

Др Петар Драгишић*

научни саветник

Институт за новију историју Србије, Београд

СРБИЈА ОСАМДЕСЕТИХ ГОДИНА 20. ВЕКА. ИЗМЕЂУ РЕЛИГИОЗНОСТИ И АТЕИЗМА

Апстракт: У чланку је анализирано стање религиозности у Србији у последњој деценији социјалистичке епохе. Рад је у највећој мери заснован на резултатима тада спроведених истраживања јавног мњења, као и на већем броју новинских текстова, објављених у тадашњој штампи. Изнета је теза да је ондашњи повратак религиозности у Србији тада био типичан и за друга друштва на простору бившег Источног блока.

Кључне речи: Религиозност, православље, Србија, осамдесете, атеизам

*

Однос комунистичког режима према религији и верским заједницама у Југославији и Србији после Другог светског рата био је у складу са општим ставом идеологије марксизма-лењинизма према религији. Класици марксизма-лењинизма видели су у религији опијум за народ, подлост и заразу. Такав став према религији имали су и југословенски комунисти, који су 1944. године преузели власт у Београду, чиме је започела њихова полувековна владавина у Југославији. Још у међуратном периоду југословенска комунистичка штампа оштро је критиковала хијерархије католичке и Српске православне цркве, најављујући тиме своју каснију политику према југословенским верским заједницама.¹

Репресивна политика према црквеним хијерархијама у Југославији после Другог светског рата била је заснована на два мотива. Религија је била доживљавана као опасан идеолошки ривал, односно као догматски систем који негира материјалистички концепт комунистичке идеологије. Тај став није био типичан само за југословенске комунисте, већ је представљао заједнички елемент верских политика свих комунистичких режима тог доба. Ипак, непријатељска политика југословенског комунистичког режима

* petar.dragisic@gmail.com

¹ Радмила Радић, *Држава и верске заједнице 1945-1970*, I, Београд 2002, 109-126.

према религији и југословенским верским заједницама имала је и један специфичан разлог. У Југославији су, наиме, етничке заједнице биле базиране управо на њиховим верским идентитетима. Стари историчар Милорад Екмечић писао је о томе да су религије „вододелнице нација“ на овим просторима. Отуда су се југословенски комунисти бојали да би јачање верских осећања југословенских народа подстакло јачање етничких идентитета југословенских народа, што би последично довело до јачања национализма и распада сложене југословенске државе. Такав страх југословенског режима довео је до непријатељског односа према верским заједницама, који је нарочито током првих послератних година имао и своје репресивне фазе.²

И током наредних деценија југословенски комунистички режим гајио је неповерење према религији и верским заједницама у Југославији. У Програму Савеза комуниста Југославије, усвојеном 1958. године, подвучена је некомпатибилност марксистичке идеологије са религиозношћу. Посебно је забрањена религиозна оријентација чланова Партије. Са друге стране, и поред непријатељског односа према религиозности, Партија је свим грађанима, који нису били чланови Савеза комуниста Југославије, гарантовала слободу вероисповести: „Марксизам, као поглед на свет и идејна основа практичне делатности комуниста, неспојив је са било каквим религиозним убеђењима. Стога припадност Савезу комуниста Југославије не допушта никакво религиозно веровање. Борећи се идејним средствима против сваке врсте предрасуда и ослањајући се при том на тековине природних и друштвених наука, комунисти у исто време поштују право грађана Југославије да припадају или не припадају једној од верских заједница признатих Уставом и законима, као и да практички врше своје религиозне обичаје и да због свог религиозног убеђења и вршења религиозних обичаја не сnose никакве последице у својим друштвеним и политичким правима. Комунисти ће се при том одлучно супротстављати свим покушајима да се религиозна осећања искористе у политичке сврхе или да црква буде упориште антисоцијалистичких снага. Сматрајући верска осећања личном и приватном ствари сваког грађанина, комунисти су за доследну примену принципа слободе вероисповести и за доследно остваривање начела о одвајању цркве од државе и школе од цркве.“³

С обзиром на резерве југословенских комуниста према религији, извесна ренесанса религиозности у Југославији узнемиравала је режим.

² О репресији којој је после Другог светског рата била изложена Српска православна црква видети у: Драгољуб Живојиновић, *Српска православна црква и нова власт 1944-1950*, Србиње/Ваљево/Минхен, 1998; Ђоко Слијепчевић, *Историја Српске православне цркве, III, За време Другог светског рата и после њега*, Београд, 2018.

³ *Програм Савеза комуниста Југославије 1957*, 252-253.

Почетком осамдесетих феномен Госпе из Међугорја показао је виталност религиозности Хрвата. Осим тога, од средине осамдесетих све приметнија је била обнова религиозности у највећој југословенској републици – Србији. Све веће интересовање Срба, нарочито припадника младе генерације, за религијске ритуале збуњивало је социологе и антропологе, као и уреднике српских медија. Бројна истраживања и анализе испитивали су овај феномен, трагали за његовим узроцима и настојали да предвиде последице обнове религиозности у Србији 80-их година прошлог века.

Испитивања религиозности становника у северној српској покрајини – Војводини – спроведена 1974. и 1984. године, упућују на закључак да је религиозност 1984. године била снажнија. То се примећивало у различитим стратумима војвођанског друштва. У односу на 1974. годину 1984. године атеиста је било мање међу пољопривредницима, домаћицама, пензионерима, ученицима, радницима, службеницима и техничарима.⁴

Средином осамдесетих број људи у највећем граду у јужној Србији – Нишу – који су одлазили у цркву био је изузетно мали (0.16%). Тек незнатно већи био је број становника Ниша који су се исповедали (0.63%). Осим тога, према истраживању спроведеном 1982. године у Нишу, само 0.32% испитиваних учесника истраживања читало је верску штампу. Ипак, из ових података не може се извести закључак да је у овом делу Србије (нишки регион) атеизам у потпуности превладао. Исто истраживање је, наиме, показало да је око 10% испитаних славило верске празнике, док је скоро 60% поштовало односно упражњавало ритуал крштења. Аутор истраживања, социолог Драгољуб Ђорђевић, је управо у интензитету ритуала крштења видео религиозну позадину, иако је сматрао да је тај обред имао секуларне елементе: „Иако се наведени обред сматра секуларизованим, да се претпоставити и његова религиозна потка, уплив религиозних нити. Тешко је замислити раширено обављање чина крштења без икакве додирне тачке са религиозном симболиком.“⁵

Осим тога, показатељ извесног религиозног уверења је и став готово половине учесника у истраживању да је религија потребна човеку. Чак 88.23% испитаних показало је свест о својој „конфесионалној идентификацији“. Око једне четвртине испитаних (23.8%) декларисали су се као религиозни. Број религиозно неопредељених био је нешто мањи, а највећи број испитаних (око 54%) изјаснили су се као нерелигиозни, односно атеисти.⁶

Поменуто истраживање, спроведено у Нишу 1982. године, показало је да се групација религиозно неопредељених људи налазила између два

⁴ Сергеј Флере, „Религија и религиозност у југословенском друштву“, *Култура*, 65-66-67, 1984, 398.

⁵ Драгољуб Ђорђевић, „Секуларизација и православље“, *Култура*, 65-66-67, 386.

⁶ Исто.

супротстављена блока – верника и атеиста. Истраживање је показало да код ове групе постоји могућност приближавања обема странама. Близу једне трећине религиозно неопредељених изјавило је тада да у цркву иде барем једном годишње, близу 70% да се никада не моли, а нешто преко 60% изјавило је да Бог можда постоји.⁷

Центар за политиколошка истраживања и јавно мњење и Институт друштвених наука спровели су 1984. године истраживање о религиозности у Београду. На питање „да ли верујете у Бога?“ 19% анкетираних Београђана одговорило је потврдно.⁸ Поред тога, истраживање је показало да само 9% младих Београђана (између 15 и 27 година) верује у Бога, 65% није религиозно, док је 15% младих било неопредељено. 11% испитаних није желело да одговори на питање о својој религиозности. Ипак, један индикатор сигнализирало је интензивирање интересовања младих Београђана за религијске ритуале. Горе поменуто истраживање показало је да 57% младих Београђана никада не иде у цркву, док је према једном истраживању спроведеном десетак година раније, проценат младих који никада не иду у цркву био знатно већи – 88%. Позитиван однос према цркви, односно црквеној хијерархији, показао је одговор на питање „Ако бисте били у невољи, да ли бисте се обратили за помоћ свештенику?“ На ово питање 43% младих Београђана је одговорило потврдно, док је 36% дало негативан одговор. Око 20% је одговорило да „не зна“. Према коментару новинара познатог београдског недељника НИН, истраживачи су били изненађени тако високом процентом младих који су дали позитиван одговор на ово питање.⁹

Међутим, исто истраживање сугерише да однос Београђана према религији није био у складу са класичном суштином религиозности, односно да су код тадашњих верника религиозни сентименти често били површни. Одступања од догматских позиција религије посебно је показивала чињеница да је тек једна четвртина испитаних који су се изјаснили као верници прихватала теолошко објашњење настанка света.¹⁰

Учествовање Београђана у верским ритуалима, према резултатима истраживања спроведеног 1984. године, није било превише интензивно. Чак 2/3 Београђана навело је да не зна ниједну молитву, а само 1.2% испитаних изјавило је да редовно иде у цркву, док је нешто већи проценат (3.3%) изјавио да у цркву иде често. Знатно више испитаних (близу 40%) навело је да у цркву иде понекад, односно једном месечно или за празнике. Слављење славе био је посебно распрострањен верски ритуал у тадашњој Србији. Више од 50% становника југословенске престонице навело је да обележава славу.¹¹

⁷ Исто, 392.

⁸ Стеван Никшић, „Бог 1984. у Београду“, НИН, 9. септембар 1984.

⁹ Слободанка Аст, „Ујед анђела“, НИН, 29. јул 1984.

¹⁰ Стеван Никшић, „Бог 1984. у Београду“.

¹¹ Исто.

Режим је свакако морало да забрине да је 2.2% чланова Савеза комуниста Југославије истакло да је вера потребна људима, а 7.5% да људи треба да верују у неке натприродне силе. Чак 20% чланова СКЈ током овог истраживања није о томе није желело да се изјасни. Можемо претпоставити да се међу њима крио и један број верника, који није желео да јавно говори о својој религиозности.¹² Према истраживањима јавном мњења спроведених крајем 1988. године 4% чланова комунистичке партије веровало је у Бога.¹³

Већина Београђана који су учествовали у истраживању 1984. године позитивно је оценила улогу Српске православне цркве у дотадашњој српској историји, док је само око 3% оценило да Српска православна црква није одиграла значајнију улогу у српској историји.¹⁴

*Одговори на питање о улози
Српске православне цркве у српској историји¹⁵*

Највише је допринела одржању српског народа	23,1%
Одиграла значајну улогу, али не више од других установа	34,5%
Није одиграла неку значајнију улогу	3,3%
Не знам	34%
Не желим да одговорим	7%

Различита истраживања спроведена у Србији осамдесетих година настојала су да одговоре на питање ко су српски верници и атеисти, каква је њихова старосна структура и њихов друштвени статус. Истраживање спроведено у Војводини сугерисало је да је најмање атеиста било је међу пољопривредницима и стручњацима, док је атеизам највише био заступљен код службеника, ученика, радника и пензионера.¹⁶

Према истраживању спроведеном 1982. године у Нишу, просечан верник становао је у приградском насељу, био је женског пола, био је старији од 55 године, био је слабо образован, бавио се пољопривредом и био је сиромашан и политички пасиван и недовољно информисан.¹⁷ До готово

¹² Исто.

¹³ Слободан Рељић, „Ми и религија. Богоискатељство није нова партија“, *Илустрована политика*, 22. март 1988.

¹⁴ Стеван Никшић, „Бог 1984. у Београду“.

¹⁵ Исто.

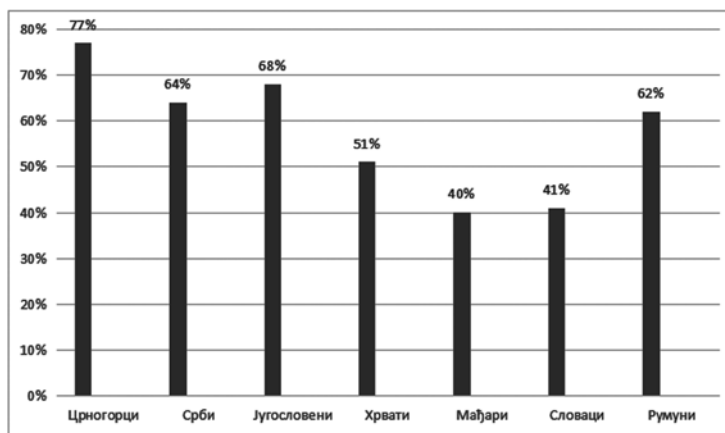
¹⁶ Сергеј Флере, „Религија и религиозност у југословенском друштву“, 393-402.

¹⁷ Драгољуб Ђорђевић, „Секуларизација и православље“, *Култура*, 65-66-67, 1984, 388-398; „Славу слави, цркву обилази“, *Дуга*, 25. август -6. септембар 1984.

идентичних резултата дошло је и горе поменуто истраживање спроведено у Београду 1984. године. Према том истраживању просечан верник у Београду станао на периферији, био је женског пола, пољопривредник или домаћица. Поред тога, верник је био слабијег имовног стања, српске или хрватске националности, и био је старији од 65 година.¹⁸ Историчар Милош Тимотијевић, који се бавио питањем религиозности у Чачку дошао је до закључка да је у том граду средином осамдесетих година религиозност била снажнија у нижим друштвеним слојевима. Осим тога, подвукао је Тимотијевић, религиозност је била израженија у селима око Чачка, него у самом граду Чачку.¹⁹ Тимотијевићев налаз потврђује истраживања из осамдесетих година према којима је религиозност била доминантнија изван великих градских целина и међу слабије образованом и сиромашнијом популацијом.

Важно је истаћи да је атеизам био најинтензивнији у православној заједници, док је међу Југословенима који су припадали другим великим конфесијама (католици и муслимани), атеиста било мање.²⁰ Ипак, и међу православцима постојале су разлике у интензитету религиозности. Једно истраживање је показало да је осамдесетих година религиозност у Београду била интензивнија него у неким другим православним градовима у Србији, попут Новог Сада или Ниша.²¹ Према истраживању спроведеном 1984. године у Војводини највише атеиста је било управо међу православним становницима (Црногорци, Срби, Румуни) северне српске провинције:

Атеисти у Војводини 1984. године²²



¹⁸ Стеван Никшић, „Бог 1984. у Београду“, НИН, 9. септембар 1984.

¹⁹ Милош Тимотијевић, *Век сумње*, Чачак, 2009, 192.

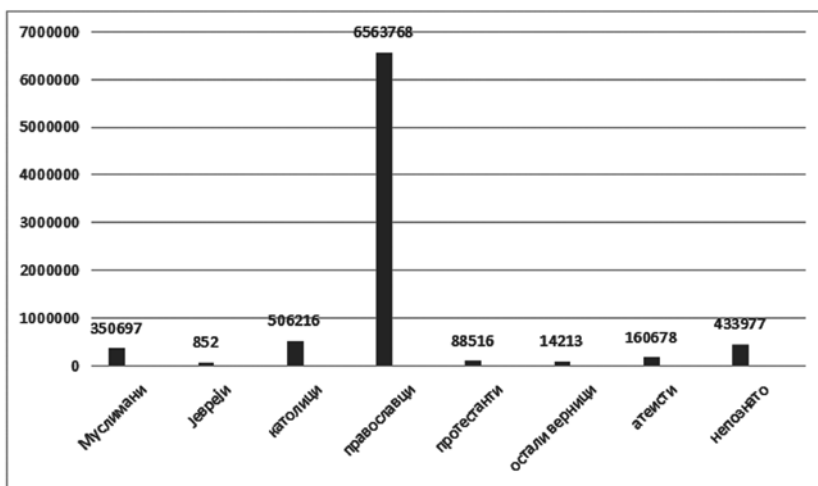
²⁰ Сергеј Флере, „Религија и религиозност у југословенском друштву“, 393-402.

²¹ Исто.

²² Исто.

Према попису из 1991. године убедљива већина грађана Србије су били верници. Од 8.119.817 грађана Србије само се 160.678 изјаснило као атеисти (око 2%). Нешто преко 430.000 грађана се није изјаснило о верској припадности. Убедљиво највише грађана Србије (преко 80%) било је православне вероисповести. Преко пола милиона грађана Срба се на попису изјаснило као католици (6.2%), а око 350.000 као муслимани. Протестаната је у Србији 1991. године било око 90 хиљада. У Централној Србији удео православља у укупној популацији износио је чак 90%. У мултиетничкој Војводини удео православља био је прилично мањи него у Централној Србији – 58%. Проценат католика у Војводини био је знатно већи него на целој територији Србије (23%). То је одговарало етничком саставу Војводине, у којој је живело преко 400 хиљада припадника мађарске и хрватске мањине.²³

Становништво Србије према вероисповести 1991²⁴



Статистички подаци показују висок ниво преклапања православља и српског идентитета. Према подацима из 1991. године чак 95% етничких Срба се декларисало као православци. Атеиста је међу етничким Србима било само 1.3% (83.740). Број етничких Срба који су припадали другим конфесијама био је готово занемарљив (536 муслимана, 1005 католика, 4699 протестаната...). Етнички Срби су чинили готово целокупну православну популацију у Републици Србији на крају последње деценије осамдесетих година (93%). Осталих 7 процената чиниле су припадници других етничких

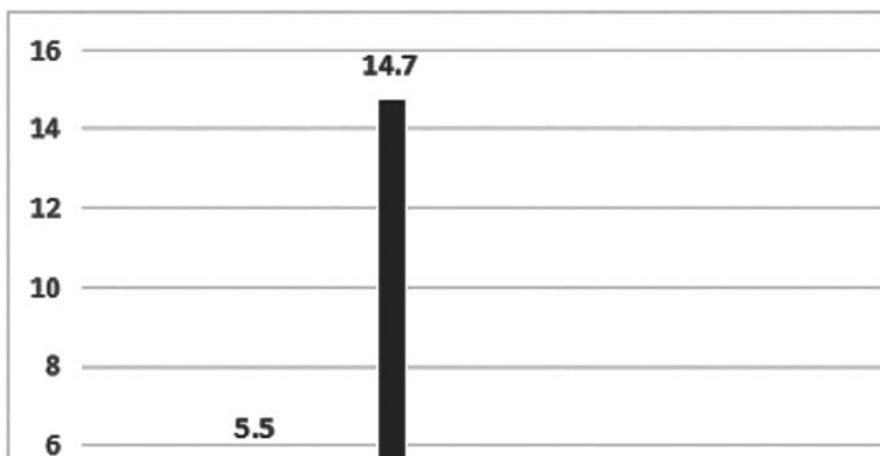
²³ Становништво и домаћинства Републике Србије према попису 1991. године, Београд, 1995, 241.

²⁴ Исто.

заједница православне оријентације у Србији (Румуни, Црногорци, Југословени, Бугари, Роми, Власи...)²⁵

На крају осамдесетих година број атеиста у Србији је био веома мали, само 2%. Само неколико година раније, 1982. године, у истраживању спроведеном у Нишу више од половине испитаних изјаснили су се као атеисти. Према подацима истраживања спроведеног 1984. године у Београду, у српској и југословенској престоници се само 19% испитаних изјаснило да верује у Бога. Истраживање спроведено исте године у Војводини показало је да су чак 64% Срба у северној српској провинцији били атеисти. Поређење ових резултата показује да је за само неколико године дошло до драстичног пада процента атеиста у Србији. Истовремено, значајно је порастао број грађана Србије који су се изјашњавали као верници. Према попису из 1991. године само 1,3% етничких Срба су били атеисти, а сличан је био и удео атеиста у другим етничким заједницама у Србији. Изузетак су представљали грађани Србије који су се на попису 1991. године изјаснили као Југословени. Међу припадницима ове етничке групације било је чак близу 15% атеиста. Најмање склони атеизму били су Бошњаци, односно Муслимани. Само 0.5% припадника ове етничке групе изјаснило се као атеисти.²⁶

Атеисти у Србији по етничкој припадности (%)²⁷



У другој половини осамдесетих година научници су примећивали све већу заинтересованост младих за религијске садржаје. Београдски социолог Соња Лихт истицала је да су почетком осамдесетих предавања

²⁵ Исто.

²⁶ Исто.

²⁷ Исто.

о политичком систему била веома слабо посећена, док су сале у којима су одржаване трибине са верским темама биле препуне.²⁸ Такав тренд се још више примећивао у ондашњој београдској штампи. Средином осамдесетих година у београдском недељнику НИН писало се о више хиљада људи, посебно младих људи, који су на Велики петак долазили у београдску Саборну цркву. Аутор текста је, шта више, сврстао Саборну цркву међу најпосећеније београдске објекте те године, уз стадион фудбалског клуба Црвена звезда и највећи београдски биоскоп Сава центар у којој се 1984. године приказивао холивудски блокбастер Флешденс. Аутор чланка није сакривао изненађење због такве ескалације религиозности у српској престоници, па је себи и читаоцима поставио питање: „Откуд толико младих у Саборној цркви на Велики петак?“²⁹ Новинар београдског недељника приметио је да су многи млади људи тада први пут били у цркви. Они су се, наиме тада у Саборној цркви распитивали о основним хришћанским ритуалима: како се крсти, колико траје ускршњи пост и тако даље.³⁰ Сличан је био и утисак етнолога Ивана Ковачевића у чланку објављеном у једном београдском недељнику почетком 1987. године. Ковачевић је, наиме приметио да је десетак година раније, на Бадње вече, Саборна црква у Београду била готово празна, док је на Бадње вече 1987. године гужва око Саборне цркве била велика³¹.

Познати београдски магазин Дуга, такође је писала о овом феномену. У чланку објављеном маја 1984. године писано је о колонама младих људи који су за Велики петак улазили у београдске цркве. Констатовано је да су од почетка осамдесетих млади Београђани све више посећивали цркве, и то посебно за највеће црквене празнике – Божић и Ускрс.³²

У пролеће 1988. године београдски недељник Илустрована политика писао је о појачаном интересовању Срба за религијске садржаје и ритуале. Констатовано је да се производња свећа од 1985. до 1987. године готово удвостручила, а споменуте су и велике гужве у црквама за важније празнике. Аутор текста је посебну пажњу поклонио издаваштву. С тим у вези је истакао да су у београдским књижарама веома тражене књиге са верском тематиком. Као пример је наведено да је само у једној књижари у центру Београда (на Тргу Маркса и Енгелса) за кратко време продато чак 70 примерака

²⁸ Соња Лихт, „Повратак младих религији. Протест, конформизам или трагање за идентитетом“, *Култура*, 78-79, 1987, 81-83.

²⁹ Слободанка Аст, „Ујед анђела“, НИН, 29. јул 1984.

³⁰ Исто.

³¹ Иван Ковачевић, „Божићне поруке 1987.“, НИН, 18. јануар 1987

³² Рајко Ђурђевић, „Зашто млади све више одлазе у цркву? Мали верници великог петка“, *Дуга*, 5-19. мај 1984.

књиге Религије света, али да су продавана и друга дела са религијским садржајем: Библија, књиге о тумачењу Светог писма, Куран итд. Аутор чланка је подвукао и да се календар Српске православне цркве штампа у 1.300.000 примерака, док је деценију раније тираж овог календара био двоструко мањи. Осим тога, подвучен је и пораст продаје икона. Наведен је и пример часописа Каленић, који је издавала шумадијска епархија СПЦ, чији се тираж за десет година увећао четири пута. У чланку је цитиран и свештеник из цркве Светог Марка у Београду, који је подвукао да се за десет година број крштења у тој београдској цркви утростручио, а број венчања удвостручио.³³

У бројним коментарима све веће заинтересованости Срба, и то пре свега младих људи у Србији, за религијске садржаје и ритуале научници и аналитичари посебно су се бавили мотивом који је стајао иза ове ренесансе религиозности. У свим анализама појачано интересовање младих људи за религију било је тумачено као последица пре свега тадашње економске кризе у Југославији. Према тим тумачењима млади су у религији видели својеврсни излаз из кризе која их је погађала.³⁴ Средином осамдесетих један југословенски социолог је сматрао да појачано учешће младих у религијским ритуалима представљало отпор младе генерације социјалистичком систему. Млади су, сматрао је овај социолог, у религији видели својеврсну контракултуру, а у Христу новог Че Гевару.³⁵ Према неким тумачењима, млади су се према религији окренули и из политичких и етничких мотива, при чему су помињане и етничке тензије на Косову.³⁶ Религијско опредељење је у бившој Југославији, наиме, било уско везано за традицију и етничке идентитете. Отуда је национална мобилизација неизбежно водила и до појачаног интересовања за религију. То се у том периоду није догађало само у Србији. Национална мобилизација Хрвата, на пример, такође је имала религијске аспекте. Пример тога је била „Госпа из Међугорја“ и еуфорија са којом су Хрвати реаговали на тај феномен. Почетком 1988. године један српски аналитичар је у интервју за недељник Илустрована политика ренесансу религиозности у Србији видео као последицу економске кризе, али и етничких тензија у Југославији, које су се тада приближавале кулминацији. Свако трагање за коренима, тврдио је овај аналитичар, увек је ишло уз религију.³⁷ О кризи као генератору религиозности младих говорило се у и круговима блиским цркви. Професор Душан Кажић са

³³ Слободан Рељић, „Ми и религија. Богоискатељство није нова партија“.

³⁴ Сергеј Флере, „Религија и религиозност“, 393-402.

³⁵ Славенка Дракулић-Илић, „Верско и национално. Политизација религије“, НИН, 11. март 1984.

³⁶ Иван Ковачевић, „Божјиње поруке 1987.“, НИН, 18. јануар 1987

³⁷ Слободан Рељић, „Ми и религија. Богоискатељство није нова партија“.

Богословског факултета у Београду је почетком 1988. године објашњавајући заинтересованост младих за религију цитирао мисао Максима Горког да „слабости и невоље уздижу Богове“. Неуролог Војин Матић је буђење религиозности у Србији повезивао са кризом поверења у рационализам. И он сам сматрао је да се у религији могу наћи одговори које рационално мишљење не може да да.³⁸

Закључак

Осамдесетих година прошлог у Србији је била приметна појачана заинтересованост за религију. Посебно су млади људи интензивније одлазили у цркву и упознавали се са верским ритуалима. Тај феномен представљао је чест предмет интересовања научника и српских медија, који су током читаве те деценије покушавали да открију факторе оживљавања религиозности у Србији. Сматрало се да су узроци овог феномена пре свега ондашња економска и политичка криза, као и појачана национална мобилизација југословенских народа, укључујући и Србе. Подвлачено је и да су млади у религији видели контракултуру, која је требало да замени свет социјализма, који се неизбежно урушавао. Улазећи у цркве млади Срби пркосили су генерацији својих родитеља, идући у сусрет крају социјализма и мултиетничке Југославије.

Обнова религиозности и опадање атеизма у Србији су се у потпуности временски поклопили са опадањем комунистичког система и марксистичке идеологије у бившој Југославији и са јачањем националних идентитета југословенских народа. Тиме се потврђује хипотеза о религиозности као кључном фактору изградње нација на Балкану. Ренесанса религиозности у Србији и бившој Југославији крајем осамдесетих година није се разликовала од сличног процеса у другим земљама источне Европе. Радило се, наиме, о појави која је била карактеристична за читав простор источно од „Гвоздене завесе“. У читавом посткомунистичком свету религија је, наглашавао је Семјуел Хантингтон, попуњавала „vacuum left by the collapse of ideology“. До ренесансе религиозности, односно православља, дошло је и у првој земљи социјализма. У периоду од 1988. до 1993. године број активних цркава у московској области увећан је пет пута. Осим тога, 1994. године чак 30% Руса млађих од 25 године изјавило је да је прешло из атеизма у вернике. Један посматрач примећивао је почетком 90-их да су цркве у Русији постале „the busiest place in town“.³⁹

Ренесанса религиозности у Србији осамдесетих и почетком деведесетих година је, дакле, била део једног готово глобалног процеса. Ова „освета

³⁸ Исто.

³⁹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, 1996, 96.

Бога“ била је карактеристична за некадашњи комунистички свет, коме је тада припадала и бивша Југославија. Ипак, обнова религиозности у Србији имала је и своје специфичности. Она није била узрокована само колапсом комунизма и идеолошким вакуумом, о којем је писао Семјуел Хантингтон, већ је била подстакнута и етничким тензијама у Југославији. С обзиром на значај религије у изградњи идентитета југословенских етничких заједница, успон религиозности у Србији био је и одговор на распадање југословенске државе и потребу Срба за јачањем свог идентитета. А управо је религијско опредељење Срба представљало важан стуб српског идентитета.

Summary

Petar Dragišić

SERBIA IN THE 1980S: BETWEEN RELIGIOSITY AND ATHEISM

Keywords: Serbia, religiosity, 1980s, Yugoslavia, atheism

The article analyses the resurgence of religiosity, i.e. the decline of atheism in Serbia during the 1980s, by examining its causes, with a particular emphasis on the social, political, and ideological background of this process. The research revealed that the resurgence of religiosity in Serbia in the last decade of the Cold War was directly connected with the decline of communism and the emergence of an ideological vacuum. Additionally, the research suggests that the process of revitalizing religiosity in Serbia was also driven by ethnic tensions in the former Yugoslavia, namely the revival and strengthening of ethnic identities in Yugoslavia. The research was based on the analysis of statistical data, scholarly articles, and newspaper texts published in the 1980s.