁹⁴ „Стандардни” облик преференција, односно одбацивања одређених народа нашли су касније и други аутори,⁹⁵ не само у САД већ и у другим земљама, с тим, што су, наравно, припадници

⁹⁴ Hartley, E. L., *Problems in Prejudice*, King's Crown Press, N. Y. 1946.

⁹⁵ Zeligs, R., "Racial Attitudes of Jewish Children", *Jewish Education*, 1937, 9, 148–152; Spoerl, D., "Some Aspects of Prejudice by Religion and Education", *J. Soc. Psychol.*, 1951, 33; Katz, D. and Braly, K., "Racial Stereotypes of 100 College Students", *J. Anb. and Soc. Psychol.*, 1933, 28, 280–290. и др. многа истраживања наводи G. Alipor, "The nature of Prejudice", Addison-Wesley, Cambridge, Mass., 1954.

властитог народа били редовно фаворизовани и што је образац преференција био културно специфично одређен.⁹⁶

Варирајући стимулус – групе, на пример овако: црнац – лекар, црнац – радник, белац – лекар, белац – радник итд., један аутор⁹⁷ је утврдио да Американци већи значај придају раси него класи и религији. Немци највећу пажњу обраћају на занимање, Грци на религију, али су у свим земљама унутаркултурне разлике такође велике. По правилу, највећу дистанцу исказују припадници нижих друштвених слојева, што је условљено изгледа њиховим већим етноцентризмом, ауторитарношћу, а не само slabим образовањем и економском фрустрираношћу. Исти аутор је емпиријски демонстрирао да је Богардусова скала вишедимензионална (замерка коју су од почетка истицали критичари), тако што је факторској анализи подвргао велики број узорака социјалног понашања (на основу претходне анализе садржаја 80 романа) који су се груписали у неколико фактора 2 компоненти мотивационе компоненте ставова и самог понашања, на пример, у „формално социјално прихватање”, „љубавно прихватање”, „пријатељско прихватање” и сл.

Значајна методолошка усавршавања скале социјалне дистанце учинио је Ф. Вести који је увео технику „сумационих разлика”, заправо комбинацију Богардусове скале са Ликертовом скалом која омогућава да се у вези са сваким односом и објектом добије и интензитет (не)прихватања. Он је предложио четири „контекста интеракције”: близину живљења (од стана у истој згради до толерисања тек боравка у земљи), хијерархију позиције (од председника државе до члана неке масовне националне организације), „физичку аверзију” (на пример, коришћење истог тоалета, базена за купање и сл.) и „међуљудске односе” – од пријатеља до само пролазника на улици. Метријске карактеристике овако модификованих скала су биле врло добре, судећи барем на основу истраживања међурасних односа у САД.⁹⁸

⁹⁶ Dodd, S., “A Social Distance Test in the Near East”, *Am. J. Soc.*, 1935, 41, 194–204; Pettigrew, R., “Social Distance Attitudes of South African Students”, *Soc. Forces*, 1960, 38, 246–253; Mahar, P., “A Ritual Pollution Scale for Ranking Hindu Castes”, *Sociometry*, 1960, 23, 292–306; Trinadis, H. and Triandis, L., “A Cross-Cultural Study of Social Distance”, *Psychol. Monogr.*, 1962, 76, No. 540; Catapusan, B., “Social Distance in Philippines”, *Soc. and Social Research*, 38, 309–317; Gleason, G., “Social Distance in Russia”, *Soc. and Social Research*, 17, 37–43.

⁹⁷ Triandis, H. (види фусноту 4 и 10), као и: “Race, Social Class, Religion and Nationality as Determinants of Social Distance”, *J. Abn. Soc. Psychol.* 1960, 61, 110–118; “Some Studies of Social Distance”, у Steiner, I. and Pishbein, M., *Current Studies in Social Psychology*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1965.

⁹⁸ Westie, F. R., “Negro–White Status Differentials and Social Distance”, *Am. Soc. Rev.*, 1952, 17, 550–58; “The Social Distance Pyramid”, *Am. Soc.*, 1957, 63, 190–196; “Social Distance Scale, a Tool for the Study of Stratification”, *Soc. and Social Research*, 43, 251–58.

У обиљу емпиријских истраживања социјалне дистанце нису ретки покушаји мерења религиозне дистанце било као приоритетног истраживачког проблема, било као „нуспродукта” истраживања. Први такви покушаји забележени су тридесетих година 20. в.⁹⁹ Нажалост, нису нам позната истраживања ове врсте дистанце код припадника секти, док из више истраживања чланова већих конфесија и других „официјелних” вера произлази да они исказују знатну дистанцу према припадницима секти.

У нашој земљи извршено је неколико истраживања социјалне дистанце која заслужују да се помену. Вероватно је прво такво истраживање (1957) обавио А. Фиаменго.¹⁰⁰ Аутора је интересовало какав је став студената о утицају националне и религијске припадности за остварење срећног брака. Нашао је да је свега 6% студената сматрало да је иста националност супружника нужна, 15% важна и 77% да је споредна. Позитивније ставове (мању дистанцу) имали су испитаници пореклом из урбаних средина, студенткиње, чланови СК. Међутим, религијску једнакост сматрало је значајном 39% студената, а исти ниво образовања потенцијалних супружника чак 53% испитаника.

Почетком шездесетих година Н. Рот је са сарадницима извршио неколико истраживања етничке дистанце омладине из различитих делова земље применом сопствене модификације Богардусове скале социјалне дистанце, закључујући да се „[...] у разним групама јавља готово иста преференција и за појединачне народе навођене су сличне карактеристике као њихове типичне особине”.¹⁰¹ Друго истраживање Рот је извршио заједно са Н. Хавелком на узорцима средњошколске и радничке омладине у Београду и Крагујевцу.¹⁰² Резултати су глобално изражени, а не према појединачних седам друштвених односа, јер се показало да је прихватање углавном инваријантно од укључених односа, односно ако се испољава дистанца, онда се она протеже на све или већину укључених односа. Аутори су нашли да млади значајно више прихватају југословенске него стране народе и да највећа дистанца постоји према Немцима и Бугарима. Већа је дистанца била у Крагујевцу него у Београду и

⁹⁹ Види фусноту 9. Поред ових, истичемо и следеће студије религиозне дистанце: Sarvis G., “Social Distance in Religion”, *Christian Century*, 49, 1331–33; Ziegler, G., “Social Farness between Hindus and Moslems», *Soc. and Social Research*, 33, 188–195; Photiadis, J. and Johnson, A., “Ortodoxy, Church Participation, and Authoritarianism”, *Am. J. Soc.*, 1963, 69, 244–48.

¹⁰⁰ Fiamengo, A., „Studenti Sarajevskog univerziteta – pitanje braka posmatrano iz aspekta nacionalne i religiozne pripadnosti i stepena obrazovanja braćnih drugova”, *Sociologija*, 1960/1.

¹⁰¹ Подаци ових истраживања нису публиковани, осим у једном интервјуу у НИИ-у и у цитатима самог аутора у каснијим његовим радовима.

¹⁰² Рот, Н. и Хавелка, Н., *Национална везаносћ и вредносћи код средњошколске омладине*, Институт за психологију и Институт друштвених наука, Београд 1973.

код ученика индустријских школа него код гимназијалаца. Занимљиво је да су ученице индустријских школа испољиле већу дистанцу него ученици, док су се гимназијалке мање дистанцирале од својих другова, посебно у Београду, што значи да постоји интеракција између варијабли пола, социо-професионално-образовног профила и величине места становања. Степен етничког дистанцирања је позитивно корелирано са етноцентризмом, ауторитарношћу, преферирањем аутократије и капитализма, затим са вредносним оријентацијама на моћ и углед, делимично и са хедонистичком и економско-утилитарном оријентацијом.

Примењујући исти инструмент на репрезентативном узорку македонског јавног мњења, Ј. Лазароски је углавном потврдио налазе Рота и Хавелке. Он је констатовао да код већине становника постоји слабији интензитет дистанцирања према југословенским народима, али према страним народима дистанца је израженија. Аутор је нашао да је социјално дистанцирање у негативној корелацији са подељеном и општељудском везаношћу (интернационализмом).¹⁰³

Ђ. Ђурић¹⁰⁴ је у шеснаест насеља Бачке на узорку од 690 ученика завршеног разреда основне школе крајем шездесетих година установио да дистанцирање не варира знатније зависно од укљученог односа (становник истог места, ученик исте школе, гост у кући и пријатељ), већ зависно од објекта става, тј. „општег става према припадницима појединих народа”. Аутор је нашао да ученици српске, црногорске и мађарске националности испољавају већу дистанцу према припадницима других него према властитој националности, да се Срби и Црногорци осећају међусобно ближим него што прихватају Мађаре, да Мађари више прихватају Србе него Црногорце и да је дистанца код деце већа него код одраслих. „Овакав однос деце могао би се делимично приписати њиховим релативно радикалнијим ставовима, недостатку позитивних искустава која се стичу кроз свакодневне контакте припадника различитих националности, а вероватно и релативно већој спонтаности деце у реакцијама уопште, па и у односу на националну припадност”. Ђурић је закључио да афективна компонента става према појединим народима одређује више социјалну дистанцу него врсту односа укључених у скалу. Овај закључак је у основи потврђен у каснијим истраживањима аутора.¹⁰⁵ Такође, аутор је нашао

¹⁰³ Ј. Лазароски: „Повезаност облика националне везаности са социјалном дистанцом”, *Материјали V конгреса психологије СФРЈ*, Скопје 1975, том 1, 419–427.

¹⁰⁴ Ђ. Ђурић: „Испитивање етничке дистанце код деце”, *Зборник за друштвене науке Маџице српске*, Нови Сад 1971, 126–132.

¹⁰⁵ Ђ. Ђурић: *Психолошка стурктура етничких ставова младих*, Образовни центар „Јован Вукановић”, Нови Сад 1980; Види и прилог овог аутора у: Пантић, Д., Флере, С., и Ђурић,

да постоји сличан образац реаговања према различитим народима, мада има и специфичности у односу према појединим народима. Ђурић је верификовао ранији налаз да се девојчице више дистанцирају него дечаки и понудио неколико прихватљивих хипотетичких објашњења те правилности у истраживањима социјалне дистанце. Један од основних закључака Ђурићевог истраживања јесте и да постоји доминантност ефективног односа према другим групама у структури етничких ставова.

Ротову модификацију Богардусове скале применили смо у истраживању етничке дистанце на југословенском узорку 1966. године, једином истраживању дистанцирања које је код нас до сада изведено у свим срединама.¹⁰⁶ Та модификација укључује седам односа (сталан боравак у републици/покрајини, запосленост у истој радној организацији, пријатељство, брак, руководилац на послу, руководећи положај у републици/покрајини (изоставили смо руководећи положај у Федерацији)), а у истраживању смо одабрали осам југословенских народа и народности. Глобални скорови дистанцирања дали су типичну Л-дистрибуцију „конформистичког понашања” (термин Ф. Олпорта), где је „конформизам” заправо одсуство дистанцирања (3/5 испитаника). Процентни су опадали упоредо са интензитетом дистанцирања: 21% испитаника је испољило врло слабу дистанцу, 7% слабу, 5% осредњу, 3% врло јаку и 2% потпуну. У свим срединама модална категорија била је „без дистанце” према било ком укљученом народу или народности на свих шест друштвених односа, али су проценти варирали од 42 (Македонија, Словенија) до чак 71 (Војводина). Јачи облици дистанце регистровани су у значајнијем обиму само у Словенији (32%) и на Косову (14%). Мађари су манифестовали највеће комплетно прихватање других народа (85%), затим Хрвати (70%) и Срби (59%). Као и у свим другим истраживањима, највеће дистанцирање било је изражено у вези са браком, мада се и оно није јављало у нарочито високом проценту (редовно испод 50%, у многим случајевима било је знатно испод те цифре). Узимајући у обзир резултате за СФРЈ, постојала је тенденција да се неке националности више прихватају него друге, на пример, дистанца је била највише према Албанцима, посебно у вези са браком. У неким републикама забележени су специфични обрасци преференције националности, док је у Словенији дистанцирање било испољено подједнако према свима. Дистанцирање је било

Ђ., *Проблеми друштвене структуре и друштвене свести: социолошко и социјално-психолошко истраживање друштвених група у Војводини*, Институт за економику пољопривреде, Нови Сад 1986.

¹⁰⁶ Д. Пантић: *Етничка дистанца у СФРЈ*, Институт друштвених наука, Центар за истраживање јавног мњења, Београд 1967.

мање код мушкараца, образованијих (међутим, када се образовани дистанцирају, онда је то прилично широко!), чланова СК, носилаца друштвених и самоуправних функција. Религијско порекло и припадност су значајно утицали на раширеност дистанцирања: најмање су се дистанцирали нерелигиозни (у 26% случајева), па припадници муслиманске заједнице (33%), затим католици (41%, али међу њима има највише оних са јачим облицима дистанце: 16%) и највише православни (49%).

Религиозна дистанца је непосредно проучавана у САП Војводини само у једном истраживању¹⁰⁷ које је показало да постоје извесни обрасци одбијања (види табелу 1).

Табела 1 – Религиозна дистанца зависно од конфесионалне припадности (прилагођено из истраживања наведеног у фусноти 21)

Дистанцирање према следећим групама у вези са хипотетичким браком (% одбацавања)					
Конфесионална припадност – порекло испитаника	Православан	Католик	Муслиман	Суботар	Нерелигиозан
Нерелигиозни	6	11	15	29	1
Православни	1	25	32	40	11
Католици	16	1	34	41	16
УКУПНО	7	15	28	37	10

Цитирано истраживање указује на знатну толерантност нерелигиозних, посебно зато што је реч о најинтимнијем друштвеном односу. У стварној животној ситуацији избора брачног партнера ипак је тешко претпоставити да би само 29% нерелигиозних одбацило суботара. Евидентно је практично одсуство одбацавања припадника истог конфесионалног порекла и припадности, односно показује се да нерелигиозни максимално прихватају нерелигиозне, православни православне и католици католике. Религиозна дистанца православних према католицима (25%) и католика према православним (16%) није раширена, што се може протумачити традиционалном упућеношћу

¹⁰⁷ Д. Пантић: „Религиозна дистанца”, у: С. Флере и Д. Пантић, *Атеизам и религиозност у Војводини*, Правни факултет у Новом Саду, 1977, 163–181.

припадника две конфесије на овом простору једних на друге и општом повољном климом (толерантношћу) у Покрајини. Међутим, сваки трећи припадник ове две конфесије одбацује могући брак са муслиманом, вероватно зато су контакти са припадницима ове вере у Војводини у прошлости били ретки. Према адвентистима је дистанца још израженија, мада не толико колико би се могло очекивати с обзиром на особености ове мале верске заједнице и, као што ћемо касније видети, изразито дистанцирање адвентиста од припадника других верских група. Истраживање од пре десет година је нашло да стварно религиозне особе (познато је да конфесионална припадност више указује на културно порекло и националност него на фактичку религиозност) испољавају веће дистанцирање, на пример, брак са нерелигиозним одбија већина оних који редовно одлазе на мисе/литургије (53%), на исповед (63%), оних који свакодневно посећују цркву (58%) и практикују молитву (51%), али је одбацавање суботара и муслимана још веће код религиозних практиканата (рецимо, они који редовно иду на мисе/литургије одбацују их у 83% случајева као могуће брачне партнере). Профил особа склоних религиозној дистанци упућује на круг социјално маргиналних особа. Постоји јасна тенденција да се религиозно највише дистанцирају религиозне, старије, необразоване жене, које живе на селу, сиромашне, друштвено пасивне, чија психолошка структура одговара „нетолерантној личности”, а вредносне оријентације традиционалном систему који се својом инертношћу супротставља самоуправној идеологији.

Р. Петровић¹⁰⁸ се специјално на примеру САП Војводине бавила, поред осталог и проблемом склапања етнички хетерогених бракова зато што је овде учешће тих бракова највише у земљи. Она закључује да су две међусобне најближе групе Срби и Црногорци, међусобно блиске су Срби и Хрвати, Срби и Македонци, Муслимани и Албанци, умерено су блиски Срби и Мађари, Срби и Муслимани, Хрвати и Словенци, Хрвати и Мађари и Црногорци и Албанци, а нешто мање Хрвати и Муслимани и Црногорци и Муслимани, док се у свим осталим случајевима (преосталих 12 парова од којих су 10 традиционално религиозно различити!) може говорити о удаљености етничких група. Трагајући за чиниоцима етничке блискости која интервенише у етничкој хетерогамии, ауторка је разматрала и религију и нашла да је тај фактор најрелевантнији за традиционално мухамеданске групе, мада нам изгледа да овде интервенишу и други чиниоци, на пример, просечно ниже образовање

¹⁰⁸ Р. Петровић: „Етно-биолошка хомогенизација југословенског друштва”, *Социологија*, 1968, 2, 5–34; „Етнички мешовити бракови”, *Гледишта*, 10, 1411–1423.

припадника поменутих група, њихово високо учешће у пољопривредном становништву које је затвореније и сл. Ауторка је упозорила и на извесна ограничења статистичких истраживања, односно исказала је потребу да она буду употпуњена суптилнијим социолошким и психолошким истраживањима у којима би се неке релевантне појаве директније истраживале.¹⁰⁹

На основу увида у основне закључке цитираних истраживања можемо закључити да је социјално дистанцирање у вези са хипотетичким браком најинтимнији друштвени однос (исто важи и за истраживања широм света), да социјална дистанца чак и у вези са тим односом није у нашој земљи изражена као у неким другим друштвима, да је дистанцирање у САП Војводини мање него у другим деловима земље. Ипак, откривени су одређени обрасци преференција и у оквирима слабије дистанце. Религиозна дистанца се посебно манифестује код особа које су саме јаче религиозне. У нас до сада није истраживано колико и како се од других дистанцирају припадници малих верских заједница.

3. Проблем и хипотезе овог дела истраживања

Основни проблеми овога дела истраживања био је да се утврди колико се припадници малих верских заједница социјално дистанцирају у вези са хипотетичким браком и пријатељством у односу на припаднике других вера и нерелигиозне грађане. У оквиру овог главног проблема могуће је разликовати неколико потпроблема или специфичних проблема који прецизирају какво је дистанцирање чланова појединих обухваћених малих верских заједница и какви обрасци преференција и одбијања постоје према поменутих припадницима других група. На пример, један потпроблем смо овако формулисали: Да ли назарени као најзатворенија група манифестују и највећу социјалну дистанцу с обзиром на однос брака? Да ли је то њихово дистанцирање генерализовано (према свима другима веома изражено) или диференцирано, тј. према неким групама јаче, а према другим мање? С обзиром на њихову бројност, потпроблема истраживања нећемо наводити, али ће они из текста анализе бити видљиви и јасни.

Експлоративна природа овога истраживања, чињеница да је ово прво емпиријско истраживање припадника малих верских заједница у нашој земљи

¹⁰⁹ Број национално мешовитих бракова у Војводини стално благо расте и достигао је 1984. г. 30%. Међутим, део тог пораста је лажан, јер се мешовитим браком сада сматра брак, нпр. Хрвата и Југословенке, мада они могу бити истог етничког порекла – С. Флере.

уопште, не обавезују нас да овај део истраживања усмеримо посебном генералном хипотезом. Међутим, ипак је могуће навести извесне хипотезе које произлазе из теоријских разматрања о сектама (инострани студије), па и из самих дефиниција малих верских заједница као секти.

У првом одељку смо истакли да је једна од најчешћих, па и незаобилазних одредби у дефинисању секти управо њихово дистанцирање, посебно у односу на владајућу идеологију и официјелне институције глобалног друштва. Ово дистанцирање може бити пасивно, у форми повлачења и игнорисања свега световног, али и активно супротстављање различитим друштвеним нормама, вредностима, правном поретку итд. Мале верске заједнице се дисидентски односе и према великим конфесијама и другим верским заједницама од којих су се својевремено отцепиле или су и настале као опонентске организације тим већим, „званичним” верским организацијама.

Стога полазимо од хипотезе да се припадници малих верских заједница које смо обухватили испитивањем највише дистанцирају од нерелигиозних особа, посебно атеиста, не само зато што ови са њима не деле исти поглед на свет, већ и зато што представљају глобално друштво и авангардне друштвене групе (подсећамо да је наша идеологија атеистичка, као и да чланови СК заузимају све битне позиције у друштву). Претпостављамо да је ова дистанца припадника секти чак израженија него њихова дистанца према припадницима православне и католичке конфесије, иако и према овим свакако постоји.

Друга претпоставка јесте да припадници малих верских заједница исказују знатну дистанцу према јудејцима, муслиманима и нехришћанским култовима. Познато је да се чланови секти често идентификују као „прави хришћани”, носиоци аутентичне вере и да за себе резервишу углавном посебно место и мисију, мада неке групе испољавају извесну толеранцију за веровања других.

Очекујемо да постоје велике разлике у дистанцирању зависно од врсте мале верске заједнице, тј. да су неке затвореније (на пример, адвентисти и назарени), а неке толерантније, отвореније (баптисти, можда и пентекосталци). Но, у односу на православне и католике припадници свих малих верских заједница се, по свој прилици, просечно више дистанцирају.

Претпостављамо да неће бити великих разлика у ширини и интензитету дистанцирања код припадника малих верских заједница зависно од референтног друштвеног односа (брак и пријатељство) зато што су претходна истраживања на општој популацији показала да су те разлике, нарочито у Војводини, уопште мале, да постоји општи образац прихватања или одбијања код испитаника који се протеже кроз све или већину друштвених односа

укључених у скалу. С обзиром на помињању затвореност припадника малих верских заједница, очекивали смо да они уједначено одбацују припаднике свих „не ми” група и као потенцијалне брачне партнере и као пријатеље.

4. Техника и инструмент испитивања

Методолошком образложењу које је С. Флере дао за цело истраживање, наведено је да је примењен анонимни упитник као техника испитивања, што је требало да обезбеди исреност одговора испитаника која је у овако деликатном истраживању изузетно важна.

У оквиру примењеног упитника користили смо сасвим скраћену верзију Богардусове скале социјалне дистанце из које смо преузели само два друштвена односа: брак и пријатељство. На то смо се одлучили из разлога економичности истраживања, али и претпостављајући да се припадници малих верских заједница генерализовано односе према другима независно од укљученог друштвеног односа (оба изабрана односа иначе припадају најинтимнијим).

За оба друштвена односа тражили смо од испитаника да наведу да ли би прихватили просечног припадника атеисту, нерелигиозног, православног, католика, муслимана, припадника неке друге мале верске заједнице, припадника неког нехришћанског култа и припадника јудејске вере (Јевреја). Резултате смо изражавали за сваки однос и објекат посебно и скупно (укупна религиозна дистанца).

5. Резултати истраживања

а) Дистанцирање припадника малих верских заједница од других група према критеријуму могућег брака

Брак представља друштвени однос који је несумњиво најинтимнији, барем када је реч о истраживању социјалне дистанце. Колико нам је познато, овај однос се укључује готово у сва истраживања социјалне дистанце, односно изоставља се само у неким специфичним истраживањима када постоје посебни разлози ирелевантности. Истраживања показују да, упркос тежње испитаника да генерализовано реагују пре свега на припаднике других група, брак представља друштвени однос у вези са ким се изражава највећа дистанца. То значи да сви они који прихвате припаднике неке групе као потенцијалне брачне партнере, готово по правилу прихватају исте и у вези са свим другим друштвеним односима укљученим у скалу. Међутим, прихватање

припадника појединих група на другим односима не гарантује да ће бити прихваћени и у вези са могућим браком. Наравно, од испитаника се захтева да се поставе у ситуацију која је сасвим хипотетичка (да занемаре своју постојећу брачну везу, старост, став према браку и слично), па је стога природно да постоје извесна одступања између вербалног понашања и фактичког понашања. Обично је на вербалном плану прихватање припадника других група нешто веће него што је оно исказано у животним ситуацијама, мада код појединаца има и обрнутих тенденција.

Очекивали смо да ће припадници малих верских заједница исказати знатну социјалну дистанцу у вези са браком зато што је то најинтимнији друштвени однос (1), зато што се по дефиницији они ограђују од других (2) и зато што су брачни партнери многих припадници исте заједнице чији су чланови и испитаници (3).

Подаци из табеле 2. указују на релативно високо одбијање наведених група, односно да се припадници испитаних малих верских заједница веома дистанцирају у вези са потенцијалним браком од чланова других група које су наведене у колонама табеле. Просечно узевши, у три четвртине случајева испитаници су манифестовали социјалну дистанцу, што потврђује хипотезу о њиховом снажном дистанцирању и уједно оправдава уношење одредбе о затворености ових заједница (секти) у дефиницију појма.

Међутим, овај просечно високи проценат брачне дистанце крије у себи и велике разлике, које се јављају како с обзиром на врсту заједнице која се дистанцира од других, тако и с обзиром на објекат дистанцирања, тј. према коме се дистанца изражава.

Очигледно је да су чланови секти испољили највећу дистанцу према атеистима које као могуће брачне партнере одбацују сви назарени и адвентисти, по 89% баптиста и филаделфиста и 87% пентекосталаца. Припадници малих верских заједница вероватно атеисте дословно схватају као противнике религије, као људе са супротним погледом на свет (можда чак и као „богохулнике”), али и као представника глобалног друштва, режима, појединце који репрезентују систем, носиоце најважнијих друштвених улога и сл. С обзиром на толике стварне и перципиране разлике, припадници малих верских заједница не могу да замисле брачну заједницу са партнером који је атеиста. Занимљиво је да сви испитаници адвентисти одбацују атеисте као потенцијалне брачне другове, иако је истраживање од пре десет година (види фусноту 21) показало да само 29% нерелигиозних одбацује адвентисте као могуће брачне партнере. Да ли је то резултат веће опште толерантности нерелигиозних, њихове самоуверености да могу преобратити чак и припадника секте у току

брака, веће неконзистентности свести и понашања код нерелигиозних (у животним околностима сигурни смо да би већи проценат нерелигиозних одбацио суботара као супруга), тешко је прецизније рећи без продубљенијих испитивања.

Табела 2 – Дистанцирање припадника малих верских заједница од чланова других група у вези са браком

Испитане мале верске заједнице (секте)	Објекти дистанце с обзиром на брак								
	Атеисти	Нерелигиозни	Православни	Католици	Муслимани	Друге мале зајед.	Нехриш. култови	Јудеји	ПРОСЕК
Адвентисти	100	98	34	29	81	34	98	78	69
Баптисти	89	86	89	82	93	36	86	86	81
Назарени	100	100	100	100	100	96	100	100	100
Пентекосталци	87	82	58	49	76	33	87	79	69
Филаделфисти	89	87	46	17	69	83	86	89	71
Просечно одбијање	90	87	65	56	81	56	89	84	76

Напомене: Бројке се односе на проценте одбијања припадника група указаних по колонама. Резултате треба читати хоризонтално, на пример, 100% адвентиста одбацује атеисте као потенцијалне брачне партнере, итд.

У седмој колони изнети су резултати дистанцирања према припадницима других малих хришћанских заједница (не рачунајући оне којима припадају испитаници), а у следећој, осмој колони, резултати дистанцирања према члановима нехришћанских култова.

Образац одбацивања нерелигиозних је готово исти као и управо описан образац за атеисте (проценти су тек за понеки поен нижи), као исти закључци које смо навели у претходном пасусу важе и овде. Припадници малих верских заједница не праве разлику између атеиста и нерелигиозних, барем када је реч о потенцијалном брачном односу, тј. доживљавају их подједнако опасним и непожељним за тако интиман друштвени однос.

Веома је изражено дистанцирање и према припадницима нехришћанских култова (86% до 100%) и оно се вероватно може објаснити управо

нехришћанском природом тих заједница која је и наведена у формулацији питања. Ипак, као и у вези са односом према атеистима и нерелигиозним, пада у очи да код баптиста, пентекосталаца и филаделфиста проценти, за разлику од назарена и адвентиста, нису максимални, што значи да су неки чланови последње три заједнице отворенији, односно да њихове заједнице нису сасвим хомогене и доследне у инсистирању да се са нерелигиозним и члановима нехришћанских култова не склапају брачне везе.

Само за нијансу је мање изражена, али је још увек веома широка и снажна дистанца према припадницима јудејске вере (Јеврејима) које одбацују сви назарени, 89% чланова групе „Филаделфија”, 86% баптиста, 79% пентекосталаца и 78% адвентиста. Дакле, чланови секти у Војводини према јудејцима исказују знатну дистанцу, барем када је реч о тако интимном односу као што је брак, чиме манифестују своју удаљеност од ове вере, иако у појединим елементима својих доктрина имају и сличних назора.

Припадници малих верских заједница се изразито дистанцирају и од чланова муслиманске верске заједнице који су од три велике верске заједнице традиционално најмање присутни у Војводини. Док назарени комплетно одбацују муслимане као могуће брачне партнере, припадници остале четири заједнице то чине ипак мање и неједнако, мада и даље сви у високом проценту: 93% баптиста, 81% адвентиста, 76% пентекосталаца, 69% филаделфиста. Вероватно и муслимане чланови ових секти не прихватају због њиховог нехришћанског порекла и релативно великих разлика у верској доктрини и пракси.

Према православним и католицима назарени се такође сасвим затварају у вези са браком. Занимљиво је да баптисти више одбацују припаднике ове две бројне верске заједнице (89% се дистанцира од православних, 82% од католика) него адвентисти (34% и 29%), иако резултати управо садашњег истраживања одсликавају баптисте као отворенију групу у погледу вредносних оријентација, црта личности и степена везаности за верску заједницу! Пентекосталци су подељени у (не)прихватању православних и католика као брачних другова, али се ипак нешто више ограђују од првих него од других (58% према 49%). Филаделфисти су веома отворени, колико се то уопште може рећи за припаднике једне секте, према католицима (17% их одбацује као могуће брачне партнере), али не и према православним (46% одбацавања) према којима су подељени. Очигледна је и релативна отвореност адвентиста према православним и католицима, што није једноставно објаснити. Подсећамо на налаз из ранијег истраживања (види фусноту 21) да и православни (41%) и католици (40%) у не много већим процентима одбацују адвентисте као могуће

брачне партнере. Можда су разлике у доктрини и пракси између ових заједница мање него што то адвентисти наглашавају.

Дакле, добијен је прилично јасан образац брачног дистанцирања припадника малих верских заједница. Чланови секти, атеисте и нерелигиозне, као репрезенте официјелног и глобалног друштва, готово тотално одбацују и међу њима практично не праве разлику. Припаднике нехришћанских заједница – јудеје, муслимане и чланове култова такође наши испитаници у већини случајева не желе за брачне другове, вероватно због њиховог нехришћанског порекла. Православне и католике назарени сасвим искључују, а баптисти у огромној већини случајева, пентекосталци су подељени дајући извесну предност католицима, филаделфисти прихватају католике, а подељени су у односу на православне, док адвентисти углавном прихватају припаднике обе ове велике верске заједнице.

Посебан коментар заслужује однос наших испитаника према члановима других малих верских (хришћанских) заједница, дакле, онима који се појављују и у истраживању, укључујући, наравно, секте којима припадају сами испитаници. Осим назарена (96%) и филаделфиста (83%), који масовно одбацују могућност да прихвате за брачног партнера припадника других секти, остали су показали изненађујућу отвореност, јер приближно само по једна трећина адвентиста, баптиста и пентекосталаца исказују ову дистанцу. Значи ли то да су разлике између последње три секте мање или да, можда, постоји нека врста сектарне солидарности?

Извесно је да су с обзиром на друштвени однос који је најинтимнији назарени најзатворенији, да се комплетно дистанцирају од свих других, чак толико монолитно да се може посумњати и да су дириговано одговарали на овај део упитника као што су чинили и у вези са тврдњама вредносних скала. Но, познато је да је ова секта веома затворена, у нашој земљи вероватно највише после Јеховиних сведока. Изненађује да су на другом месту баптисти, који према свима манифестују брачну дистанцу, осим према припадницима других малих верских заједница. Овај резултат је у раскораку са извесном отвореношћу коју су баптисти испољили у погледу својих вредносних оријентација, особина личности и начина задовољавања потреба. Постоји ли код њих дискрепанција између свести и понашања већа него код припадника других секти или је у питању неки други разлог, тешко је рећи без нових истраживања. Просечно гледајући, адвентисти, пентекосталци и филаделфисти су подједнако (високо) исказали брачну дистанцу, али се они делимично разликују у одношењу према неким групама. Адвентисти потпуније одбацују нерелигиозне него пентекосталци и филаделфисти, мање православне него

припадници ове две групе, а пентекосталци више католике него што чине адвентисти и нарочито филаделфисти.

Упркос постојању разлика у обиму и у обрасцу дистанцирања у вези са потенцијалним браком, за припаднике свих малих верских заједница је карактеристична знатна дистанца према особама ван матичних заједница, а нарочито према нерелигиозним особама и члановима нехришћанских заједница.

Одбацавање нерелигиозних особа као могућих брачних партнера је инваријантно, чак и када се у анализу уведу варијабле социо-професионална припадност и националност чланова секти. Наиме, све категорије испитаника према нерелигиозним исказују резервисаност, осим високообразованих код којих је то одбацавање нешто мање, иако знатно (70% одбацује нерелигиозне, 80% атеисте). Исти закључак се односи и на дистанцу према припадницима нехришћанских заједница – јудејима, муслиманима и члановима култова.

Међутим, према православним и католицима чланови секти се односе диференцирано зависно од социо-професионалне припадности. На пример, девет десетина пољопривредника одбацује припаднике ове две велике верске заједнице као могуће брачне partnере, а слично реагују и пензионери (100% одбацује православне, 88% католике), па можда у нижем образовању и старости треба тражити део објашњења за ово одступање. Чланови секти са вишим и високим образовањем, којих је иначе мало у узорку, потпуно су подељени, тј. по 50% прихвата и одбацује православне и католике као могуће брачне partnере, а истоветно реагују и студенти (по 49%). Ученици нешто више одбацују православне (59%) него католике (41%), као и КВ радници (69%) и домаћице (63% према 56%). Неквалификовани радници значајно више одбацују православне (53%) него католике (28%), а службеници уједначено и високо обе конфесије (по 63%).

Изгледа да је католичка конфесија припадницима малих верских заједница у САП Војводини психолошки мање далека него традиционално бројнија православна конфесија. Такође, намеће се закључак да је битна варијабла сектарна припадност, а да су остале, па чак и социо-професионална припадност, која је у истраживањима опште популације увек најдискриминативнија варијабла, веома посредоване сектарном припадношћу. То значи да наши испитаници у вези са хипотетичким браком више одговарају као чланови секти него као припадници одређених група занимања и друштвених слојева.

Индекс брачне дистанце формирали смо, као што је то приказано на табели 3, израчунавањем скорова дистанцирања за сваког испитаника на основу његовог броја прихватања чланова других група и нерелигиозних,

укључујући и атеисте. Што је скор мањи, то је одбацавање било веће и обрнуто.

Комплетну брачну дистанцу испољили су само назарени, а веома велику дистанцу и баптисти (просечан број прихватања 0,2, односно 1,2). Највеће индивидуалне разлике постоје међу адвентистима чија је дистрибуција развучена, иако нема никог ко је прихватио свих осам или барем седам припадника других верских група и нерелигиозних. Међутим, и код адвентиста чак 69% испитаника одбацује више од половине могућих избора (скор три или мањи). И дистрибуција за пентекосталце је развучена, па чак сваки четврти прихвата половину могућих избора, али је модална категорија ниско лоцирана (42% прихвата само једног члана неке друге групе за могућег брачног партнера). Сваки други члан групе „Филаделфија” одабрао би само једног припадника неке друге групе као могућег животног партнера, чак 88% бира мање од половине могућих, али има и оних (11%) који уопште не испољавају религиозну дистанцу с обзиром на однос брака.

Табела 3 – Број прихватања чланова других група у вези са потенцијалним браком (у %) – индекс брачне дистанце

Бр. прихватања од могућих осам (нерелигиозни, друге вере)	Адвентисти	Баптисти	Назарени	Пентекосталци	Филаделфисти	ПРОСЕК
Ниједно	20	25	94	13	0	34
Једно	15	61	4	42	51	30
Два	10	0	0	3	17	5
Три	24	0	0	18	20	12
Четири	15	0	0	3	0	3
Пет	15	7	0	6	0	5
Шест	2	0	0	6	0	3
Седам	0	0	0	2	0	0
Свих осам	0	7	2	8	11	8
УКУПНО	100	100	100	100	100	100

Просечан број прихватања (0–8)	2,5	1,2	0,2	2,6	2,3	2,0
--------------------------------	-----	-----	-----	-----	-----	-----

Напомена: Резултате треба читати вертикално, унутар пет верских заједница.

У колони „ПРОСЕК” укључени су и припадници још две мале заједнице који због малог броја случајева у узорку нису независно исказани (девет реформата и седамнаест чланова Христове духовне цркве ногопраних).

Пољопривредници (81%) и пензионери (65%) су најзатвореније социо-професионалне групе, јер наведени постоци ових испитаника одбацују свих осам понуђених избора. Могуће је да се овде ради и о утицају слабијег образовања и виших година живота, што отежава уживљавање у ситуацију испитивања, тј. резултати не рефлектују једино религиозну дистанцу, већ и немогућност дела испитаника да се ставе у хипотетичку ситуацију избора брачног друга. Извесну отвореност регистровани смо међу члановима секти КВ и ВК радницима (24%), домаћицама (22%) и стручњацима (30% прихватања половине могућих избора). Срби су затворенији од Мађара, али само толико што код првих доминира потпуно одбацивање особа изван секте као потенцијалних брачних партнера (52% има нулти скор на индексу), а код других прихватања само једног од осам могућих избора (44% има један поен). Они који потичу из национално мешовитог брака за нијансу су мање затворени од испитаника из етнички хомогених бракова родитеља (24% према 12% скорова на индексу који указују на прихватање половине могућих избора). Међутим, испитаници који су сами у национално хетерогеном браку не разликују се од просечних резултата, тј. религиозно се дистанцирају као и други (много).

Без обзира на постојање извесних разлика зависно од наведених обележја, остаје наш ранији закључак да је сектарна припадност примарни извор варијација у брачној дистанци, а све друге варијабле су секундарне и посредоване.

б) Дистанцирање припадника малих верских заједница од других група према критеријуму пријатељства

Полазећи од резултата претходних истраживања социјалне дистанце у Војводини, додуше, углавном у домену етничких односа, претпоставили смо да ће припадници малих верских заједница генерализовано реаговати према објектима дистанце (члановима других група), тј. да се њихово дистанцирање неће много разликовати с обзиром на укључени друштвени однос (брак и

пријатељство) и да ће више рефлектовати општи однос према појединим групама.¹¹⁰

Међутим, подаци са табеле 2. и табеле 4. оповргавају нашу хипотезу у делу који се односи на сличност дистанцирања с обзиром на врсту друштвеног односа. Наиме, показало се да припадници секти испољавају значајно мање одбацивање припадника „не ми” група у вези са могућим пријатељством (просечно 32%) него у вези са потенцијалним браком (просечно чак 76%). То значи да чланови секти брак доживљавају много интимније него пријатељство. Дакле, они су затворенији према другима у вези са браком, а та разлика је толико велика да се може сматрати да су брак и пријатељство за њих два сасвим различита (у квалитативном смислу) друштвена односа. То даље значи да се затвореност припадника секти не манифестује у вези са свим друштвеним односима, већ само у вези са односом кога они психолошки издвајају од осталих као најинтимнији, односно да је затвореност секти релативна, а не апсолутна каквом се иначе често приказује у литератури.

Ипак, припадници малих верских заједница исказују просечно веће одбијање потенцијалних пријатеља изван своје заједнице него што то чине различите несектарне групације у нашој земљи које се дистанцирају у опсегу од 2% до 25% према критеријуму пријатељства.

Највећу дистанцу чланови секте су испољили у вези са односом пријатељства према припадницима нехришћанских култова (51%) и атеистима (49%), затим према члановима јудејске вере (39%) и муслиманима (37%), па нерелигиозним (34%). Одбацивање потенцијалних пријатеља из редова православне (17%) и католичке конфесије (11%), па и из других малих верских заједница (21%) је знатно мање, чак мање него што су се у истраживању 1966. године у вези са истим друштвеним односом Словенци дистанцирали од других наших народа и народности. Међутим, треба имати у виду да испитиване секте делују у Војводини, изузетно отвореној заједници у којој постоји врло ниска дистанца с обзиром на однос пријатељства (обично испод 10%), па наведени проценти дистанцирања чланова секти јесу натпросечни.

Највећу затвореност испољили су чланови „Филаделфије” (просечно чак 70%) и једино код њих наша хипотеза о подједнаком (не)прихватању, независности дистанце од врсте друштвених односа, показала се тачном. У евиденцији овога истраживања и другим расположивим подацима о филаделфистима

¹¹⁰ Ова се хипотеза базира на закључцима Ђурићевих испитивања у Војводини (види фусноту 18. и 19), која која су, осим последњег, извршена на деци и омладини. Могуће је да млади због своје социјалне експанзивности, недостатка искуства, веће отворености и искрености више генерализовано (и позитивније) реагују него старији.

нисмо успели да нађемо разлог овом доследном изјашњавању припадника групе „Филаделфија”, односно зашто подједнако интимно доживљавају и брак и пријатељство.

Табела 4 – Дистанцирање припадника малих верских заједница од чланова других група у вези са односом пријатељства (у %)

Објекти дистанце с обзиром на пријатељство									
Испитане мале верске заједнице	Атеисти	Нерелигиозни	Православни	Католици	Муслимани	Друге мале зајед.	Нехришћ. култови	Јудеји	ПРОСЕК
Адвентисти	98	51	7	0	54	5	76	39	41
Баптисти	32	11	18	18	32	14	46	32	25
Назарени	0	0	0	0	0	0	0	0	0
Пентекосталци	48	36	19	15	40	18	54	45	34
Филаделфисти	89	77	43	17	69	89	89	89	70
Просечно одбијање	49	34	17	11	37	21	51	39	32

Као и у вези са браком, адвентисти су манифестовали максималну дистанцу према атеистима као могућим пријатељима, али нерелигиозне обацују готово двоструко мање. Знатну дистанцу адвентисти су показали и према члановима нехришћанских култова (76%), а нешто мању према јудејцима (39%). Ретки су адвентисти који одбацују као могуће пријатеље припаднике других малих заједница и православне, док ниједан није испољио ову врсту дистанце према католицима. Дакле, адвентисти се веома диференцирано односе према осам припадника „не ми” група као потенцијалним пријатељима.

Диференцирано су се дистанцирали, мада на просечно нижем нивоу (34%) и пентекосталци. Они испољавају образац дистанцирања сличан ономе у вези са браком (само слабије изражен), јер највише одбацују припаднике нехришћанских група – чланове култова (54%) и муслимане (40%), као и „невернике” – атеисте (48%) и нерелигиозне (36%), док се релативно мало њих ограђују од православних (19%), католика (15%) и чланова других малих верских заједница (18%).

Исти закључак важи и за баптисте, стим, што су проценти дистанцирања код њих још нижи него код пентекосталаца (просечно 25%). Баптисти највише одбацују припаднике нехришћанских култова (46%), затим јудејце, муслимане и атеисте (по 32%), а знатно мање православне и католике (по 18%), чланове других секти (14%) и нерелигиозне (11%). Образац дистанцирања баптиста у вези са пријатељством доста се разликује (не само по нижим процентима) од њиховог готово универзалног одбацивања свих „не ми” група (осим других секти) у вези са браком.

Реаговање назарена је било униформно – сви су прихватили чланове других група, нико се није дистанцирао у вези са могућим пријатељством, за разлику од такође униформног реаговања у вези са потенцијалним браком када су назарени манифестовали комплетну дистанцу. Ако назарени нису дириговано одговарали, онда би требало претпоставити да они праве битну разлику између брака и пријатељства и да само први друштвени однос сматрају релевантним за своје понашање, за одржавање хомогености своје заједнице, док су према критеријуму пријатељства сасвим отворени.

Ако се припадници свих верских заједница агрегатно третирају, што није сасвим оправдано с обзиром на знатне разлике у испољеној дистанци према критеријуму пријатељства, могу се уочити извесне варијације зависно од социо-професионалне припадности и других обележја испитаника. На пример, атеисте као могуће пријатеље највише одбацују студенти (82%), неквалификовани радници (75%) и ученици (64%), а најмање пољопривредници (12%). Нерелигиозне не желе за пријатеље НК радници (70%), студенти (57%) и ученици (55%), док је иста врста дистанце ретка међу службеницима, пољопривредницима и стручњацима члановима секти. Православне и католике једино радници значајније одбијају као пријатеље (приближно трећина и четвртина), православне одбија и сваки четврти ученик (27%), а сви остали ретко (3% до 18%). Припаднике нехришћанских култова не прихватају за пријатеље највише студенти (83%) и НК радници (80%), затим ученици (68%), остали испољавају умерену дистанцу (30% до 46%), осим пољопривредника који су релативно отворени (само 15% изражава дистанцу према овој групи). И припаднике јудејске вере највише одбацују као могуће пријатеље НК радници (70%), ученици (55%) и студенти (46%), а најмање пољопривредници (12%). Муслимане више од других такође одбацују студенти (63%), НК радници (58%) и ученици (50%). Припаднике других малих хришћанских верских заједница значајније одбацују једино НК радници (60%) и ученици (46%).

Занимљиво је да су чланови секте мађарске народности просечно више испољавали дистанцу у вези са пријатељством (51%) него чланови секти Срби

(23%), док је у вези са браком било обрнуто (Срби у 85%, Мађари у 71% случајева). То значи да Срби између ова два односа праве велику разлику, док Мађари манифестују социјално хомогеније дистанцирање, уједначеније се затварају с обзиром на ова два друштвена односа. Срби највише одбацују атеисте (41%), чланове нехришћанских култова (40%) и муслимане (31%), док се Мађари више дистанцирају од свих (47% до 70%), посебно од нехришћана и нерелигиозних, осим од ктотика (18%). Занимљиво је да Срби подједнако ретко одбацују православне и католике као могуће пријатеље (по 5%).

Табела 5 – Број прихватања чланова других група у вези са односом пријатељства (у %) – индекс

Број прихватања	Адвентисти	Баптисти	Назарени	Пентекосталци	Филаделфисти	ПРОСЕК
Ниједно	0	4	0	0	0	2
Једно	5	7	0	16	49	14
Два	0	3	0	5	20	5
Три	22	11	0	13	20	12
Четири	27	0	0	5	0	6
Пет	5	11	0	10	0	5
Шест	24	7	0	6	0	7
Седам	15	3	0	3	0	5
Свих осам	2	54	100	42	11	44
Просечан број прихватања (0–8)	4,7	6,0	8,0	5,3	2,4	5,4

Индекс дистанце с обзиром на однос пријатељства (табела 5) показује да чланови секти у просеку прихватају 5,4 припадника других група, односно чак две трећине (67%) прихвата половину или више припадника од предложених осам. Најбројнија је категорија оних који прихватају свих осам група, чак и ако не бисмо узели у обзир назарене који су, можда, дириговано одговарали. То значи да се чланови малих верских заједница значајно

мање дистанцирају од припадника „не ми” група када је реч о могућем пријатељу него о брачном партнеру, односно још општије речено, њихова затвореност ипак није апсолутна, већ варира зависно од друштвеног односа.

Табела 5. указује и на крупне разлике у дистанцирању припадника пет верских заједница. Назарени су сви до једног прихватили припаднике осам група као могуће пријатеље. Већина баптиста (54%) такође се уопште не дистанцира од других група када је реч о могућем пријатељству, али унутар друге, мање половине чланова ове верске секте постоје велике индивидуалне разлике, па и такви појединци који никога изван своје заједнице не прихватају за пријатеља. Веома су отворени и пентекосталци (42% прихвата чланове свих осам група као могуће пријатеље), иако и међу њима има релативно затворених чланова (једна трећина одбацује половину или више попуњених избора). Адвентисти су подељени између оних који прихватају већину других (46%) и оних који изражавају дистанцу према половини или већем броју могућих избора пријатеља из других група (54%). Најзатворенији су филаделфисти од којих сваки други прихвата за пријатеље чланове само једне групе (49%), а велика већина (89%) одбацује половину или више могућих избора.

Најотворенији за пријатеље из група ван своје заједнице су пољопривредници (просечно 7,2 прихватања од могућих 8), затим припадници немануелних занимања (6,5), док су најзатворенији НК и ПК радници (3,4), ученици (4,2) и студенти (4,5). Чак 70% НК и ПК радника одбацује половину или више припадника других група као своје могуће пријатеље према само 8% пољопривредника који су реаговали на исти начин.

Срби су у погледу потенцијалног пријатељства значајно отворенији (6,2 прихватања) него Мађари (3,9) о чему сведочи и податак да готово две трећине Мађара (3,9) о чему сведочи и податак да готово две трећине Мађара чланова секти одбацују половину или више могућих избора (62%) у односу на нешто преко једне четвртине истог реаговања код Срба чланова секти (27%).

Но, независно од наведених социо-професионалних и националних разлика у дистанцирању чланова секти од других група с обзиром на однос пријатељства, показало се као и у вези са браком да је сектарна припадност примарни извор варијација. Испитаници првенствено реагују као чланови својих верских заједница, а тек онда зависно од својих занимања и националне припадности. То значи да су све варијабле посредоване припадношћу верској заједници, мада не у толикој мери као код брачне дистанце. Изгледа да мале верске заједнице не настоје да остваре пуну контролу над својим члановима у избору пријатеља као у случају закључивања брака. У овом другом

случају верске заједнице су знатно затвореније и индоктринирају своје чланство да партнере траже првенствено у окриљу секте.

6. Закључци

Наше истраживање је показало да се припадници малих верских заједница знатно дистанцирају од чланова „не ми” група – атеиста, нерелигиозних, припадника нехришћанских вера, других малих верских заједница и припадника две велике конфесије – од православних и католика, када је у питању најинтимнији друштвени однос (брак). Затвореност секти које смо обухватили испитивањем ипак је различита, варира од комплетне према свим групама (назарени), готово максималне (адвентисти), веома изражене према свима (баптисти), до веома велике према неким од поменутих група (посебно према атеистима и нерелигиозним, као и нехришћанским заједницама) и умерене према осталима (тако реагују пентакосталци и филаделфисти).

У просеку чланови малих верских заједница су у вези са потенцијалним браком исказали дистанцу у три четвртине случајева, што значи да су одредбе о изолованости, затворености, повлачењу, избегавању блиских социјалних веза са спољашњим групама и глобалним друштвом у дефиницијама секти углавном оправдане, барем када је реч о поменутом најинтимнијем односу, тј. браку. Међутим, ову одредбу треба опрезније користити него до сада, управо због разлика које постоје између појединих секти. Неке се сасвим ограђују од „не ми” група, друге се диференцирано односе према осталим верским заједницама, али је свима заједничко тотално или готово тотално дистанцирање од атеиста и нерелигиозних које чланови секти истоветно доживљавају у вези са потенцијалним браком из редова „неверника”. Овакав њихов однос можемо објаснити различитим погледима на свет и тиме што чланови секти атеисте и нерелигиозне вероватно доживљавају као репрезенте „официјелног”, глобалног друштва, носиоце власти и водећих друштвених улога, а познато је да се секте углавном опонентски постављају према систему, па и читавом друштву или барем настоје да их игноришу. Одбацавање брачних веза са припадницима нехришћанских заједница свакако је резултат управо нехришћанског карактера тих заједница, односно чињенице да се чланови секти у Војводини идентификују као „прави хришћани”, правоверни и за себе углавном сматрају да имају посебну мисију.

Однос према другим малим верским заједницама (хришћанским) је различит зависно од врсте секте. Назарени и филаделфисти се готово сасвим дистанцирају од припадника других секти чиме манифестују своју знатну

затвореност. Међутим, у остале три заједнице тек једна трећина чланова одбацује могућност заснивања брака са припадницима других секти, што је посебно интересантно као наговештај међусектарне солидарности или пак извесних доктринарних сличности (мада се све секте труде и претерују у истицању својих особености).

Различит однос према два великим конфесијама које су традиционално доминантне на овом простору, односно према православним и католицима, такође је дистинктиван, зависи од сектарне припадности. Назарени потпуно одбацују могући брак са члановима ових конфесија, а дистанцира се и огромна већина баптиста, иако су они према неким својим вредносним оријентацијама, особинама личности и задовољавању потреба и изван своје заједнице иначе отворенија група. Вероватно је да назарени и баптисти у оглађивању од ове две конфесије траже властити идентитет. Пентекосталци су подељени, неки се дистанцирају, а други не, али им је православна заједница нешто даља. Филадельфисти се ретко оглађују од католика, док су подељени у вези са могућим браком са православним. Адвентисти се подједнако и умерено (приближно сваки трећи) дистанцирају од ових конфесија, чак за нијансу мање него што се православни и католици дистанцирају од суботара (према подацима из једног истраживања у САП Војводини 1976).

Међутим, упркос наведеним разликама у обиму и интензитету дистанцирања према различитим нематичним заједницама и нерелигиозним грађанима, оправдан је закључак (изузимајући умерену дистанцу адвентиста према два великим конфесијама и такође умерену дистанцу адвентиста, баптиста и пентекосталаца према другим хришћанским сектама) да је манифестована знатна дистанца, неупоредиво више од оне која се налази у истраживањима опште популације широм наше земље, а посебно у САП Војводини у којој је социјална дистанца редовно најмања. Стога припадници секти стварно „штрче” од опште атмосфере отворености и толерантности која традиционално постоји у Покрајини и оправдавају у науци иначе уобичајени термин „секта” уместо домаћег, политичког еуфемизма „мале верске заједнице”.

Занимљиво је да су друга обележја чланова секти, на пример, национална и социо-професионална припадност, секундарног значаја, да су изразито посредована сектарном припадношћу. Чланови секти се у погледу потенцијалног брака са другим групама изјашњавају првенствено као припадници секти, па тек онда као особе одређеног занимања, националности итд. Ипак, поменућемо да су, посматрамо ли све секте заједно, најзатворенији пољопривредници и пензионери, да су Срби значајно затворенији од Мађара, мада се и ови други веома дистанцирају од спољашњих група у погледу могућег брака.

На крају, треба указати да затвореност секти и у вези са најинтимнијим друштвеним односом – браком, није апсолутна (осим код назарена), да у свакој заједници има чланова који би прихватили особе изван секте као брачне партнере, обично из редова неке друге секте, евентуално из редова католика и православних.

Мале верске заједнице у Покрајини које смо обухватили испитивањем настоје да остваре потпуну контролу над својим чланством у погледу одвраћања од склапања брачних веза са „не ми” групама и у томе успевају када је реч о нерелигиозним и нехришћанима, док су неке од њих мање ефикасне када се ради о додирима са другим сектама и припадницима две традиционалне конфесије – католичке и православне.

Да је затвореност секти ипак само релативна, најбоље показује реаговање чланова малих верских заједница у вези са другим друштвеним односом – пријатељством. Наиме, испитаници су манифестовали значајно мању дистанцу (просечно у 34% случајева) него у вези са потенцијалним браком, што значи да би многи који су одбацили припаднике других група као брачне партнере прихватили исте као пријатеље. Овај податак говори и о томе да чланови секти не реагују генерализовано, независно од друштвеног односа (као млади, па и старији у Војводини, мада је општа популација далеко отворенија у погледу пријатељства, готово да и не поставља неке препреке), већ праве квалитативну разлику између брака и пријатељства. Ово је најкарактеристичније за назарене који су сасвим затворени у вези са браком и сасвим отворени за могућност пријатељства са припадницима из тих нематичних група, укључујући и атеисте и нерелигиозне.

У погледу пријатељства најзатворенији су чланови групе „Филаделфија” који су реаговали слично као и у вези са браком. Адвентисти се веома диференцирано односе према могућим пријатељима из других група; потпуно искључују атеисте, подељени су у вези са нерелигиознима, веома се ограђују од чланова нехришћанских култова, већина одбацује муслимане, умерено се дистанцирају од Јудејаца, а практично не исказују одбацивање чланова других секти (хришћанских), католика и православних као пријатеља. Баптисти су значајно отворенији у вези са пријатељством него са браком и то према свима, осим према члановима нехришћанских култова које одбацују у готово половини случајева. Слично су реаговали и пентекосталци, мада су они нешто затворенији од баптиста, посебно према нерелигиозним и нехришћанима.

У просеку чланови секти од осам могућих бирају преко пет пријатеља из других група, укључујући и нерелигиозне. Постоје велике индивидуалне разлике међу адвентистима (значи ли то да ова заједница избор пријатеља

препушта слободној вољи чланова?), код баптиста и адвентиста већину имају они који би прихватили пријатеље из свих понуђених група, за назарене је већ речено да су комплетно отворени за пријатељство са свим другима, док су филаделфисти манифестовали велику резервисаност (половина би прихватила пријатеља само из једне „не ми” групе).

Од социо-професионалних групација најотворенији за пријатељство су пољопривредници који су у вези са браком били најзатворенији. Најзатворенији су НК и ПК радници, ученици и студенти. Мађари су у погледу пријатељства садругим групама знатно затворенији од Срба, односно први су конзистентније затворени (брак и пријатељство мање разликују). Међутим, ове разлике су веома посредоване припадношћу заједницама. Подсећамо на податке да међу адвентистима 68% чланова чине Срби, колико има и Мађара у групи „Филаделфија”, да код адвентиста има чак 64% ученика и студената, да преко половине филаделфиста чине радници итд. Извесно је да се испитаници чланови секти не понашају типично за социо-професионалне категорије, националности и друге шире групе којима такође припадају. Та дискрепанција је изгледа најизраженија код студената који су несумњиво лојалнији својој верској заједници него групи вршњака на универзитету. Овај и други слични налази (за стручњаке, раднике, пензионере, службеника итд.) имају и теоријску релевантност, јер су сва досадашња истраживања упућивала да у општој популацији социо-професионална припадност највише одређује свест и понашање испитаника.

Резултати предузетог истраживања упозоравају да убудуће, барем када је реч о малим верским заједницама у САП Војводини, а оне су овде бројније него игде у нашој земљи, треба опрезније прихватати тезу (и одредбу о дефиницијама секти) о њиховој апсолутној затворености према другим групама. Секте се међусобно веома разликују у погледу дистанцирања од нематичних група, затвореност је углавном релативна, а не апсолутна, одбацивање „не ми” група се претежно везује за најинтимнији друштвени однос (брак), поједине секте и појединци у њима су чак, веома отворени у погледу склапања пријатељства са људима изван своје заједнице. Међутим, секте у Војводини делују у специфичном окружењу, амбијенту који је најтолерантнији и најотворенији у земљи (закључак низа емпиријских истраживања у последње две деценије), па социјална дистанца чак и када је умерена (у случају пријатељства) постаје упадљива карактеристика.

У делу истраживања о социјалној дистанци припадника малих верских заједница једина њихова заједничка карактеристика јесте практично комплетно ограђивање од атеиста и нерелигиозних грађана као могућих брачних

партнера, па и веома изражена дистанца по истом друштвеном односу према нехришћанским заједницама (муслиманима, јудејцима, различитим култовима). По нашем мишљењу, тиме су чланови малих верских заједница манифестовали свој идентитет (хришћански правоверници), поглед на свет и изразили за секте типичну резервисаност, неповерење и опонентски став према представницима „званичног” друштва и носиоцима авангардних друштвених улога. Но, у овом првом истраживању социјалне дистанце припадника малих верских заједница у нашој земљи (слична истраживања су ретка и у свету) више од поменутог монолитног реаговања импресивније су, по нашем мишљењу, бројне разлике у обрасцу дистанцирања које постоје између секти чиме се оповргава теза о њиховој свеопштој затворености и стереотип о појединцу – члану секте који је заробљен у том „друштвеном микрокосмосу” без правних комуникација са спољним светом.

Др Драјан Коковић

Е. ОБЛИЦИ ВЕРСКЕ ПРАКСЕ (КУЛТ)¹¹¹

Религиозни култ представља свеукупност обредних активности.

Могуће је издвојити два основна вида религиозне делатности: *ванкултну* и *култну*. Ванкултна делатност остварује се у духовној и практичној сфери. Производња религиозних идеја, њихова систематизација и интерпретација од стране теолога, стварање дела на тему религије – све то представља ванкултну делатност. Религиозне индивидуе и групе учествују у практичној ванкултној религиозној делатности коју сачињавају: учешћа у раду и активности групе, предавања богословских и теолошких дисциплина у школама и на универзитетима, специјализованим духовним школама. У ванкултну делатност спада и управљачка делатност у систему религиозних организација и институција, религиозна пропаганда у друштвеним контактима. Потребно је истећи да, по правилу, у ванкултну делатност, у већој или мањој мери, „продире” и елементи култа: садржај, предмет, субјект, средства, начини и резултат радњи, имају специфичан облик испољавања у свакој разноврсној култној активности.

Религиозни култ, по неким теоретичарима, представља првобитни и одређујући елемент у сфери религије. У пракси, на свакој етапи развитка друштва, остварују се две стране односа човека према спољашњем свету: владавина човека над објективним условима и владавина објективних услова над човеком. Ово друго подручје представљало је исходиште култа и човекових обредних активности. Уосталом, култ се дефинише као „свеукупност обредних активности”. Ова дефиниција даје извесну представу о култу, али ипак није довољно „строга” јер култ своди на целину елемента („обредна страна религије, целокупност обредних делатности”).

Совјетски социолог Д. Угринович даје ближу одредбу као традиционалне форме која преноси културу на нова поколења.¹¹²

Како схватити религиозну обредност? У чему се састоји културна функција култа?

Култ, као вид социјалне делатности, разликује се од других облика по садржају, предмету, субјекту, средствима, начинима испољавања и резултату. Садржај култне делатности одређен је владајућим религиозним идејама.

¹¹¹ У овом раду термин „култ” се употребљава у смислу ритуала, а не у смислу типа верске заједнице. – С. Флере.

¹¹² Д. М. Угринович, *Обради*, Москва 1975, 21.

У хришћанству, нпр., смисао култа представља догма и учење о тројству, о човековом греху, о богојављењу, искупљењу, о спасењу, о ускрснућу Христа на небо, ускрснућу мртвих, бесмртности душе итд. У будистичком култу познато је учење о Буди, о реинкарнацији, нирвани, учење о „четири благородне истине”, о путу спасења итд.

Црква је непрестано подсећала вернике да само кроз приношење жртви одређеном божанству могу придобити благородност и заштиту од свих незгода. Али, ствар није само у томе. Свака религија освештава, санкционише, именом бога, одређени друштвени поредак. За такво санкционисање ствара се читав систем празника и обреда који се тесно преплићу са праксом богослужења. Скоро да нема сфере људске делатности и начина живљења који би, данас, били изван видокруга цркве.

Религиозна идеологија је, у извесном смислу, саставни део култа; то се испољава, пре свега, у виду култног текста који садржи „свето писање”, „света предања”, молитве, псалме певања итд. Репродукције тих текстова, у време обављања култа, подстиче у свести учесника религиозне представе и принципе религиозне идеологије.

Ако култ разматрамо са аспекта садржаја, онда он може бити окарактерисан као „драматизација” религиозног мита.¹¹³ У уметности (нпр. позоришту) репродукција уметничког текста, ма колико он био вешто и мајсторски написан, ипак не може занемарити условност ситуације и акције; драматизација религиозног мита поседује веру у реалност догађаја, који се описују у миту, веру у могућност понављања у одређеним условима и ситуацијама.

Предмет култне делатности представља сазнавање, на религиозан начин, објеката и сила од којих зависи људско постојање. За схватање предмета култне делатности, треба нарочито имати у виду да делатност субјекта није само предметна реалност, већ предметна делатност и њена идеализована трансцендирајућа форма. У религији такве идеализоване форме су ствари, својства и везе, која се сматрају постојећим изван сазнања, и могу се јавити само као продукт фантазије. У том облику спољашњи објекти и силе постају предмети култне делатности.

По мишљењу Д. Угриновича,¹¹⁴ у зависности од представа о предмету делатности, могу се издвојити два основна облика култа: 1) *маија*, 2) *ипројорционални* (култ који умилостивљује). *Маија* се односи на реално постојеће предмете, којима се приписују измишљена својства и тајанствене везе. Основна

¹¹³ И. Јаблоков, *Социологија религија*, Москва 1979, 100.

¹¹⁴ Д. Угринович, *Обради*, 71.

карактеристика магије је деловање и мишљење да је могуће утицати на одређене предмете и ток догађаја. Магија је настала у првобитним друштвима и представља суштински елемент сваког религиозног култа. Постоје разноврсне магије: промишљена, метеоролошка, војна, вредносна, медицинска, спортска, катарзична, љубавна итд.¹¹⁵ Магијске и друге култне активности, иако историјски израстају из материјалне праксе људи, могу постати таквим само уколико се преобрате у симболе религијских веровања. Религијски култ је само симболичка реализација религиозних веровања. Религиозни односи и религиозне организације формирају се у току реализације култних активности, тј. на основу представа и веровања која индивидуе већ поседују и међусобно размењују.

Умилостивљујући култ се јавља као идеализована, трансцендентна форма предметне реалности и манифестују се пре свега у начину духа или бога као суштине, који се разликује од материјалних предмета и који поседује сазнања и вољу. Тај вид култа карактеристичан је за развијеније религије. По мишљењу верника, култом се постиже непосредно општење са богом. Сматра се да то опуштање има двосмерни карактер. С једне стране постоји убеђење да од бога зависи судбина, њихова будућност, добробит: верници му се клањају, моле га да испуни њихове жеље, умољавају за милост и спасење, благосилавају га. С друге стране они сматрају да бог помаже верницима на тај начин, што им показује животни пут и чини да им олакша животне тешкоће.¹¹⁶ Умилостивљујући култ је разнородан и обухвата жртвовања, религиозне обреде, проповеди, молитве, богослужење, религиозне празнике. Хришћански култ сматра да „ван цркве нема спасења”. Да би се то остварило, верници морају сагледавати црквене ритуале, слушати божје заповести, посећивати богослужења, поштовати религиозне празнике, чувати свете религиозне тајне и обраде (крштење, венчање, причешће).

Субјект култне делатности може бити верник као појединац или религиозна група. Учешће у тим делатностима може бити мотивисано религиозна група. Учешће у тим делатностима може бити мотивисано религиозним представама, религиозном вером или осећањем, потребама, жељама итд. Кроз култне делатности могу се задовољити и реализовати нерелигиозне потребе – естетичке потребе и потребе за комуникацијом, на пример.

¹¹⁵ Шире видети: М. Мос, *Социологија и антропологија I*, Просвета, Београд 1982; Р. Кевендиш, *Историја магије*, Београд 1979, и *Религиозни обреди, обичаји и симболи*, Радничка штампа, Београд 1980. г.

¹¹⁶ Видети: И. Јаблаков, *Социологија религија*, 102; Д. Угринович, *Введение историческое религиоведение*, 96; и М. Угринович, *Введение в религиоведение*, Москва 1985, 98.

Индивидуална култна делатност захтева од човека велику активност и не може се свести на просто учешће у колективном култу. Човек је могао да постане субјект култне делатности само на одређеном ступњу и то онда када је стекао могућност да се издвоји из групе.

Средства култне делатности чине: храм, црква, религиозна уметност (архитектура, фреске, скулптуре, музика), различити култни предмети (крст, свеће, свештеничке процесије, одевање итд.). Важно средство чине култна здања – као места за скупљање великог броја људи. Улазећи у култно здање човек улази у „специфичну” зону друштвеног пространства које се разликује од свакодневних животних ситуација. Пажња се усредсређује на предмете, акције, начине, симболе, знаке који имају религиозни смисао и значење.

Начин култне делатности одређује се садржајем религиозних веровања и зависи од средстава култа.

На основу религиозних погледа, стварају се одређене норме и активности, односно прописи који упозоравају елементарне култне активности (крсна слава, поклони итд.), али и сложеније (приношење жртве, обреди, проповеди, молитве, богослужење итд.).

Средства и начини култне делатности имају симболични карактер.

Култна делатност је пре свега у функцији задовољавања религијских потреба. Они који верују су убеђени да бог постоји у реалности, да је са њим могуће духовно општење и да он помаже човеку. Култна делатност омогућује оживљавање религијског сазнања.

Култ подстиче комуникацију и општење међу људима. Ако се има у виду да је општење једна од социјалних потреба човека, онда постаје јасно да за многе људе, који чврсто не верују, учешће у култним радњама је веома важно. У култној делатности конституише се религиозна група као једна од специфичних социјалних група. Не треба заборавити да се кроз култне активности задовољавају естетске потребе. На тај начин култ представља покретачки елемент посредством кога се, остварује религиозна оријентација сазнања и понашања верника.

Религиозни култови су, дакле, симболичке акције људи који изражавају религиозне идеје, представе и осећања. Религиозни култ не може се одвајати од представа које обухвата, изражава и учвршћује. Религиозни обреди се користе да стално обнављају, појачавају и поткрепљују религиозне представе и осећања верника. Култ има психолошке функције. Психолошки утицај колективних култних активности на сазнање људи подстичу свештена лица кроз колективне молитве. У току култног обреда верници обнављају и учвршћују своја веровања. Необичност и празничног богослужења, средства

естетичког утицаја, све то може утицати на човека који до тада није познавао религију.

Д. Угринович¹¹⁷ запажа да се естетички утицај често користи у систему религијског култа. Хришћанство је умело да искористи уметност у своје сврхе. Естетичка страна религиозног обреда, као главну функцију, има обнављање учвршћења и појачавања религиозних идеја, веровања и ставова. Угринович закључује да се естетско не јавља као циљ, већ као средство „увођења” у религију.¹¹⁸

Култ је сфера свакодневног живота. Као такав, он поседује одређене усмеравајуће утицаје на понашање верника, њихове погледе, норме, молитве и обрасце понашања. Код својих чланова мале верске заједнице стварају навике за редовним понављањем култних активности. Традиције у сфери религиозног култа често се преплићу са традицијама и обичајима породице, нације, одређеног начина живота. Њихова животност и динамичност зависи од стања ових обичаја. Навике за религиозне обраде и празновање стичу се још у раном детињству. Култ је неопходан елемент сваке религије, јер омогућава практично изражавање, психолошку потребу верника. Наше истраживање је показало да више од половине (55,4%) сматрају да је венчање у цркви неопходно, што се и могло очекивати, али је сразмерно мала, с обзиром на то да је реч о члановима мимо верских заједница. Међутим, близу трећина, скоро сваки трећи испитаник (31,0%) сматра да је венчање у цркви пожељно. Најчешће разлоге за венчање они виде у томе што брак, благословен у цркви, представља услов среће (53,8%). Да је такво венчање лепше и свечаније, сматра 38,8% испитаника; да је обавезно према правима верске заједнице сматра 2,8% испитаника. Исти проценат је забележен и код тврдње „да су то људи чинили одувек” (2,8%), да се људи венчавају због очекивања ближњих (рођаци, пријатељи, суседи, родитељи) сматра свега 2%.

То је у складу са очекивањем, с обзиром на то да у малим верским заједницама култ среће или судбине има значајну улогу. Ова врста култа подстиче се и поштује због естетичности ритуала.

¹¹⁷ Д. Угринович, *нав. дело*, 255–256.

¹¹⁸ Видети: Д. Угринович, *Искусство и религија*, Мисль, Москва, 95–135.

Др Сергеј Флере

Ж. ЗНАЧАЈ ВЕРЕ ЗА СУОЧАВАЊЕ

С ЕГЗИСТЕНЦИЈАЛНИМ ПИТАЊИМА

Доста је напора од стране истраживача религије учињено да се отклони гносеологистичко објашњење порекла и значаја религије као искључиво, па и као доминантно које је било присутно и у нашој теоријској, а још више у нашој свакодневној друштвеној свести. Ипак, гносеологизам остаје – на емпиријској равни – најчешћи начин размишљања о религији. На теоријској равни чине се одређени покушаји да се објашњење религије веже за друштвене чиниоце, мада то може понекад бити идеолошки осетљиво. Стога се тежиште неретко ставља на разне врсте тзв. егзистенцијалних питања. Њих има, у основи, две врсте: једно су тзв. вечна, универзална метафизичка питања о смислу људске егзистенције, дакле питања која религију вежу за неке слојеве надискуствене и надисторијске смисаоности и „стварности”, питања добра и зла, смрти, бола и трпљења и сл. О таквим питањима се и у верским доктринама може наћи доста смисаоних и утешних одговора, а то добија на значају кад та доктрина у својој елаборацији, и нарочито кад пракса верских заједница није спремна да се суочи са актуалном друштвеном стварношћу, већ се радије „уздиже” до метафизичких висина.

На други начин се егзистенцијална питања, као извор религије и религиозности појављују у конкретном виду, као суочавање појединца са конкретним животним тегобама, као што су болест, бол, патња, али као појединачан доживљај непоновљиве природе. На теоријском нивоу ова друга врста поимања извора религије је углавном психолошког, често и индивидуално психолошког карактера у номиналистичком смислу.

Ипак, између првог и другог приступа не постоји – или не мора постојати – квалитативна разлика, већ други може представљати операционализацију и конкретизацију првога.

Проф. Врцан је, имајући на уму егзистенцијална питања у апстрактном, уопштеном смислу, недавно писао да искуство не показује да она заузимају примат какав им се понекад хоће дати, избегавајући означавање друштвених извора и друштвених облика верског живота као примарних.¹¹⁹ С таквим мишљењем се у глобалу морамо сложити. Дакле, кад је реч о религији и религиозности у целини, проблеми социјалне природе и даље остају примарни извори религије. У нашим, југословенским условима, на то упућује околност да

¹¹⁹ Srđan Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb (Školska knjiga, 1986).

религије добијају на значају везујући се за национално и националистичко, при чему се иза националног увек крије социјално, класно, мада често на веома посредоване начине.

Међутим, ако се можемо са горњим ставом (да давање примата вечним питањима значи бег од анализе стварности) сложити у глобалу, за религију и религиозност уопште, то не значи да такво генерално објашњење мора важити и за мале верске заједнице сектарног типа, њихову привлачност и верски живот који се у њима одвија. Ставови из литературе упућују нас на закључак да би овде требало егзистенцијални проблеми – у свом конкретном виду – да се појављују израженије. То смо покушали да осветлимо са неколико питања.

Испитаницима је постављено питање: „Шта Вама лично најтеже пада у животу и свету око Вас?” Дакле, питање се односило на то шта они лично доживљавају као најтеже, без обзира на то да ли је реч о индивидуалној или широј, друштвеној појави. Добијен је следећи распоред одговара, у оквиру могућности да се наведе више њих:

1. неправда у друштву	16
2. моја болест	1
3. моје сиромаштво	1
4. патње других сиромашних људи, незапосленост у друштву	20
5. раскорак између прокламованих друштвених циљева и стварности	5
6. сукоби и разочараност у родитеље и/или децу	4
7. морално посртање омладине (дрога, сексуалне слободе, порнографије итд.)	21
8. губљење вере и идеала	22
9. све то подједнако	6
10. друго	1
11. ништа ми не пада претерано тешко	1

(у процентима)

Процентуални приказ укупног броја одговора (а испитаник је могао да да више одговора) показује најпре да испитаници препознају неке велике недаће са којима се суочавају и које перципирају, јер свега 1% њих изјављује да им „ништа не пада претерано тешко”. Даље, налазимо да они наводе веома ретко – такође с безначајним фреквенцијама – да је реч о личним проблемима. То не треба прихватити како је дато, буквално, јер је познато да је човек не само склон да прикрива неке ставове, већ и да их уопштава кад их рационализује. Стога је сасвим у складу с теоријским очекивањима да ће они

најчешће оптирати за одговор 8, којим се говори о духовном посртању у друштву, губљењу идеала, што одговара сопственом схватању као једино правоверних, одговора 7, којим се указује на морално посртање у пракси, што одговара њиховом једном строжем, ригиднијем и аскетскијем моралу, и одговори 4. и 5. којим се указује на социјалне неправде, разлике и патње – дакле, у друштвеном, социолошком контексту. Ово последње можда не треба узети као директније везано за њихову религиозност, већ као рационализацију, али уколико јесте то што нам непосредно казује, онда смо суочени са озбиљним социјалним изворима сектарне религиозности.

Ако посматрамо распоред одговора по појединим верским заједницама, налазимо да авентисти учестаније наводе морално посртање омладине и губљење вере и идеала, што је у вези с њиховим у пракси позитивним ставом према раду и иметку и са чињеницом да окупљају велики број младих. Слична тенденција је и код припадника заједнице „Филаделфија”, док назарени чешће наводе разлоге социјалне природе. Баптисти, за које претпостављамо да је тензија између њих и друштва мања, учестаније наводе „раскорак између речи и дела” и „све то подједнако”, а међу њима је знатнији постотак оних (4%) који наводе да им ништа посебно не пада тешко, потврђујући ту нашу претпоставку.

$C = 0,676$, виши него у односу на друга обележја испитаника кад је реч о том питању, указујући на снажну статистичку везу.

Кад посматрамо структуру одговора с обзиром на доб, бележимо код одговора да испитанике ништа нарочито не оптерећује, да се он појављује код млађих испитаника (укључујући зрелу доб). Најприсутнији је код најмлађе старосне скупине (5,7%) и претпостављамо да је реч о испитаницима који су породичном социјализацијом приступили таквим заједницама, а не из унутрашње потребе. Но, с обзиром на мали апсолутан број, томе и не треба придавати неки нарочити значај.

Болест не показује очекивану концентрацију дистрибуције код најстаријих испитаника.

Разочараност у родитеље, одн. децу, такође се чешће појављује код најмлађе старосне групе (14,3%), указујући у ком смеру треба тумачити тај одговор, мада се са блиском фреквенцијом појављује и код група које могу имати одраслу децу. И морално посртање омладине се појављује код младих и код оних који би могли имати децу тог узраста.

Више одговора се убедљиво најчешће појављује код старијих испитаника.

Социо-професионална дистрибуција одговора показује неке интересантне обрасце, мада је тешко говорити о томе у ком степену се они могу

уопштавати, а с обзиром на велику распршеност. Студенти и стручњаци се истичу одговорима којима се помињу опште друштвени узроци тегоба: раскорак између речи и идеала и патње сиромашних. Студенти често помињу и губљење вере и идеала, као што чине и службеници с нижом спремом који учестано помињу и морално посртање младих, што је вероватно део једног ауторитарног синдрома какав би се код те групе могао очекивати.

Сопствено сиромаштво, као тегобу, истичу неквалификовани радници и ученици.

Даље је испитаницима постављено питање о томе „Колико Вам је приступање верској заједници чији сте сада члан помогло да се ослободите тих недаћа или да их ублажите?” Добијен је следећи распоред одговора:

1. сасвим ме је ослободило патњи	25,1
2. помогло ми је у великој мери	41,9
3. помогло ми је у извесној мери	10,8
4. врло мало ми је помогло	9,8
5. до сада ми још није помогло	4,4
6. друго	4,9
7. не знам	3,0

(у процентима)

Доминацијом прва два одговора – на која отпада две трећине укупног броја одговора – исказује се висока идентификација испитаника са својом верском заједницом и повезаности схватања о ублажавању и ослобађању од тегоба, проблема који могу бити лични или општи, али увек имати личну релевантност, са учешћем у верском животу те заједнице. Дакле, да она има изразито терапеутско значење у односу на егзистенцијалне тегобе, патње, с којима се суочавају.

Мањина одговора распоређена је кроз друге модалитете изражавања, али је број оних који говоре да им припадност верској заједници још није помогла у савладавању тих тешкоћа мали.

Варијација одговора је значајна с обзиром на припадност појединим верским заједницама ($C = 0,563$, највиши код овог питања). Видети Графички приказ бр. 1.

Као што је видљиво из Графичког приказа бр. 1, значајне су разлике између припадника појединих верских заједница с обзиром на то колико они вреднују припадност својој верској заједници у отклањању тегоба које живот и друштвене прилике намећу. Најслабије припадност у том погледу вреднују чланови секте „Филаделфија”, где тек нешто више од једне трећине придаје

велики значај, одн. изјављује да су тегобе сасвим отклоњене. Не знамо како то да објаснимо, да ли да то припишемо ниској тензији између те заједнице и друштва, јер припадници те заједнице дају доста разносмерне одговоре по појединим индикаторима. Припадници свих осталих заједница – осим баптиста, где је реч о једној половини – у већинском броју изјављују да је тај значај велики, одн. да су тегобе сасвим отклоњене, указујући на врло високу идентификацију са заједницом и вероватно изолацију од друштва. Највише у томе предњаче назарени који један од та два одговора сви помињу (100%), а и припадници ХАЦ, адвентисти 7. дана и ногопрани један од та два одговора дају са фреквенцијом већом од две петине. Нешто незнатнија већина је код пентекосталаца (64,5%). Очеvidно да је припадност верској заједници у том погледу важан детерминистички фактор, мада мултиваријантни утицај не треба искључити. Нешто нижи ниво код баптиста очевидно говори о њиховој нешто већој прилагођености друштвеној средини.

Социо-професионална припадност указује на одређене разлике, мада су оне нешто блаже и питање је да ли им треба приписати значај ($C = 0,547$). Најређе о отклоњености тегоба говоре неквалификовани и полуквалификовани радници (48%) и учесници, ови последњи можда зато што их ни не осећају, а можда указујући и да они учествују у тим заједницама у оквиру породичне социјализације. Ипак, и код њих већина даје један од та два одговора (55%). Међу студентима је број виши (72%). Карактеристично је да је бројка – после ученика – најнижа код стручњака (63%). Насупрот томе, бројке су високе кад је реч о службеницима (са средњом спремом 87% – са нижом 100%). Службеницима су блиски и пољопривредници (83%). То не даје неку слику која би говорила о јасном утицају професионалног статуса на схватање релевантности припадности верској заједници, уз све ограде које су већ изречене.

Графички приказ бр. 1.

Перцепција значаја припадности верској заједници за ослобођење од недаћа, по верским заједницама

адвентисти	xxxxxxxx 10,0	
	72,5
баптисти	xxxxxxxxxxxxxxxx 16,7	
	33,3
Христова духовна црква ногопраних	xx 56,3	
	31,3

назарени	xxxxxxxxxx 13,3	
	86,7
пентекосталци	xx 37,1	
	27,4
адвентисти 7.	xx 28,6	
дана	57,1
Филаделфија	xxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxxx 20,0	
	17,1

xxxxxxx „Сасвим ме ослободило”
 „У великој мери ми је помогло”

Остали моделитети одговора су изостављени у приказу.
 Укупни табеларни С = 0,563

Др Серјеј Флере

3. ВЕРНИЦИ И ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ДРУШТВУ

Према нашим највишим нормативним актима, исповедање вере је приватна ствар грађана, а верске заједнице су приватно-правна лица. Међутим, питање вере није сасвим деполитизирано у нашем друштву: с једне стране, највеће верске организације себе схватају, у знатној мери, представницима одређених нација, „у историјском смислу” и као такве, себи узимају за право да говоре о политичким питањима са једног „натполитичког становишта” у најбољем случају, а понекад и директно политички.

Истини за вољу, веома је тешко одвојити јавно и приватно, политичко и неполитичко, кад је реч о вери, јер религија – каква је позната у нашим друштвено-историјским условима – увек настоји да буде свеобухватно учење са етичким учењем које се односи на све области друштвеног живота. Стога је веома тешко одредити прецизне границе где се завршава верско, а почиње политичко. То је могуће кад се о томе говори на један веома уопштен начин, нарочито прокламаторним језиком, а у стварности је разграничење тешко.

С друге стране, јавна власт, одн. политички чиниоци у друштву често у пракси не схватају религијски феномен као сасвим неполитички, као политички ирелевантан. То се посредује најчешће кроз синтагму о томе да се школа,

па и наш јавни живот и друштвени развој уопште, заснивају на „научном погледу на свет”, да су ослобођени „верских заблуда” и слично. У деполитизацији религије отишло се знатно даље на декларативном нивоу, него у друштвеној пракси.

То доводи до става о томе да су верници неравноправни у друштву, јер им неке функције нису доступне, нпр. службе војног старешине, просветног радника, политичког функционера и сл.¹²⁰

Кад је реч о малим верским заједницама, ситуација с њиховом равноправношћу, место у друштву је нешто специфичнија:

– тиме што су све верске заједнице изједначене у правном погледу, тиме што су могућности за оснивање нових заједница веома либерализоване, њихов положај је релативно побољшан, нарочито у поређењу с предратним положајем, кад су многе од њих биле прогањане и забрањиване;

– велике верске заједнице имају у основи негативан став према њима: оне су за њих „стране”, „анационалне”, нарочито у очима Српске православне цркве, и оне су за њих одметничке, јеретичке, нарочито у очима доминантних струја у католицизму;

– у очима лаика оне се схватају неретко као нешто бизарно, девијантно у односу на прихватљиве границе.

Све то значи да је положај малих верских заједница сектарног типа противречан: оне правно имају знатно повољнији положај него раније, али у стварности могу трпети стигматизацију не само од атеиста и њихових институционалних облика друштвеног живота, већ и од верника припадника „великих верских заједница”.

С тим у вези постављено је испитаницима неколико питања о томе, како они схватају положај себе, као верника и својих заједница у друштву.

1. Прво питање из те батерије је гласило: „Да ли су мале верске заједнице, по Вашој личној оцени, у нашем друштву занемарене и у горем положају него бројчано веће верске заједнице (Католичка, Православна, Муслиманска)?” Дакле, овим питањем није се циљало првенствено на осветљавање положаја верника, већ њихове институционализоване заједнице, мада се кроз одговоре могло сазнати и о томе.

У оквиру затворених модалитета одговора, уз могућност да се испитаник и слободно изрази ако му те могућности не остављају довољно простора за изражавање става, добијен је следећи распоред одговора:

¹²⁰ В. излагање З. Ротера у час. *Пишања*, 3–4/1984, и завршни део књиге З. Ротера: *Katoliška crkev in dežava v Jugoslaviji*, Ljubljana (Cankarjeva založba, 1976).

1. веома су занемарене у односу на бројчано веће заједнице	10,6
2. делимично су занемарене	26,7
3. нису занемарене, али су верници уопште у друштвено неповољном положају	23,7
4. нису занемарене у односу на бројчано веће заједнице и у односу на невернике	36,4
5. друго	2,5

(у процентима)

Само одговор 4. изражава став да се испитаници као верници и као припадници малих заједница осећају у друштву равноправно. Таквих одговора има више од једне трећине. Не би требало очекивати више ни с обзиром не само на стварне околности друштвено-институционалне природе о којима је било речи, већ и с обзиром на унутрашњу природу тих заједница и њихово учење, где је присутна једна нота сопственог схватања у смислу духовног елитизма – као компензаторног – које може одговарати првенствено схватању сопствене запостављености у реалним друштвеним односима.

То што је фреквенција одговора већа у односу на први и други моделитет него у односу на трећи, такође указује на то да испитаници себе схватају не првенствено као вернике уопште, већ првенствено као припаднике посебних заједница, мада је одговор 2. један од оних „сивих” одговора којима испитаници воле да се приклоне, не изражавајући експлицитно свој став. Ипак, сабирајући фреквенције одговора 1. и 2. налазимо да преко једне трећине испитаника сматра да су управо њихове заједнице и они као њихови припадници у извесном смислу запостављени.

Ако посматрамо утицај независних варијабли, најзначајнија је припадност верској заједници. Одговор према којем те заједнице нису занемарене скоро већином потиче од назарена, заједнице код којих смо уочили појаву дириговања одговора. Тако, 98% назарена даје тај одговор, а од укупног броја тих одговора 56% потиче од назарена. Тај одговор, са фреквенцијом испод просека за узорак бележимо још код пентекосталаца (34%), „ногопраних” (21%), баптиста (19%) и припадника заједнице Филадельфија (20%). Из личног контакта са назаренима искључујемо веродостојност такве фреквенције става о њиховој потпуној равноправности, поготово кад се узме у обзир да се њихово одбијање ношења оружја коси са законом и строго кажњава, а са њиховог становишта то мора изгледати као атак на слободу савести. Ипак, бележимо такав одговор практично код припадника свих заједница, осим код адвентистичких, што значи, да осећање њихове запостављености није искључиво, па

ни доминантно. Издвајају се припадници две адвентистичке заједнице који неповољније оцењују сопствени положај у друштву: код припадника ХАЦ свега 2% изјављује да су равноправни, а највећи број оптира за одговор о делимичној запостављености (46%), мада су и остала два одговора заступљена са фреквенцијом од преко једне петине, док су се припадници Уније адвентиста 7. дана сви изјаснили за став да су они неравноправни у односу на невернике. То говори о високој тензији између тих заједница и друштвене заједнице.

Кад посматрамо социо-професионалну припадност испитаника, налазимо да пољопривредници најповољније оцењују стање положаја верника и друштву. Међутим, треба имати у виду да међу њима доминирају назарени из поменуте скупине. Најнеповољнији положај – у смислу да су верници уопште неравноправни – перципирају свој положај радници с квалификацијама (33%), студенти (32%), службеници са средњом спремом (33%) и стручњаци (33%), дакле у неку руку квалификованији посматрачи.

2. Испитаницима је постављено једно питање везано за могућност чланства верника у социјалистичком савезу. Притом је од значаја да је, нормативно посматрано, Социјалистички савез радног народа у нас, постављен као „фронт организованих снага” у борби за остваривање социјалистичког развоја, без обзира на нека лична убеђења индивидуалних и колективних чланова, све док постоји њихова социјалистичка опредељеност и спремност на ангажман. Притом се нарочито наглашава да је пожељно и потребно, не само због Социјалистичког савеза самог, већ и због остваривања његове улоге у развоју социјализма, и због обезбеђења демократског карактера тог развоја, због обезбеђења довољно широке подршке томе развоју, да управо верници такође учествују у његовом чланству и његовом деловању. Учешће у ССРН схвата се као основа за учешће у другим институционалним облицима политичког живота. То, међутим, остаје у великој мери парола која није покривена одговарајућом емпиријском стварношћу.

Питање је гласило: „Да ли знате могу ли верници и свештена лица бити чланови Социјалистичког савеза радног народа?” Одговори на то питање нису, наравно, само когнитивне природе – да ли су испитаници довољно обавештени или не, већ и одражавају и став испитаника, одн. њихове верске заједнице о томе.

Добијен је следећи распоред одговора:

1. да, могу и верници и свештеници	29,2
2. могу само верници, а не и свештеници	10,1
3. могу само свештеници	1,2

4. не могу бити	32,8
5. не знам	26,7
	(у процентима)

Велик је број – од преко једне четвртине – оних испитаника који изјављују да „не знају” (одговор 5). То могу бити испитаници који су уопште необавештени или се налазе у једној „пред-политичкој” фази. Свакако се иза тог одговора не крије став, односно сазнање о могућности сопственог деловања и деловања верника уопште у ССРН, па и у политичком животу уопште. Таквих одговора има највише међу „ногопранима” (60%) и пентекосталцима (32%). Да нису дириговани и бројни назарени пољопривредници би вероватно оптирала за тај одговор.

Нешто је већи број – близу три десетине – испитаника који изјављују да и верници и верски службеници могу бити чланови ССРН. Тај одговор је „исправан” у когнитивном смислу, барем са становишта друштвених норми, док са саноштва појединих верских заједница то није случај. Мада смо истакли да – према разним сазнањима – у нашој средини делује умеренија струја назарена која се супротставља друштву само у вези с одредбама о ношењу оружја (а не и осталим грађанским дужностима), ипак се они – у оквиру диригованих одговора – нису определили за тај одговор (одн., само је један испитаник то учинио). Овакав одговор налазимо најчешће код баптиста (50%), пентекосталаца (47%) и код припадника „Филаделфије” (42%), док је код свих осталих редак.

Одговор да само верници могу бити чланови може имати некакав паузибилитет, с обзиром на то да се од верника можда очекује мања преданост вери него од верских службеника: сваки десети испитаник је оптирао за тај одговор, а највише припадници Филаделфије (26%), којима следе верници из редова ХАЦ (15%), „ногопраних” (13%) и Уније (11%).

Код овог питања на распоред одговора снажно утиче и социо-професионална припадност: тако стручњаци у 70% случајева оптирају за први одговор, указујући на своју већу информисаност, а скорове близу две петине код овог одговора имају и категорије радника и службеника. Међутим, изненађује да студенти бележе низак скор код овог питања. Пољопривредници, насупрот стручњацима, службеницима и радницима, сви одговарају или да то није могуће, или да не знају. Међутим, такви одговори су веома присутни и код студената, указујући на њихов висок степен идентификације са верском заједницом који их спречава да се на нормалан начин укључе у друштвени живот, а у оквиру једне ригидне вере.

Испитаницима је постављено и једно питање са пројективном компонентом о томе „ако би неки члан СК изразио жељу да приступи његовој (Вашој) верској заједници, да ли би он био за то?”

Добијен је следећи распоред одговора:

1. не бих	21,6
2. да, под условом да претходно иступи из чланства СК	34,3
3. прихватио бих га без икаквих ограда	24,9
4. не знам	15,5
5. друго	3,7

(у процентима)

У оквиру моделитета одговора 5. испитаници су углавном указивали да потешкоћа за приступање њиховој верској заједници од стране чланова СК проистиче из СК, а не од њих, односно од верске заједнице.

Одговор 1. – за којег се определило нешто више од једне петине испитаника – указује на једно схватање које мада можда није карактеристично само за припаднике малих заједница, а онда свакако јесте карактеристично само за ригидне вернике који се према комунистима манихејски односе.

И одговор 2. указује на елементе ригидности и свесности о неспојивости та два схватања, па се захтева претходно напуштање СК, а не нпр. да би током времена, деловањем на новог верника, убедило га о правом путу.

Одговор 4. којим се одговара да се „не зна”, такође говори о неприпремљености испитаника за доношење одлуке о прихватању комуниста.

Ситуација по верским заједницама се знатно разликује. Као што се може теоријски очекивати, припадници ХАЦ се натпросечно супротстављају пријему (29%). Међутим, знатно виша фреквенција тог одговора је код припадника „Филаделфије” (71%). Испитаници из реда назарена – изгледа, поново у оквиру диригованог одговора, сви се опредељују за моделитет 2. Највећа спремност, без икаквих резерви, за пријем бележи се – као што се теоријски може очекивати – међу баптистима (48%) и пентекосталцима (45%). Баптисти се тиме потврђују као заједница која није секта у правом смислу, или је то релативно мање у поређењу с другима, што је блиско ставу Старка и Бејнбрица, док пентекосталце не можемо недвосмислено дефинисати у том погледу.

Др Сергеј Флере

ЗАКЉУЧЦИ

Ово истраживање усмерено је на осликавање једног дела верског феномена у нас. Не само да је усмерено искључиво на оцртавање верника, а не упоређивање неверника и верника у опште популације (као што се најчешће чини), већ је истраживање усмерено на једну посебну групацију међу верницима: на припаднике малих верских заједница сектарног типа. Такав приступ има своје предности и своје ограничење. Међу предности спада што можемо прецизније ући у структуру њихове вере и других елемената веровања, вредности и црта личности. Истина, и у томе смо ми наишли на значајне тешкоће о којима је било речи. Међу ограничења спада да нисмо у могућности да истовремено вршимо упоређивања са другим групама верника и са нерелигиознима. Ми смо у неколико махова ипак чинили таква упоређивања, посредством резултата из других истраживања.

1. Наше истраживање је указало да су те заједнице претежно секте у теоријском смислу и да могу остати заједнице тог типа током дужег времена. Неке од њих су изоловане, антагонистичке према друштву деценијама, па и цело столеће, а да се притом ни не цепају. Оне не морају показивати неку динамику. С друге стране, неке од њих се цепају – што је чешћи случај – а могуће је да су се неке мењале да би стекле свој релативно прилагођен положај налик на деноминацију. Утврдили смо, дакле, слојевитост малих заједница, при чему су неке блиске идеалном типу секте, као од друштва изоловане групе, у антагонистичком ставу према њему, до релативно прилагођених заједница, а међу та два екстрема има значајних противуречних случајева.

Очевидно је да је сектарна религиозност стабилна и витална појава на овом тлу и да, у целини посматрано, не бележимо никакво узмицање секти. Значајан број тих секти релативно је млад, а оне које су присутне овде већ цело столеће показују отпорност на друштвене промене као евентуалне чиниоце њиховог искорењивања и потискивања, што доводи до њиховог укупног пораста. Но, то не значи да неке међу њима нису нестале.

О виталности секти говори и структура њиховог чланства која у појединим случајевима бележи значајан број младих и образованих.

Њихову „тајну” тешко је открити: оне су свакако сложне духовне и друштвене потребе и одговарају за различите људске потребе и интересовања. Штавише, не треба заборавити да смо уочили читав низ разлика међу њима.

Ако бисмо ипак хтели да укажемо на неку њихову црту која на релативно уопштен и адекватан начин објашњава њихову привлачност, онда би требало

указати на релативну једноставност, недвосмисленост и неупитност одговора које они пружају својим члановима у наше сложено време, и у свако време. Ти одговори претендују на апсолутну, супериорну и самодовољну истину која није људског ни друштвеног порекла,¹²¹ што за одређен тип човека, нарочито оног који не може да себи објасни рационално и искуствено на задовољавајући начин сву сложеност друштва, природе и људске егзистенције, даје одређену плаузибилност, атрактивност, односно задовољава потребе које нису можда првенствено сазнајне природе. Притом су дати и одговори на тзв. вечна, егзистенцијална питања, на један начин који је стекао и одређен легитимитет током историје и који збиља има висок степен надисторијског, универзалног значаја. Ти одговори кореспондирају позитивно анксиозношћу и аномичношћу појединаца које смо утврдили као распрострањене код неких секти, али се не бисмо смели задовољити само тиме, ни само тим типом одговора. Емотивна компонента друштвеног живота у њима, мада се разликује од заједнице до заједнице, веома задовољава неке важне људске потребе, за емотивним доживљајем, опуштењем, интимношћу и другим.

Тај значај одговора које пружа Свето писмо у различитим сектантским варијантама има, наравно, специфично значење *hic et nunc*. Притом ми не можемо судити о томе да ли специфични услови збиља савременог југословенског друштва у протрахираној и свестраној кризи представљају услове за ревитализацију секти, мада би се то теоријски могло очекивати, јер се појачава неизвесност, погоршавају животни услови, повећавају разлике између жеља, тзв. легитимних аспирација и могућности њиховог остварења. Ипак, изгледа да нису наступили услови за битнији пораст овог типа религиозности и да би катастрофичност, принуда и лишавање морали да се појаве у радикалнијим облицима да би овај тип религиозности доживео знатнији помак.¹²² Но, ми свакако присуствујемо снажном језгру консеквентних, у неким случајевима веома прозелитско оријентисаних верника, који би могли да делују као језгро за ширење таквих заједница. С друге стране, те заједнице имају и неке невидљиве унутрашње баријере ширења.

Кад је пак реч о Војводини, појава секти има очевидно везу са њеном националном и културном хетерогеношћу, мада је та веза често посредована, понекад вишеструко. Та веза се, углавном не састоји у томе да се секта директно везује за припаднике одређене националности, мада има и таквих случајева. Главни смер утицаја јесте посредством околности да су тзв. велике

¹²¹ Srđan Vrcan, *Od krize religije k religiji krize*, Zagreb (Školska knjiga, 1986), 202.

¹²² S. Vrcan, *nav. delo*, 203.

конфесије везане за нације, а да секте пружају могућност идентификације насупрот њима, што оне остварују тврђом о ирелевантности националне припадности и националног, о примату верског идентитета. Тиме оне омогућавају значајном броју особа, нарочито ван основних етничких токова, да створе емоционално задовољавајућу идентификацију и социјализацију, прилагођеност спољној средини. Стога ми налазимо знатан број особа ретких етничких идентификација, етнички мешаног порекла, али и Југословена (мада су они, иначе, у просеку мање религиозни), међу припадницима ових заједница. Но, највећи број њихових чланова, ипак, је из реда бројнијих националности, али и тада то може бити везано за одређено настојање, али и тада то може бити везано за одређено настојање за трансцендирање и негирање националног идентитета, мада не мора бити везано за то, а свакако не само за то.

2. Наше истраживање је потврдило да смо суочени са групом истинских, могли бисмо рећи дубоких верника хришћанске припадности. Кад је реч о стандардним индикаторима веровања, сви они могу или знатно позитивније реагују на њих него што је случај са верницима уопште. Тако практично сви верују у Христов богољудски карактер (питање је да ли бисмо такав налаз добили и да смо могли уврстити јеховисте међу наше испитанике). Близу толико одбацује научно објашњење света. Преко девет десетина њих верује и у библијска чуда.

И применом сумационе скале која је утврђивала религиозност у стандардном значењу исказало се да се ради о веома распрострањеној религиозности, најчешће снажног интензитета, мада је тај инструмент – за који је раније утврђено да поседује снажну валидност, ипак донекле потцењивао обим и интензитет класичне религиозности¹²³ – показао овде нешто већу нијансираност него што би се могло закључити нпр. само за обим вере у Христов богољудски карактер.

Њихова вера стога није сасвим хомогена. Међу стандардним показатељима религиозности, већ код става о вери као предуслову морала, исказује се значајна подељеност и тек нешто више од половине испитаника изјављује да је вера услов моралности, да су верници моралнији од неверника.

Наше истраживање показало је да су наши испитаници – а то говори о припадницима секти уопште – веома религиозни у класичном, стандардном смислу. Међутим, они нису религиозни само у класичном смислу чешће и интензивније него што је случај са припадницима тзв. великих конфесија. Код њих су присутна – мада неуједначено – и адвентистичка, радикалистичка

¹²³ С. Флере и Д. Пантић: *Религиозност и нерелигиозност у Војводини*.

религиозна схватања каква не бисмо нашли међу припадницима тзв. великих заједница, цркава, свакако не у том обиму и интензитету.

Даље, карактеристично је да њихова религиозност има у оквиру њиховог погледа на свет најчешће монополистички карактер, не коегзистира са елементима других вредносних система и веровања. Тако се веома ретко бележе елементи секуларне религиозности. Вероватно бисмо исто утврдили и за сујеверје. О њиховом односу према владајућим друштвеним вредностима и према друштвеном уређењу највише говори њихов став према самоуправљању, ступањ прихватања самоуправне оријентације. Они су претежно, понекад веома интензивно несамоуправно, антисамоуправно или самоуправно-индиферентно оријентисани, што је најизразитије међу адвентистима. Изузетак у том погледу, одн. прихватање самоуправне оријентације забележено је међу баптистима и донекле међу пентекосталцима. Међу испитаницима забележене су неке психолошке црте које се не бележе на такав начин међу нерелигиознима, па ни међу осталим религиознима, мада наша теоријска очекивања нису сва испуњена у том погледу:

- доминира нематеријална оријентација, што се не може објаснити високим ступњем задовољења материјалних потреба, већ је у вези са карактером њихове религиозности;
- локус контроле је скоро равномерно распоређен на екстерни и интерни;
- осећање саоотуђења – супротно очекивању – није доминирало;
- аномичност је доминантно раширена;
- анксиозност је заступљенија од супротне оријентације;
- ауторитарно оријентисаних у психолошком смислу има незнатно више од половине, али то не представља разлику у односу на друге категорије становништва у тој средини.

Сви су они доста или веома чврсто везани за своје верске заједнице, високо су лојални према њима и унутар њих задовољавају велик део својих потреба, те све то говори да оне представљају средиште њиховог живота и друштвеног и духовног „света”. Као посебан облик лојалности према заједници појављује се социјална дистанца према другим скупинама с обзиром на религиозност – за коју смо утврдили да је врло висока кад је реч о браку, а знатно нижа кад је реч о пријатељству. Највиши ступањ неприхваћености постоји у односу на атеисте и нерелигиозне, знатно мањи кад је реч о хипотетичким припадницима других вероисповести. Карактеристична је нешто мања дистанца према католицима него према православцима. У целини посматрано и овде је испољена одређена слојевитост која релативизује оцену о затворености секти, мада је не оповргава.

Појављују се велике разлике међу испитаницима из различитих верских заједница које су биле предмет нашег истраживања, тако да се скоро код свих појављује неки од елемената структуре личности који се у литератури сматрају карактеристичним за секте, али заправо никад сви заједно. Баптисти се у знатној мери издвајају неким психолошким цртама којим не одступају од друштвеног просека, али се и код њих бележи не само висока религиозност у стандардном смислу, већ и висока „клерикалност” па и „верски фанатизам”, како смо их дефинисали, па и верска дистанца кад је реч о браку.

3. Појављују се крупне тешкоће у вези са могућношћу утврђивања одређених социолошких закључака о друштвеном пореклу те вере. Већ смо навели нешто о историјском пореклу – везаном за ширење тих учења у Војводини – и за превазилажење првобитне везаности тих заједница за Немце, у мањој мери Хрвате, Словаке и Мађаре, а у најмањој за Србе. Била би потребна посебна историјска истраживања о томе зашто су се та учења ширила понајпре међу Немцима и другима који су чинили у то време мањину, да би тек углавном касније обухватила и Србе. Тек, данас су изгледа Срби нешто мање заступљени у чланству тих заједница него што би то одговарало њиховом учешћу у укупном становништву, али таква заступљеност је веома неравномерно распоређена кад посматрамо поједине заједнице. Не ослањајући се првенствено на нашу анкету, можемо рећи да су назарени и адвентисти у великој мери ослоњени на Србе, док код већине других заједница то није случај, посебно не код баптиста.

Још веће тешкоће постоје у оцртавању значаја других демографских варијабли као социолошки експланаторних чинилаца. Притом имамо у виду основне налазе истраживања религиозности у Југославији према којима је та појава првенствено везана за жене, остареле, мање имућне, оне који живе на селу, мање образоване. Истина, у оквиру такве опште тенденције постоје одређена одступања, нарочито у последње време, али то остаје основна тенденција концентрације религиозности у Југославији: то је вера необразованих, сиромашнијих, оних који живе на селу. Разлике међу ауторима постоје више у вези са неким психолошким корелатима религиозности.¹²⁴

У утврђивању таквих тенденција ограничени смо не само методолошким поступком који не омогућава упоређивање истраживане скупине и ширег друштва, величином узорка, али и тиме што социо-професионалне скупине нису равномерно распоређене међу верским заједницама и тиме што се често

¹²⁴ Видети излагања објављена у час. *Пишања*, 4–5/1984, посебно ставове В. Јербића и С. Хрибар.

појављује значајна хомогеност у ставовима. Ипак, могуће је учинити неке закључке, пре свега хипотетичке природе.

Између мушкараца и жена не уочавају се значајније разлике, мада се код неких индикатора, као што је везаност за верску заједницу, исказује разлика у смислу веће религиозности жена, али та разлика никад није значајна.

Доб не утиче знатније и не утиче једнозначно. Код неких индикатора стице се утисак да је најмлађа скупина – која укључује знатан број студената адвентиста – снажно религиозна, а наредна по доби најмање интензивно религиозна. Код других индикатора, а нарочито оних везаних за сумационе инструменте, проистиче да религиозност с порастом доби благо, али стално расте.

Неколико напомена могуће је дати и о социо-професионалној припадности као чиниоцу сектарне религиозности, у мери у којој смо ми то могли заследити: студенти се појављују као најдоследнији верници према већини индикатора – а они су и најанксиознији – а блиски су им и ученици (не увек) и неквалификовани радници. То говори о једном другачијем социјалном изворишту религиозности – ако доследност у вези можемо сматрати социјалног порекла – од оне религиозности коју смо навикли да уочавамо као сконцентрисану међу пољопривредницима, женама, остарелима итд. Напротив, пољопривредници нам се не појављују као нарочито доследни у својој припадности појединим од ових радикалних учења, нарочито ако *cum grano salis* примимо резултате везане за назарене. То одговара традиционалистичкој, ритуалистичкој слици религиозности пољопривредника. Међутим, они, на супрот томе рангирају највише у смислу клерикалности као специфичне локалности верској заједници, па чак и фанатизам је код њих најприсутнији.

Има неких индикатора који упућују на закључак да се код неквалификованих и полуквалификованих радника ради о религиозности каква се дефинише у поједностављеним социолошким објашњењима кад је реч о сектама: да њих социјална немаштина упућује том облику религиозности.

Стручњаке и службенике такође смо заследили, и они понекад своју религиозност схватају веома доследно, а према другим индикаторима своју веру донекле релативизују и она нема тако монополистичко место у њиховој свести као код других, што би се могло приписати образованом чиниоцу. Тако стручњаци мање често прихватају адвентистичке радикалне визије и одређене облике верске дистанце, али насупрот томе, они тврде учестано да наука потврђује верско учење, што се такође може на поседан начин, објаснити изложеношћу образованом процесу који омогућава сужене облике закључивања, па и оправдавање ирационалних ставова на рационалан и логичан начин.

Ипак, треба рећи да утицај социјално-демографских чинилаца није ни доследан, нити тако снажан. Као да једном кад приступе сектарној заједници, социо-професионални положај више скоро и да не утиче, одн. ретко и благо утиче на свест припадника. Стога се као знатно снажнији експанаторни чинилац варијације појављује сама верска заједница. Међутим, у томе нема увек доследности. Док неке заједнице изгледају према неким индикаторима „сектарније”, тензивније у односу на друштвену заједницу, радикалније у својим учењима, кад посматрамо друге индикаторе то не мора увек бити случај. Са таквом ситуацијом се суочавамо кад посматрамо заједницу „Филаделфија” која, по својој доктринарној природи, припада групи пентекосталних, „духовних” заједница: док је према неким показатељима, у ствари према већини, она изразито сектарна, према другим није. Тако, они веома прихватају адвентистичке радикалне визије, али неочекивано мало потврђују да им је припадност верској заједници помогла у савлађивању животних тешкоћа.

У целини посматрано као сектарније у наведеном смислу нам се појављују адвентистичка (она је у психолошком погледу најближа идеалном типу секте) и назаренска заједница (уз ограничења у погледу могућности закључивања о њој), пентекостална и заједница ногопраних (код тих заједница наишли смо на низ противречних и неке неочекиване резултате) налазе се негде на средини, док би заједница баптиста била најмање сектарна, највише прилагођена спољној друштвеној средини и као таква блиска појму деноминације. То се у основним цртама, слаже са класификацијом Р. Старка и Њ. С. Бејнбрица, која полази од оцене тензије између секте и друштва.

Но, можемо говорећи о сектарности као идеално типском појму, напоменути да код нас у ствари немамо цркве у идеално типском значењу и да с обзиром на владајућу, официјалну културу ниједна верска заједница није њој блиска, још мање у органској повезаности с њоме, те да оне све у извесном смислу имају онда елементе сектарности. Можда то мање важи за православље него за католицизам. Но, то је ипак, један други проблем, јер заједнице сектарног типа које смо ми посматрали су, ипак, јасно одвојене од цркава у многим аспектима.

4. Након необјављеног истраживања Н. Павковића и сар. ограниченог на панчевачко подручје, наше је истраживање прво – према нашим сазнањима¹²⁵ – у нашим социолошким и психолошким истраживањима које је за свој предмет имало религиозност у малим верским заједницама претежно сектарног типа. У таквој ситуацији оно није могло претендовати на неку исцрпност, као

¹²⁵ Проверили смо, поред осталог, библиографије Б. Милинковић и С. Љубоје.

што су постојале и друге ограничавајуће околности. Ипак, искуства током истраживања и резултати који су представљени обавезују нас да укажемо на сазнајно релевантна подручја која би требало у овој области даље истраживати:

- друштвена структура чланства у дескриптивном смислу није могла бити у овом истраживању довољно осветљена, тј. откривање из којих слојева (социо-професионалних група) и класа се првенствено регрутују чланови, као и како делује механизам те социјалне детерминације;

- национална структура је хипотетички донекле осветљена, али то такође захтева даље истраживање, посебно у експликативном смислу;

- прихолошки профил сектаната је можда најпотпуније осветљен, посредством црта личности и вредносних оријентација, али то би такође требало да буде утврђено на ширем и потпунијем узорку, као и лонгитудинално;

- наше истраживање је указало на значајну слојевитост малих верских заједница. Нема сумње да та слојевитост у погледу њиховог социјалног састава, механизма приступања и остајања у њима, механизма настанка и евентуалне промене друштвене природе тих заједница, постоји још израженије код заједница које нисмо истражили и да их у неким случајевима нисмо могли да истражимо управо јер оне, као још ближе идеалном типу секте, нису прихватиле да буду предмет истраживања. Но, у том смислу, на подручју утврђивања разлика у религиозности међу појединим заједницама, у теолошким, психолошким и социо-културним компонентама, ваљало би учинити значајне даље истраживачке напоре. То значи да би ту религиозност требало упоредити – знатно више него што смо то ми у овом истраживању посредно учинили – и са религиозношћу у великим хришћанским конфесијама које на овом тлу делују. Социокултурална и психолошка обележја требало би, опет, упоредити – такође знатно систематичније него што смо ми овде могли да учинимо – са нерелигиознима и атеистима, како би се употпунила слика варијације и деловања друштвених и психолошких детерминистичких механизма.

ПОСМАТРАЊЕ СА УЧЕСТВОВАЊЕМ

Осамдесете године XX века су за нас, тадашње студенте, биле златне године: у музици се јавио New wave, у уметности и филозофији постмодерна, у политици дух либерализма, а ми, млади и жељни знања и слобода, за све то смо били спремни. Очи су нам биле широм отворене, а ум радознао за све нове идеје и промене које смо предосећали. Да би се створило отворено друштво било је потребно да се претходно отворе ум и срце. Наша генерација је имала срећу да доживи то време турбуленција, које су, наравно, довеле до краја идеологије социјалистичког самоуправљања на нашим просторима. Иако нисмо знали шта то ново долази, ми смо се радовали крају ове идеологије, јер смо је осећали као оптерећење.

Студирање у Новом Саду почетком осамдесетих година прошлог века било је привилегија. Тадашња држава нам је омогућила стипендије, смештаје у студентским домовима, бесплатну здравствену заштиту, студентски кампус. Имали смо одличне услове за стицање знања, учионице, библиотеке, уџбенике, књиге, наставнике. Све смо имали осим једне мале ствари. Слободе. И то пре свега слободе говора. На трагање за слободом су нас повели и завели наши професори са Филозофског и Правног факултета. У Новом Саду на Филозофском факултету – на Катедри за филозофију и социологију тада су, поред осталих, предавали филозоф и логичар Милан Ковачевић, социолози Милан Трипковић, Драган Коковић, а после и Ђуро Шушњић, који нам је стигао из Задра. Поред њих, на формирање наших погледа на свет свакако су утицали и они са књижевности, историје, педагогије и са Правног факултета: Мирослав Егерић, Драгољуб Петровић, Миодраг Радовић, Петар Милосављевић, Александар Форишковић, Чеда Попов, Славко Гавриловић, Сергеј Флере, Зорослав Спевак, Милица Грковић и многи други.

Катедру за филозофију и социологију, са наставном групом марксизам, крајем седамдесетих година је осмислило војвођанско покрајинско руководство како би се школовали професори или, боље речено, идеолози који ће у средњим школама предавати и спроводити управо ту идеологију. Међутим, како то често бива, управо су се на тој катедри појавили часни професори слободе чија су предавања породила слободномислеће студенте, који су се борили против свих видова тоталитарне мисли, па тако и оне идеологије која је пропагирала једнакост међу својим грађанима, али само у теорији, док је стварност била сушта супротност тој „причи”.

Наиме, ми смо већ на првим предавањима из Историје Југославије код професора Ранка Кончара сазнали да је та једнакост само фраза. Професор Кончар нам је говорио о томе како се револуционарно руководство одмах на почетку рата и социјалистичке револуције почело одвајати од својих чланова и бораца и како су 1943. године раздвојили казане, како су партизани имали тајне преговоре са Немцима – сазнања која су тада за безгрешни Савез комуниста и Народноослободилачки покрет била јерес.

Код једног од наших најпопуларнијих професора Милана Ковачевића (1938–1988), који нам је предавао логику, савремену филозофију и естетику, нападали смо се античким идејама, од којих нам је порука са храма у Делфима да спознамо сами себе била најважнија. Поред тога, он нас је учио да сумњамо у све постојеће, па смо баш код њега и највише били задојени критичком мишљу. Професор Ковачевић нам је предавао егзистенцијалистичку филозофију и филозофију апсурда, а онда, како то већ и бива у животу, и сам је апсурдно настрадао у својој педесетој години на једном конгресу филозофа у Црној Гори.

Професори Егерић и Петровић били су за нас прометеји слободе, јер су се међу реткима истински борили за слободу уметничког изражавања. Када је у Новом Саду било забрањено извођење позоришне представе „Голубњача”, њих двојица су јасно и гласно устали у одбрану уметничких слобода и протестовали су против те забране. Потом је кренула хајка на њих нападима на медијима. Ми студенти смо знали да одговоримо. Упркос прогону, осуди и томе што су проглашени за четнике и непожељне наставнике ми смо стали уз своје професоре. Прилази факултету и сама зграда били су исписани графитима и излепљени паролама и лецима у којим се они блате и осуђују. Наметано је осећање да је сваки разговор са њима непожељан, али ми смо им прилазили, разговарали са њима и давали им подршку.

Предавања код Драгана Коковића била су веома инспиративна, јер је он најинтензивније гајио дух дијалога и разговора са студентима. Од њега смо сазнавали да наш европоцентрични свет није једини и богом дан, већ да су постојале и постоје и друге културе исто толико, ако не и више вредне живљења. Он је међу првима писао и предавао о насиљу у спорту и спорту без игре, упознавао нас са социологијом религије и многим другим инспиративним темама. Са Радованом Грандићем и Зорославом Спевакком смо у студентском клубу знали да проводимо дане и дане у сваковрсним разговорима, а Радовићева и Шушњићева предавања била су незаборавна и посебно инспиративна.

Паралелно са овим одвијао се интензиван студентски живот: почевши од дебатних клубова у легендарној „Осмици” (соба број 8), али и у студентским

домовима, објављивања првих радова у *To jest*-у, обнављању студентског листа *Индекс* – коме смо у почетку дали име *Гаугеамус*, покретању трибине „Pro et contra”, учествовању на „Филозофијадама”, одушевљавања револуционарним идејама '68. и борбом Никарагванаца против америчког империјализма, па до објављивања радова у *Пољима* и новинарских текстова у *Гласу омладине* и *Сџаву*. Све у свему тих година на новосадском Филозофском факултету владао је слободарски дух. У свему томе генерација студената рођена шездесетих, не само да је учествовала него је и сама креирала појаве и догађаје.

Били смо жељни нових знања и нових погледа на свет. А она се нису могла само стицати у факултетским аулама и катедрама, већ и на терену. У то време научна истраживања су на студијима друштвених наука била реткост. Углавном смо се сви бавили само теоријом, јер, а то ми је постало јасно тек много касније, терија је спекулативна и са њом владајућа идеологија нема неки већи проблем. Када се из поља могућности и идеалног спустимо у стварни свет онда тек можемо да видимо колико су наше идеје и теорије вредне, валидне и колико одговарају стварности. Јер, скоро се по правилу показивало да стварност не одговара нашим идејама које пропагирамо. Тога се социјалистичко-комунистички естаблишмент и плашио. Због тога није било пожељно добијати информације, тезе и сазнања кроз научна истраживања. Али, ето ми смо међу реткима имали прилику да средином осамдесетих радимо истраживање из области религије. Наиме, професор Сергеј Флере и његове колеге су покренули пројекат о проучавању малих верских заједница у Војводини. Имао сам прилику и привилегију да будем предложен да учествујем у том истраживању. Посебна занимљивост се огледала у томе што се метода која се примењивала у истраживању називала „Посматрање са учествовањем”. Наиме, нас неколико студената смо добили задатак да, од јесени 1984. наредних годину дана посећујемо шест малих верских заједница, или, како су се популарно у народу звале, секте. Задатак колико инспиративан за сваког социолога толико и изазован и тежак. Јер, неколико пута недељно смо похађали скупове одређене верске заједнице и учествовали у њеном раду, тј. ритуалу готово равноправно са осталим члановима заједнице. Ја сам учествовао у раду новосадске подружнице Јеховиних сведока. Ове посете су ми, ево и након скоро четири деценије, остале у сећању. Службе и ритуали које они спроведе су упечатљиви, пре свега због посвећености и занесености чланова тих организација. Своје скупштине одржавају у дворанама, у којима нема крста, кипова нити икона, немају свештенике, не прикупљају добровољне прилоге, своје Дворане краљевства не називају црквама, верују у Јехову, свемогућег

бога, не верују у Свето Тројство – Оца, Сина и Духа Светога, проучавају и читају Свето писмо Библију, коју веома добро познају. Своје чланове, али и друге људе информишу о својим веровањима кроз часописе *Кула сѝражара* и *Пробуди се*, који се штампају у милионским тиражима на веома квалитетном папиру и у колору – што је тих година био више изузетак но правило.

И тако сам провео скоро годину дана у алтернативној верској заједници учествујући у животу новосадских Јеховиних сведока, слушајући, учећи и износећи своје младалачке идеје и погледе на религију. Био сам прихваћен у заједници, што ми је омогућило да стекнем добре увиде у њен рад. На тај начин сам резултате свог истраживања предао својим професорима Коковићу и Флереу, који су тих година сачинили овај научноистраживачки рад – који није никада био објављен у форми књиге, тако да ми је то остало негде у подсвести као незавршен посао и ето, када сам се недавно срео након толико деценија са професором Флереом у Архиву Војводине, родила се идеја да то истраживање објавимо у форми књиге, верујући да ће тадашња социолошка сазнања бити на корист савременом читаоцу. Занимљива је била потрага за овим рукописом, јер га нисам пронашао ни у Библиотеци Матице српске нити у Народној библиотеци Србије. Шапирографисани примерак „Малих верских заједница” пронашао сам у библиотеци Катедре за социологију филозофског факултета у Београду, која нам га је уступила, на чему им се најискреније захваљујемо. Надајући се да смо урадили добар посао предајемо овај вредан рукопис у штампу.

У Новом Саду, 23. јула 2021.

Небојша Кузмановић

ЛИТЕРАТУРА

1. Allport, G.: *The Individual and His Religion*, Macmillan, London 1950.
2. Allport, G.: *The Nature of Prejudice*, Cambridge, Addison Wesley 1954.
3. Anderson, R. M.: *The Making of American Pentecostalism*, New York, Oxford UP 1979.
4. Arsić, Hadži V.: „Problem morala u sociologiji i istorijskom materijalizmu”, *Teološki pogledi*, 4/1979.
5. Bahtijarević, Š.: „Psihološka osnova i struktura religioznosti”, *Naše teme*, 1978, 2, 327–337.
6. Bahtijarević, Š.: „Religijska situacija na području zagrebačke regije”, Zagreb (IDIS, 1985).
7. Beckford, A.: “Sociological Stereotypes of the Religious Sect”, *The Sociological Review*, feb. 1978.
8. Beckford, J. A.: *The Trumpet of Prophecy*, New York 1975.
9. Belov, A. B.: *Sektanstvo, sektanti*, Moskva 1978 (na ruskom).
10. Birnbaum, N. and G. Lenzer (eds.): *Sociology of Religion*, Englewood Cliffe (Prentice Hall, 1969).
11. Bogardus, E.: *Immigration and Race Attitudes*, Boston (Heath, 1928).
12. Bogardus, E.: “Measuring Social Distance”, *J. Appl. Soc.*, 1925 (9).
13. Bogardus, E.: “Social Distance Scale”, *Soc. and Soc. Research*, 1933 (17).
14. Boisen, A.: “Economic Distress and Religious Experience”, *Psychistry*, 1939, May, 185–194.
15. Chaplin, J. P.: *Dictionary of Psychology*, New York (Dall, 1968).
16. Christenson, J.: “Religious Involvement, Values and Social Compassion”, *Soc. Analysis*, 1976, 37, 218–227.
17. Christenson J.: “Value Orientations of Organized Religious Groups”, *Sociology and Social Research*, 1984, Vol. 68, Jan. (2), 194–207.
18. Dreger, R.: “Some Personality Correlates of Religious Attitudes as Determined by Projective Techniques”, *Psychological Monographs*, vol. 66, no. 3 (1952).
19. Dodd, S.: “A Social Distance Test in the Near East”, *Am. J. Soc.*, 1935 (41).
20. Dugandžija, N.: *Svjetovna religija*, Mladost, Beograd 1980.
21. Đorđević, Lj., B. Kovačević i P. Senić: *Delovanje verskih zajednica*, Subotica (Subotičke novine, 1982). Knjiga sadrži isti tekst na srpskohrvatskom i mađarskom jeziku.
22. Đurić, Đ.: „Ispitivanje etničke distance kod dece”, *Zbornik za društvene nauke NS*, 1971.
23. Faulkner, C.: “Religious Socialization”, y: D. H. Smith and J. Macaulay: *Participation in Social and Political Activities*, Jossey-Bass, San Francisco, 1980, 202–213.

24. Fiamengo, A.: „Studenti Sarajevskog univerziteta – pitanje braka posmatrano s aspekta nacionalne i religiozne pripadnosti i stepena obrazovanja”, *Sociologija*, 1/1960.
25. Flere, S. i D. Pantić: „Religioznost i nereligioznost u Vojvodini”, Novi Sad (Pravni fakultet, 1976).
26. Flere, S.: „Religiozna i konfesionalna identifikacija Vojvođana”, *Zbornik za društvene nauke Matice srpske*, sv. 62.
27. Glock, Ch. and R. Stark: *Religion and Society in Tension*. Rand McNally, Chicago 1969.
28. Hammond, Ph. i B. Johnson (eds.): *American Mosaic*, New York (Random House, 1970).
29. Hartley, E. L.: *Problems in Prejudice*, New York (King s Crown Press, 1946).
30. Homan, R.: “Interpersonal Communication in Pentecostal Meeting”, *Sociological Review*, aug. 1978.
31. Яблоков, И.: *Социология религии*, Москва 1979.
32. Kerševan, M.: *Religija kot družbeni pojav*, Ljubljana (Mladinska knjiga, 1975).
33. Kosidovski, Z.: *Biblijske legende*, Beograd (SKZ, 1983).
34. Krstić, D. i A. Radović: *Nema lepše vere od Hrišćanstva*, Valjevo (Manastir Ćelije, 1982).
35. Keler, J.: *Osnivači velikih religija*, Beograd (Radnička štampa, 1978).
36. *Kultura* (časopis, Beograd), br. 65–67.
37. Lazaroski, J.: „Povezanost oblika nacionalne vezanosti sa socijalnom distancom”, V Kongres psihologa Jugoslavije, Skopje, 1975.
38. Lukić, D. R.: *Sociologija morala*, Beograd (SANU, 1974).
39. Maslow, A.: *Religious, Values and Peak-Experiences*, Ohio, Univ. Press, 1964.
40. McComas, H.: *The Psychology of Religious Sects*, New York 1912.
41. Milinković, B.: „Bibliografija radova o religiji, crkvi i ateizmu”, *čas. Kulturni radnik*, 5/1982.
42. Mahar, P.: “A ritual Pollutin Scale for Ranking Hindu Castes”, *Sociometry*, 1960 (23).
43. *Marksizam i odgoj*, Osijek (Zbornik).
44. Marx, K. – F. Engels: *Rani radovi*, Zagreb (Naprijed, 1961).
45. *Nauka i religija u XX veku* (zbornik), Niš 1973.
46. Nelson, G.: “The Concept of Cult”, *Soc. Review*, 1968, 16 (Nov.), 3, 351–362.
47. Nelson, G.: “Coults and New Religions”, *Sociology and Social Research*, 1984, 3, 301–325.
48. Niebuhr, R.: *The Social Sources of Denominationalism*, New York (Holt, 1929).

49. Pantić, D.: „Etnička distanca u SFRJ”, Beograd (Institut društvenih nauka – CIJM, 1967, šapirografisano).
50. Pantić, D.: „Klasična i svetovna religioznost u Beogradu”, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Beograd 1985 (šapirografisano).
51. Pantić, D.: „Obim i intenzitet religioznosti u Vojvodini”, Zbornik za društvene nauke Matice srpske, sv. 62 (1977).
52. Park, R. E.: “The Concept of social Distance”, *J. Appl. Soc.*, 1924 (8).
53. Petrović, R.: „Etnobiološka homogenizacija jugoslovenskog društva”, *Sociologija*, 4/1965.
54. Pittard-Payne, B.: „Nonassociational Religious Participation”, у: D. H. Smith and J. Macauley (eds): *Participation in Social and political Activities*, Jossey-Bass, San Francisco, 1980, 214–243.
55. Poloma, M.: *Is there a New Pentecost?*, Boston (Twayne, 1982).
56. Plačko, A.: „Religija i ateizam u samoupravnom socijalističkom društvu”, Zagreb, (IDIS, 1979).
57. Popović, J.: *Dogmatika pravoslavne Crkve*, Valjevo (Manastir Ćelije, 1980).
58. Rokesch, M.: *The Nature of Human Values*, Free Press, New York 1973.
59. Roof, W.: „Social Correlates of Religious Involvement: Review of Recent Survey Research in the United States”, *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1978, 2, 53–70.
60. Rot, N. i N. Havelka: *Nacionalna vezanost i vrednosti kod srednjoškolske omladine*, Beograd (IP i IDN, 1973).
61. Roter, Z.: *Katoliška cerkev in država u Jugoslaviji*, Ljubljana (Cankarijeva založba, 1976).
62. Roter, Z.: *Vera in nevera v Sloveniji 1968-1978*, Maribor (Obzorje, 1982).
63. Sadler, Jr. W. (ed.): *Personality and Religion*, Harper and Row, New York 1970.
64. Saenger, R.: *Social Psychology of Prejudica*, New York (Harper, 1953).
65. Sporel, D.: “Some Aspects of Prejudice by Religion and Education”, *J. Soc Psychol.*, 1951 (33).
66. Stark, W.: *The Sociology of Religion, A Study of Christendom*, vol. I–III, London (Routledge, 1961).
67. Stark, R. and W. S. Bainbridge: “American Born Sects: Initial Findings”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1981.
68. Stark, R. and W. S. Bainbridge: “Of Churches, Sects and cults”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2/1979.
69. Steiner, I. and M. Fishbein: *Current Studies in Social Psychology*, New York (Holt, 1965).

70. Supek, R.: Ispitivanje javnog mnjenja, Zagreb (Naprijed, 1971).
71. Supek, R.: Psihosociologija radne akcije, Beograd (Mladost, 1963).
72. Triandis, L.: A Cross Cultural Study of Socijal Distance, Psychol. monograph, 1962 (76).
73. Triandis, H. C.: "Exploratory Factor Analysis of the Behaviorel Component of Social Attitudes", J. Abn. Psychol., 1964 (68).
74. Vasović, M.: „Otudjenje kao psihološki korelat religioznosti”, Institut društvenih nauka, Centar za politikološka istraživanja i javno mnjenje, Beograd 1985 (šapirografisano).
75. Varinović, D.: Iskustvo i religija, Moskva, Misl.
76. Ugrinović, D.: O bradi, Moskva (Misl, 1975).
77. Ugrinović, D.: Vvedenie v religovedenie, Moskva (Misl, 1985).
78. Vrcan, S.: „Nevidljiva i nedoktrinirana religija – zbilja ili čista teorijska konstrukcija?”, Naše teme, 1979, 10, 1721–1744.
79. Vrcan, S.: Od krize religije k religiji krize, Zagreb (Školska knjiga, 1986).
80. Vrcan, S.: „Studenti i religija: između čvrste vezanosti i masovnog otuđivanja od religije”, Sociologija, 1–2/1981.
81. Walis, R. (ed.): Sectarianism, Holstead, New York 1975.
82. Weber, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vol. I–III, Tuebingen, 1920–21.
83. Westie, F. R.: "Negro-White Status Differentials and Social Distance", Am. Soc. Rev., 1952 (17).
84. Westie, F. R.: "Social Distance Scale, a Tool for the Study of Stratification", Soc. and Soc. Research (43).
85. Westie, F. R.: "The Social Distance Pyramid", Am. J. soc., 1957 (63).
86. Wilson, B.: "Analysis of Sect Development", American Sociological Review, 1/1959.
87. Wilson, B.: Contemporary Transformations of Religion, Oxford Univ. Press, London 1976.
88. Wilson, B.: Sects and society: The Sociology of Three Religious Groups in Britain, Heinemann, London 1961.
89. Yinger, M.: Religion, Society and the Individual, Macmillan, New York 1967.
90. Zaretsky, I. and M. Leone: Religious in Contemporary America, Princeton 1974.

Сергеј Флере, Драгомир Пантић, Драган Коковић
МАЛЕ ВЕРСКЕ ЗАЈЕДНИЦЕ У ВОЈВОДИНИ

Издавач

Архив Војводине
21000 Нови Сад
Жарка Васиљевића 2А
www.arhivvojvodine.org.rs

За издавача

Др Небојша Кузмановић, директор

Лектура

Ивана Гојковић

Прелом

Татјана Цавнић

Штампа

ЈП Службени гласник, Београд

Тираж

500 примерака

ISBN 978-86-81930-14-4

CIP - Каталогизација у публикацији
Библиотеке Матице српске, Нови Сад

27

ФЛЕРЕ, Сергеј, 1944–

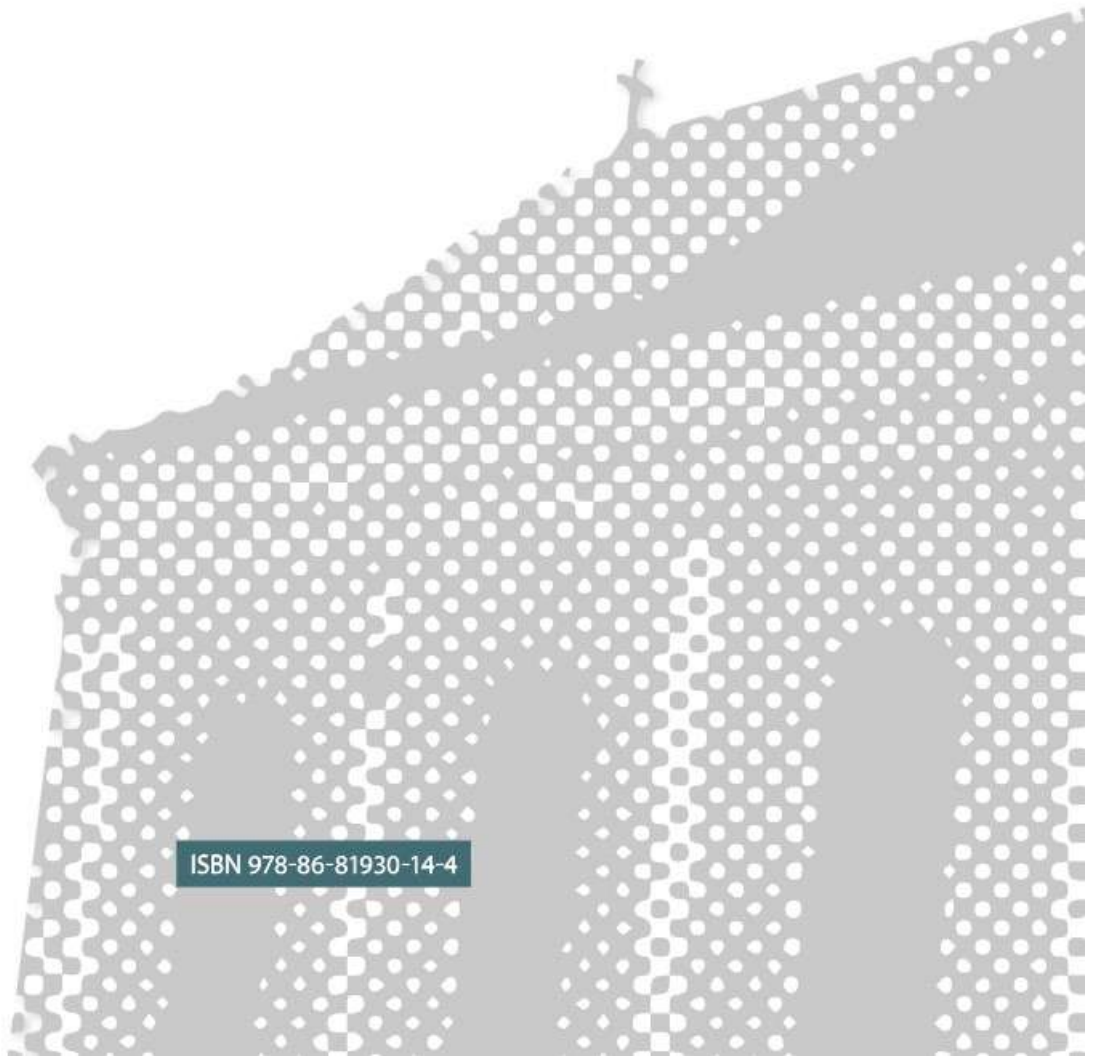
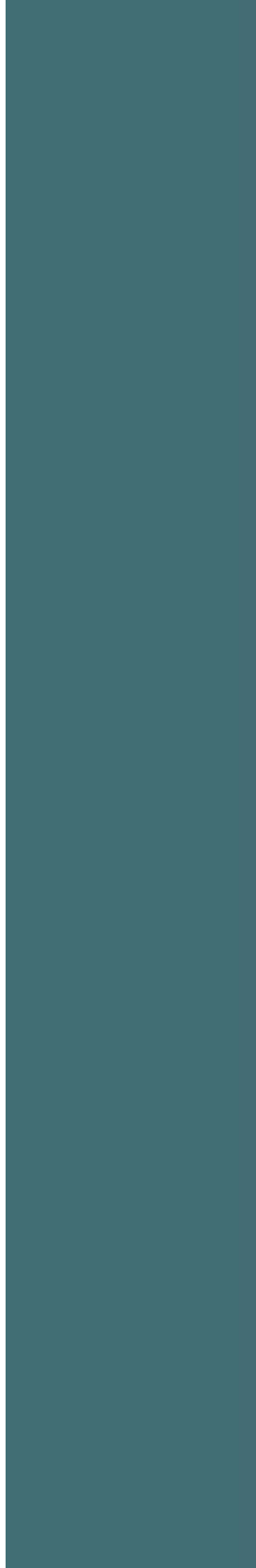
Мале верске заједнице у Војводини / Сергеј Флере, Драгомир Пантић,
Драган Коковић. - Нови Сад : Архив Војводине, 2021 (Београд : Службени
гласник). - 192 стр. : табеле ; 24 см. - (Библиотека Посебна издања / Архив
Војводине, Нови Сад)

Тираж 500. - Напомене и библиографске референце уз текст. -
Библиографија.

ISBN 978-86-81930-14-4

1. Пантић, Драгомир, 1942– 2. Коковић, Драган, 1948–

COBISS.SR-ID 37741321



ISBN 978-86-81930-14-4