



Vrednosno-refleksivni pristup pokazateljima pravoslavne religioznosti stanovništva

SERGEJ LEBEDEV ¹ | MIRKO BLAGOJEVIĆ ² | ELENA POKANINOVA ³

SAŽETAK

U savremenoj sociologiji religije koja se bavi proučavanjem pravoslavne religioznosti, poglavito Rusije a delimično i Srbije, postoje različiti teorijsko-metodološki pristupi kriterijumima pravoslavne religioznosti stanovništva. Dva se mogu izdvojiti kao paradigmatični slučajevi: prvi bismo mogli nazvati klasičnim ili pozitivističkim pristupom a drugi alternativnim ili fenomenološkim. Istraživači koji zagovaraju prvi pristup smatraju da se u proceni nečije religioznosti ne može koristiti samo jedan indikator u istraživanjima (npr. religiozna samoidentifikacija), već više njih, koji će praktično potvrditi, kroz religiozno ponašanje ispitanika, kultne radnje i obrednu praksu, njegovu početnu religijsku ili konfesionalnu samoidentifikaciju. Introspekcija ispitanika kao subjektivni čin mora se potvrditi nekim religioznim objektivnim činjenjem pošto u suprotnom ostaje fikcija bez realnog sadržaja a vernici utvrđeni na taj način više sliče nekim imaginarnim nego stvarnim. Za pripadnike fenomenološkog pristupa, za razliku od klasičnog, ključni kriterijum upravo jeste samoidentifikacija ispitanika, svest o pripadnosti religijskoj ili konfesionalnoj zajednici. Ovim autorima nije važan toliko

pojam religioznosti kao fiksiranog trenutnog stanja i diskretne veličine koliko je važan pojam ucrkovljenja koji se posmatra dinamički, tj. kao proces koji ima svoju evoluciju i koji započinje u nekom trenutku pa se protokom vremena brže ili sporije približava idealnim zahtevima koji se traže, a ispunjava ih duboko ucrkovljeni pravoslavni vernik. Pored analize ova dva pristupa, autori daju obrazloženje za treći, integralni, vrednosno-refleksivni pristup sociološkim kriterijumima religioznosti zasnovan na pojmovima refleksije, izbora i konteksta. Predlaže se kriterijum religioznosti kao stabilna, nereverzibilna intencija ka uronjenosti društvenog aktera u religiozni kontekst pa je, prema tome, uronjenost u samo “jezgro” religije osnovni pokazatelj njegove religijske vrednosne orijentacije.

KLJUČNE REČI

religioznost | sociološki kriterijumi religioznosti | indikatori religioznosti | pravoslavlje | vrednosno-refleksivni pristup

Rad je napisan u okviru Programa istraživanja Instituta društvenih nauka za 2020. godinu koji podržava Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije.

¹ Institut društvenih nauka i masovnih komunikacija NIU “BelGU”, Belgorod (Ruska Federacija)

² Institut društvenih nauka, Beograd (Srbija) | ✉ blagomil91@sbb.rs

³ Institut jezika i interkulturene komunikacije univerziteta Sečenovski, Moskva (Ruska Federacija)

UVODNA REČ

Bez ikakve sumnje, razmatranje pojma i pojave religioznosti stanovništva spada u ključna proučavanja sociologije religije kao posebne sociološke i religiološke discipline. U najnovijem ruskom "Enciklopedijskom sociološkom rečniku", ovoj pojavi su posvećene četiri autorske odrednice vodećih ruskih istraživača (Smirnov 2017), što, sa jedne strane, pokazuje naučni značaj koncepta, a sa druge strane, ukazuje na njegovu teorijsko-metodološku složenost koja vrhuni u suštinski različitim objašnjenjima pojave. Zapravo, diskurs o religioznosti u savremenim socio-humanističkim saznanjima je diskustabilan do te mere da postoje određene teorijsko-metodološke pozicije u kojima se zagovara otkazivanje od naučne upotrebljivosti ovog pojma, pošto samo zbunjuje naučnike u opisanju i objašnjenju religije u savremenim društvima (Smirnov 2015: 145-153).

Protivurečna situacija „pozne savremenosti“ aktuelizuje i pitanje religioznosti. Sa jedne strane, kasnu modernu obeležava uočljiva i intenzivna aktuelizacija religije, posebno u kontrastu sa prethodnom fazom sveobuhvatne sekularizacije modernih društava, a sa druge strane, sociološka i uopšte društvena misao se pokazala veoma dobro adaptiranom na sekularizacionu dominantu klasične moderne, što ju je neizbežno dovelo do pozicije neadaptiranosti na promenjene društvene uslove i položaje religija u njima. U tom smislu je paradigmatičan primer Pitera L. Bergera koji se zvanično odrekao sopstvene, veoma uti-

čajne teorije sekularizacije u korist simetričnog ali manje heuristički plodnog koncepta desekularizacije (Berger 1999: 19), što je, zbog uticaja i autoriteta ovog naučnika, izazvalo aluziju na kapitulaciju naučnog intelekta pred „invazijom činjenica“ (Blagojević 2015: 14-29).

Iako se ne slažemo sa ovakvim radikalnim gledištima, složićemo se sa onim autorima koji u metodološkim pitanjima iskazuju bojazan o nezadovoljavajućem stanju u definisanju socioloških kriterijuma određenja i utvrđivanja religioznosti stanovništva na nekom konfesionalno-geografskom području. Korene ovog nezadovoljavajućeg stanja trebalo bi tražiti u neskladu između brzih promena društvene stvarnosti religija u savremenom svetu i ustaljene, ali neadekvatne, sociološke refleksije, zbog niza objektivnih i subjektivnih razloga (Lebedev 2010: 85-94). Pomenuti nesklad se, dakle, može prevazići samorefleksijom naučnog saznanja, koja će nam, sa jedne strane, omogućiti proveru predmeta i metoda istraživanja a sa druge strane, prilagodbu naučnog pristupa religioznosti promenjenim parametrima religijske situacije savremenih društava.

DEFINICIJE OSNOVNIH POJMOVA

Religioznost je, po definiciji, određeno stanje društvenog subjekta – ličnosti, grupe ili zajednice, koji imaju doživljaj suštinskog uticaja religije na njih. Dakle, to je *stanje* pomenutog subjekta (Lopatkin 2017: 267-268; Ostrovskaya 2017: 269; Rutkevič

2017: 271) ili određeni *društveni kvalitet* (Yablokov 2017: 272) stvoren direktnim i sistematskim uticajem religije na pojedinca, njegov način razmišljenja i delovanja. Bilo da religioznost definišemo kao specifično psihičko stanje ili više sociološki, kao neki poseban društveni kvalitet, sociološki pristup religioznosti podrazumeva određene društveno važne attributečnosti, grupe ili zajednice, objektivno i subjektivno uključene u neki religijski sistem i analizirane u sklopu sociološke metodologije.

Pomenuti atributi, kao sociološka kategorija, imaju složenu i slojevitu strukturu. Postoje tri nivoa kojima odgovara određeni stepen teorijske, empirijske i operacionalne interpretacije: *kriterijum* – koji predstavlja suštinski sadržaj, odnosno „biće“ atributa; *pokazatelj* – empirijska činjenica kao nosilac suštine sadržaja atributa; *indikator* – oblik manifestacije atributa koji zavisi od primenjenih istraživačkih metoda i tehnika.

METODOLOGIJA

Osnovno pitanje metodologije jeste pitanje određenja kriterijuma religioznosti: traži se odgovor na pitanje šta pojedinca suštinski čini religioznom ili nereligioznom osobom? Logičan odgovor na ovo pitanje pretpostavlja neku univerzalnu skalu atributa na čijem će jednom kraju biti religioznost sa svim ličnim i društvenim kvalitetima posmatranog subjekta, a na drugom kraju nereligioznost sa odgovarajućim kvalitetima. Navedeni princip se može realizovati na različite načine u

zavisnosti od toga šta se uzima za konceptualnu osnovu i sveukupnog konteksta u kome se konstruiše skala.

U nastavku teksta biće, uz pomoć metodološke rekonstrukcije, izdvojena i komparirana dva osnovna metodološka pristupa analizi religioznosti, preko atributa individualnog ili kolektivnog društvenog subjekta, koja su se iskristalisala u ruskoj sociologiji religije i religiologiji, sa predlogom trećeg pristupa zasnovanog na logici proširene naučne, odnosno sociološke analize ovog problema. U okviru ovako postavljenih ciljeva teksta, pažnja će biti usmerena na razradi pitanja religioznosti recepcijom zapadnoevropske i severnoameričke sociologije u radovima ruskih autora – Julije Sineline, Elene Pruckove i Kirila Markina (Sineline 2011: 288-300; Prutskova 2012: 268-293; Prutskova i Markin 2017: 95-105).

ANALIZA

Prvi pomenuti pristup, koji se s pravom može nazvati klasičnim, danas dominira u ruskoj akademskoj sredini. Po našem mišljenju, ovaj pristup se temelji na tri bazične misaone pretpostavke. Prva se odnosi na fundamentalnu postavku svake filozofske i naučne refleksije – na deontologizaciju religije, njeno, da upotrebimo Veberov izraz, „raščaravanje” i prenošenje iz sfere „strahopoštovanja prema svetom” na, razumom savladani i pod kontrolom stavljeni, prirodni i socijalni determinizam. U tom kontekstu, ovakva postavka proizilazi iz toga „što je zakonodavni um prisvojio sebi pra-

vo izgradnje sveta, što je ranije bilo u isključivoj kompetenciji Boga“ (Bauman 1993: 46-61). Ako se ranije religija, kao veza čoveka sa njegovim Bogom i istovernicima, shvatala kao nešto supstancijalno i ontološki, te upravo zbog toga kao neodvojivo svojstvo čovekove prirode, to se sada upravo religija u tom aspektu problematizuje i to u distanciranju od razuma i prebacivanju sa ontološkog na socijalno-funkcionalni nivo.

Druga pretpostavka se odnosi na konstituišuću intenciju mišljenja klasične Moderne, koju Zigmund Bauman naziva „politikom zakonodavnog uma“ (Bauman 1993: 53). U skladu sa njom, semantička slika, i iz nje izvedeni logički model fenomena, stvara svojevrsni idealni tip, apstrahovan od mnoštva pojedinačnih pojava naglašavanjem skupa kvaliteta kojima um istraživača subjektivno pripisuje odgovarajuća svojstva. Upravo na taj način, intenzivnom uposlenošću filozofske misli prosvetiteljstva, nastali su tako generalizovani savremeni pojmovi kao što su „istorija“, „kultura“, „civilizacija“ (Dubin 2005). U tom smislu se isto može reći i za pojam „religije“ (Gegel 1975).

Treća pretpostavka: pomenuti pristup religiji je određen logikom obnove prosvetiteljskog modela idealne konstrukcije sveta, društva i čoveka, modela koji se uzima za izvornu osnovu teorijskih koncepcija. Misaoni subjekat koji stoji na pozicijama Moderne posmatra religiju kao značajnu i tipičnu komponentu tradicije, a upravo je ona podložna kritičkom razmatranju i promeni – tj. religija se posmatra kao nekakva „drugost“. U osnovi takvog

razmišljanja stoji ozbiljna intencija prema novom tipu socijalnog bića i mišljenja protivstavljenog tradicionalnom biću i mišljenju (Dubin 2005), kojima, prema čvrstom prosvetiteljskom stavu i ne bez razloga, pripada i religija (Giddens 2011: 244). Dakle, klasičan koncept religioznosti, od početka konstruisan iz pozicije „suprotnog“, osmišljava svoj predmet istraživanja, pre svega, kao nešto što ne odgovara projektu Moderne, protivreči mu ili mu uopšte ne pripada.

Ovako skicirani bekgrund implicira tri značajne metodološke posledice koje, prema našem mišljenju, karakterišu klasičan pristup kriterijumu religioznosti: prvo, akcenat se stavlja na suštinu religioznosti kao nečeg što je drugostepeno i partikularno, dakle, kao da je atribut individualnog ili kolektivnog subjekta koji je „dodat“ njegovim bitnim svojstvima u slučajevima kada za to ima dovoljno osnova; drugo, istovremeno se religioznost razmatra kao nalaženje socijalnog subjekta u nekom stanju (kvalitetu) koje se može imenovati kao „religija“, čija je alternativa bivanje u kvalitetu koji se može imenovati kao stanje „izvan religije“ i treće, ova karakteristika može i treba da bude svedena na konačan broj pojedinačnih, elementarnih atributa analognih „univerzalnom“ modelu društva i čoveka izvan religije kao takve.

Prema tome, ovom pristupu je, na nivou kriterijuma religioznosti, imanentna postavka razdvajanja od neke uslovne (idealnotipske) slike čoveka koja odgovara metanarativu Moderne. Religiozni se protivstavljaju nereligioznim pojedincima, pre svega kao tipu

koji pripada „tradiciji“ a posebno prema tradiciji koja je određena religijom i konfesijom. Međutim, i religioznim i nereligioznim se priznaje jedinstvena osnova a sve parametre njihovih razlika vidi pronicljivi i kontrolišući prosveteći um. Religiozni tip karakteriše niz razlika u odnosu na nereligiozni tip, a te razlike su posve logične u svetlu svetovnog „spoljašnjeg“ pogleda na religiju, one su složene jer potiču od univerzalnih ljudskih karakteristika a iskustvene su u smislu svoje vidljivosti. Njihova konceptualna integracija se može odrediti kao „pripadnost nekoj religiji“ koja je šira od verske pripadnosti u užem smislu i uključuje verovanje i obožavanje nadnaravnog.

Razmatranje *pokazatelja* religioznosti treba da počne od stava da je od suštinske važnosti potreba usaglašenosti između određene vrednosne pozicije ili kvaliteta subjekta i religije koja tu poziciju određuje (Kaariainen i Furman 2007: 54-60; Lopatkin 1996: 194-195). Ovaj pokazatelj treba da bude u dovoljnoj meri specifičan, tj. toliko proziran i ubedljiv ne samo za samog religioznog subjekta nego još više za spoljašnjeg, „objektivnog“ posmatrača. Npr. u klasičnoj varijanti katoličke sociologije autora Gabrijela le Bra, poseta vernika katoličkoj nedeljnoj misi jeste religijska praksa koja na jasan način distingvira vernike od nekatolika i neverujućih. Ovde je osnovni princip u kombinaciji nekoliko skala koje se uzajamno potvrđuju.

Najzad, na nivou *indikatora* religioznosti, s pravom se predlaže uzimanje u obzir zbira nekoliko „mehaničkih“, objektivnih karakteristika za koje

se pretpostavlja da postoji tesna korelacija među njima. Tako princip neophodne kombinacije pokazatelja koji karakterišu kako religioznu svest tako i religiozno ponašanje pojedinca u merenju stepena religioznosti ostaje nepromenjen (Kublickaya 2009: 99). Zato govorimo o indikatorima identifikacije, kao što su opšta religijska i konfesionalna, zatim indikatorima religijske samosvesti, tj. postojanju i manifestaciji odgovarajućih predstava i stavova religijskog pogleda na svet, te, najzad, o indikatorima religijskog ponašanja, odnosno postojanju i frekvenciji javnih i privatnih kulturnih radnji. Međutim, ovde se javlja problem izbora relevantnih indikatora koje istraživač rešava spontano, često u proizvoljnom ključu (Lopatkin 1996: 194-195).

Pored klasičnog pristupa kriterijumima pravoslavne religioznosti stanovništva u ruskoj sociologiji, možemo identifikovati i drugačiji teorijsko-metodološki pristup. Nazvali bismo ga alternativnim ili fenomenološkim pristupom koji je najpotpunije legitimisan u radovima Česnokove (Česnokova 2005: 7-52) i Sineline (Sineline 2011: 311-312). Po svojoj prilici, njima treba pridodati i Mčedlova (Mčedlov 2005: 98). Prema našem mišljenju, ovaj pristup je nastao izmenama metodoloških pretpostavki navedenog problema a one su opet izazvane krizom klasične modernističke paradigme.

Ove promene se mogu označiti kao prelaz od „konstruktivišuće“ intencije mišljenja klasične Moderne prema adaptivno-dijaloškoj koju Bauman povezuje s „razumevajućim“ ili

„interpretativnim“ tipom uma. Ako zakonodavni um nastoji da stekne pravo na monolog, interpretativni se uključuje u dijalog u kome je zainteresovan za njegovo produžavanje, dok je zakonodavni zainteresovan za njegovo okončanje (Bauman 1993: 55). U skladu sa tim, semantička slika i logički model pojave izveden iz te slike nisu toliko izgrađeni „odozgo“, većtački namećući svoju kategorijalnu mrežu stvarnosti, koliko su orijentisani na najtačniji prikaz specifičnosti pojave „onakvih kakve jesu“, dakle, sa svim posebnostima njihove autentične konkretnosti. Religijske univerzalije su, same po sebi, apstrakcije, kao što su konkretne i društveno uposlene religijske tvorevine samo lokalizovane konkretnosti globalnih univerzalija (Kargina 2014: 156).

Ovakav pristup religiji rukovodi se logikom *inkorporacije* pojedinca u religiju. Refleksivni subjekt čuva kulturu mišljenja Moderne ali ga ovde pokreće namera ne da religiju istisne i od nje se otuđi, već da smanji distancu prema njoj, ili da joj se vrati i ponovo prisvoji (Sinelina 2011: 282-284). Čini se da suštinu ovakvog stava čini usmerenost prema razumevanju i ponovnom preosmišljanju religije u pokušaju pojedinaca i društvenih grupa da preispitaju njenu ulogu u svom životu uzimajući u obzir nagomilano iskustvo stvorenog jaza prema njoj i otuđenje od nje. To se ostvaruje na novoj osnovi – racionalnom mišljenju koje, međutim, sada ne projektuje neku vrstu idealizacije religijskih pojava, već pokušava da shvati imanentnu logiku verskih odnosa i religijske kulture. Ovakav preokret, od dominantnog

trenda javnog distanciranja od religije prema približavanju religiji, utiče svakako na savremenu pojavu novih religija. Za nas je interesantno da iz naznačene preobrazbe logički proizilaze i druge metodološke pretpostavke od važnosti za određenje kriterijuma religioznosti:

- akcenat nije na shvatanju religioznosti kao statične pojave, nego se religioznost poima kao jedan *proces*, i to kvalitativan proces prisvajanja elemenata određene religije;
- upravo u tom kontekstu, pokazatelj religioznosti se, onda, ne shvata kao neka diskretna tačka i interval skale koji je opisan konačnim brojem obeležja, nego je više shvaćen kao težnja ili *upravljenost* (samo)svesti i ponašanja ličnosti pojedinca prema religiji;
- a to, onda, znači da karakteristika religioznosti ne može u potpunosti biti svedena na neki izgrađeni skup diskretnih obeležja, već ona uvek podrazumeva *nerastvorljiv ostatak* religiozne fenomenologije.

Prema tome, razmatranje kriterijuma religioznosti u klasičnom sistemu jeste nedosledno i problematično. Istraživači alternativnog pravca pokušavaju da reše ovaj problem preko metodološkog razdvajanja, prvobitno sinkretički unifikovanog, pojma „religioznosti“ na pojmove „religioznosti“ i „ucrkovljenosti“ (npr. Česnokova 2005; Sinelina 2011) ili na pojmove „religioznosti“ i „religiozne prakse“ (Mčedlov 2005). Religioznost (priпадnost nekoj religiji) se svodi na *samosvest* o sebi kao religioznom biću, a sve ostale karakteristike svesti i

ponašanja svrstavaju se u posebnu kategoriju (Česnokova 2005: 10, 5; Sinelina 2011: 312-326).

Ako ovako razmišljamo, onda između navedenih pojava ne postoji poklapanje već samo manje ili više izražena bliska pozitivna korelacija, čiji stepen treba odrediti empirijski u svakom pojedinačnom slučaju. Logično je da se takvo stanje ne može objašnjavati još uvek nezavršenim pounutrašnjem odgovarajućih modela ponašanja i religijske prakse, pošto je versko obraćenje početak dugog i trnovitog puta izgradnje ličnosti u novom ključu (Česnokova 2005: 17). Preobražaji na ovom dugom, teškom, krivudavom i neizvesnom putu izgradnje ličnosti u verskom ključu vode prema stvaranju takvih navika i načina života koje se ispoljavaju u kasnijim i zrelijim fazama života pojedinca.

Na nivou pokazatelja, to se manifestuje u doslednoj izgradnji i protivstavljanju skale samosvesti pojedinca kao „pripadnika religije – konfesije“, sa jedne strane, i očekivanih tradicionalnih manifestacija svesti i ponašanja u kontekstu te pripadnosti, sa druge. Naime, religioznost se čvrsto i jednoznačno dijagnostikuje prema ispitanikovom samoopredeljenju, a tek onda se dobijene nominalne grupe „verujućih“ diferenciraju prema stepenu „(o)ucrkovljenosti“ ili religiozne prakse. Tako, Mčedlov piše da se u godišnjim, sociološkim istraživanjima religioznosti pridržavaju, po njegovim rečima, objektivnije pozicije u njenom ispitivanju, tako što ispitanike svrstavaju u određene grupe pogleda na svet prema njihovoj samoidentifi-

kaciji (Mčedlov 2005: 98). Tako se u ovakvom koordinatnom sistemu organski posmatraju paradoksalne kategorije „pravoslavnih nultog stepena ucrkovljenosti“ ili „muslimana koji uopšte ne obavljaju molitvu“ za razliku od stanovišta klasične paradigme za koju su pomenute kategorije nonsens.

Na nivou indikatora ovaj pristup dovodi do maksimalnog uprošćavanja instrumentarija istraživanja svodeći principijelno osnovnu dijagnostičku proceduru na pitanje religijske i konfesionalne samoidentifikacije ispitanika. Dihotomna, odnosno pozitivna samoidentifikacija ispitanika da jeste vernik i da pripada nekoj veroispovesti, kao npr. pravoslavnoj, islamskoj ili budističkoj, dovoljan je pokazatelj njegove religioznosti. Po Mčedlovu, ovakva bazna pozicija ne govori o karakteru i dubini religioznosti pa se samim tim mora korigovati dopunskim i preciznijim pitanjima (Mčedlov 2005: 98). Sve ostale karakteristike svesti i ponašanja, koje su u okviru prethodnog pristupa smatraju „prirodnim“ i neophodnim nastavkom pozitivnog religijskog samoidentifikovanja, smeštene su u posebnu, autonomnu celinu čija je svrha da se njome opiše nivo i priroda religioznosti ali ne i pitanje *fakticiteta* njenog postojanja.

Oba navedena pristupa u sociološkoj analizi religioznosti su simetrična, naravno sa svojim prednostima i nedostacima koji postaju belodani kad ih uporedimo međusobno. Glavni minus prvog, klasičnog ili pozitivističkog pristupa, jeste u snažnoj pretpostavci prema kojoj obeležja religiozne svesti i religijskog ponašanja

vernika moraju biti međusobno usko povezana, što u praksi dovodi do rigozornog prilagođavanja proučavane društvene stvarnosti idealizovanom apstraktnom modelu. U aktuelnoj društvenoj situaciji, determinisanoj dominantnim tendencijama masovnog raskida sa religijskim tradicijama, afirmaciji religijskih tržišta, individualizovanim refleksivnim duhovnim orijentirima, ova pretpostavka ili ne deluje ili ako deluje onda je to u malim, i čudom sačuvanim, grupama tradicionalnih vernika. Difuzna religioznost, „pačvork“ religije, zastupničke religije (Kargina 2014: 212-226), raznoliki oblici duhovnosti (Rutkevič 2014) i religijske konverzije (Isaeva 2013) izgledaju kao derivati i simptomi dubokog jaza između tradicionalnih religijskih formi i „živog“ duhovnog sadržaja novih formi, koje obično smatramo glavnim trendom sekularizacije modernog doba. Međutim, paradigmatična intencija klasične istraživačke optike prisiljava istraživače da tvrdoglavo, u ovim turbulentnim religijskim i duhovnim manifestacijama, traže „stare dobre vernike“ klasičnog idealnog tipa i da faktički ignorišu pojave neoklasične religijske stvarnosti. Pri tome, za „prave vernike“ mogu biti prihvaćeni i pojedinci koji preferiraju religijske forme nauštrb sadržaja ukoliko, kako piše Bogačyov, pojedinci mogu da sistematski ispunjavaju određene religijske obrede ali im uopšte ne pridaju religiozni smisao i vrše ih pod društvenim pritiskom ili iz nekog političkog interesa (Bogačyov 2016: 15). Onda takvi, npr. religijski „fundamentalisti“ (Kasyanova 2003: 224) ili tradicionalni praktikanti ulaze

u vidno polje sociološke analize (Ulyanov 1971: 219-221).

Imajući sve ovo u vidu, mora se priznati da su pristalice alternativne metodologije s pravom uočile metodološke nedostatke optike svojih „protivnika“ i pokušale da ih prevaziđu. Međutim, u pokušaju redefinisanja pokazatelja i indikatora religioznosti, ovi autori upadaju u jednu drugu logičku grešku koja se odnosi na shvaćanje da je samoidentifikacija religioznosti dovaljan uslov konstatacije o faktičkoj religioznosti ispitanika (stanovništva). Osnova ovakve greške nalazi se u pogrešnoj metodološkoj pretpostavci da početna pozicija religijskog ili konfesionalnog samoidentifikovanja zakonito i tipično vodi u evolutivnom pravcu produbljanja religijske pozicije i ucrkovljenja u religijsku instituciju. Ovde treba napomenuti da se dvosmislenost realne religiozne situacije pojedinca može videti i u tekstovima prerano preminule ruske sociološkinje Julije Sineline. Ova dvosmernost se može konkretizovati mogućnošću i stvarnim primerima da pojedinac koji se religijski i konfesionalno samoidentifikuje, tokom svog života, može krenuti kako pravcem vere ili putem povratka veri tako i putem povratka npr. nacionalnoj kulturi, pritom lično ostajući neverujući (Sineline 2011: 357). Ovde moramo dodati da evolucija njegovog identiteta u potpunosti može ostati na nivou samoidentifikacije, postavši na taj način simulativna identifikacija (Dubin 2007: 184-186). U svakom slučaju, puka izjava pojedinca da jeste vernik i da pripada nekoj konfesionalnoj zajednici, čak i onda kad je subjektiv-

no apsolutno siguran u to, *nije dovoljna* da se tako izražena religiozna pozicija smatra objektivnom činjenicom. Delimo gledište onih istraživača koji vide mogućnost prevazilaženja trenutne metodološke krize po ovom pitanju i to na način formiranja integrisanog pristupa definisanju i merenju religioznosti (Breskaya 2011: 20). Ovde predlažemo jednu varijantu ovakvog pristupa.

Kao što smo videli, dva navedena artikulisana načina određenja kriterijuma religioznosti proizilaze iz protivrečnih pretpostavki. Prema tome, za njihovu konstruktivnu sintezu potrebno je pronaći takvu osnovu koja bi uklonila kontradikcije između konstruisuće i interpretativne intencije uma, i između „distancirajuće“ i „reverzibilne“ intencije prakse. Za pomenutu osnovu treba da važe sledeći principi: na prvom mestu to je *refleksija* – osnova svake čovekove delatnosti i na kraju krajeva osnova društvene subjektivnosti. U savremenosti, ona je stalna i sveobuhvatna. Konstruisanje sopstva sastavni je deo refleksivne savremenosti (Bauman 1993: 156, 261). Sa druge strane, u postseksualnoj eri, značajna komponenta ličnog identiteta jeste i religija čiji je najupečatljiviji rezultat oživljavanje religioznosti. Drugim rečima, religioznost savremene ličnosti njen je refleksivni projekat koji se može posmatrati nezavisno od drugih konteksta ličnosti. U ovako shvaćenoj kategoriji refleksije uklonjena je kontradikcija između baumanovskih „zakonodavnih“ i „interpretativnih“ tipova uma: promišljajući subjekt može slobodno naimenično primenjivati jednu ili drugu

strategiju ili kao faze procesa promišljanja ili kao distribuciju određenih referenci; na drugom mestu je personalizovani izbor. Aktualizacija izbora povezana je sa erozijom i slabljenjem uticaja tradicije (Berger 1990: 131; Bauman 1993: 155–156). Ovo je posebno očigledno za religiju – rušenjem ranijeg tradicionalnog načina religijske integracije, poglavito vaspitanjem dece u porodici, osnovni socijalni mehanizam reprodukcije identiteta i religioznosti postaje svesni i voljni izbor pojedinca (Glagolev 2004: 159). Izbor je određen vrednosnim prioritetom religije kao načina mišljenja i življenja u poređenju sa nereligioznom ili nekom drugom vrednosnom životnom pozicijom. Samim tim se kategorijom izbora otklanja kontradikcija između „ugradnje“ i „izgradnje“ religiozne ličnosti. Osoba je slobodna da refleksivni razvoj svog identiteta usmerava u oba smera u zavisnosti od cene i očekivanih rezultata odabranog puta; na trećem mestu, kao logično zaokruživanje diskusije o kategorijalnom aparatu neophodnom za opisivanje kriterijuma religioznosti, potrebna nam je kategorija *društvenog konteksta* – specifičnog polja refleksije i izbora. Ako se pođe od sociokulturnog pristupa (Sorokin 2000), koji opisuju društvene pojave u koordinatama „ličnost – kultura – društvo“, onda je odgovarajući kontekst najbolje odrediti kao koncept komunikacije. Ako ličnosti odgovara refleksivni pojedinac koji čini izbor, kulturi semantički alati i sadržaj refleksije, a društvu sistem odnosa sa drugim pojedincima, ovaj skup onda definiše objektivnu poziciju pojedinca. U tom smislu, kontekst

refleksije i religijskog izbora opisan je mrežom semantičkih, pojedincu komunikativno dostupnih značenja, i mrežom drugih učesnika u komunikaciji koji prevode i aktuelizuju ova značenja.

Sa pozicija vrednosno-refleksivnog pristupa, religioznost je kvalitativni zaokret u dinamici razvitka samoidentiteta usled zrele revalorizacije vrednosti. Tokom svakodnevlja, čovek vrši neprekidno misaono praćenje konteksta, određujući prioritete životnog puta na operativnom, taktičkom i strateškom planu. Odgovarajuće blokove informacija dobija preko „značajnih drugih“, različitih učesnika u komunikaciji u koju je uključen. Celokupna komunikaciona mreža, uključujući i unutrašnji dijalog s kulturnim vrednostima (Batirin i Žilina 2008: 59), prelama se u samorefleksiji pojedinca koja opet utiče na vrednosne filtere same percepcije informacija koje postepeno menja.

Kad je religija u pitanju, ovaj proces se čini postepenim, mada u određenim slučajevima, naprotiv, može biti oštar i nagao. U pitanju je prebacivanje svakodnevne refleksne pažnje na referentnu religijsku temu i to posvećivanjem više svog vremena u kvantitativnom smislu i kvalitativnim odabirom i traganjima za izvorima informacija vezanim za ovu temu. Ovakav prelazak može da započne i perifernim temama i pitanjima koja imaju pobočni značaj za religiju, pa trenutak u kome je započeo proces obraćenja obično nije fiksiran. Ako se tokom vremena u svesti pojedinca oformi stabilna „raskrsnica“ nekoliko komunikativnih intencija religioznog

sadržaja, među kojima je i glavna, intencija „granične egzistencijalne situacije“, onda se može govoriti o tome da je refleksija religije dostigla takvu podršku kada bilo koji slučajni spoljašnji ili unutrašnji uticaj može pokrenuti versko obraćenje – a onda proces transgresije postaje samostimulirajući pošto ne traži spoljašnje stimulanse koji ostaju nemoćni da na nju uopšte utiču (Golicin i Petrov 2005: 90). Ovakvu promenu pojedinac obično zapaža retrospektivno (Divisenko i Divisenko 2016) i, strogo govoreći, ovo zapažanje predstavlja osnovu da se o njemu govori kao o verujućem, religioznom pojedincu.

Treba još jednom naglasiti da religijsko obraćenje ne mora vremenski da se poklapa sa trenutkom samoidentifikacije pojedinca kao vernika ili pripadnika određene (pravoslavne) konfesije: obraćenje se može dogoditi mnogo pre nego što osoba postane svesna svog svetonazornog prevrednovanja i stabilne verske orijentacije. Štaviše, njemu može da prethodi intenzivna kulturna praksa kao kod religioznih fundamentalista ili „preostalih tradicionalista“. Nakon toga, verski identitet pojedinca ostaje stabilan i sa velikom verovatnoćom – nepovratan. On prelazi na novi nivo vrednosne refleksije, dakle, u fazu (religiozne) uverenosti, te povezanosti sa određenim kompleksom značajnih vrednosti i pogleda na svet pojedinca. U kontekstu revidiranog uverenja, ranije važna stanovišta i prakse se ispunjavaju kvalitativno novim značenjima. Kao rezultat takve transformacije, pojedinac stupa u novi stadijum svoje religiozne aktivnosti i ličnosti koje se, primereno

crkvenom hrišćanstvu, mogu nazvati “(u)ocrkovljenjem” – prihvatanjem ustanovljenog i ustaljenog hrišćanskog načina života i mišljenja (Česnokova 2005: 18). U pozadini ovakvog shvaćanja stoje metodološki značajne posledice:

- religioznost je složena, paradoksalna pojava i predstavlja jedinstvo određenog stanja i procesa, a prema formulaciji Iljina, „religiozna osoba, ako je njena religioznost živa i stvaralačka“, pokazuje se i kao ona koja je „našla“ i kao ona koja traži”, jer se Tajna Božija otkriva ljudima postepeno (Ilin 2002: 110);
- u tom smislu, indikator religioznosti treba da odražava i fiksira, pre svega, odgovarajuću usmerenost prema samosvesti i ponašanju pojedinca;
- iskustveni sociološki indikatori religioznosti potencijalno su mnogostruki i suštinski zavisni od konteksta, pre svega od osobenosti individualnog puta prema religioznosti obraćenika.

Prema tome, reflektivni pristup problemu religioznosti principijelno se može odrediti na ovaj način: na nivou *kriterijuma religioznosti*, od važnosti je suštinsko dolaženje pojedinca do „tačke bez povratka“ – kao stepena i kvaliteta uronjenosti u komunikativni i metakomunikativni kontekst određene religije. U tako čvrstoj situaciji „bez povratka“, pojava obrnute veze, tj. slabljenje i povlačenje religioznog identiteta je malo verovatno. Problem „rubikona“ na svoj način su rešavali i prethodni pristupi. Prvi, već pomenuti, je tu granicu nepovratnosti religioznog

izbora gurnuo, što je moguće više, duž razvojnog puta prihvatanja konfesionalnog kanona da bi utvrdio postojanje ili nepostojanje religioznosti, dok ju je drugi pristup, nasuprot, maksimalno približio i time, praktično, izbrisao granicu između vernika i nevernika. Sa naše tačke gledišta, oba pomenuta pristupa fenomen religioznosti posmatraju nepotpuno i, reklo bi se, netačno, zato što ignorišu živu uzajamnost konteksta i reflektivnog pojedinca: u prvom pristupu se kontekst apsolutizuje a uloga pojedinca praktično svodi na nulu, dok je u drugom pristupu sve suprotno.

Na nivou *pokazatelja religioznosti*, bitnim se čini određena motivacija pojedinca prema religioznom životu. Ona je obezbeđena njegovim razmišljanjem o privlačnosti religijskih vrednosti, što praktičnu orijentaciju na odgovarajuću religiju čini stabilnom – odnosno ona neprestano raste. Dakle, glavni pokazatelj postaje vrednosna orijentacija ispitanika prema religiji i religioznosti. Zato je važno odrediti bitna obeležja ove vrednosne orijentacije, pre svega njen karakter i sadržajnu usmerenost. Karakter religiozne vrednosne orijentacije mora biti terminalnog statusa – religija je cilj (Belyaeva i dr. 1996: 550). Sadržajna usmerenost treba da ide prema okosnici, srži religije, a nikako na njene periferne komponente. Npr. jezgro religije može da bude konkretni natprirodni sakralni „predmet“ obožavanja (Bog), kao i određeno stanje ispitanika koje teži postizanju jedinstva sa njim, što je zapravo religiozna vera.

Napokon, na nivou *indikatora religioznosti*, prirodno se pretpostavlja

iskazivanje odgovarajuće vrednosne orijentacije pojedinca koja diktira čvrstu usmerenost mišljenja i religijskog izbora kao životne pozicije. Definitivno se može reći da izbor indikatora treba da bude određen uzimanjem u obzir konteksta, a potonji je pak određen predmetom i metodologijom istraživanja. Adekvatni univerzalni recepti za indikatore religioznosti koji bi bili prigodni za sve slučajeve istraživanja, po svemu sudeći, nisu mogući. Neophodan i dovoljan broj parametara za svaku posebnu situaciju treba da uzme u obzir kombinaciju kvalitativnih i kvantitativnih metoda istraživanja. Upotreba takvih metoda omogućiće zasnivanje očiglednih situacionih skupova indikatora religioznosti adaptiranih na iskustvene istraživačke „niše“ i tipične situacije koje se, samim tim, mogu apsolvirati samo kao rezultat opsežne empirijske prakse.

ZAVRŠNA REČ

Metodološkom rekonstrukcijom i komparativnom analizom osnovnih pristupa ruskih istraživača u opredeljivanju kriterijuma religioznosti, pokušali smo u glavnim crtama da zasnujemo *integralni pristup* navedenom problemu u sociologiji religije. Predstavnicima *klasične* metodološke orijentacije na prvo mesto stavljaju kompleksnost kriterijuma religioznosti, uz neophodnost dopune samoocene religioznosti ispitanika očekivanjem „tipične religiozne“ svesti i ponašanja izvedenih iz spoljašnjeg posmatranja konfesionalnih tradicija. Međutim, najnovije religijske i sociokulturne transformacije pokazale su da je efika-

snost takvog pristupa moguća samo pod uslovom odlučujućeg uticaja pomenutih tradicija na pojedince koje modernost u osnovi podriva i zbog toga je sam pristup problematičan u većini slučajeva. Ova činjenica je aktuelizovala problem granice između kategorija „vernika“ i „neverujućih“, te podstakla naučno promišljanje kriterijuma religioznosti. Predstavnicima *alternativne* metodološke orijentacije proširili su predmet proučavanja pojmom refleksivnosti. Religioznost pojedinca, a posredno i grupe, postaje projekat refleksivnosti, kao i identitet pojedinca u svojoj sveukupnosti. Stoga, epicentar religioznosti kao pojave treba tražiti upravo na nivou samosvesti, koja ne samo da nije uvek materijalizovana u uobičajenim kanonskim konfesionalnim oblicima nego, sa druge strane, fingiranje ovih oblika ne svedoči o religioznom sadržaju kao unutrašnjem činu. Istovremeno, odustajući od tradicionalnog kompleksa manifestacija religiozne svesti i ponašanja kao faktora verifikacije, ova grupa istraživača je kriterijum religioznosti svela na samoidentifikaciju, koja ne samo da ne precizira već faktički briše granicu između vernika i nevernika.

Vrednosno-refleksivni pristup, koji smo predložili, oslanja se na univerzalne zakonomernosti sistemske sociokulturne dinamike i zasnovan je na dominantnoj refleksiji, a sve to zajedno utiče na aktivnost savremenog čoveka. Religioznog pojedinca karakteriše, pre svega, stabilna pozitivna povezanost sa odgovarajućim religijskim kontekstom koji mu pruža progresivno „uranjanje“ i koga prihvata značajnim

promenama vrednosne orijentacije, predstava i načina života. Načini i tempo ovog uranjanja su individualni i raznoliki. Pouzdan pokazatelj koji omogućava detektovanje religioznosti kao društvene činjenice odnosi se na terminalni karakter vrednosne orijentacije pojedinca prema srži religije. Korišćenje specifičnih indikatora zahteva diferenciran pristup koji uzima u obzir raznolikost situacija, za šta su potrebna obimna istraživanja koja kombinuju kvantitativne i kvalitativne (antropološke) metode sociološke analize.

LITERATURA

- Bauman, Z. (1993). *Filosofija i postmodernistička sociologija*, per. s angl., *Voprosi filosofii*, 3, 46–61.
- Belyaeva, L. A., Zdravomislov, A. G., Lapin, N. I., & Naumova, N. F. (1996). *Dinamika cennostey naseleniya reformiruemoy Rossii*. Moskva: Editorial URSS.
- Berger, P. (1990). Ponimanje sovremenosti. *Sociologičeskie issledovaniya*, 7, 127–133.
- Berger, P. L. (1999). The Desecularization of the World: A Global Overview. U P. L. Berger (ur.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (str. 1–18). Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Blagojević, M. (2015). *Vitalnost religije u (de)sekularizovanom društvu*. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Bogačyov, M. I. (2016). K voprosu o formirovanii integralnogo podhoda k konceptualizaciji religioznosti. *Svet Hristov prosveščaet vseh: almanah Svyato-Filaretskogo pravoslavnogo hristianskogo instituta*, 18, 9–26.
- Breskaya, O. Ju. (2011). Izučenje religioznosti: k neobhodimosti integralnogo podhoda. *Sociologičeskie issledovaniya*, 12, 77–87. <https://www.isras.ru/files/File/Socis/2011-12/Breskaya.pdf>
- Batirin, G. N., & Žilina, L. N. (2008). *Kommunikaciya i obrazovanie*. Moskva: Gardariki.
- Gegel, G. V. F. (1977). *Filosofija religii*, V 2-h tomah. Moskva: Misl.
- Giddens, E. (2011). *Posledstviya sovremenno-sti*. Moskva: Praksis.
- Glagolev, V. S. (2004). Istoricheskie i sovremennye funkcii religioznoy tradicii v Rossii. *Reliya v izmenyašey Rossii*. Materiali Rossiyskoy naučno-praktičeskoj konferencii. V 2 t., T. 1. Perm: Izd-vo PGU.
- Golicin, G. A., & Petrov, V. M. (2005). *Socialnaya i kulturnaya dinamika: dolgo-vremennye tendencii. Infomacinniy podhod*. Moskva: KomKniga.
- Divisenko, K. S., & Divisenko, O. V. (2016). Biografičeskoe issledovanie reinterpretacii ličnoy istorii u pravoslavnih veruyuših. *Žurnal sociologii i socialnoy antropologii*, 19(4), 24–37.
- Dubin, B. V. (2005). Drugaya istoriya. Kultura kak sistema vosproizvodstva. *Otečestvennye zapiski*, 4(25). <http://www.strana-oz.ru/2005/4/drugaya-istoriya-kultura-kak-sistema-vosproizvodstva>
- Dubin, B. V. (2007). *Žit v Rossii na rubežy stoletiy. Sociologičeskie očerki i razrabotki*. Moskva: Progress – Tradiciya.
- Ilin, I. A. (2002). *Aksiomi religioznogo opita*. Moskva: OOO „Izdatelstvo AST“.
- Isaeva, V. B. (2013). Sociologičeskie issledovaniya religioznoy konversii v zarubežnoy naučnoy tradicii: klassičeskie konceptualnie modeli. *Naučno obozrenie*, Seriya 2: Gumanitarnie nauki, 6(122), 28–36.
- Yablokov, I. N. (2017). Religioznost. U M. Yu. Smirnov (ur.), *Enciklopedičeskij slovar sociologii religii* (str. 272–275). SPb.: Platonovskoe filozofskoe obščestvo.
- Kargina, I. G. (2014). *Sociologičeskie refleksii sovremenogo religioznogo plyuralizma*. Moskva: MGMO, Universitet.
- Kaariaynen, K. & Furman, D. (ur.). (2007). *Novie cerkvi, stariye veruyušie: stariye cerkvi, novie veruyušie (Religiya v postsovetskoy Rossii)*. Moskva: SPb.: Letniy sad.

- Kasyanova, K. (2003). *O ruskom nacionalnom karaktere*. Moskva: Akademičeskij Proekt; Ekaterinburg, Delovaya kniga.
- Kublitskaya, E. A. (2009). Osobnosti religioznosti v sovremennoj Rossii. *Sociologičeskie issledovaniya*, 4, 96–107. <https://www.isras.ru/files/File/Socis/2009-04/Kublitskaya.pdf>
- Lebedev, S. D. (2010). Parodoksi religioznosti v mire pozdengo moderna. *Sociologičeskie issledovaniya*, 12, 85–94. <https://www.isras.ru/files/File/Socis/2010-12/Lebedev.pdf>
- Lopatkin, R. A. (1996). Sociologičeskoe izučenie religioznoj situacii i gosudarstvenno-cerkovnih otnošenij. U F. G. Ovnisenko, M. I. Odincov, N. A. Trofičuk (ur.), *Gosudarstvenno-cerkovnie otnošenija v Rossii: Opit prošlogo i sovremenoe sostoyanie* (str. 190–223). Moskva: Izd-vo RAGS.
- Lopatkin, R. A. (2017). Religioznost. U M. Yu. Smirnov (ur.), *Enciklopedičeskij slovar sociologii religii* (str. 267–269). SPb.: Platonovskoe filosofskoe obščestvo.
- Mčedlov, M. P. (2005) *Religiovedčeskie očerki. Religija v duhovnoj i obščestvenno-političeskoj žizni sovremenoy Rossii*. Moskva: Naučnaya kniga.
- Ostrovskaya, E. A. (2017). Religioznost. U M. Yu. Smirnov (ur.), *Enciklopedičeskij slovar sociologii religii* (str. 269–271). SPb.: Platonovskoe filosofskoe obščestvo.
- Prutckova, E. V. (2012). The Concept of Religiosity: Operationalization in Empirical Research (na ruskom), *Gosudarstvo, Religija, Cerkov v Rossii i za rubežom*, 2(30), 268–293. <http://www.religion.ranepa.ru/en/node/157>
- Prutckova, E. V. & Markin, K. V. (2017). Typology of Orthodox Russians: The Problem of Constructing a Generalized Religiosity Indicator (na ruskom), *Sociologičeskie issledovaniya*, 8, 95–105. <https://doi.org/10.7868/S0132162517080116>
- Rutkevič, E. D. (2014). Sociology of Spirituality: Problems of Creation (na ruskom), *Vestnik Instituta sociologii RAN*, 2(9), 36–65. https://www.vestnik-is-ras.ru/files/File/Vestnik_2014_9/Rutkevich.pdf
- Rutkevič, E. D. (2017). Religioznost. U M. Yu. Smirnov (ur.), *Enciklopedičeskij slovar sociologii religii* (str. 271–272). SPb.: Platonovskoe filosofskoe obščestvo
- Sinelina, Yu. Yu. (2011) *Cikli sekularizacii v istorii Rossii. Sociologičeskij analiz: konec XVII – načalo XXI veka*. Saarbrücken: LAP Lambert Academia Publishing.
- Smirnov, M. Yu. (2015). Vozmožno li otkazatsya ot koncepta religioznosti pri issledovanii religii? *Vestnik Russkoy hristianskoj gumanitarnoy akademii*, 16(2), 145–153. <http://religiourn.ru/nauka/post-227/>
- Smirnov, M. Yu. (ur.). (2017). *Enciklopedičeskij slovar sociologii religii*. SPb.: Platonovskoe filosofskoe obščestvo.
- Sorokin, P. A. (2000). *Sotsial'naya i kul'turnaya dinamika*. SPb: RKhGI.
- Ulyanov, L. N. (1971). Opit issledovaniya motivacii religioznogo povedeniya: Na materialah sociologičeskogo issledovaniya v Zemetčenskom rayone Penzenskoj oblasti. *Voprosi naučnogo ateizma*, Vip. 11 (str. 219–221). Moskva: MЫСЛЬ.
- Česnokova, V. F. (2005). *Tesnim putem: Proces vocerkovleniya naseleniya Rossii v konce XX veka*. Moskva: Akademičeskij Proekt.

Value- and Reflection-Based Approach to Indicators of Orthodox Religiosity of the Population

SERGEJ LEBEDEV ¹ | MIRKO BLAGOJEVIĆ ² | ELENA POKANINOVA ³

SUMMARY

In the contemporary sociology of religion that focuses on the study of Orthodox religiosity, especially in Russia and partly in Serbia, there are different theoretical and methodological approaches to assessing the criteria of orthodox religiosity in the population. Two criteria can be identified as paradigmatic cases: the first one could be called the classical or positivist approach and the second one could be named the alternative or phenomenological approach. Researchers who advocate the first approach believe that the criterion of religiosity must include some practical confirmation of the expressed cultural religiosity of the respondents or the population in general. Therefore, it is not enough to identify oneself as a believer or simply align oneself with a particular confessional community. Instead, this subjective position should be confirmed by objective facts such as the regular practice of religious rituals and ceremonies. Proponents of this approach argue that if we do not adhere to this, then the established number of believers is just fictional without any real content, and thus established believers are actually just imaginary believers.

For supporters of the phenomenological approach to the criteria of Orthodox religiosity, the crucial criterion is the self-identification of the respondents and their awareness of belonging to a religious or confessional group. Authors of this persua-

sion do not talk so much about religiosity, but instead introduce the notion of churchiness, which is not a discrete position – nor a fixed current state, like religiosity is considered among the first group of researchers – but a process that begins at a certain point in time and more or less approaches the ideal requirements that a real, profoundly churched, true (Orthodox) believer should fulfil.

The authors compare and analyse these approaches in the text, while at the same time presenting the rationale for a third method: the integral value- and reflection-based approach. This approach to the sociological criteria of religiosity is based on concepts of reflection, choice, and context. The criterion of religiosity is proposed as a stable, irreversible intention for immersion of a social actor into a religious context. As such, immersion into the very "core" of religion becomes a basic indicator of a person's religious value-based orientation.

KEYWORDS

religiosity | sociological criteria of religiosity | indicators of religiosity | Orthodoxy | value- and reflection-based approach

The paper was written within the Research Program of the Institute of Social Sciences for 2020 supported by the Ministry of Education, Science and Technological Development of the Republic of Serbia.

¹ Institute of Social Sciences and Mass Communications, BelGU, Belgorod (Russian Federation)

² Institute of Social Sciences, Belgrade (Serbia) | ✉ blagomil91@sbb.rs

³ Institute of Linguistics and Intercultural Communication I. M. Sechenov First Moscow State Medical University (Sechenov University), Moscow (Russian Federation)

