

Лидија Б. Радуловић

Одељење за етнологију и антропологију, Филозофски факултет –
Универзитет у Београду
lradulov@f.bg.ac.rs

Питер Л. Бергер: у потрази за смислом и значањем религије*

Амерички социолог аустријског порекла, Питер Л. Бергер, један је од најзначајнијих социолога религије у 20. и 21. веку. У овом раду излажем, по мом мишљењу и избору, најзначајнија истраживачка питања којима се Бергер бавио у оквиру социјалне конструкције реалности, религије, секуларизације, десекуларизације и религијског плурализма. Настојала сам да нагласим, између осталог, оно што је заједничко Бергеровом социолошком приступу религији и антрополошким истраживањима. Основна идеја, истакнута у наслову рада, потрага за смислом и значањем религије, разматра се на примеру сличности и разлика између Клифорда Герца и Бергера. Категорија „значања“ послужила је као кључ за разумевање културе, па и религије као културног система који преноси значење.

Кључне речи: Питер Л. Бергер, религија, секуларизација, десекуларизација, религијски плурализам

Peter L. Berger: Searching for the sense and meaning of religion

American sociologist of Austrian origin, Peter L. Berger, is one of the most significant sociologists of religion in the 20th and 21st century. In this work I present, pursuant to my opinion and choice, the most important research issues Berger dealt with within the social construction of reality, religion, secularization, desecularization and religious pluralism. It was my aim to highlight, among other things, that which is common to Berger's sociological approach to religion and the anthropological researches. The basic idea, pointed out in the title of the work, the search for the sense and meaning of religion, is reviewed through examples of similarities and differences between Clifford Geertz and Berger. The category of "meaning" served as a key to understanding of culture, and even religion as a cultural system which transfers meaning.

Key words: Peter L. Berger, religion, secularization, desecularization, religious pluralism

* Текст је резултат рада на пројекту „Трансформација културних идентитета у савременој Србији и Европска унија”, (177018), финансираног од стране Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Увод

Питер Л. Бергер. Имао је изузетну меморију, смисао за хумор и причање вицева, куцао је са два прста на писаћој машини, кампање против пушења сматрао је идеологијом, са 17 година се изјаснио као лутеран, са 37 објавио књигу која је сврстана у првих десет најзначајнијих социолошких књига, са 86 се опростио од социолошкиње Брицит са којом је био у срећном браку, са 88 јој се придружио.

Моје досадашње познавање Бергеровог научног рада, морам признати, заснивало се на прочитаних неколико текстова и три књиге: *Социјална конструкција збиље* (1992), *The Social Reality of Religion* (Berger, 1973)¹, *Десекуларизација света: оживљавање религије и светска политика* (2008). Истражујући његову библиографију и биографију, за потребе писања овог рада, имала сам прилику не само да читам Бергерове текстове и књиге, као и текстове које су други аутори писали о њему, већ и да гледам и слушам његове интервјуе и предавања. Доступан видео-материјал на интернету омогућио ми је комплетнији доживљај, па и доживљај „присутности“, посматрала сам и слушала еминентног научника и то из првог реда.

Библиографија радова и монографија о религији је толико обимна да је, наравно, немогуће у овом раду укратко изложити Бергеров допринос истраживању религије, као и све теме и проблеме којима се бавио у веома дугој и плодној каријери. Требало је направити избор. Одлучила сам се да на основу сопственог интересовање из перспективе некога ко се бави антропологијом религије изложим, по мом мишљењу и избору, најзначајније истраживачке проблеме којима се Бергер бавио. Након краћег осврта на податке из биографије кључне за његову преокупацију религијом, у првом делу укратко излажем о социјалној конструкцији реалности и Бергеровом схватању религије, затим следи део о секуларизацији и десекуларизацији, на крају говорим о теоријском концепту религијског плурализма.

Иако га многи сматрају, пре свега, социологом религије, он је оставио упечатљив траг и у другим областима: социологији знања, теорији културе, теологији, теоријској социологији, модернизацији, а бавио се и културном изградњом институција и јавним политикама. Предавао је религију и теологију на Бостонском Универзитету и био професор емеритус. Поред бројних научних радова и монографија, Бергер је писао за популарне часописе, а од 2010. године је вероватно био један од најстаријих блогера (ако не и најстарији), писао је блог “Religion and Other Curiosities”² за *The American*

¹ *The Social Reality of Religion* је енглеско издање књиге под називом *The Sacred Canopy* први пут објављене 1967. године.

² Бергер се, како каже, опробао у новом књижевном жанру, high-tech варијанти класичног новинарског фељтона. Види на: <https://www.the-american-interest.com/v/peter-berger/>, Бергер је преминуо тачно месец дана од објављивања последњег текста на блогу 27. маја 2017. године. Види текст на: <https://www.the-american-interest.com/2017/05/17/the-consolations-of-segetony/>, приступљено у новембру 2018.

Interest Online. Као друштвено ангажовани интелектуалац учествовао је у јавним дебатама и друштвеним збивањима широм света³, реаговао онако како најбоље уме⁴, својим промишљањима и тумачењима стварности.

Питер Бергер је рођен 1929. године у Бечу, у јеврејској породици која је 1938. прихватила протестантизам због претњи које су долазиле од стране фашистичког режима. Са породицом је 1946. године емигрирао у Америку. Већина биографа наводи контрадикторну професионалну оријентацију Бергера као академског социолога и лутеранског теолога. Међутим, он је сам више пута изјавио и написао да настоји да занемари сопствена верска уверења, те да говори из позиције социолога, области за коју је компетентан, док, на другој страни, нема никакве „теолошке квалификације“ (Berger 2008, 16). Бергер је, дакле, био либерални протестант лутеранске провенијенције (Berger 2012, 313). Како је написао у својим мемоарима, „много је више Лутеран него било који други тип хришћанина“ (Berger 2008, мемоари према Pfadenhauer 2013, xv). Истина, он се најпре образовао за позив лутеранског свештеника, али је прекинуо и затим наставио студије социологије на *New School*, данас познатој као *New School for Social Research*. Након што је магистрирао на Новој школи (1950), Бергер је провео и годину дана на Лутеранском теолошком семинару у Филадельфији. Међутим, дефинитивно је одустао од свештеничког позива и докторирао 1952. године са радом под називом *The Baha'i Movement: A Contribution to the Sociology of Religion*.

Био је оснивач и директор института CURA (Institute on Culture, Religion and World Affairs) при Бостонском универзитету. Истраживачки пројекти су се фокусирали на импликације и последице доминантних религијских покрета у специфичним регионима света, као што је, на пример, проучавање пентакостализма у Латинској Америци и Африци, неокофучијанизма у Азији.

Позиционирати Бергера у односу на интелектуелну традицију којој је припадао није једноставан задатак, његова теоријска перспектива у анализи културе је оригинална, док би било какво одређивање оквира и класификација његовог научног и интелектуалног рада били превише ограничавајући за оно што је Бергер у животу урадио и написао. Подједнако је немогуће истражити његово интелектуално наслеђе (Wuthnow et al. 2010, 21). Поменућу само најосновније. Свакако је неоспоран утицај Вебера, пре свега у основним методолошким и теоријским поставкама проучавања друштва и културе, због чега га поједини сврставају у веберијанце или неовеберијанце. На Бергера су утицали класични филозофи – Кант и Хегел, видљив је утицај Маркса, касније Диркема, Зимела, Сартра. Будући да је Бергер Мидов рад сматрао најзначајнијим доприносом америчке социологије, може се говорити и о

³ Поред бројних признања и награда бечка комора му је доделила признање „личност међународног угледа“ (Pfadenhauer 2013, xiii).

⁴ Крајем шездесетих година протествовао је против америчке политике према Индокини, односно, противио се рату у Вијетнаму. Интересовао се за проблеме „Трећег света“, модернизацију и економски развој.

Мидовом утицају. Када је реч о теологији, приметан је утицај Карла Барта као најзначајнијег протестанског теолога XX века (Wuthnow et al. 2010, 21).

Социјална конструкција стварности

Социјална конструкција стварности је, као што сам напоменула, једно од десет најзначајнијих и најутицајнијих дела у XX веку. Мало је научника који имају срећу да формулишу сасвим нову теоријску парадигму као што су то учинили Бергер и Лукман, као веома млади научници, на мало познатој и периферној институцији каква је била *New School for Social Research*.

Продуктивна научна сарадња Бергера и Лукмана заснивала се на заједничким интересовањима, делили су исту естетику, исти матерњи језик и политичке ставове, пре свега, били су добри пријатељи, како је нагласио Бергер у једном интервјуу⁵. То је свакако био добар предуслов за писање књиге која ће временом постати класик социолошке литературе. Истина, њихове намере су биле веома скромне (Berger 2013, 11), ни сами нису очекивали да ће књига изазвати такву пажњу научне јавности. Она је уследила знатно касније, у тренутку када се књига појавила 1966. године, „било је као да свирате камерну музику на рок концерту“, Бергер је дао пластично поређење у интервјуу Хектор Вери (Vera 2015, 3). У то време владало је незадовољство доминацијом структуралног функционализма и позитивизма у социолошкој науци. Било је потребно нешто ново што би превазишло ограничења Парсонсовог схоластицизма и прецизност квантитативног метода (Berger 2013, 12). На изванредан начин, почетна идеја им је била да реализују пројекат свог учитеља Алфреда Шица, да формулишу основе социологије знања које би се темељиле на феноменологији и Веберовој теорији (Berger 2013, 11). Међутим, временом је почетна идеја прерасла у веома амбициозан пројекат изградње нове теоријске парадигме.

Концепт конструкције стварности, елабориран у овом Бергеровом и Лукмановом класичном делу, сем увођења самог термина *конструкција* у социолошку теорију, нема додирних тачака са прилично дифузним теоријским правцем конструкционизмом. Иако се може наићи и на ауторе који их сматрају зачетницима социјалног конструкционизма, они себе не препознају као такве, као што је Маркс у неком тренутку рекао да није марксист, тако су Бергер и Лукман више пута наглашавали „Ми нисмо конструктивисти!“ (Vera 2015, 4). Дакле, погрешно је сврставати их у теоретичаре друштвеног конструкционизма, јер је њихова почетна теорија знатно модификована од стране других научника у различитим дисциплинама као што су психологија, етнометодологија, постструктурализам, постпозитивистичка филозофија итд. Бергерово и Лукманово дело јесте било иницијално за развој теорије социјалне конструкције, али се ова теорија

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=Da1qN5QOSPM>, приступљено у новембру 2018. године.

развијала у више различитих праваца, тако да данас и не можемо говорити о једној кохерентној теорији.

Бергер и Лукман се баве социологијом знања, односно, природом и социјалном конструкцијом стварности. Основно питање од којег су пошли јесте како концептуализујемо, објашњавамо и разумемо, те на тај начин добијамо знање о друштвеном свету. Друштвени свет се производи субјективно смисленим активностима, иако нам се чини да је он објективно нама дата стварност, иако је прихватамо, како се то обично каже „здрово за готово“ (Berger & Luckmann 1973, 37). Оно што обични људи перципирају као очигледне чињенице свакодневног друштвеног живота чине кохерентан свет испуњен значењима. Под утицајем Алфреда Шица, Бергер и Лукман су се упустили у даље развијање Шицових основних теза овог теоријског приступа. Бергер проналази смисао у начинима на које људи организују њихово свакодневно искуство, наглашава субјективна значења и приближава се интерпретативној социологији веберијанске традиције, у којој научници настоје да разумеју субјективна значења и интенције актера друштвеног деловања (Wuthnow et al. 2010, 29). У том смислу, категорија „значења“ послужила је као кључ за разумевање културе, па и религије као културног система који преноси значење. Међу антрополозима у потрагу за смислом и значењем религије најдоследније се упуштао Клифорд Герц, те ћу у наставку овог текста покушати да повучем паралелу између Бергера и Герца, да истакнем оно што им је заједничко, као место сусретања антрополошког и социолошког приступа проучавању религије.

Смисао и значење религије

Бергер и Лукман су кренули са исте позиције социологије знања, али су различитим путевима стигли до својих концепата религије. Бергеров допринос се највише огледа у изградњи метатеорије религије. Док је Бергер најпре био један од заговорника теорије секуларизације, доминантне научне парадигме шездесетих и седамдесетих година прошлог века⁶, а касније њен страствени критичар, Лукман је сматрао да секуларизација више одговара модерном научном миту него ли разумној, објективној социолошкој или

⁶ Секуларизација је двадесетак година била тема број један у социологији религије, с једне стране, теоретичари, почев од класика као што су Вебер, Диркем и Маркс, сматрали су да је слабење религије неминовност која ће пратити технолошки развој и индустријализацију у модерном свету. С друге стране, извесни теоретичари социологије религије сматрали су да религија не слаби већ се само појављује у новим облицима. Већина се слаже да однос према секуларизацији зависи и од саме дефиниције религије. Неслагања постоје и око начина на који се врше процене и мери секуларизација, на пример, које ће димензије бити узете у обзир: број чланова, друштвени утицај верских организација, степен религиозности (веровања, религијске праксе, вредности итд.). Литература у вези са секуларизацијом је огромна, издвојићу само пар јединица: Berger 1973, 111–173; Dobbelaere 2002; Вгусе 2011. За детаљније упознавање са дискусијама различитих теоретичара у вези секуларизације видети: Hamilton 2003, 303–351.

историјској категорији (Lukman 1994, 81). Исте године, 1967, објавили су књиге које ће постати веома значајне и утицајне у проучавању религије, Бергер *The Sacred Canopy* а Лукман *The Invisible Religion*.

У овој књизи Бергер се заправо ослања на основну тезу из књиге *Социјална конструкција стварности* – социологија религије је део социологије знања. Вероватно је из тог разлога друго енглеско издање *The Sacred Canopy* објављено под називом *The Social Reality of Religion* 1973. године (Berger 1973)⁷. Суштински дијалектички карактер друштвеног феномена је друштво као производ човека, али истовремено и човек као производ друштва (Berger 1973, 13). Овај процес се одвија у три корака: екстернализација, објективизација и интернализација. Делујући на свет око себе, човек ствара вештачке производе, обавља активности, ствара друштвене и културне артефакте. Како човек непрестано производи и репродукује културу, тако производи и друштво, јер друштво Бергер види као део нематеријалне културе. „Људски произведен свет стиче особину објективне стварности“, наизглед одвојен од субјекта произвођача, он се објективизује, друштво постоји независно од нас, постојаће и када нас не буде било (Berger 1973, 13). Друштво има карактер објективне реалности коју спознајемо када приметимо да нас контролише, награђује, кажњава, намеће нам улоге и идентитете. Обрасце понашања везане за одређене улоге, на пример, усвајамо као моделе индивидуалног понашања, на тај начин „објективизујемо део себе унутар своје свести“. Процесом социјализације нове генерације „интернализују“ улоге као део своје свести и активно их примењују.

Бергер је и религију, у складу са својом општом теоријом о конструкцији реалности, посматрао као људски производ и друштвену конструкцију која добија ореол објективне стварности посредством процеса институционализације и легитимације. Најважнија функција друштва је успостављање смисленог реда у конституисању симболичког универзума значења. У том смислу, постоје и секуларни симболички системи, као што су филозофија или наука, али оно што разликује религију јесте чињеница да она пружа „божански космос“ и „свети балдахин“⁸ (Pfadenhauer 2013, 49). *Свето*⁹ је, дакле, и за Бергера суштина религије (Berger 1973, 34–36). Оно се може искусити и као „надмоћна другост“; управо из тог разлога религиозне пројекције суочавају човека са нечим у потпуности ванземаљским, а самим тим и отуђују човека од себе и свог производа.

⁷ За потребе овог рада углавном ћу користити издање из 1973.

⁸ *The Sacred Canopy* је, сматрам, адекватније превести на српски језик као „свети балдахин“ јер он, за оне који верују, виси над њиховим главама, штити их и даје сигурност и одговоре на питања.

⁹ Бергер појам „свето“ преузима од Рудолфа Отоа (Berger 1973, 180). Из угла феноменолошког приступа Ото тумачи *свето* као нешто што је сасвим другачије, узвишено и *нуминозно*, нешто што произилази из осећаја тајне и мистерије – *mysterium tremendum*, и има амбивалентну моћ, истовремено привлачну и фасцинантну – *mysterium fascinans*, али и одбојну и узвишену, ону која улива страхопоштовање (Ото 1983, 40–80).

За разумевање Бергерове концепције религије важан је појам „номос“ – то је „урођена потреба човека да стварности намеће смисаоно устројство“ (Berger 1973, 31). *Номос* усвајамо у процесу социјализације, тако да постаје део нашег субјективног искуства. Појединац је урођен у друштво у намери да води сврсисходан живот, те свако радикално одвајање од друштва доводи до губитка ослонца и аномије. *Номос* можемо да разумемо и као штит којим успевамо да одржимо антрополошку претпоставку трагања за смислом (Berger 1973, 31, 36). Религија у процесу изградње света даје смисао том свету тако што легитимише један симболички универзум који Бергер назива „свети космос“. „Религија је људски производ којим се успоставља свети космос“ и задовољава потреба за смислом (Berger 1973, 34).

Управо је потрага за смислом и значењем религије заједнички именоватељ Бергеровог и Герцовог промишљања¹⁰. Они схватају религију као симболички систем којим се постиже трансцендентно и свеобухватно значење које се тиче нашег целокупног живота. Герц у томе види важност религије која има моћ да и свакодневне активности постави у крајњи контекст и да послужи као „модел стварности“ и „модел за стварност“ који функционише унутар те стварности (Gerc 1998, 128). То значи да религија пружа оквир опажања и доживљаја религијског искуства, али као „модел за“ она утиче на религијску праксу и усмерава поглед на симболичко тумачење света. Религију можемо да разумемо као један од културних образаца, за које Герц тврди да имају интринсичан двоструки аспект: „они дају значење, то јест објективну појмовну форму друштвеној и психолошкој реалности тако што истовремено обликују себе према њој, а њу према себи“ (Gerc 1998, 128). Урођена људска потреба за тражењем смисла¹¹ и стварањем значења води до успостављања реда и уверљивог космичког поретка. Бергер и Герц сматрају да религија помаже да схватимо свет и своја искуства, да нам преведе неразумљиво у разумљиво и бесмислино учини смисленим. То се догађа посебно у ситуацијама када постоје искуства као што су патња, смрт и болест која изазивају осећај да не постоји неки устаљени ред нити смисао (Berger 2004, 38–40, Berger 1973, 63–66). За Бергера је то проблем теодиције¹², не само као теолошко питање већ, што је важније, као питање које верници себи обично постављају када се суоче са кризом вере „Како Бог, који би требало да буде добар и свемоћан, дозвољава да у свету постоји патња и зло?“ (Berger 2004, 32). Појаве које би могле да изазову хаос, догађаји који су „непротумачиви“ (Gerc 1998, 137) стално прете да наруше смислене конструкције стварности и,

¹⁰ У овом раду указујем само на сличности, о разликама између Герца и Бергера види: Segal 1990.

¹¹ Хамилтон је критиковао ову идеју „потребе за смислом“, јер Бергер полази од претпоставке да је реч о урођеној људској потреби, независној о друштвених околности (Хамилтон 2003, 300). Иако је Бергеров приступ истраживању религије превасходно феноменолошки, када истиче улогу религије у успостављању реда и давању смисла свету у коме живимо, налази се на позицијама функционализма.

¹² Овим питањем се Бергер бави и у *The Social Reality of Religion* (Berger 1973, 61–87).

као такве, захтевају смислено објашњење да би се тај хаос зауставио (Бергер 1973, 61–63). Теодицеја је својствена свим слојевима друштва, од неписменог сељака који објашњава смрт детета позивајући се на Божију вољу, до теолога који објашњава да патња невиних не негира концепцију Бога као доброг и свемоћног (Бергер 1973, 61). Они који пате не мисле да је могуће патњу избећи, они имају потребу да им се понуди смислено тумачење како да прихвате патњу, како да је учине подношљивом, каже Герц (Gerc 1998, 143), док Бергер наглашава да је и у ситуацијама патње потреба за значењем веома јака, чак и јача од потребе за срећом, важнија је људска потреба да зна значење патње, да зна зашто пати (Berger 1973, 66).

Бергер се питању теодиције много директније враћа у књизи *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Cristianity* (2004) када расправља о смрти. „Могоао бих да прихватим перспективу сопствене смрти“, каже Бергер, чак и са дозом равнодушности, али оно што одбија да прихвати јесте смрт детета његовог комшије (Berger 2004, 163). У том смислу, нуди и један другачији поглед на религију и улогу религије у друштву. Води дијалог са општеприхваћеним тврдњама, као што је: „Религија је основа морала“, а онда их аргументовано негира – религија није неопходна за морал, „етичко учење Исуса Христа не може бити водич за савремени индивидуални и друштвени живот. Не, хвала!“; Религија пружа моћне симболе за потребе људске егзистенције. „Тачно је, али постоје и други извори. Не, хвала!“; Религија захтева покоравање божијој вољи „без обзира на то какво значење смрт детета мог комшије може имати.“ Можемо да поставимо ствари и другачије – „ја се покоравам само Богу који неће дозволити да деца умиру, било које друго религиозно покоравање Богу имплицитно негира доброту Бога. Не хвала!“ Бергера не може да умири ни обећање да ћемо сви ми прећи у једну космичку, крајњу реалност, за њега, када је у питању смрт детета, ово је само друга верзија смрти. Хришћанска вера потврђује јединствену и вечну судбину и детета и целокупног човечанства кључним концептом васкрсења, без којег ова вера постаје „узалудна“, закључује Бергер (Berger 2004, 164). Управо нам теодицеја омогућава да у недаћама свакодневног живота разумемо смрт као догађај у космичкој историји, који има крајње значење, да наставимо живот након смрти неког нама блиског и драгог.

Издвојила бих, као значајно за антрополошко разумевање религије, како је Бергер тумачио искуство *друге реалности* и колико је пажње посветио управо искуствима самих верника. Сматрао је да просечно људско биће никада не може бити сигурно у природу контакта са „другом реалношћу“, у том смислу, за већину обичних људи вера заправо значи да немају сазнање о другој реалности, светом космосу, да оно заправо није ни могуће. Хришћанска вера је инсистирала на свеprisутности Бога и Светог духа, али и на институционалном посредовању, међутим, широм света верници су тежили доживљају непосредног искуства, нарочито у пентекосталним црквама и харизматичним покретима, захваљујући популарним искуствима крштења и

силаска Светог духа, моћи оздрављења и исцељења, глосолалији¹³ (Berger 2004, 122). Како се односити према овим искуствима?

Посебно и занимљиво питање којим се Бергер бави у књизи *Questions of Faith* јесте како се различите верске организације, поготово хришћанске цркве, односе према питањима натприродних чуда и исцељења (Berger 2004, 97–102; 122–129)¹⁴. „Може ли се веровати у чуда?“, пита Бергер и најпре даје дефиницију чуда: „Чудо је натприродна интервенција у каузалним секвенцама емпиријског света“ (Berger 2004, 98). И поред тога што је веровање у чуда можда неспојиво са модерним начином живота, сматра Бергер, милиони савремених људи тражи контакт на различите начине са „стварностима изван емпиријског света“, верује у магију, чуда и „заклиње се својим хорскопом“. Уједно, Бергер сматра да су ова веровања и праксе заправо „контракултурне“, окренуте против секуларног погледа на свет који се заснива на науци, а који је културно успостављен посредством институционалног, образовног система и медија масовне комуникације (Berger 2004, 99).

Бергер је проблематизовао феномен „религијског“ и „духовног“, сматра да се та разлика истиче код људи који су незадовољни својим црквама или људи који у оквиру *New Age* идеологије трагају за хармоничним животом. Таквих људи је данас много у Америци и Европи, додала бих – па и у Србији, они ће се радије изјаснити као „духовни“ а не „религиозни“, изричито тврде да не припадају ни једној традицији, често негирају управо ону из које долазе, али за велики број њих карактеристично је да се упуштају у потрагу за искуствима директног контакта са трансцендентном реалности, као и да су њихови концепти еклектички¹⁵, комбинују различите религијске традиције посебно оне које имају развијене контемплативне технике, у настојању да допру до „духовног искуства“ (Berger 2004, 122–123).

Секуларизација и десекуларизација

Бергер разликује две димензије секуларизације, на нивоу структурних манифестација и на нивоу секуларизације свести (Berger 1973, 115).

¹³ Пентекостализам је иначе познат по глосолалији – изговарању бесмислених речи, верници то искуство доживљавају и тумаче као силазак Духа светог. Глосолалија се сматрала духовним даром првих хришћана.

¹⁴ Протестантизам је довео у питање и могућност појаве чуда, посебно је калвинизам био искључив у томе. Хришћанским црквама, пре свега, римокатоличкој и протестантским, изузев евангелизма, не одговара да верници сами успостављају директан контакт са Светим духом изван институционалних оквира. Црквене институције се представљају као „главни чувари и администратори“ Светог духа (Berger 2004, 124). Бергер је пратио историјски развој харизматичних покрета у оквиру хришћанства, описује такве примере од средњег века до данас са посебним освртом на Лутера (Berger 2004, 123–129).

¹⁵ Када у интервјуу говори о карактеру религиозности јапанског друштва, наводи да поједини људи не виде никакав проблем у томе да одлазе у шинто светилишта у одређеним годишњим добима, да се ванчају на хришћанској церемонији и да их покопа будистички монах. Еклектицизам је честа појава и у читавој источној Азији и Кини (Mathewes, 2006).

Веродостојни емпиријски подаци се односе на први ниво под којим се конкретно подразумева да су верске институције одвојене од државе, да немају више монопол над образовањем, економијом итд. Ту је реч о структуралној или објективној секуларизацији, која се односи на диференцијацију друштвених институција и место религије у објективној структури друштва. Субјективна секуларизације се догађа на нивоу свести, односно, значи губитак верског утицаја на појединце (Berger 1967, 107).¹⁶ Значења и одговори на питања о смислу живота се траже у другим институцијама или секуларним алтернативама. Дакле, у многим друштвима су религијске институције изгубиле утицај и моћ али, тек у изношењу тезе о десекуларизацији, двадесетак година касније, Бергер увиђа да то не значи да је религија нестала, религијска веровања и праксе могу да остану значајни у животима појединаца, на индивидуалном нивоу. Могућ је и обрнут случај – да верска институција буде утицајна и моћна, да игра друштвену и политичку улогу иако мали број верника верује и практикује оно што институција проповеда (Berger 1999, 3; Berger 2008, 13).

Како је Бергер објаснио свој „коперникански обрт“ од заговорника теорије секуларизације до њеног главног критичара на основу тезе о десекуларизацији? До промене је дошло постепено, у етапама али не у смислу промене филозофске или теолошке позиције, већ на основу уважавања емпиријских чињеница и тежине доказа.¹⁷ Дужим процесом запажања и размишљања, још од седамдесетих година, Бергер је увидео да теза о секуларизацији постаје неодржива, пре свега, основна, веома једноставна идеја о корелацији модернизације и секуларизације: модернизација доводи до секуларизације, односно, до опадања религиозности „како у друштву тако и у свести појединаца“. Наиме, емпиријске чињенице показале су да неке верске институције губе друштвени значај и утицај али, као што сам већ поменула, Бергер је сматрао да то није имало импликације на нивоу индивидуалне свести и у животима појединаца (Berger 2008, 13). Модерност није нужно довела до секуларизације, можда у појединим деловима света и код појединих људи, али ту не постоји нужна међузависност и условљеност. Често се помиње аргумент да су Америка и Јапан неоспорно веома развијени делови света и ништа мање модерни у односу на државе Западне Европе. Бергер ипак из генерализације о општој религиозности у свету издваја два случаја: Западну и Централну Европу и међународну интелектуалну елиту¹⁸, из чије

¹⁶ За разлику од Бергера, његов близак сарадник, Лукман је сматрао да појединац може остати религиозан и онда када превлада секуларизација на институционалном нивоу (Luckmann 1991, 147, наведено према Pollack 2014, 113).

¹⁷ За Бергерову промену парадигме пресудно је упознавање са евангелизмом у Америци, боравак у Латинској Америци, тачније Мексику, Африци и Азији. Пре свега, Бергер упозорава на препород ислама који је захватио цео муслимански свет од Северне Африке до Индонезије, па и дијаспору на западу, као и ширење пентекосталног покрета који броји око 600 милиона присталица (Berger 2012, 314).

¹⁸ Реч је о глобализованој елитној субкултури високообразованих људи, превасходно из друштвених и хуманистичких наука, сматра Бергер (Berger 2008, 21).

кухиње је практично и изашла теорија секуларизације (Berger 2008, 21). Назвао је то евросекуларизацијом као важним аспектом европског културног идентитета. Већина у свету је религиозна, и то је емпиријска чињеница коју би требало преиспитивати и утврдити различите облике односа према вери у различитим културним и историјским контекстима. Није лако признати да сте погрешили, али као научник морате да поштујете емпиријске податке, за Бергера је то предност друштвених научника у односу на филозофе или теологе, подједнако му је занимљиво када се теорија руши као и онда када се верификује (Berger 1999, 2; Berger 2008, 12). На извештајан начин, до поновног ревидирања става према теорији секуларизације дошло је и касније. Бергер се враћа поновним проценама ове теорије и наглашава да теорија није у тој мери погрешна као што је мислио. Наиме, тачно је да модерност производи секуларни дискурс, јер он омогућава људима да се баве различитим областима у животу, без обзира на религиозну интерпретацију реалности. Грешка је једино у томе што теорија секуларизације не узима у обзир способност људи да живе у верским и секуларним областима стварности и да се, по потреби, пребацују из једне у другу (Berger 2014, 53).

Зашто Бергер није развио концепт десекуларизације, зашто је овај концепт остао недефинисан како у његовим радовима тако и у друштвеним наукама уопште? Истина, концепт десекуларизације није прецизно дефинисао ни сам Бергер, посредно се може закључити да је то процес супротан секуларизацији, будући да га и сам назива контра-секуларизацијом (Кагров 2010, 235). Под секуларизацијом Бергер подразумева процес у коме се сектори друштва и културе ослобађају од доминације верских институција и симбола (Berger 1967, 107; Berger 1973, 113). У том смислу, десекуларизација би била обрнут процес. Међутим, сматрам да је главни разлог томе што не развија овај концепт заправо његова идеја о теорији плурализма, коју је на више места објаснио као теорију која би требало да замени теорију секуларизације.

Религијски плурализам

У интервјуу Метјузу (Mathewes 2006), Бергер наглашава да, с друге стране, модерност вероватно, али не и неизбежно води плурализму, односно, плурализацији погледа на свет, вредности, укључујући и религију. Бергер сматра да је у свом раном раду направио основну интелектуалну грешку занемаривши податке и емпиријске доказе у повезивању два феномена, иако сродна али различита, као што су секуларизација и плурализација. Реч је о веома значајним структурним променама и ефектима које те промене имају на институције и људску свет. Као што сам поменула, главна теза је потпуно ревидирана „модерност не производи нужно пад религије“, али нужно производи процес плурализације, ситуацију у којој све више људи живи у „окружењу конкурентских уверења, вредности и начина живота“ (Berger 2012, 313).

Дакле, на питање шта би требало да замени теорију секуларизације у модерном друштву, Бергер одговара да је то теорија плурализације. Сматра да секуларни дискурс коегзистира упоредо са плурализмом религијских дискурса (Berger 2012, 316). Под религијским плурализмом подразумева социјалну ситуацију у којој „коегзистирају људи различитих расних, етничких или религијских група, погледа на свет и принципа, „у истом друштву у условима грађанског мира“ (Berger 2014,1; Berger 2010, 348).¹⁹ Кључно је да људи међусобно интерагују, да живе једно са другим, а не само једно поред другог. На веома занимљив начин Бергер даје примере плурализма у свакодневном животу описујући, често са дозом софистицираног хумора, суживот међу појединцима или групама које имају независне или различите вредности и обичаје широм света, од често помињаног евангелизма у Америци до скизма Индије и шинто религије у Јапану.

Феномен плурализма је, дакле, нова парадигма коју је Бергер развијао у последњој деценији свог живота. Реч је о два облика плурализма, истовременој присутности различитих религијских традиција и коегзистенцији религиозних и секуларних дискурса. Плурализам различитих погледа на свет и вредности у једном те истом друштву важна је промена која наступа са модерношћу. Бергер сматра да то може али не мора бити повезано са секуларизацијом. О новој идеји, до које је дошао почетком 2012. године, пише у књизи *The Many Altars of Modernity* (2014)²⁰, ослањајући се на Казановино схватање да су у току модернизације, друштвене функције верских институција редефинисане и подељене између цркве и државе, религије и економије, религије и образовања (Berger 2014, x). Бергер тако стиже до увида: ако је дошло до диференцијације између верских и других институција, то се мора манифестовати и у свести појединца. Дакле, Бергер у ширем контексту социологије знања говори о промени ума – плурализам продире и у свест појединца. Већина људи ради у секуларним областима живота, они или не праве дихотомију између вере и секуларности или је она флуидна конструкција. На институционалном нивоу религијски плурализам оставља важне последице. Никоме више није загарантован ауторитет и монопол над религијом – позајмљујући терминологију из економије, Бергер изводи теорију религијског тржишта (Berger 2005, 439; Berger 2010, 349). На религијском тржишту религија постаје роба као и свака друга, а купци се понашају бирајући у складу са својим преференцијама. Развој плурализма,

¹⁹ Бергер је уредио књигу *The Desecularization of the World* (1999) и написао опширно уводно поглавље; следе радови утицајних научника, као што су Џорџ Вајгел, Дејвид Мартин, Гејс Дејви, Ту Вејминг и Абдулах А. ан На’им. (књига је објављена и на српском језику, Berger 2008.)

²⁰ Ова Бергерова књига је, на изванредан начин, дељено ауторство. Наиме, други део књиге су одговори Ненси Амерман, Детлеф Полак и Фенганг Јанг. Посебан квалитет овако конципиране књиге, што је, претпостављам, заслуга издавача, јесу одговори научника у другом делу књиге. Док је Амерман била на линији задатка, Полак је веома критички наступио, нарочито у односу на четврто поглавље Бергерове књиге. Полак полемише са Бергером аргументовано, на основу својих студија које показују да повећање плураности може имати дифузне ефекте и конфузан садржај вере (Berger 2014, 111–122).

сматра Бергер, тече у два правца: једно је тржишни модел где се велики број религијских организација такмичи за вернике, па чак и тамо где и даље постоји религијски монопол једне институције, верници имају избор да је напусте или остану у њој. Друго, плурализам јача у ситуацијама и околностима политички установљене и правно гарантоване слободе. Под утицајем Бергера и у дискусији са овим концептом, теоретичари рационалног избора Старк, Финке и Јанакон преокрећу некадашњу Бергерову идеју да религијски плурализам доводи до секуларизације и тврде да он стимулише религијски раст.²¹ Секуларизовану Европу теоретичари рационалног избора тумаче као резултат високо регулисаног и ограниченог религиозног тржишта – традиционалне цркве су субвенционисане и незаинтересоване за ангажовање на привлачењу верника, а уједно и спречавају конкуренцију (Stark 2006, 64). Међутим, тамо где постоји велика конкуренција међу различитим религијским заједницама и верским групама, „религијске економије“ се понашају као „комерцијалне економије“, настојећи да повећањем квалитета верских производа повећавају и број потрошача (Finke and Stark 1988, 42).

Западна секуларност није једина модерност, постоје и друге верзије модерности у којима религија има важно место. Из тог разлога Бергер инсистира да је на развијању парадигме потребан интердисциплинарни рад, међутим, Бергер не каже у којим правцима би требало развијати ову парадигму. Он даје почетне импугне, између осталог, постављајући нека од истраживачких питања: „Како могу бити побожан, практиковати ислам и истовремено бити модерна особа?“. Друго питање је: „Како би могла или требало да изгледа исламска модерност?“.

Прихватајући пријатељске критике Стива Бруса, којег је веома поштовао због његове доследности у залагању за теорију секуларизације, Бергер је донекле ревидирао своје ставове о погрешним поставкама теорије секуларизације. Секуларни дискурс је у складу са релативизмом и плурализмом – само један од многих дискурса и није неупитно знак секуларизације. Такође, боље је разумео глобалну реалност секуларног дискурса – могуће је бити истовремено секуларан и верски (Berger 2014, xii). Међутим, Бергер није проблематизовао какви су могући односи између дискурса, да ли су, поред суживота, могућна и међусобна искључивања, сукоби, узајамне субверзије, превладавање једног над другим итд. Такође, остаје да се дискутује о две плураности, односу између индивидуалне свести и друштвених институција и какве то последице има на политику, друштво и културу (Pollack 2014, 115). Сматрам да конкурентност и борба између секуларних и верских дискурса постоји у готово свакој култури, како у јавној сфери тако и на индивидуалном нивоу, а који ће дискурс превладати зависи од

²¹ Резултати различитих емпиријски истраживања су међусобно контрадикторни: поједина истраживања су потврдила ову тезу, поједина су важеће тезе потврдила само у одређеним околностима, има и оних која су потврдила Бергерову хипотезу из шездесетих – да плурализам доводи до слабљења религије (види више о томе, као и референце везане за поменута истраживања: Hamilton 2003, 326).

низа друштвених, политичких, културних и других околности. Можда бисмо могли да кажемо да је избор дискурса на индивидуалном нивоу ситуацион. Болестан човек ће најпре затражити помоћ званичне медицине (секуларни дискурс), може да се обрати и Богу и моли за исцељење (верски дискурс), може да прибегне алтернативама како медицинским тако и верским или магијским, на крају, ако нема спасења, може да рационализује позивајући се на судбину.

Уместо закључка

Претпостављам да је, у последњих годину дана, написан велики број радова о Бергеру, али за сада ми нису познати, сем оних који се могу наћи на интернету. Овај рад је могао, наравно, да изгледа сасвим другачије, изабрала сам проблеме које сматрам релевантним, у позадини овог избора је мој антрополошки фокус. Све теме су изузетно значајне за антропологију религије, а оно што је Бергер као истраживач религије написао у плодној и дугој каријери превазилази дисциплинарне границе. Мислим да би се и Бергер сложио са мном. У једном од последњих интервјуа, говорио је о својим првим истраживањима пентекосталне религије у Њујорку, за потребе израде магистарске тезе. Истраживао је протестантске Порториканце, водио интервјуе са великим бројем испитаника, обилазио је цркве у Источном Харлему и посматрао служења од једне до друге цркве; каже да је његово истраживање постало антрополошко.²² Истраживао је у Мексиску (три године), другим латиноамеричким земљама, Африци и Азији – претпостављам да је и у тим истраживањима често наступао као антрополог. Бергер није видео себе у позним годинама као социолога, није се, каже, уклапао у оно што је социологија данас, јер практикује врсту социологије коју је научио пре 50 година. У социологији је превладао „методолошки фетишизам“ (Mathewes 2006), већина истраживања је квантитативна и базира се само на статистичким подацима²³, али они не помажу да разумемо друштво у целини, сматра Бергер (Vera 2015, 7).

И на крају, нисам сигурна да ли је америчко друштво модел за будућност религије у демократским друштвима у којима желимо да живимо. Али, свакако, оно што се дешава у Америци по питању религијског плурализма, прелива се на читав свет. Попуњавајући обрасце за колеџ као осамнестогодишњак, Бергер је наишао на питање у рубрици „Религиозне преференције“.²⁴ Тражио је објашњење шта то значи и шта се од њега очекује. Заправо, у тој синтагми садржана је целокупна америчка религија. Термин је потекао из тржишне економије, понуђен нам је избор, дакле, имамо слободу

²² <https://berkeleycenter.georgetown.edu/interviews/a-discussion-with-peter-berger-professor-emeritus-at-boston-university-29053f12-02c5-4441-b467-a544da22e99c>

²³ Опште је познато да су подаци религијске статистике непоуздани (Berger 2010, 354).

²⁴ Приликом пописа становништва, грађанима Америке се не поставља питање о религијској припадности.

да одлучимо, али истовремено та одлука не мора да буде дубока, јер већ сутра можемо да изаберемо нешто друго. То је и објашњење за везу модернизације и религијског плурализма. Модернизација на свим нивоима подразумева могућност избора, коју религију ћемо изабрати, када и на који начин ћемо је упражњавати – ствар је слободног избора. Завршићу рад у Бергеровом маниру, једним вицем из Северне Ирске који може да илуструје и парадокс религијског избора: „Док је човек ходао мрачном улицом у Белфасту, пред њега је скочио наоружан човек, уперео му пиштољ у главу и упитао га: ‘Да ли си протестант или католик?’ Човек је промуцао: ‘Ја сам заправо атеиста’. ‘О да’, одвратио је наоружани човек, ‘а да ли си протестантски или католички атеиста?’ (Berger 2008, 27).

Коришћена литература

- Berger, Peter, L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City. New York: Doubleday and Company.
- Berger, Peter, L. 1973. *The Social Reality of Religion.* Harmondsworth: Penguin.
- Berger, Peter, L. 2004. *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Cristianity.* Oxford: Blackwell Publishing.
- Berger, Peter, L. 2005. “Orthodoxy and Global Pluralism.“ *Demokratizatsiya* 13 (3): 437–447.
- Berger, Peter, L. 2012. “Further Thoughts on Religion and Modernity.“ *Society* 49: 313316. DOI: 10.1007/s12115-012-9551-y
- Berger, Peter, L. 2013. “Reflections on the Twenty-Fifth Anniversary of The Social Construction of Reality.“ In *The New Sociology of Knowledge, The Life and Work of Peter L. Berger*, ed. Michaela Pfadenhauer, with selected essays by Peter L. Berger, 11-15. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Berger, Peter, L. 2014. *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.* Boston - Berlin: de Gruyter.
- Berger, Peter, L. & Thomas Luckmann. 1992. *Socijalna kosntrukcija zbilje: rasprava o sociologiji znanja.* Zagreb: Naprijed.
- Berger, Piter L. 2010. „Pravoslavlje i globalni pluralizam.“ U *Mogućnosti i dometi socijalnog učenja pravoslavne crkve*, prir. Dragoljub B. Đorđević i Miloš Jovanović, 347–358. Beograd: Konrad Adenauer, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije.
- Berger, Piter, L. 2008. „Desekularizacija sveta: opšti pregled.“ U *Desekularizacija sveta: oživljavanje religije i svetska politika*, prir. Piter L. Berger, 11–30. Novi Sad: Mediterran Publishing.

- Bruce, Steve. 2011. *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Bruxelles: P.I.E. – Peter Lang.
- Finke, Roger, Rodni Stark. 1988. “Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906.” *American Sociological Review* 53 (1): 41–49.
- Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kulture I*, Beograd: Čigoja štampa; Biblioteka XX vek.
- Hamilton, Malkom. 2003. *Sociologija religije: teorijski i uporedni pristup*. Beograd: Clio.
- Karpov, Vyacheslav. 2010. “Desecularization: A Conceptual Framework.” *Journal of Church and State* 52 (2): 231–270.
- Lukman, Tomas. 1994. „Sekularizacija – moderan mit.“ U *Povratak svetog, Zbornik tekstova*, prir. Dragoljub B. Đorđević, Niš: Gradina.
- Mathewes, C. T. 2006. “An Interview with Peter Berger.” *The Hedgehog Review* 8 (1&2): 152–161.
<https://iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12P Berger.pdf>, pristupljeno u novembru 2018.godine.
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge, The Life and Work of Peter L. Berger*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Publishers.
- Pollack, Detlef. 2014. “Response by Detlef Pollack: Toward a New Paradigm for the Sociology of Religion?” In *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, ed. Berger, Peter, L., 111–122. Boston Berlin: de Gruyter.
- Segal, Robert, A. 1990. “Clifford Geertz and Peter Berger on religion: The Differing and Changing views.” *Anthropology and Humanism Quarterly* 15(1): 210.
- Stark, Rodney. 2006. „Economics of Religion.“ In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, ed. Robert Segal, 47–67. Oxford: Blackwell Publishing.
- Vera, Hector . 2015. “Interview with Peter L. Berger: Chamber Music at a Rock Concert“. *Cultural Sociology* 19. DOI: 10.1177/1749975515616825
- Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen, Edit Kurzweil, 2010. *Cultural Analysis, The Work od Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. London and New York: Routledge and Kegan Paul.

Примљено / Received: 29. 01. 2019.

Прихваћено / Accepted: 03. 04. 2019.