

Немања Крстић  
Универзитет у Београду  
Филозофски факултет Београд

УДК 316.344.3-057.875:2(497.11 Ниш),  
316.647.5-057.875:2  
Оригинални научни рад  
Примљен: 9. 9. 2011.

## РЕЛИГИОЗНОСТ СТУДЕНАТА ФИЛОЗОФСКОГ ФАКУЛТЕТА У НИШУ И ОДНОС ПРЕМА РЕЛИГИЈСКОЈ РАЗЛИЧИТОСТИ<sup>1</sup>

*Апстракт:* Рад је у основи подељен на два дела. Први део је теоријски и у њему се дефинишу основни појмови (религиозност, верска дистанца и верска толеранција), док се у другом делу, емпиријском, анализирају резултати истраживања спроведеног међу студентима Филозофског факултета у Нишу током 2009. године. Приказ резултата се фокусира на значај религијске припадности у перципирању религијског плуралитета одређеног кроз димензије верских права и слобода, идеје о мултиконфесионалом друштву, и идеје о толеранцији и прихватању припадника различитих вероисповести.

*Кључне речи:* религиозност, верска толеранција, верска дистанца, мултиконфесионалност, религијска самоидентификација

### Проблем

Постоји велико слагање међу српским социолозима религије око тога да је раст религиозности и значаја религије у последње две деценије у Србији евидентан и добро документован у домаћој стручној литератури.<sup>2</sup> По њиховом мишљењу религиозност и конфесионална идентификација српског становништва од краја осамдесетих бележе сталан раст, а Српска православна црква, као институционални представник доминантне религије, бива све питанија и утицајнија у сфери политике. У том раздобљу на друштвену сцену ступају процеси сакрализације и десекуларизације, процеси који се још увек нису завршили. Али, поставља се неколико важних питања: Које су то друштвено-историјске

<sup>1</sup> Рад на ову тему је, као и само истраживање, оригинално настао за потребе дипломског рада одбрањеног у децембру 2009. године на Департману за социологију Филозофског факултета у Нишу пред комисијом коју су чинили проф. Данијела Гавриловић, проф. Драгана Захаријевски и проф. Александра Костић. Овај рад је знатно краћа верзија са значајним променама.

Рад је настао у оквиру научно-истраживачког пројекта „Изазови нове друштвене стварности у Србији: концепти и актери“ Института за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду. Пројекат финансира Министарство просвете и науке Републике Србије.

<sup>2</sup> Овде се конкретно мисли на област друштвених и хуманистичких наука у последњих двадесетак година.

околности условиле оживљавање религиозности и активности религија на овим просторима?; као и: Какве су друштвене последице тих процеса на нивоу појединца и на нивоу заједнице?

Како бисмо дали одговоре на ова питања морамо се вратити на период познат у политичком дискурсу као период Друге Југославије, односно раздобље између друге половине четрдесетих и краја осамдесетих година, и период бурних деведесетих година XX века. Први период је обележио процес секуларизације држава новоформираног савеза. Овај процес је започет одмах после Другог светског рата и за циљ је имао стварање социјалног поретка у којем ће традиционалне везе између цркве и националних идентитета југословенских народа, до тада јако важне и снажне, престати да постоје. И заиста, током овог процеса (познатог у литератури и као процес атеизације уколико се у обзир узме његова политичка инструментализација) широк слој грађана, интелектуалци и, по правилу, особе запослене у друштвеном сектору напуштају религију и прихватају атеизам, а цркве и друге верске заједнице губе свој утицај на друштвена дешавања и државне одлуке. Ипак, било би погрешно мислити да су религијске идеје и религиозност у потпуности напустиле простор тадашње СФРЈ. Оне настављају да егзистирају међу сиромашним и незапосленим грађанима и код претежно неписменог, у пољопривреди запосленог, сеоског становништва (Ђорђевић & Благојевић, 1999: 81–94).

Гледано са становишта религијских заједница, најмању отпорност према процесу посветовљења имало је православље, те је утицај световних институција и званичне атеистичке културе највећи успех имао управо код припадника те конфесије, док је на највећу отпорност атеизам наишао у католички хомогеним срединама Хрватске и Словеније (шире о овоме погледати: Ђорђевић & Ђуровић, 1993). И поред ових недоследности и специфичности, крајњи исход процеса маргинализације религије и религиозности био је разорени систем религијског веровања, понашања и удруживања до средине осамдесетих година.

Међутим, већ током друге половине осамдесетих (а у католичким срединама и раније), уочавају се клице оживљавања окрњене и понегде скоро ишчезле религиозности. У друштвима позне СФРЈ помаља се процес супротан претходно владајућем, процес десекуларизације. Овакав обрт у религијској сфери југословенских друштава у социјалној теорији се објашњава као последица општих друштвених кретања тога времена. Наиме, вишегодишња друштвена, структурална криза која је становништво гурала у материјалну несигурност, помешана са политиком буђења национализма, излаз ће пронаћи у растурању Друге Југославије и ратовима за независност. У тим трагичним околностима људи се, великим делом захваљујући експлицитној пропаганди и политичкој манипулацији, окрећу запостављеној и заборављеној религији, традицији и нацији.

Овај повратак људи религији био је у тесној вези са ревитализацијом националних идеала и традиције. Деведесетих година се у Србији као окосница српског народног духа опет појављује православље, а његов институционални облик, Српска православна црква као чувар српске традиције и представник моралне чистоте. Нераздвојивост националног од религијског, присутна у целокупној историји српског народа, бива поново акутуелизована, а религиозност и конфесионална припадност друштвено пожељне (погледај: Благојевић,

2005, 2009б). Српске власти, али и власти осталих новостворених и настајућих држава се окрећу традиционалним вредностима и легитимитет траже и налазе у религијским и националним терминима.

На овом месту нам се поставља питање да ли постоје негативне последице, које се могу манифестовати у садашњици, оваквог враћања великог броја људи религији<sup>3</sup> и религиозности и нових функција религије (легитимације, вредносне оријентације и интеграције) у друштву, и уколико постоје, какве су оне природе.

Постконфликтне друштвене амбијенте, у којима се још увек налази наше друштво, карактерише нерасположење и ненаклоност према онима који су били, или још увек јесу, маркирани као непријатељи. Континуитет у ратовању на овим просторима створио је велики број непријатеља, јасно груписаних по етничким и религијским основама, и допринео стварању и одржавању бројних предрасуда и стереотипа везаних за групе које су биле у сукобу (види: Орашић & Вујадиновић, 2005: 115–139). На пример, према истраживању Попадића и Миклоша, у другој половини деведесетих су у Србији од десет националности из окружења, стереотипови значајно негативнији за Хрвате, Бошњаке и Албанце, дакле за нације са којима су Срби били у сукобу у скорије време (Попадић & Биро, 1999). У оваквим друштвима постоји тенденција да се сопствена историја митологизује, а туђа сатанизује, као и феномен где негативне идеологије претендују да буду научне и свеобухватне када је у питању људско друштво, генеза народа, карактерне особине или историјски развој. Претпостављамо, да ни млади људи, међу њима и студенти, нису имуни на усвајање таквих концепата и на стварање мисаоне и физичке дистанце, и то управо према онима који су виђени као непријатељи, и за које преовладавају стереотипне слике.

Такође, постсоцијалистичким друштвима се као главни изазов поставља задатак очувања религијског плурализма и заштита религијских слобода. А та тзв. мултиконфесионалност је посебно велики изазов овде на Балкану, где је спој етничитета и религије уобичајен, и где увек постоји (констатујемо поучени искуствима из блиске прошлости) реална опасност од заједничког деловања етничке заједнице и владајуће религије на ограничавању слобода другим религијским заједницама. Уосталом, неоспорно је сазнање да је на овим просторима, последњих деценија, синергија цркве и државе углавном имала негативне консеквенце у јавној сфери (Цвитковић, 2011; Вукомановић, 1999, 2008).

Верска дистанца је, као и верска толеранција, условљена актуелним стањем у политици, култури, и доминантној религији. Истраживања социјалне дистанце показују да се дистанца не исказује увек према истим групама и истим интензитетом, већ да је у различитим временским периодима дистанца према истим етничким или верским групама различита, или, како каже Зорица Кубурић, „питање толеранције и уважавања различитости у сталном је преиспитивању у односу на историјски ход времена“ (Кубурић, 2008: 118).

Из свих тих разлога смо извршили једно емпиријско истраживање којим смо покушали да утврдимо стање религиозности код студената Филозоф-

<sup>3</sup> Истраживања показују да се број религиозних особа повећао са 25%, колико је износио средином седамдесетих (Пантић, 1993), на 43% деведесетих (Ђорђевић, 1999), да би у првој половини новог миленијума овај број у Србији био око 60% (Радисављевић-Ђипаризовић, 2002, и Кубурић, 2008).

ског факултета у Нишу, и да тестирамо хипотезе према којима постоји повезаност између религиозности и степена верске дистанце, као и религиозности и верске толеранције. Но, пре него што пређемо на приказ резултата до којих смо дошли, најпре би требало објаснити појмове који су чинили теоријску основу самог истраживања, појмове религиозности, верске толеранције и верске дистанце.

## Религиозност

Да би истраживање религиозности, квалитативно или квантитативно, било успешно, неопходно је утврдити индикаторе религиозности. У социолошким и психолошким истраживањима се за показатеље постојања религиозности и њеног нивоа најчешће узимају саставни делови религије – веровање, обред као практиковање религије, религијска осећања и искуства, моралне норме, религијски симболи – али и конфесионална самоидентификација, и суделовање у раду верске организације. Па да укратко размотримо сваки од њих.

Веровање као индикатор религиозности можемо посматрати кроз две димензије. Прва димензија се односи на прихватања религијских догми или учења и комплекса верских истина, док се друга димензија односи на религијско знање, тј. на познавање светих списа и основних начела одређене религије. Ове две димензије не иду увек заједно, али могу да утичу једна на другу. Истраживања су показала да су могући случајеви са високим степен знања о религијским учењима које не условљава и њихово прихватање, као и случајеви где је утврђено прихватање религијских догми, али не и знање о њима (на пример, постоје верници, православне вероисповести, који прихватају догму о Светом Тројству, али нису у стању да објасне шта она представља), али да је генерално оправдано говорити о повезаности између религијског знања и степена религиозности (види: Ивановић, 2010).

Међутим, извор религијског знања не мора увек да буде религијска заједница, већ то могу бити и лични доживљаји и непосредна искуства самих верника са религијским феноменом. У ширем смислу религијско искуство обухвата сва емотивна стања, осећаје, па и мисли које човек има у вези са религијом, док се у ужем смислу оно односи на човеков сусрет са светим и његов дубок доживљај. Но, било да се у обзир узме шири или ужи смисао, религијско искуство се показује као врло важно у животу верника, а у неким случајевима и као прекретница или темељ, па га је као такво неопходно узети приликом разматрања религиозности.

Један од неизбежних елемената у истраживању религиозности је религијска пракса. Религијска пракса је видљиво испољавање вере, или, како би то рекао Ђуро Шушњић, „обред је вера у акцији“. Практиковање религије се огледа у учествовању у ритуалима, и у упражњавању радњи које прописују званични религијски органи – на пример, код муслимана су то пет обавезних дневних молитава, код православних верника одлазак на литургију, а код католика на мису. Тиме се, верују верници, остварује контакт са Богом, ојачава властита вера и потврђује религијска припадност. Истраживачи у овој области сматрају да је степен религиозности директно условљен овим индикатором, те да је

ритуална пракса неопходна компонена у истраживању религиозности. Учешће у већем броју ритуала – молитви, богослужењу, приношењу дарова Богу, или божанствима, суделовање у светим тајнама – показатељ је већег интензитета веровања и *vice versa*. Ипак, учествовање у религијским обредима не мора да буде и није увек израз унутрашње религиозности. Партиципација може бити условљена спољашњим факторима, као што су традиција, очекивања религијске заједнице или неке друге друштвене групе, социјална промоција и слично. Због тога је неопходна посебна опрезност приликом интерпретације овог индикатора религиозности.

Прихватање и практиковање моралних норми одређене религије се такође узима као индикатор религиозности. Овде се полази од сазнања да се у скоро свим познатим религијама моралном учењу придаје огромна важност, и да окосницу верниковог моралног хабитуса<sup>4</sup> чине управо морални принципи вере којој он припада. Штавише, неке религије се скоро у целини заснивају на моралном аспекту, и црпу своје практично постојање у прописивању и давању пута за религијски исправан живот и спасење верника.

Можда најупотребљивији, и свакако најједноставнији начин за утврђивање религиозности јесте коришћење индикатора конфесионалне припадности. Она може бити утврђена на три начина: 1) коришћењем званичне документације, уколико постоји, дате религијске заједнице; 2) анкетом или неким другим истраживачким инструментом, преко религијске самооцене испитаника; или 3) комбинацијом првог и другог приступа. У дугом случају истраживачи од испитаника траже да сами процене да ли припадају некој од постојећих конфесија и, уколико припадају, да наведу којој. Проблем са овим индикатором религиозности је тај што се њиме утврђује само декларативна припадност одређеној конфесији. То значи да овим индикатором можемо утврдити формалну припадност, али нам он неће пружити никакве додатне информације о степену везаности и оданости верника некој од религија, а још мање информације о нивоу религиозности верника. За истинску религиозност није довољно да се само припада некој верској групи, већ је неопходно да се мисаоно и емоционално усвоје моралне вредности и учења те религије, и да се верник, у идеалном случају, придржава усвојених правила у свакидашњици. Формално припадање религијској групи не значи аутоматски и религиозност.

Неки аутори (Павићевић, 1980) сматрају да се учествовање у активностима цркве као организације – на промоцији и презентацији вере кроз часописе, предавања или мисионарења, затим подршци или директном учествовању на обнови, завршетку и градњи нових сакралних објеката, или ангажовање ради увећања присуства религије и цркве у различитим областима друштва (у школама, војсци и слично) – као и рабљење религијских симбола у различитим контекстима од стране социјалних актера морају узети као показатељи религиозности.

На основу претходних објашњења, можемо закључити да присуство већег броја компоненти религиозности на високом степену (с обзиром да је свака димензија религиозности унутар себе степенована) значи висок ниво религиозности.

4 Појам хабитус се овде употребљава у Бурдијеовском значењу, дакле, као систем трајних диспозиција, стечених у процесу социјализације, за одређеним понашањем, опажањем и вредновањем актера (Burdieu, 1984). Епитет „морални“ само конкретније одређује поље у којем су ове сколости стечене и у којем се актуелизују.

зности верника, као и да мањи број компоненти на ниском степену значи низак ниво религиозности верника.

## Верска толеранција

Реч толеранција потиче од латинског глагола *tolerare*, који значи подносити, трпети, сносити, допуштати. Ове (глаголске) радње се у друштвеним околностима реализују у односу на другог, различитог, било да се ради о појединцу, групи, нацији, верској заједници. Из овога следи да су друштва у којима преовладавају социјални односи испуњени поштовањем, прихватањем и уважавањем различитости, друштва толерантности, а она у којима се различитости одбацују и оспоравају, друштва нетолерантности.<sup>5</sup>

Социјална толеранција претпоставља знање о постојању индивидуалних разлика, затим отвореност за комуникацију са другачијим од себе и спремност на прихватање могућности да о истој ствари постоје различите идеје, мисли и осећања. Толеранција подразумева и знање о универзалним људским правима, људским слободама, демократским начелима и темељним сличностима међу људима. Она полази од сличности које нас чине људима, али је њена највећа радост различитост. Према речима Чедомира Чупића „социјална толеранција означава став према некоме или нечему или начин поступања с људима, идејама или стварима, који, у најмању руку, допушта равноправно постојање тих људи, идеја или ствари“ (Чупић, 2008: 81–86). Када овакав став преовладава у неком друштву, културне особености међу становницима се виде као богатство човечанства, а не као разлози за мржњу.

UNESKO је дао прилично исцрпну дефиницију толеранције у којој се каже да је толеранција „прихватање чињенице да људска бића, природно различита у својим наступима, ситуацијама, говору, понашању и вредностима имају право да живе у миру и да буду какви јесу. Такође, толеранција значи да се нечија виђења не наметну другима“.

Али, нас овде посебно занима једна форма толеранције, а то је верска толеранција. Ради се о толеранцији (или нетолеранцији) која постоји у интеракцији између људи различитих верских опредељења. Тачније, верска толеранција је трпељивост према свим верским заједницама – њиховим учењима, вредностима, обредима, као и уважавање и неутрожавање њихових припадника – у најширем смислу,

<sup>5</sup> „Чини се да би кад говоримо о толеранцији у међуљудским односима било оправдано умјесто 'подношљивости', говорити о „сношљивости“. У нашем је језику, наиме, „сношљивост“ именица изведена из глагола „сносити“, који се најчешће користи уз именицу „одговорност“, па тако често кажемо да нетко „сноси одговорност за своја дјела и ријечи“. Из ове бисмо упорабе глагола „сносити“ могли извести претпоставку да „сношљивост“ у себи укључује и значење „преузимања одговорности“, у овом случају одговорности за оног или оне „друге“. И то је управо значење у којем се толеранција користи у цивилизованом свијету, у којем су свима зајемчена иста темељна људска права, па и онима које у различитом смислу или према различитим својствима и особинама сматрамо „друкчијима“. – Непознати аутор, „Што је толеранција или сношљивост?“, скинуто са:

<http://www.nakladaslap.com/PDF/Toleran%20u%20svakid%20zivotu%20-%20pog.pdf>



она је омогућавање несметане егзистенције религијској различитости. Ово је од изузетне важности за данашњи свет с обзиром да су религијски хомогена друштва или ствар далеке прошлости или ствар идеализације и незнања. Данас, је тешко, или пак немогуће, пронаћи друштво у којем сви његови чланови верују у истог бога, и у којем сви поштују исте симболе и узимају исте личности за свете. Или, другачије речено, верска плуралност је одлика сваког савременог и развијеног друштвеног система. Стога је Ђуро Шушњић у праву када каже да друштво које не уграђује идеју дијалога и толеранције у карактер својих чланова нема будућност (Шушњић, 1998: 330). У пракси би то значило, стварање друштвене климе у којој је толерантан однос између, на пример, муслимана и католика, католика и православца, православца и јевреја, јевреја и протестаната итд., могућ и нормалан.

Међутим, верска толеранција се не огледа само у односу између верника различите вероисповести, већ и у односу између верника исте вероисповести, као и у односу верника и оних који не верују. Историја показује и доказује да је нетрпељивости и мржње било и у оквиру исте религијске заједнице, а не само између различитих религија, али нас она исто тако учи да су жртве религијске нетолеранције неретко били и они који нису прихватили владајуће верско учење, или су му се противили. Довољно је само сетити се крсташких ратова и инквизиције. Нажалост, верски ратови нису ствар прошлости и историјског памћења, они су и савремене појаве, или је боље рећи савремени проблеми. Религијски сукоби и ратови букте на сваком парчету земље коју насељава људска раса.

Балкан, по том питању, не представља изузетак. Историју овог простора одувек су испуњавали верски и други конфликти, а нама најпознатији и најближи су они који су се одиграли у периоду друге половине осамдесетих и деведесетих година XX века, када је кумулација нетолеранције и неслагања достигла врхунац. У том периоду су друштвена криза, тежак материјални положај читавих друштвених слојева становиштва, ратови за независности и политичка манипулација и инструментализација религијских идентитета и вредности националних традиција утицали на окретање и повратак људи својим религијама и националним заједницама. Крајњи резултат тог процеса хомогенизације држава по етно-религијској основи био је „симбиоза“ државе и религије, на макроплану, и све већа дистанца међу припадницима различитих вероисповести и непоштовање других религијских конфесија, на микроплану. Ни у садашњој ситуацији на Балкану није много боља. Скорашњи сукоби, и непрестана тензија око територијалних граница на сцену уводе нове / старе непријатеље, па су новијим истраживањима утврђена најмања толеранција и највећа дистанца Срба према Муслиманима, Хрвата према Словенцима, Македонаца према Грцима.

Сумирајући претходно изречено, можемо рећи да је верска толеранција прихватање разлика у вери, обредима, вредностима, облачењу и понашању верника свих верских заједница, то јест, спремност да се верска различитост не одбацује и осуђује *a priori*, затим, прихватање мишљење да је вера ствар слободног и личног избора, а све верске заједнице једнако вредне и равноправне, и уздржавање од јавног верски дискриминативног говора. Такође, верска толеранција значи признавање права другом да се држи својих уверења и да дела у складу са њима, што подразумева и признавање права онима који не желе да верују ни у каквог бога, силу, или мистичну стварност, да то и чине.

Генерално, бити нетолерантан значи бити затворен, а затворен је онај ко није спреман за разговор (верски, духовни), а ко није спреман за разговор, није спреман ни за размену идеја, мисли, осећања и сазнања, није спреман за упознавање са другим, и за учење од другог.<sup>6</sup>

## Верска дистанца

У намери да што јасније одредимо феномен верске дистанце, мислимо да је корисно да најпре објаснимо појам социјалне дистанце, а да онда укратко прикажемо резултате емпиријских истраживања овог феномена код нас и у окружењу.

Социјална дистанца се у литератури дефинише као „континуум који иде од блиских и интимних односа преко равнодушних до непријатељских“ (Супек, према: Кубурић, 2008: 103). Она означава степен пожељног одстојања у социјалним контактима различите врсте. Једноставно, свака особа одређује интензитет блискости или удаљености у контактима са другим особама. Наравно, овај однос је двосмеран, тј. сваки појединац бира у какве ће односе ступити са другима, али се и сваки од њих појављује код других као субјект према којем се исказује блискост или дистанца. На ово бирање и оцењивање, односно, на степен прихватања апстрактних особа (припадника одређене групе) утицај има читав низ фактора које је тешко чак и побројати (лично и породично искуство, образовање, политичка ситуација, медији итд.), али се један фактор овде показује као посебно значајан. То је групна припадност, прецизније религијска припадност. Она је од посебног интереса овде јер се бавимо религијском дистанцом, или другим речима ставовима појединаца према припадницима различитих религијских заједница. И као што смо већ у почетном делу рада поменули, како ће се видети религијски други увелико зависи како га дефинишу постојеће религијске заједнице, али и доминантне друштвене групације. Религијска заједница која има највећи утицај у формирању слике религијски другог на територији Ниша свакако је СПЦ, што због великог процента верника који се декларишу као православни, што због свеопште присутности православних идеја и мишљења њених великодостојника у јавности. То не значи да је и за припаднике других религијских заједница мишљење СПЦ-а релевантније, напротив, сва је прилика да ће они држати до оног које има њихава религијска заједница,<sup>7</sup> али је на генералном плану друштвени утицај тих религијских заједница, због њиховог бројчаног стања и друштвеног положаја, осетно мањи.

Када је реч о емпиријском истраживању религијске дистанце онда можемо рећи да је, као и у случају верске толеранције, мало истраживања на ову тему и да су се социолози претежно бавили етничком дистанцом. Ипак, постоји неколико истраживања социјалне дистанце према верским групама на овим просторима, и овде ћемо поменути два таква, једно обављено у Србији (на територији АП Војводине), и друго обављено у Хрватској.

<sup>6</sup> „У разговору нико не може да изгуби, а сви могу да добију, ако не баш оно што желе, а онда оно што могу“ (Шушњић, 1998: 331).

<sup>7</sup> Повезаност између степена везаности за одређену религију и степена религијске дистанце је уосталом једна од наших претпоставки.



Прво истраживање је спроведено 2005. године на узорку од 1253 пунолетних становника АП Војводине. Истраживањем је утврђено да се по степену пожељности припадника верских заједница и њиховог прихватања у одређеним друштвеним улогама на првом месту налази православна вероисповест. У свим хипотетичким социјалним односима према припадницима православне вероисповести испитаници су показали највећу блискост, односно најмању социјалну дистанцу. Што се тиче других вероисповести, истраживање показује да се као пожељан други у улози комшије појављује католик, па затим редом атеиста, протестант, јудаиста и на последњем месту Јеховин сведок. И у осталим улогама су Јеховини сведоци виђени као најмање пожељна вероисповест, па тако, на пример, 85% испитаника не би пристало на брак са Јеховиним сведоком, док би на тако нешто пристало тек њих 4% (Кубурић, 2008: 109). Посебно место у интерпретацији података овог истраживања је дато односу испитаника према припадницима различитих вероисповести у улози председника државе. Највећи број испитаника сматра да би место председника државе у којој живе требало да заузме припадник православне вероисповести, након чега следи председник атеистичке оријентације са двоструко више противника неголи присталица, док су остале вероисповести (католичка, протестантска, исламска, јудаистичка, итд.) на позицији председника државе имале незнатну подршку (погледај: Кубурић, 2008).

Занимљиво је приказати и резултате истраживања религијске дистанце у Хрватској, због тога што је у питању земља из окружења са становништвом које се већински изјашњава као католичко и са којом је Србија била у сукобу (за појединце још увек јесте). Истражујући однос пунолетног становништва Хрватске према различитим верским групама, Динка Мариновић Јеролимов је установила да испитаници најмању дистанцу показују према католичкој вероисповести, да мању дистанцу исказују према нерелигиознима него према онима који припадају некој религијској групи (изузимајући католичку), и да је највећа дистанца према „сектама“ и новим религијским покретима (Јеховини сведоци:  $M^8= 4.31$ ; Харе Кришна:  $M= 4.25$ ). Такође, истраживањем је утврђено да религијска припадност има значајног утицаја на дистанцу и да се на релацији религиозност–нерелигиозност уочава смањење социјалне дистанце према различитим религијским групама, и да за хрватско становништво православци и муслимани нису најмање прихватљиве вероисповести, али и да је степен социјалне дистанце према њима ипак висок (православци:  $M= 3.49$ ; муслимани:  $M= 3.74$ ) (види: Marinović-Jerolimov, 2008).

## Циљеви, узорак и инструменти

Основни циљеви истраживања били су да се испита стање религиозности студената Филозофског факултета у Нишу, да се утврди однос студената према припадницима других вероисповести, и да се утврди ниво верске (не)толеранције према другачијим верским опредељењима.

Поред тога, истраживањем смо тестирали хипотезу о постојању утицаја религиозности на ниво верске толеранције и ниво верске дистанце.

<sup>8</sup> „ $M^8$ “ овде означава аритметичку средину социјалне дистанце према датој вероисповести, и креће се од 1 до 6 – виша аритметичка средина значи виши степен социјалне дистанце и обрнуто.

Популација коју смо истраживали су студенти Филозофског факултета у Нишу. Узорак је био пројектован као квотни. Дакле, из популације је узет узорак од 160 испитаника, који су били пропорционално распоређени на осам департмана (социологија, историја, педагогија, психологија, журналистика, књижевност и српски језик, философија и англистика), а у оквиру сваког департмана, равномерно распоређени по години студија. Што се тиче структуре узорка када за његову карактеристику узмемо пол, 60% испитаника је било женског, а 40% мушког пола. Изузеци су били департман за историју где је због преовладавања мушкараца било 20% испитаника женског, а 80% испитаника мушког пола, и департман за филозофију, где је због бројне изједначености полова тај однос био 50 : 50.

Основни инструмент, коришћен у истраживању, је био писани анкетни упитник састављен од групе питања везаних за опште податке о испитанику, скале религиозности, скале за мерење нивоа верске дистанце, и скале за мерење нивоа верске (не)толеранције.

Религиозност је испитивана тако што смо од испитаника тражили да се пронађу у једној од четири понуђене категорије: а) религиозни; б) равнодушни према религији; ц) нисте религиозни; д) атеиста.

Верску толеранцију смо испитивали користећи четворостепену скалу Ликертовог типа састављену од 10 тврдњи према којима су испитаници оцењивали степен сопственог слагања, односно неслагања. Неке од тврдњи афирмушу верску толеранцију и равноправност свих религијских заједница (ја прихватам људе чија је религија другачија од моје; људи треба да имају једнака права без обзира на верску припадност; свако има право да бира у коју ће верску заједницу да иде и у шта ће да верује; верници различитих вера треба међусобно да се друже и уче једни од других), док се у појединим тврдњама исказује неповерење према припадницима другачије вероисповести (према припадницима других вера треба бити опрезан чак и када су нам пријатељи; верски мешовити бракови унапред су осуђени на пропаст) и отпор према религијски хетерогеном друштву (сви грађани једне државе треба да припадају истој религији и цркви; човек се може осећати сигурно само ако живи у средини у којој већину чине припадници његове религије).

Верска дистанца је истраживана помоћу модификоване Богардусове скале за мерење социјалне дистанце. Од испитаника смо тражили да оцене сопствену спремност да ступе у одређене социјалне односе са припадницима муслиманске, православне, протестантске, католичке вероисповести, те са атеистом, и припадником Јеховиних сведока. Социјални односи наведени у скали верске дистанце били су следећи: колега на факултету, сусед, професор, председник државе, брачни друг, пријатељ, грађанин државе, и посетилац државе – туриста. Испитаници су, дакле, исказивали своје ставове према свакој наведеној верској групи за сваки претпостављени социјални контакт.

## Резултати истраживања

Истраживањем је утврђено да је од укупно 160 испитаника, њих 96 религиозно (60%), 30 равнодушно према религији (19%), 19 није религиозно (12%) и 15 испитаника који се декларишу као атеисти (9%). Када се лични однос према религији сагледа кроз категорију пола, онда можемо закључити да је међу

религиозним студентима више жена (63%) у односу на мушкарце (57%). Број испитаника и мушког и женског пола који су себе окарактерисали као равнодушне (19%), када је религија у питању, и оних који сматрају да нису религиозни (12%) исти је, док је број мушкараца атеистичке оријентације (12%) већи у односу на број жена (6%).

Судећи према самоидентификацијама испитаника, више од половине студената је религиозно. Гледано по департаментама, таквих је највише на департману за књижевност, 80% испитаника, а најмање на департману за англистику, 30% испитаника. Између ове две крајности се налази »стабилна не/религиозност«, с обзиром да се на осталим департаментама однос између религиозних и нерелигиозних студената показао као константан.<sup>9</sup> Такође, треба поменути и то да међу студентима књижевности и историје није било испитаника атеистичке оријентације, а међу студентима историје ни оних који би се определили за модалитет „нисте религиозни“, док међу студентима психологије није било равнодушних према религији.

Ипак, поред свих занимљивости везаних за природу религиозности студената до којих смо дошли истраживањем (типологија верника и нивоа религиозности), ми се даље нећемо бавити њима јер нам то не дозвољава обим овог рада, већ ћемо се даље у тексту фокусирати на поделу испитаника у две групе, религиозне и нерелигиозне, и размотрити какав је утицај фактора религиозности на ниво верске толеранције и ниво верске дистанце.

Уколико испитанике поделимо у две групе, религиозни и нерелигиозни (где бисмо у прву групу сместили испитанике који су на питање „Какав је Ваш однос према религији?“ заокружили одговор „религиозан“, а у другу групу испитанике који су заокружили један од следећа три одговора: „нисам религиозан“, „равнодушан сам према религији“ или „атеиста“), онда можемо констатовати да је религиозних 60%, а нерелигиозних 40%.<sup>10</sup>

Када смо овако подељене испитанике укрстили са одговорима добијеним скалом за мерење верске толеранције, добили смо податке који показују да и религиозни и нерелигиозни испитаници дају подршку једнаким грађанским правима и религијским различитостима. Наиме, подаци да 96% испитаника обеју група, прихвата људе чија је религија, односно опредељење другачије од њиховог, и да је 95% религиозних и нерелигиозних испитаника сагласно са тврдњом да људи треба да имају једнака права без обзира на верску припадност, говоре у прилог томе. Међутим, када је реч о заједничком животу са припадницима различитих вероисповести, дакле, животу у верски хетерогеној средини, ставови религиозних и нерелигиозних студената почињу да се разликују. Скоро сваки трећи религиозни студент, њих 30%, сматра да сви грађани једне државе треба да припадају истој религији (14% нерелигиозних испитаника је истог мишљења), а 35% сматра да се човек може осећати сигурно само ако живи у средини

<sup>9</sup> Број испитаника, на осталим департаментама, који су се определили за модалитет „религиозни“ био је око 50%.

<sup>10</sup> Овај проценат религиозних се поклапа са налазима других истраживања религиозности у Србији (Кубурић, 2005, и Радисављевић-Шипаризовић, 2002), с знаком да се њихови подаци односе на испитивање религиозности шире популације становништва Србије, за разлику од нашег које је се бавило религиозношћу једног одређеног дела студентске популације.

у којој већину чине припадници његове религије. Затим, разлика постоји и у ставовима испитаника према верски мешовитим браковима, где је 25% религиозних, на једној страни, и 9% нерелигиозних, на другој страни, мишљења да су верски мешовити бракови унапред осуђени на пропаст. Разлика између ове две групе студената је видљива и у спремности да се поверење укаже религијски различитом. Такво поверење показује 66% религиозних наспрам 81% нерелигиозних, који не прихватају тврдњу да према припадницима других вера треба бити опрезан чак и када су нам пријатељи. Исказана бојазан религиозних студената према верски хетерогеној средини видљива је и у великом прихватању (њих 55%) тврдње да партнери треба да буду истог религијског опредељења.<sup>11</sup> Очигледно, велики број религиозних испитаника сматра да су са припадницима другачије вероиповести трајнији социјални односи (какви су партнерски и пријатељски) тешко оствариви и несигурни.

Занимљиво је приказати каква је била реакција студената на тврдњу »Важније је какав је неко човек него којој вери припада«, јер нам ти подаци показују да је одређен број студената неконзистентног мишљења. Наиме, 93% религиозних студената у потпуности прихвата ову тврдњу, 5% се са њом делимично слаже, а само 2% је одбацује. Питамо се, како је онда могуће да 24% религиозних испитаника сматра да према припадницима других вера треба бити опрезан чак и када су нам пријатељи или 55% религиозних испитаника који унапред знају да особе другачијег религијског опредељења не могу бити њихови партнери. Овакву недоследност у ставовима показују и нерелигиозни испитаници, од којих је 99% прихватило тврдњу да је важније какав је неко човек него којој вери припада, док уједно њих 19% заступа мишљење да према припадницима других вера треба бити опрезан чак и када су нам пријатељи.

Сличну слику, неконзистентног мишљења студената, добијамо и када се доведу у везу реакције испитаника на тврдњу да верници различитих вероиповести треба међусобно да се друже и уче једни од других са реакцијама на тврдње које афирмишу верску различитост и толерацију. Подаци показују да 92% религиозних и 87% нерелигиозних испитаника сматра да верници различитих вероиповести треба да се друже и уче једни од других, док уједно 35% религиозних и 30% нерелигиозних сматра да се човек може осећати сигурним једино у земљи у којој већину чине припадници исте религије, и 30% религиозних тврди да сви грађани једне државе треба да припадају истој религији, итд. Овде је важно истаћи да је ово једина тврдња (од десет) на којој су религиозни испитаници показали већу »отвореност« за религијске различитости.

Анализом података, добијених довођењем у однос фактора религиозности и скале верске толеранције, дошли смо до закључка да не постоји статистички значајна повезаност између те две појаве, али да утицај религиозности на верску толеранцију постоји. Основа за овакво мишљење је податак да су нерелигиозни испитаници на девет од десет тврдњи које су сачињавале скалу за мерење верске толеранције, показали већу спремност да прихвате религијски другачијег, као и веће поверење у сигурност живљења у верски хетерогеној средини.

Међутим, не би смели изоставити сазнање да је већина испитаника, религиозних и нерелигиозних, показала висок степен верске толеранције и отво-

<sup>11</sup> 16% нерелигиозних је таквог мишљења.

рености, нарочито када је реч о једнаким људским правима (људи треба да имају једнака права без обзира на њихову верску припадност), као и о верским правима (свако има право да верује у коју ће верску заједницу да иде и у шта ће да верује), али и у спремност да се прихвати религијски други (ја прихватам људе чија је религија другачија од моје), са напоменом да су ова мишљења у дисонанцији са мишљењима о другим питањима која, као и ова, афирмишу толеранцију и различитост.

Други део истраживања био је посвећен односу религиозности и верског дистанцирања код студената Филозофског факултета у Нишу. Главна хипотеза овог дела истраживања била је да постоји повезаност између религиозности и нивоа верске дистанце, што практично значи да су религиозне особе склоније социјалном дистанцирању према припадницима различите вероисповести, а да су нерелигиозне спремније да остваре већи број контаката са припадницима различитих вероисповести. Дакле, претпоставка је била да ће религиозни студенти показати већу верску дистанцу од нерелигиозних.

Анализом добијених података дошли смо до увида да испитаници, обеју група, показују најмању дистанцу према православцима. Скоро да нема никакве разлике између религиозних и нерелигиозних студената у прихватању могућности да припадник православне вероисповести буде становник државе, посетилац државе, да буде њихов пријатељ, сусед, колега на факултету, професор или председник државе. Једина статистички значајна разлика у ставовима ових група испитаника ( $r = .277$ ) је забележена код одговора на питање »Да ли бисте били у браку са православцем?«. На такав брак би пристало 97% религиозних наспрам 81% нерелигиозних, док ниједан религиозни испитаник не би одбио брак са особом православне вероисповести, а тако нешто би урадило 8% нерелигиозних. Овакво стање је могуће објаснити чињеницом да је највећи број верника у Србији православне вероисповести, те да испитаници нису морали да замишљају себе у датим односима са православцима, јер су такви односи део њиховог свакидашњег искуства, али и једним општијим становиштем према којем је православна идеја имала и има огроман значај у обликовању културног идентитета Срба, и према којем Српска православна црква, као историјски чувар српске заједнице, има значајну улогу у бојењу и тонирању колективног духа српског народа.

Оваква разлика у ставовима религиозних и нерелигиозних студената, где су религиозни студенти показали мању социјалну дистанцу, није била случајни у једном другом хипотетичком односу са припадником било које од преосталих вероисповести или атеистом. Код неких односа, као што су становник или посетилац, и ређе колега или професор, разлике су биле мање, а код неких веће (председник, брачни партнер, сусед, пријатељ), али, у било којем од тражених односа, нерелигиозни испитаници су по правилу показивали мању дистанцу. Статистичком обрадом добијених података утврђена је негативна корелација између религиозности и степена верске дистанце ( $r = -.337$ ), што значи да се са смањењем религиозности смањује и степен верске дистанце.

Израчуната корелација се односи на све наведене односе са припадницима свих вероисповести. Међутим, ми смо се у овом раду бавили и спецификацијом верске дистанце, то јест, питањем које социјалне односе, и са припадницима којих вероисповести или атеистима, студенти преферирају, као и питањем који односи и контакти са припадницима којих вероисповести су најмање пожељни.



*Брачни партнери.* Највише разлика у одговорима између религиозних и нерелигиозних испитаника је утврђена код претпостављене брачне заједнице са припадником неке од вероисповести или атеистом. Ово је и очекивано јер брак представља најзначајнији, и свакако најинтимнији међуљудски однос за велику већину људи. Најмање пожељан брачни партнер међу религиозним (само 12% религиозних испитаника би пристало на такав брак) и нерелигиозним испитаницима је Јеховин сведок, с том разликом што је троструко више испитаника из групе нерелигиозних студената исказало спремност на такву могућност. Највећа разлика у одговорима између религиозних и нерелигиозних испитаника је регистрована када се као брачни партнер појавио атеиста ( $r = .458$ ), што значи да је великом броју религиозних студената важно да њихов брачни партнер буде религиозан, али не и обрнуто, јер без обзира на чињеницу да нерелигиозним студентима брак са истомишљеником изгледа привлачно, они су показали једнаке симпатије и према брачној заједници са религиозном особом. Што се тиче овог социјалног односа, религиозни студенти су генерално исказали мању спремност на верски мешовите бракове од нерелигиозних. Која год вероисповест да се појавила, религиозни студенти су показали већу дистанцу од нерелигиозних студената (у свим случајевима смо утврдили статистички значајну повезаност ових двеју варијабли). Већа отпорност религиозних испитаника према верски мешовитим браковима може бити условљена прихватањем и поштовањем верских канона који не подржавају такве бракове.

*Председник.* Нерелигиозни испитаници су, такође, показали већу спремност, самим тим и мању дистанцу, да прихвате припаднике различитих вероисповести и атеисте у улози председника државе. Велики број нерелигиозних студената, у односу на религиозне, нема ништа против тога да председник државе буде католик, муслиман, протестант, јудаиста, атеиста, па чак и Јеховин сведок. Једино у случају Јеховиног сведока као председника државе број нерелигиозних испитаника који би на то пристали не прелази 50% (њих 40%), али је то опет велики проценат у односу на проценат религиозних (8%). Чини нам се интересантим да поменемо и податак да би већи број нерелигиозних студената пристао на православног председника (94%), него на председника атеисту (74%). Желимо да истакнемо да овим нисмо ставили знак једнакости између атеизма и нерелигиозности, напротив, свесни смо разлике, али мислимо да овај податак само илуструје колико је православна црква важан фактор у држави. Треба опет поменути то да су и код овог социјалног односа нерелигиозни студенти показали мању дистанцу од религиозних.

*Колега или професор на факултету.* Најмање пожељан колега на факултету међу религиозним студентима је Јеховин сведок (51%),<sup>12</sup> затим, рангирани по степену прихваћености, атеиста (65%), протестант (66%), јудаиста (67%), муслиман (71%), католик (76%) и на крају православац (99%). И код нерелигиозних студената је редослед пожељних колега сличан као и код религиозних, с разликом у процентима и другачијем месту атеиста (Јеховин сведок (72%), протестант (83%), муслиман и јудаиста (88%), католик (91%), атеиста (94%) и најпожељнији православац (95%). Када овоме додамо и податак да су нерелигиозни студенти,

<sup>12</sup> Дати проценти се односе на испитанике који су на питање „Да ли бисте пристали да Вам колега на факултету буде...“, дали одговор „Да“.



на могућност да им професор на факултету<sup>13</sup> буде припадник неке од разматраних вероисповести (сем православне), у просеку за 20% више давали позитивне одговоре од религиозних, онда није тешко закључити која група испитаника је отворенија и спремнија за верску различитост на факултету.

*Пријатељ и сусед.* И када су односи пријатељства и суседства у питању религиозни студенти су исказали већи степен верске дистанце од нерелигиозних. Тако имамо 60% религиозних наспрам 90% нерелигиозних који би прихватили јудаисту за суседа, или 62% религиозних у односу на 86% нерелигиозних који су спремни на пријатељство са протестантом. Сличне разлике у одговорима су регистроване и у ставовима према преосталим вероисповестима и атеистима. Дакле, религиозни студенти показују мање симпатије за верску хетерогеност када је реч о високофреквентним контактима и блиским односима као што су они са суседима и пријатељима.

*Становник и посећилац.* Разлика у социјалној дистанци између нерелигиозних и религиозних студената најмања је код могућности да припадници наведених вероисповести и атеисти буду становници или туристи у држави у којој испитаници живе. Код овог социјалног односа је уједно и најмања верска дистанца религиозних студената према припадницима свих разматраних вероисповести.

Неопходно је осврнути се на податак да су Јеховини сведоци код обе групе испитаника били најмање пожељна вероисповест у свим социјалним односима. Претпостављамо да разлог оваквим ставовима испитаника могуће пронаћи у недостатку знања и перцепцији Јеховиних сведока као секте. На овим просторима се још увек за малопознате верске заједнице употребљава појам »секте« који је сав испуњен негативном конотацијом и који се користи да би се означиле мрачне, зле и нарочито по омладину опасне верске организације. Томе је велики допринос дала и СПЦ са својим званичним и незваничним говорима и записаним мишљењима.

Табела 1. Аритметичке средине социјалне дистанце према вероисповестима.<sup>14</sup>

<i>Верска припадност</i>	<i>Религиозни</i>	<i>Нерелигиозни</i>	<i>Сви</i>
Јеховин сведок	16.42	13.30	14.86
Муслиман	14.12	11.36	12.74
Јудаиста	13.52	10.64	12.08
Протестант	13.39	10.59	11.98
Атеиста	13.18	9.16	11.17
Католик	11.83	9.82	11.82
Православац	8.30	8.72	8.51

Уз помоћ аритметичких средина дошли смо до листе вероисповести пожељних од најмање пожељне до најпожељније (Табела 1). Редослед пожељних/непожељних вероисповести је скоро идентичан и за религиозне и нерелигиозне студенте, изузетак су позиције атеиста и католика, што указује на деловање

<sup>13</sup> За религиозне студенте је професор православлац најпожељнија вероисповест (97%), а најмање пожељан је професор Јеховин сведок, док је код нерелигиозних студената најпожељнији професор атеиста, а Јеховин сведок на тој позицији је и за њих најмање пожељна вероисповест.

<sup>14</sup> Виша аритметичка средина значи већу социјалну дистанцираност испитаника према датој вероисповести.

општијих фактора који владају у једном друштву и који су, судећи по томе, значајни за све његове грађане. То донекле потврђује нашу хипотезу о зависности дистанце и толеранције од културно-политичке климе и актуелних социјалних односа између друштвених и верских група. С друге стране, утицај и значај религијских фактора на перцепције и ставове испитаника није изостао и он је видљив код интензитета дистанцираности – религиозни студенти показују виши степен верске дистанце од нерелигиозних студената.

На основу података добијених скалом верске дистанце, можемо поуздано да тврдимо да су нерелигиозни студенти склонији да прихвате особе различитих верских опредељења и то на различитим друштвеним и групним положајима, и да су спремнији да прихвате могућност живота у верски хетерогеном друштву. Статистичком анализом ових података утврђена је позитивна повезаност између верске дистанце и религиозности ( $r = .337$ ).

Такође, можемо закључити, упоређујући податке добијене на обема скалама, да је прилично велик број религиозних студената показао отвореност према припадницима других вероисповести када смо им поставили апстрактнија питања, то јест, питања у којима није било навођења посебних верских група, већ смо од њих тражили да се одреде према општој категорији религијски другачијег (ово се односи на питања из прве групе, сврстаних у питања верске толеранције), али да се тај број озбиљно смањило када смо од њих тражили да искажу своје ставове према припадницима конкретних верских заједница. Овакав тренд је примећен и код групе нерелигиозних студената, али у њиховом случају тај пад није био тако изражен и велик.

## Закључак

Верска толеранција/нетолеранција и верска дистанца/блискост појединаца, група или друштва у целини имају своје узроке, корене и разлоге. Гледано са најопштијег становишта, оне су друштвено детерминисане појаве, зависне од културних, политичких, економских, религијских фактора, док се, са становишта посебног, њихови корени налазе у друштвеним улогама, тј. у системима полагаја и очекивања, које појединци заузимају у различитим групама и организацијама, да би, на нивоу појединачног, главни узроци истих појава били особине, склоности и ставови појединаца.

Захваљујући овом и другим радовима, знамо да се ставови формирају и мењају у интеракцији и искуству појединаца са социјалном околином, и знамо да ставови једног дела испитаника говоре о неповерењу и неспремности да живе у верски хетерогеној средини и да толеришу религијску различитост, као и да постоји одређен број испитаника са контрадикторним ставовима. Такође, знамо да су религиозни студенти показали већи, а нерелигиозни студенти мањи степен нетолеранције и затворености за религијску различитост. Преостаје нам да наставимо са истраживањем у овој области, али и да на основу постојећих и нових података предложимо институционалне политике, на свим нивоима, које афирмишу толеранцију и религијску (али и сваку другу) различитост.

Литература

1. Bar-Tal, Yoram, Daniel Bar-Tal and Eynat Cohen-Hendels (2006): „The Influence of Context and Political Identification on Israeli Jew's Views of Palestinians“, in *Journal of Peace Psychology*, 12(3), pp. 229–250.
2. Berger, Peter (2005): „Orthodoxy and Global Pluralism“, *Demokratizatsiya*, pp. 437–447.
3. Berger, Peter (2001): „Reflections on the Sociology of Religion Today“, *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4, pp.443–454.
4. Благојевић, Мирко (2005): Религија и црква у трансформацијама друштва, Институт за филозофију и друштвену теорију, Филип Вишњић, Београд.
5. Благојевић, Мирко (2008): „Религиозна Европа, Русија и Србија; јуче и данас“, у *Филозофија и друштво*, број 2, стр. 81–115.
6. Благојевић, Мирко (2009а): „О социолошким критеријумима религиозности: Колико има (православних) верника данас?“, у *Филозофија и друштво*, број 1, 2009, стр. 9–36.
7. Благојевић, Мирко (2009б), „Ревитализација религије и религиозности у Србији: стварност или мит“, *Филозофија и друштво*, бр. 2(38), Институт за филозофију и друштвену теорију, Београд, стр. 97–117.
8. Богдановић, Марија (1981): „Квантитативни приступ у социологији“, *Службени лист*, Београд.
9. Bremer, Thomas (2003) „The Attitude of the Serbian Orthodox Church Towards Europe“, *Orthodox Christianity and contemporary Europe*, *Eastern Christian Studies*.
10. Bourdieu, Pierre, *Distinction. A Social Critique of Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge USA, 1984.
11. Цвитковић, Иван (2004): *Социологија религије*, ДЕС, Сарајево.
12. Цвитковић, Иван (2011): „Идентитет и религија“, у *Дискурси – друштво, религија, култура*, број 1, ЦЕИР, Сарајево, стр. 11–26.
13. Чупић, Чедомир (2008): „Интеррелигијски дијалог и толеранција“, у *Религије Србије – мрежа дијалога и сарадње*, БОШ, Београд, стр. 81–86.
14. Davie, Grace (2000): *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.
15. Диркем, Емил (1982) *Елементарни облици религијског живота*, Просвета, Београд.
16. Ђорђевић, Драгољуб Б. (1984): *Бег од цркве*, Нота, Књжевац.
17. Ђорђевић, Д. В., Ђуровић, В. (1993), „Secularization and Orthodoxy: The Case of the Serbians“, *Orthodoxes Forum*, 7 (2): 215–220.
18. Ђорђевић, Б. Драгољуб и Мирко Благојевић (1999): „Религиозност становништва Југославије“, *Теме* 1–2, Ниш, стр. 81–94.
19. Flere, Sergej, and Rudi Klanjšek (2008): „Serbian Orthodox Religiousness: An Empirical and Comparative Portrait“, *Sociološki prehled*, vol. XLII, no. 1, pp. 27–44.
20. Хамилтон, Малком (2003): *Социологија религије*, Цлио, Београд.
21. Гавриловић, Данијела и Драгољуб Б. Ђорђевић (2005) :*Религија у врлозима глобализације*, ЈУНИР, Ниш.
22. Голубовић, З., Кузмановић, Б. и Васовић, М. (1995): *Друштвени карактер и друштвене промене у светлу националних сукоба*, Београд, Институт за филозофију и друштвену теорију и „Филип Вишњић“.
23. Ивановић, Јосип (2010): „Повезаност религиозности и религијског знања средњошколске омладине“, у *Религија и толеранција*, Vol. VIII, No. 13, Јануар-Јун, Нови Сад, стр. 89–110.

24. Јоксимовић, Снежана и Зорица Кубурић (Јануар–Јун 2004): „Млади и верска толеранција“, у Религија и толеранција, број 1, Нови Сад, стр. 17–31.
25. Kandido-Jakšić, Maја (2008): „Social Distance and Attitudes towards Ethnically Mixed Marriages“, *Psihologija*, Vol. 41 (2), str. 149–162.
26. Кекежди, Мирослав (2004) „Верске заједнице и међуетнички односи“, у Регионални гласник за промоцију културе мањинских права и међуетничке толеранције, број 9.
27. Кубурић, Зорица (2008): „Степен религиозности и верска дистанца у Војводини и Србији“, у: Религије Србије – мрежа дијалога и сарадње, БОШ, Београд, стр. 97–121.
28. Luckmann, Thomas (2003): „Transformations of Religion and Morality in Modern Europe“, *Social Compass*, 50(3), pp. 275–285.
29. Мариновић-Јеролимов, Динка (1995): „Вишедимензионални приступ у истраживању религиозности: смјернице за истраживања у Хрватској“, Институт за друштвена истраживања, Загреб, стр. 837–850.
30. Marinović-Jerolimov, Dinka i Zrinščak, Siniša (2006): „Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia“, у *Social Compass*, 53(2), pp. 279–290.
31. Marinović-Jerolimov (2008): „Religious Distance in Croatia“, у: *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*, CEIR, Novi Sad, pp. 201–218.
32. Милић, Војин (1996): Социолошки метод, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд.
33. Moe, Christian (eds) (2008): *Images of the Religious Other: Discourse and Distance in the Western Balkans*, CEIR, Novi Sad.
34. Орачић, Goran and Vujadinović, Branko (2005): „Ethnic Distance and Ethnic Stereotypes as Factors Influencing the Decision on Repatriation“, у: *Living in Post-war communities*, IAN, Belgrade, pp. 115–139.
35. Пантић, Драгомир (1967): Етничка дистанца у СФРЈ, Извештај и студије Центра за истраживање јавног мњења, Београд.
36. Пантић, Драгомир (1990), «Просторне, временске и социјалне координате религиозности младих у Југославији», у: Деца кризе, Институт друштвених наука – Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење, Београд.
37. Пантић, Драгомир (1993): „Промене религиозности грађана Србије“, Социолошки преглед, 27(1–4), стр.177–204.
38. Rajaziti, Ali, „Young people and religion“, *South-East Europe Review*, p. 67–80, skintuto sa: [http://www.boeckler.de/pdf/South-East\\_Europe\\_Review-2002-01s-s67.pdf](http://www.boeckler.de/pdf/South-East_Europe_Review-2002-01s-s67.pdf)
39. Павићевић, Вуко (1980): Социологија религије са елементима филозофије религије, Београдски издавачко-графички завод, Београд.
40. Попадић, Д. Б., & Биро, М. (1999): „Аутостереотипи и хетеростереотипи Срба у Србији“, *Нова српска политичка мисао*, 6 (1–2), 89–109.
41. Радисављевић-Ћипаризовић, Д. (2002): „Религија и свакодневни живот: везаност људи за религију и цркву у Србији крајем деведесетих“ у Србија на крају миленијума, Београд, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
42. Шрам, Златко (2008): „Етноцентризам, ауторитарне тенденције и религиозност: релације на узорку загребачких студената“, у *Миграцијске и етничке теме* 24, 1–2, стр. 49–66.
43. Шушњић, Ђуро, (1998): Дијалог и толеранција, Чигоја штампа, Београд.
44. Шушњић, Ђуро (1998): Религија I и II, Чигоја штампа, Београд.
45. Tomka, Miklós (1991): „Secularization or Anomy? Interpreting Religious Change in Communist Societies“, *Social Compass*, 38(1), pp. 93–102.

46. Tomka, Miklós (2006): „Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments?“, *Social Compass*, 53(2), pp. 251–265.
47. Vratuša-Žunjić, Vera (1999): „The Relationship Between Confessional Belonging, Religious Self-identification and Inter-ethnic Distance in Former Yugoslavia at the end of the Eighties“, *Facta universitatis, Philosophy and Sociologu* Vol. 2, No. 6, pp. 113–133.
48. Vukomanović, Milan (1999): „The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and „Minor“ Religious Communities in the FR Yuroslavia“, *Facta universitatis, Philosophy and Sociology*, vol. 2, No. 6, pp. 15–22.
49. Вукмановић, Милан (2008): *Хомо виатор: религија и ново доба*, Чигоја штампа, Београд.
50. Vukomanović, Milan and Kuburić, Zorica (2005): „Religious Education: The Case of Serbia“, *Sociologija*, vol. XLVII, No, 3.

Nemanja Krstić

### Religiosity Among Students of Faculty of Philosophy in Nis and their Attitude Towards Religious Diversity

*Summary:* This paper is basically divided into two parts. First part is theoretical and it defines the basic concepts (religiosity, religious tolerance and religious distance), while the other part, empirical, analyzing the results of a survey carried out among students of the Faculty of Philosophy in Nis in 2009. Results focus on the importance of religiosity in the perception of religious plurality which is define through few dimensions like religious rights and freedoms, concept of multi-religious society, and ideas about tolerance and acceptance of different religious groups.

*Key Words:* Religious tolerance, religious distance, multi-religious society, religious self-identification