

Raspad moderniteta i religija

SERGEJ FLERE

Pravni fakultet, Novi Sad

UDK: 316.42:2(497.113)

Izvorni znanstveni rad

Primljeno: 10. 05. 1990.

Religioznost se u Jugoslaviji uobičajeno promatra kao forma tradicionalne kulture i svetonazora, iako ovaj način mišljenja nije bio često uziman kao metodološka osnova u istraživanju religioznosti.

U ovom radu odnos između moderniteta, kao jezgre svetonazorskih vrednosti, i religije izučava se preko intervjuiranja reprezentativnog uzorka odraslih stanovnika Vojvodine (N = 1925.). Religioznost se izučava preko četiri tvrdnje o religioznosti dok se odnos prema modernitetu izučava preko četiri tvrdnje koje se sve odnose na jedan, ali središnji aspekt moderniteta – pozitivan stav prema društvenoj promeni i naučnim i tehnološkim inovacijama. Distribucija odgovora ove četiri tvrdnje nije, nakon provedene faktorske analize, rezultirala jednim faktorom, već širom strukturom vrednosnih orijentacija i stavova. Korelacija odnosa među stanovištima prema tvrdnjama u uzorku je niska.

Veza između religioznosti i stanovišta prema modernitetu je široka. Religiozni nisu statistički značajno anti-modernistički orijentirani od onih koji ne-veruju. Prisutnost anti-modernizma, koju možemo nazvati tradicionalističkim stanovištem nađena je podjednako u obe ispitivane grupe (36–37%), dok je prisustvo modernističkog stanovišta bilo nešto više zastupljeno među ne-vernicima (43% u komparaciji sa 35%).

Odsustvo homogenosti u modernističkom stanovištu, odsustvo veze između obrazovnog nivoa i gledišta prema modernitetu kao i odsustvo veze između religioznosti i stanovišta prema modernitetu može biti interpretirano kao upitna uverljivost moderniteta u izučavanoj populaciji općenito.

1. Problem

U duhu Durkheima može se reći da je anomija odgovor kolektivne svesti na poremećaj u morfologiji društva (**De la division du travail social.**), na patološku podelu rada posebno. U tom kontekstu bi bilo neosnovano u analizi vrednosne strukture našeg društva (stanje entropije i kolapsa društva nije potrebno opisivati) očekivati bilo što drugo do dekompoziciju vrednosnog sistema, postojanje unutrašnjih neusklađenosti i otvorenih protivrečnosti u pogledu na svet. U tom smislu, moglo bi se očekivati i odsustvo uticaja društvenog položaja na vrednosnu strukturu pojedinaca, grupa i celog društva. Taj uticaj možemo shvatiti kao normalnu pojavu u funkcionisanju društva koja proističe iz društvene podele rada i iz dinamike odnosa među klasama, slojevima, pa i nacijama koja izrasta iz podele rada, svojinskih odnosa i odnosa moći. Na ovom mestu nećemo se baviti celinom problema, već samo jednim njegovim aspektom: odnosom verske svesti i stava prema modernitetu. Ipak, izvlačenje moderniteta kao problema iz mase elemenata društvene svesti znači suočavanje s jednim i ključnim elementom društvene svesti, jer je reč o vrednosnoj komponenti same osnove projekta koji potiče od prosvećenosti i ulazi u socijalizam. Može se reći da taj projekt sadrži kao svoje jezgro, stav da racionalno obdaren i razvijen čovek može svesno da menja društvo, progresivno ga usavršavajući zajedno sa drugim članovima društva. U toj čovekovo delatnosti nauka ima suštinski značaj.

Modernitet kao duhovni sklop možemo analitički raščlaniti kroz:

(1) pozitivno vrednovanje nauke kao ostvarenje sklada između uma i prirode koja se, međutim, sve više opredmećuje (M. Horkheimer i Th. Adorno: 1947, Shils: 1981, pp. 4 ff);

(2) pozitivno vrednovanje inovacije kao takve i otvorenosti prema budućnosti. U teorijskoj literaturi o konceptu moderniteta npr. kod Bergera možemo naći stav »budućnost postaje primarna orijentacija i u mašti i u aktivnosti. Od pojednostavljenja koja mogu učiniti opisujući proces modernizacije, možda ću najmanju grešku učiniti ako kažem da je modernizacija preobražaj iskustva vremena... Svuda modernizacija znači snažan preokret pažnje od prošlosti ka sadašnjosti i budućnosti.« (Understanding Modernity, p. 73, slično K. Pomian, u K. Michalski (ur.): p. 124). Ako taj stav Bergerov nije dovoljno precizan u pogledu onoga što se ovde tvrdi, onda je to svakako stav A. Inkelesa povodom »merenja« moderniteta u šest zemalja gde on kao prvi operacionalni element navodi »otvorenost prema novom iskustvu, kako u odnosu na ljude tako i u odnosu na načine kako se stvari rade, npr. kontrola rađanja...« (1978, p. 49.)

(3) odbacivanje ili barem zanemarivanje i potiskivanje tradicionalnosti i njenih osnovnih nosilaca: religija, patrijarhalna porodica, eventualno i poštovanje starosti. Objasnjavajući to stanovište Shils piše: »Tradicionalnost se [tu] smatra uzrokom ili posledicom neznanja, praznoverica, nadmoći klera, verske netrpeljivosti, društvene hijerarhije, nejednakosti u raspodeli bogatstva, dodeljivanja najboljih položaja u društvu na osnovu rođenja i drugih stanja svesti i društvenih ustanova koje su bile predmeti racionalističkog i progresivističkog osude.« (1981, p. 6.)

Opisujući taj pred-moderni svet, Berger i sar. kažu da je »u poređenju s modernim društvima on poznao visok stepen integracije. Bez obzira na različite sektore društvenog života, oni su bili čvrsto povezani.« Poredak integracije je bio pre svega religijski. Za pojedinca je to jednostavno značilo da su se isti integrativni simboli provlačili kroz različite oblasti njegovog svakodnevnog života.« (1974, p. 64).

U tom smislu moguće je zamisliti jedan kontinuitet stavova prema društvenoj stvarnosti koji se kreće od veličanja, apoteoziranja prošlosti, uz postojanje nostalgичnog stava i čežnje prema njoj – što bismo mogli nazvati konzervativno-tradicijskim stavom prema stvarnosti – do nekritičkog prihvatanja inovacija, otvorenosti prema budućnosti, prihvatanja samostalnosti pojedinca i nauke kao osnovnog načina otkrivanja stvarnosti – što se može nazvati modernističko inovativnom orijentacijom. Ovde nećemo ulaziti u pitanje moguću »iscrpljenost« moderniteta i njegove zamene postmodernitetom, što u našim uslovima i nije značajnije aktuelno, jer modernitet kao društvena stvarnost nije sazreo istorijski (međutim, može se pretpostaviti da naše društvo neće ni upoznati pravi modernitet, ako su njegove osnovne ideje odbačene bez dolaska u zrelo stanje implementacije u vreme kad u »razvijenoj« Evropi one bivaju već prevazilazene na osnovu društvene zrelosti).

Religioznost se javlja kao središnji duhovni (kulturni) element pred-moderniteta i anti-moderniteta shvaćenih kao kulturni sklop. Verovatno bi se moglo reći da strukturalni korelati – možda čak i izvori – pred- i anti-moderniteta leže u patrijarhalnoj i proširenoj porodici i drugim posredujućim zajednicama (lokalitet, staleži itd.) uz odsustvo razvijene podele rada.

Moguće je u religiji i videti drugačiju kulturnu snagu, inovativnu i profestsku čemu neredko i prisustvujemo u današnjem svetu (savremeni militantni islam, teologija oslo-

bođenja i drugi pokreti koji su inovativni), a i odnos religije prema nauci daleko je od toga da bude jednostavan. Pa ipak, u našim kulturnim uslovima, religija se javljala kao osnovni element tradicije i anti-moderniteta. To je vidljivo iz nalaza da je bila skoncentrisana na selu, među onima koji nisu bili izloženi školovanju ni političkoj participaciji, među ostarelima (Š. Bahtijarević, E. Ćimić, Z. Roter, D. Pantić – S. Flere).

(4) ontološki individualizam: shvatanje da je pojedinac sam, van porodice i lokalne zajednice subjekt istorije i nosilac usavršavanja društvenog života, da je on sam nosilac moralne odgovornosti, da se samo od njega možemo nadati napretku. On prethodi društvu i stvara ga – figurativno rečeno – ugovorom radi potpunijeg ostvarivanja svojih ciljeva i interesa. Shils formuliše da je postulat takvog shvatanja bilo »postojanje samo dovoljnog ljudskog bića kao samoodređujućeg moralnog entiteta oslobođenog od izvornog greha i tegoba jednog tamnog nasleđa. Ideal (koji se tu bio postavljao) je da se iz ljudskih bića odstrani sve što je poticalo iz prošlosti i što je otežavalo njihovo potpuno samoodređenje i izražavanje. (1981, p. 43). Pomenuti elementi kulturnog sklopa moderniteta čine idealno tipsku celinu koja je okvir za određeni tip društvene organizacije. Pretpostavljajući da je reč o celini međusobnih delova, mogli bismo ekstrapolirati bilo koji deo i smatrati ga manje ili više valjanim indikatorom moderniteta. Ovde ćemo, u operacionalom smislu, modernitet kao kulturni sklop ograničiti na pozitivan stav prema društvenoj promeni kao takvoj, prema naučnoj i tehničkoj inovaciji i invenciji.

(5) Među druge pojave iz tog kruga moderniteta treba pomenuti tehnološku proizvodnju, formalno organizovane sekundarne grupe koje tendiraju birokratskom ustrojstvu, a na polju društvene svesti, i apstraktno mišljenja sa svojim analitičkim, fragmentirajućim i kvantifikujućim stilom (Berger). Možda »Razmađivanje sveta« i racionalizaciju u Weberovim terminima posebno nije potrebno pominjati, već ih smatrati obuhvaćenim onim što je već rečeno.

U jugoslovenskim istraživanjima religioznosti okvir koji bi polazio od religije kao dela tradicijske kulture ili načina života ili tradicijske svesti nije bio preovlađujući. Može se, bez da se to pitanje uzme za predmet detaljnijeg istraživanja, reći da su preovlađivale dve perspektive. U početku je skoro jedina bila perspektiva koju su utemeljili E. Ćimić i B. Bošnjak (Bošnjak, 1967), polazeći od toga da je religija oblik čovekovog otuđenja, i koju je Ćimić nastojao i da empirijski proveriti i verifikuje (1970). Druga perspektiva, nešto kasnija, jeste ona koju je razvio M. Kerševan, dajući jednu strukturalističku interpretaciju marksovskog mišljenja, držeći se dosta doslovno L. Althussera. Vredno bi bilo propitivanje tih paradigmi sa stanovišta sociologije saznanja gde bi se verovatno pokazalo da su ti okviri bili podesni kao metod uvođenja problematike religije u sociološko istraživanje uopšte u jedno vreme kad je preovlađivao stav zvanične inspiracije da religija iščezava i da je lišena bilo kakvog digniteta. Ova dva pristupa omogućila su da se religija tretira kao koliko toliko naučno vredan problem. Od tretmana sa stanovišta teorije otuđenja do strukturalističkog pristupa, gde se religija javlja kao oblik čovekove prakse, dakle stvaranja, nalik na sve druge – beleži se korak u povećanju njenog digniteta.

Mnogi naši empirijski istraživači religije o religiji kao pojavi vezanoj za tradiciju govore sasvim neobavezno i van čvršćeg teorijskog okvira. Može se reći da je jedini sociolog koji je promišljao odnos religije i tradicionalnog i svrstao religiju u red tradicijskih pojava – dajući tome teorijsku elaboraciju – bio S. Vrcan svojim radom iz 1974. g. U stvari, svi empirijski nalazi o tome da je religija skoncentrisana na selu, među manje obrazovanim i domaćicama govore u prilog tome da je ona bila pojava eminentno tradi-

cijske prirode (Bahtijarević, Cimić, Flere, Roter-Kerševan). Svakako bi analiza verske štampe u nas pokazala jednu više nijansiranu sliku o odnosu religije i tradicije. U pogledu porodice, ipak, bi se ispostavilo da se u okvirima verskih institucija neguje i afirmiše jedno tradicionalističko shvatanje porodice i da se tome poklanja pažnja. U pogledu nauke, javilo bi se verovatno značajno šarenilo: od zanemarivanja tretmana te problematike do značajnih nastojanja da se tvrdi da dotična religija ne samo da nije nespojiva, već da je čvrsto povezana sa naukom. (b) U pogledu shvatanja religioznosti, držaćemo se uobičajenih standardnih teorijskih shvatanja o njenom sadržaju, koji u našem socio-kulturalnom okviru ni nisu sporni (zanemarujući tzv. civilnu religiju). U tom smislu opredelićemo se za nekoliko pouzdanih indikatora.

2. Postupak

Ovde ćemo se osloniti na empirijsku evidenciju stečenu istraživanjem »Klasno biće jugoslovenskog društva i SKJ« (nosioci N. Toš i dr.) u delu koji se odnosi na Vojvodinu. Rezultati iz drugih istraživanja (Vrcan et al., 1986) pokazuju da je u pogledu odnosa prema modernitetu i u pogledu većine drugih indikatora vrednosno-stavovske prirode Vojvodina dosta tipična za jugoslovenski prosek, ali da to ne važi za religioznost, jer ona spada u red najmanje religioznih sredina.

Podaci su prikupljeni 1986. g.

N = 1925, a uzorak bio je složen i u osnovi slučajne prirode i statistički adekvatan za zaključivanje u odnosu na odraslo stanovništvo Vojvodine.

3. Rezultati i diskusija

a. Modernitet

Modernistička orijentacija merena je uz pomoć četiri tvrdnje koje se sve odnose na jedan ali središnji aspekt moderniteta – pozitivan stav prema društvenoj promeni i naučnim i tehničkim inovacijama. Te tvrdnje su bile ranije primenjivane u istraživanjima i logički su validne: (1) »Nove stvari u životu treba prihvatati bez razmišljanja« koja se odnosi na nekritičko prihvatanje inovacija u životu, ali joj je slabost što može izazivati kod ispitanika negativnu reakciju jer oni ne bi sebe hteli da prikažu kao lakomislene. Ipak, ta tvrdnja sasvim odgovara teorijskom konceptu moderniteta kakav je u odnosu na vreme postavljen od strane Bergera i od strane Inkelesa koji su, dakako, samo interpretirali ono što se smatra tipičnim za prosvetiteljsko shvatanje. (2) »Posle svake promene u društvu stvari su lošije nego pre toga« kojom se meri optimistički-pesimistički stav prema promenama, što znači da mogu biti da pesimizam-optimizam kao difuzni životni stav mogu kontaminirati ovu tvrdnju. Moguće je i da situacione okolnosti navode na prihvatanje ovog stava tako da on nedovoljno udovoljava metodološkom zahtevu da izgleda koliko tačan toliko i netačan da može poslužiti za merenje stava. Međutim, verovatno da se takva primedba pre može dati iz današnje perspektive nego u vreme prikupljanja podataka; (3) »Buntovničke ideje mladih ljudi doprinose napretku društva«, pri čemu se pominju mladi, što znači da međugeneracijski odnosi mogu kontaminirati ovaj indikator kao indikator stava prema inovativnosti i modernizmu. Možda bi se moglo reći da i »pominjanje« buntovničkih ideja unosi i pro- i anti-sistemske komponente u ovaj stav; i (4) »U zabludi su ljudi koji misle da svaka promena donosi napredak«, koja je

sadržinski vrlo bliska tvrdnji i s tim što je ova negativno formulisana u odnosu na modernitet. Za nju bi se moglo reći da bi mogla biti kontaminirana situacionim okolnostima. Ipak, u vreme prikupljanja podataka, te situacione okolnosti nisu bile toliko izrazite kao danas. Stoga bi uprkos tim ograničenjima trebalo očekivati da postoji značajna povezanost u rasporedu odgovora po ova četiri indikatora i da se oni mogu na osnovu faktorske bliskosti, svrstati u jedan sumacioni instrument. To, međutim, nije bilo moguće, što se vidi po umerenim nivoima koeficijentata korelacije u distribucijama po tim tvrdnjama. Nekorigovani C koeficijenti za krostabulacije ne-slaganja (uvek 5-člane mogućnosti izražavanja stava) iznose:

$$1/2 = 0.41$$

$$1/3 = 0.33$$

$$1/4 = 0.33$$

$$2/3 = 0.32$$

$$2/4 = 0.34$$

$$3/4 = 0.38$$

C koeficijenti govore o srednjem stupnju povezanosti, ali nisu dovoljno visoki da bi se moglo govoriti o istovetnoj pojavi.

Stupanj slaganja i neslaganja sa tvrdnjama (oba stupnja izražavanja stava sabrana, dok srednji stav, neodlučnost nije prikazan; inovativnost-modernizam sadržan, iskazuje se masnim brojkama).

Tabela 1

PRIHVATANJE TVRDNJI O MODERNITETU

	neslaganje	slaganje
»Nove stvari u životu treba prihvatiti bez razmišljanja«	50	31
»Posle svake promene u društvu stvari su lošije nego pre toga«	49	22
»Buntovničke ideje mladih ljudi doprinose napretku društva«	45	27
»U zabludi su ljudi koji misle da svaka promena donosi napredak«	25	50

Napomena: Razmak između zbira brojki i 100% u redovima otpada na ispitanike koji nisu mogli da iskažu ni prihvatanje ni odbacivanje. Podvučena brojka označava pro-modernističku orijentaciju.

Ni u pogledu jedne od tvrdnji ne nalazimo da većina ispitanika prihvata ni pro- ni anti-inovacijski odn. -modernistički stav. Ispitanici su vrlo podeljeni i uvek su приметно prisutni (s barem jednom petinom frekvencija) i neodlučni ispitanici s neformiranim ili neutralno formiranim stavom. Prosečno se modernistička orijentacija prihvata u 33% slučajeva, a suprotna u 42% slučajeva. Iznenađuje dosta velika razlika u stupnju prihvatanja pojedinih pro-inovacijskih i pro-modernističkih (odn. anti-) tvrdnji. Stupanj prihva-

tanja modernističko-inovacione orijentacije varira u zavisnosti od formulacije pitanja od jedne četvrtine ispitanika – kod tvrdnje 4 – do blizu jedne polovine – kod tvrdnje 2. Uprkos tome što je trebalo izraziti neslaganje i uprkos tome što smo pomislili da bi situacione okolnosti mogle time biti manje prihvaćene, ona se pokazala kao najrasprostranjeniji pokazatelj pro-modernističke orijentacije.

Nedovoljno visok C koeficijent i odsustvo faktorske homogenosti* upućuju na to da se ovde javlja vrednosna protivrečnost, što upućuje na raspad modernističke orijentacije. Naši indikatori nisu dovoljno profilirani da bi se moglo govoriti o odnosu među dimenzijama modernističke svesti (npr. pro-scijentična orijentacija, pro-individualistična, pro-kontrola rađanja, pro-edukativna, pro-formalno organizacijska, individualistička, anti-familistička i anti-patrijarhalna orijentacija ovde nisu obuhvaćene). U prilog ovome stavu možemo da navedemo stupanj povezanosti naše četiri tvrdnje koje možemo u kontekstu modernističko-inovacijske svesti (pro et contra) označiti indikatorima 1. nekritičkog stava prema inovacijama, 2. pesimističkog stava prema inovacijama, 3. projuvenilno-progresivističkog (»revolucionističkog«) stava i 4. odbijanja izjednačavanja promene i progressa.

Za analizu stupnja povezanosti stavova koji čine tu orijentaciju obratićemo pažnju na razlike u distribuciji odgovora:

– Ako posmatramo odnos između prihvatanja tvrdnje 1 i odbijanja tvrdnje 2 (oba modaliteta izražavanja stava) gde je C najviši, beležimo da između 942 ispitanika koji se nisu složili sa tvrdnjom 2 njih svega 43% se složilo sa tvrdnjom 1. Među onima koji su se složili sa tvrdnjom 1, 43% nije se složilo sa tvrdnjom 2.

– Ako posmatramo odnos između prihvatanja tvrdnje 1 i tvrdnje 3, beležimo da među 455 ispitanika koji prihvataju tvrdnju 3 svega 50% prihvata i tvrdnju 1. S druge strane među ispitanicima koji se slažu sa tvrdnjom 1, svega 38% slaže se i sa tvrdnjom 3.

– Ako posmatramo odnos između prihvatanja tvrdnje 3 i odbijanja tvrdnje 4, nalazimo da među ispitanicima koji odbijaju sadržinu tvrdnje 4 – kojih ima 485 – njih svega 32% prihvata tvrdnju 3, dok među onima koji prihvataju tvrdnju 3 – takvih ima 515 – tek 30% odbija tvrdnju 4.

– Ako posmatramo odnos između tvrdnje 1 i 4 – za koje smatramo da su sadržinski najslabije – nalazimo da među 603 ispitanika koji prihvataju tvrdnju 4 samo 31% prihvata stav izraženom tvrdnjom 1. Među ispitanicima koji prihvataju tvrdnju 1 (485) 39% izražava neslaganje sa tvrdnjom 4.

Kao što se vidi ni na nivou razlika u frekvencijama – a te frekvencije smo sažimali – ne nalazimo povezanost koja bi govorila o homogenosti modernističke i antimodernističke orijentacije. To se dešava uz odsustvo prihvatanja bilo koje od modernističkih tvrdnji kao većinski prihvaćenih.

4. Socijalni korelati i osnovi pro- i anti-modernističkog stava

Prema shvatanju koje koren vuče iz prosvetiteljstva **obrazovanje** treba da otklanja sve zablude, a i religija se stavlja u taj kontekst, dok se prema društvenim promenama gaji nedvosmisleno optimistički stav. Pojednostavljeno rečeno, društvene promene su nošene znanjem a iz toga proizlazi da i obrazovanije osobe treba da budu više optimistički orijentisane prema promenama kao emancipativnim pojavama i da budu njihovi no-

sioci i nosioci njihovog širenja. Dakako, u ovom stoleću dogodile su se mnoge pojave koje nose jedno drugačije iskustvo prema promenama društva, gde je teško gajiti nedvosmisleno optimistički stav prema njima.

Kako je u stvarnosti? Da li su, pre svega, obrazovaniji otvoreniji prema društvenim promenama kao napretku i emancipaciji? Pre nego izložimo rezultate treba reći da su sva istraživanja religije u Jugoslaviji utvrdila negativnu vezu između nivoa obrazovanja i religioznosti (Bahtijarević, Čimić, Roter, Flere-Pantić). Može se pretpostaviti da je obrazovanje prenosom znanja, naučnom orijentacijom, »kognitivnim stilom«, skeptičkim stavom – izvor toga. S druge strane, kako je obrazovna stratifikacija blisko povezana i s društvenom hijerarhijom, može se pretpostaviti da se odsustvo religioznosti javlja i kao element »zvanične kulture« (Vrcan) i da je izazvano konformizmom i interiorizovanom društvenom poželjnošću.

1. U pogledu tvrdnje 1, beležimo da odbacivanje te tvrdnje (oba modaliteta) raste sa svakim posmatranim stupnjem školske spreme: od 37% (kod onih bez završene osmogodišnje škole) do čak 72% kod onih sa fakultetskom spremom. Naprotiv, prihvatanje opada od 34% do ravno jedne polovine te brojke (17%). $C = 0,27$.

2. U pogledu tvrdnje 2. beležimo da odbacivanje jasno raste od 35% do 82% i da, slično tome, odbacivanje opada od 24% do svega 8%. $C = 0,28$.

3. U pogledu tvrdnje 3. ne nailazimo na uticaj obrazovne varijable, kad posmatramo razlike u frekvencijama, ni kod prihvatanja ni kod odbacivanja. $C = 0,18$.

4. U pogledu tvrdnje 4. nalazimo da sa porastom školske spreme raste prihvatanje, s tim što između prva tri intervala ne beležimo razliku (tek nakon osmogodišnje škole) i gde se frekvencija kreće u četrdesetim postocima), da bi nakon toga rasla i kod ispitanika sa visokom spremom iznosila 65%. Za razliku od toga, neodlučni stav opada sa školskom spremom, dok odbacivanje tvrdnje kao da nije pod uticajem dejstva školske spreme. $C = 0,21$.

Prema tome, samo u pogledu tvrdnje 2. nalazimo teorijski očekivane korelacije i to sa intenzitetom u odnosu na razlike u frekvencijama koje su jasne, dok je C umereno značajan. Međutim, kod tvrdnji 1. i 4. nailazimo na suprotnu vezu, što najpre potvrđuje naš stav da je reč o srodnim stavovima. Dalje od toga, reč je verovatno o skeptičnosti i kritičnosti koja se razvija opštim kognitivnim dejstvom školovanja koje je mnogo jače od pretpostavljenog uticaja obrazovanja na prihvatanje društvenih inovacija kao emancipativnih činilaca svojstvenih modernitetu.

Ostala obeležja ovde nećemo posebno iskazivati. Pre svega, jer nismo naišli na obrasce u dejstvu dobi, pola i nacionalnosti.

Sve u svemu, obrazovanje se ne pojavljuje kao nedvosmislen činilac koji bi podsticao modernističke orijentacije u smislu otvorenosti i usmerenosti na novo i budućnost, bez određene kvalifikacije, što, u stvari, omogućava zaključak da ono nije - na posmatranoj ravni - povezano sa modernitetom. To je uglavnom protivno onome što je u Jugoslaviji utvrđivano sedamdesetih godina.

b. Religioznost

Na osnovu teorijskih stavova na koje smo ukazali proizlazi da religioznost treba shvatiti kao element anti - ili kontra-modernističke svesti. U tom smislu govori i struktura raspostranjenosti religioznosti utvrđena istraživanjima u Jugoslaviji pa i Vojvodini

70-ih i 80-ih godina. Beleži se, istina, da snaga te strukturalne povezanosti (najjasnije se vidi povezanost s obzirom na obrazovanje) opada (Flere, 1984).

Da li se religioznost u našem slučaju javlja kao oblik antimodernističke svesti?

Treba reći da su se indikatori religioznosti (lična verska identifikacija, konfesionalna identifikacija, tvrdnje "Vera u Boga daje životu pravi smisao", "Ideju o postojanju Boga treba primiti kao apsolutnu istinu", "Samo čovek koji je oslobođen verskih zabluda može slobodno odlučivati o svojoj sudbini", "Ukoliko se više razvija nauka i povećava obrazovanje čoveka, utoliko se smanjuje njegova potreba za religijom") vrlo dobro faktorski složili. Čak 60% varijance objašnjeno je jedinstvenim generalnim faktorom. Taj faktor vrlo visoko učestvuje u varijanci u pogledu svakog od pitanja odn. tvrdnji, tako da je od malog značaja kojeg ovde uzimamo u svrhu poređenja sa indikatorima modernizma - anti-modernizma.

Uzećemo u obzir ličnu versku identifikaciju ("Koja od sledećih rečenica najbolje opisuje vaš odnos prema religiji?"). Prema njoj, u Vojvodini ima 28% religioznih (uzimajući u obzir crkveno i necrkveno verujuće, ali ne računajući one koji povremeno vrše obrede, a uz to i ne veruju), po čemu je to najmanje religiozna sredina u Jugoslaviji, nakon Crne Gore. Slično tome, u Vojvodini ima i - nakon Crne Gore - najviše udeo protivnika religije - ateista (16,6%).

Odnos ne-religioznosti i stava prema modernitetu možemo posmatrati na Tabeli II.

Tabela II

Religioznost i tvrdnja 1 (»Nove stvari treba prihvatati bez razmišljanja«)

	--	-	?	+	++
	antiM				proM
nevernici	29	27	15	19	10
vernici	18	23	24	24	11

C = 0.20

Religioznost i tvrdnja 2 (»Posle svake promene u društvu stvari postaju lošije nego pre toga«)

	proM				AntiM
nevernici	23	33	26	12	6
vernici	12	26	35	19	8

C = 0.24

Religioznost i tvrdnja 3 (»Buntovničke ideje mladih doprinose napretku društva«)

	AntiM				proM
nevernici	26	22	23	19	10
vernici	21	20	33	18	8

C = 0.17

Religioznost i tvrdnja 4 (»U zabludi su oni koji misle da svaka promena donosi napredak«)

	AntiM				ProM
nevernici	11	16	17	31	25
vernici	10	11	35	27	17

C = 0.21

Napomena: ispitanici koji vrše obrede povremeno ali izjavljaju da ne veruju i ispitanici koji nisu želeli da odgovore na pitanje o veri isključeni su.

Podaci su izraženi u procentima.

Nivo C koeficijenta ni u jednom slučaju ne omogućava nam da se govori o statistički značajnoj vezi. To, uglavnom, nije slučaj ni na nivou posmatranja razlika u frekvenciji prihvatanja odn. odbijanja pojedinih tvrdnji.

Ako posmatramo odnose između pro- i anti-modernističke orijentacije (zanemarimo intenzitet orijentacije) na Tabeli II, možemo uočiti da u pogledu obima modernizma i anti-modernizma među vernicima i nevernici;

– kod tvrdnje 1 je srazmer skoro istovetan;

– kod tvrdnje 2 nevernici se javljaju kao izrazitije pro-modernistički orijentisani, mada i kod nevernika prevladuje modernistička orijentacija (56% prisustva kod vernika i 38% prisustva kod nevernika). Antimodernistička orijentacija je u oba slučaja manjinska pojava, ali ređa kod nevernika. Obe su orijentacije prisutnije kod nevernika, ali modernistička izrazitije (to se kod vernika kompenzira neutralnim stavom). Samo u tom slučaju se približavamo razlikama koje su teorijski očekivane, ali je to prisutnije kod vernika nego kod nevernika;

– kod tvrdnje 3 je anti-modernistička orijentacija neznatno učestalija kod nevernika, mada je u obe grupe prisutnija nego pro-modernistička orijentacija;

– kod tvrdnje 4 postoji nadmoć pro-modernističke orijentacije u obe grupe, s time što se vernici češće neutralno izjašnjavaju. Međutim, i vernici i nevernici izražavaju pro-modernističku orijentaciju dvostruko češće nego suprotnu.

Ako, pak, na osnovu toga utvrdimo prosek prisustva modernističke i antimodernističke orijentacije kod vernika i kod nevernika, beležimo:

– anti-modernističku orijentaciju prihvata prosečno 37% nevernika i 36% vernika, što je takoreći identično;

– pro-modernističku orijentaciju prihvata 43% nevernika i 35% vernika, što je suviše blaga razlika da bi joj se moglo pridati neko značenje, pogotovo što na drugom polu (anti-modernitet) ne beležimo razliku. Razlika u pogledu pro-modernističke orijentacije proističe iz rasporeda odgovora na ajtem 2 i delimično 4, gde se beleže teorijski očekivane razlike, za razliku od obrnute situacije kod pitanja 3, gde se beleži obrnuta situacija i od pitanja 1 gde se beleži odsustvo razlika između odgovora vernika i nevernika.

Stoga se može reći da nam ovi podaci dosta nedvosmisleno govore o tome da se religioznost više ne javlja kao element tradicionalističkog stava prema životu i društvu, kad tradicionalizam-modernizam posmatramo kroz neke od njihovih najopštijih oznaka. Svakako bi situacija bila drugačija kad bismo uzeli u obzir stavove prema nauci i tradicional-

noj porodici. Nas je ovde, međutim, interesovalo nešto što je možda bliže apstraktnim stavovima prema modernitetu.

Sa kakvom se, onda, religioznošću suočavamo? To izlazi van okvira ovog rada, ali možemo napomenuti da je svakako reč o tome da naši podaci govore u prilog stavu da se religioznost oslobodila vezanosti za tradicionalizam posmatranom na ovom nivou. To bi značilo da religija više nije u otvorenoj opreci s modernitetom, prilagodila mu se. Nema-mo saznanja o tome u kojoj je meri religija to ranije bila, mada je svakako bila. Religiozni se prema njemu - posmatrano na ovom nivou - ne odnose drugačije od nevernika, a reč je o najopštijim indikatorima moderniteta.

Ako religija ne funkcioniše kao oblik duhovne tradicije, kako ona funkcioniše? Naša je pretpostavka da bi jedno produbljeno istraživanje otkrilo njenu povezanost (1) s psihološkim funkcijama, (2) aksiološkom potporom, (3) oblicima socijalibiliteta i (4) naročito sanacionalnom identifikacijom i dinamikom međuetničkih odnosa.

5. Zaključak

Odsustvo unutrašnje konsistencije naših indikatora modernističke orijentacije (mada delimično može biti izazvano i metodološkim nedostacima), odsustvo očekivane veze između tih stavova i (1) religioznosti i (2) obrazovanja - sve to govori u prilog stavu da je modernistička orijentacija u posmatranoj sredini doživela ako ne svoj raspad onda svakako ozbiljan udarac, jer je izgubila (1) unutrašnji sklad, (2) jasnu vezu s ranijim pogledima na svet čija zamena treba da bude i (3) svoje imanentne nosioce. Dakako, ovi nalazi ne mogu biti dovoljni za tu tvrdnju, mada upućuju nedvosmisleno u tom smeru. U tom okviru religija stiže svoju samostalnost od tradicije, postaje "punoletna" u okvirima ovog društva, delujući svojim imanentnim vrednosnim i psihološkim svojstvima, ali i kao činilac ne samo etničke identifikacije već i "dinamike interetničkih odnosa."

Sve to govori i da su modernitet i modernizam u krizi, pa i da su možda izgubili snagu pokretača ljudskih srca i samog istorijskog kretanja.

Izvori:

- Š. Bahtijarević: **Religijsko pripadanje**, Zagreb (Centar APS, 1975).
- Š. Bahtijarević: **Religijska situacija na području zagrebačke regije**, Zagreb (Institut za društvena istraživanja Sveučilišta, 1985).
- P. Berger: **Facing up to Modernity**, New York (Basic, Books, 1977).
- P. Berger et al.: **The Homeless Mind: Modernization and Consciousness**, New York (Random House, 1974).
- B. Bošnjak: "Marksistički pristup religiji", *Naše teme*, 1967, pp. 957-78.
- E. Ćimić: **Socijalističko društvo i religija**, Sarajevo (Svjetlost, 1970).
- E. Durkheim: **De la division du travail social**, 1893.
- S. Flere: "Religija i religioznost u jugoslovenskom društvu", čas. **Kultura** 65-7 (1984), 384-92.
- S. Flere i D. Pantić: **Religioznost i ateizam u Vojvodini**, Novi Sad (Institut društvenih i pravnih nauka, (1977), šapirografisano).
- M. Horkheimer i Th. Adorno: **Dijalektika prosvetiteljstva**, Amsterdam, 1947.
- A. Inkeles: "National Differences in Individual Modernity", **Comparative Studies in Sociology**, 1978.
- M. Kerševan: **Religija kot družbeni pojav**, Ljubljana (Mladinska knjiga, 1975).
- K. Mihalski (ur.): **O krizi**, Novi Sad (Književna zajednica, 1987).
- E. Shils: **Tradition**, Chicago (UCP, 1981).

- S. Vrcan: "Religija kao oblik tradicionalne svijesti", čas. Sociologija, 1974 (XVI), no. 2, pp. 211-244.
- S. Vrcan et al.: **Položaj, svest i ponašanje mlade generacije Jugoslavije**, Zagreb-Beograd (CIDID-IDIS, 1986).
- S. Vrcan et al. "Savremeno jugoslovensko društvo - sociološko istraživanje uzroka krize" čas. Sociologija 2-3/1982.
- Z. Roter-M. Kerševan: **Vera in nevera v Sloveniji**, Maribor, (Obzorja, 1982).

RELIGION AND THE BREAKDOWN OF MODERNITY

SERGEJ FLERE

Faculty of Law, Novi Sad

In Yugoslavia religiosity has often been regarded as a form of traditional culture and world-view, though this way of thinking has not often been taken as a method of research of religiosity.

In this paper the relationship between modernity, as a core world-view value, and religiosity is studied by means of interviews carried out on a representative sample of the adult Vojvodina population (N=1925). Religiosity is studied through the declaration of religiosity whereas the stance towards modernity is studied through four statements all referring to one central aspect of modernity - the positive attitude towards social change and scientific and technological innovation. The distribution of answers to the 4 statements didn't result in a single extracted factor, by the method of factor analysis, but in a wider structure of value orientations and attitudes. The correlation of relationships between the stance with the statements in the sample is low moderate.

The connection between religiosity and the stance towards modernity is a weak one. Religionists were not significantly more anti-modernistically oriented than non-believers. The presence of an anti-modernist which can possibly be called a traditionalist stance was found to be the same in both groups 36-37%, whereas the presence of a modernist stance was found to be somewhat more prominent among the non-believers (43% in comparison to 35%).

The lack of homogeneity of the modernist stances, the lack of connection between the level of education and views on modernity and the lack of connection between religiosity and stances towards modernity can be interpreted as the questioning of the plausibility of modernity in the studied population in general.