

Lidija Radulović

lradulov@f.bg.ac.rs

Isti a različiti: primer komparativne prednosti rezultata istraživanja religioznosti u antropologiji***Apstrakt:**

Komparativnu prednost antropoloških istraživanja religioznosti vidim u kvalitativnim istraživanjima. Ovaj rad je koncipiran kao refleksija istraživača na terenska istraživanja religijskog iskustva, kao primer suočavanja sa teorijskim i metodološkim problemima u istraživačkom procesu. Ne ulazeći detaljnije u manjkavosti kvantitativnih istraživanja prikazani su pojedini rezultati istraživanja religioznosti u okviru EVS i empirijskih istraživanja religioznosti stanovništva u Srbiji 2010. godine. Nije novina isticati prednosti kvalitativnih u odnosu na kvantitativna anketna istraživanja, međutim, u ovom radu se komparativna prednost kvalitativnih istraživanja pokazuje na konkretnim primerima terenskog istraživanja religijskog iskustva kao najvažnijeg segmenta religijskog života vernika. Ispostavilo se da je religijski doživljaj ne samo najvažniji u životu pojedinih vernika, već se pokazao i kao čest determinišući faktor u povratku religiji. Reč je najčešće o snažnim iskustvima vizija, snova, ozdravljenja prilikom ili nakon neposredne komunikacije sa Bogom ili svecima. U ovom radu, uzimajući u obzir da postoje različiti tipovi religijskog iskustva, uglavnom je razmatran navedeni tip aktivnog iskustva vernika.

Ključne reči:

religijsko iskustvo, religioznost, kvalitativna istraživanja, kvantitativna istraživanja, terenska istraživanja

Uvod

Cilj ovog rada nije upoređivanje različitih disciplinarnih postignuća u proučavanju religije, ukazivanje na prednosti kvalitativnih u odnosu na kvantitativna istraživanja, iako bi se to možda moglo zaključiti iz ovako formulisanog naslova rada. Komparativnu prednost antropoloških istraživanja religioznosti vidim u kvalitativnim istraživanjima religijskog iskustva. Ovaj rad je koncipiran kao refleksija istraživača na terenska istraživanja religijskog iskustva, kao primer suočavanja sa teorijskim i metodološkim problemima u istraživačkom procesu. Fenomen religije u svojoj složenosti i kulturnim različitostima zahteva interdisciplinarni pristup, u tom smislu, glavni nedostatak velikih istraživanja religioznosti realizovanih u Srbiji u poslednjoj deceniji ogleda se u korišćenju isključivo kvantitativne metodologije, pre svega, iz sociološke perspektive. Sagledavanje

* Rezultat rada na projektu 177018, finansiranom od strane MPN RS.

fenomena religioznosti sa različitih disciplinarnih stajališta: sociološkog, antropološkog, psihološkog i filozofskog uključivanjem terenskih istraživanja i kvalitativne metodologije, na primer, doprinelo bi integrativnom posmatranju ovog fenomena. Interdisciplinarne granice nisu nužno potrebne, nekad ih je i nemoguće povući između sociologije i antropologije, sve češće sociolozi prihvataju i koriste antropološku metodu boravka u ispitanjima zajednici, posmatranje i intervjue sa informantima kao što i antropolozi „ne beže“ od kvantitativnih metoda kada su one potrebne. Zalažem se za komplementarno korišćenje ovih pristupa u antropologiji, kvantitativna istraživanja mogu biti dobra polazna osnova i za kvalitativna istraživanja. Čini mi se da je domaća sociologija religije u tom smislu najmanje senzibilna u samoj primeni, iako se često naglašava potreba za kvalitativnim istraživanjima i kritički promišljaju slabosti kvantitativne metodologije, pominje se metodološki redukcionizam i manjkavosti upotrebe ankete kao jedine tehnike u istraživanju religioznosti, gotovo da i nema radova koji koriste kvalitativnu metodologiju (Blagojević 2009, 10,13; Blagojević 2012, 41).

Statistika religioznosti – magija brojeva u revitalizaciji religije

Magija brojeva nesumnjivo vlada našim životima. Mediji nas, na osnovu statističkih podataka, sve češće bombarduju zapanjujućim rezultatima: u Srbiji puši svaki drugi muškarac, svaka treća žena i svako četvrto dete od trinaest do petnaest godina; svaka treća žena je žrtva fizičkog a svaka druga psihičkog nasilja u porodici; svaka treća devojčica i svaki sedmi dečak u svetu su seksualno zlostavljani do svoje osamnaeste godine. Prebrojavaju se članovi političkih partija, glasači, bogati, oni na rubu siromaštva i siromašni, gojazni, bolesni, pripadnici etničkih grupa, manjinskih grupa, oni sa bračnim statusom, razvedeni, rodjeni i umrli. Statistika u društvenim naukama uočava zakonitosti u masovnim i slučajnim pojavama, izražava ih bročano i čini osnovu za naučne analize tih pojava. Nesumnjivu važnost kvantitativnih istraživanja ne umanjuju ni stalna metodološka i epistemološka preispitivanja njenih prednosti i nedostataka. Navedeni statistički podaci su društveno važni kao alarmantni za preduzimanje određenih akcija, donošenje zakona ili preventivnih mera. Kada je reč o broju pušača, gojaznih, rodjenih, umrlih, bogatih, pa na kraju i članova partija, situacija je poprilično jasna i nedvosmislena. Međutim, na osnovu kojeg kriterijuma procenjujemo i brojimo one religiozne? Da li su nam nedvosmisleni i statistički podaci popisa stanovništva 2002. godine koji se često pogrešno interpretiraju i tumače u medijima kao veliki povratak religije sa 95% religioznog stanovništva? Reč je o konfesionalnoj samoidentifikaciji stanovništva na osnovu koje 84,98% pripada pravoslavnoj konfesiji, katoličkoj pripada 5,48%, islamskoj 3,20% a protestantskoj 1,07%. Stanovnici Srbije koji su se izjasnili kao vernici koji ne pripadaju

ni jednoj konfesiji, nisu vernici, neizjašnjeni ili je nepoznata njihova konfesija čine 5%, dok je najamanji procenat pripadnika judaizma (0,01%), proorjentalnih kultova (0,01%) i onih koji pripadaju veroispovesti koja nije navedena u formularu za popis stanovništva (0,25%).¹ Izjednačavanje konfesionalne i etničke pripadnosti je česta pojava u zemljama Centralne i Istočne Evrope, poznata u naučnim istraživanjima religioznosti u postsocijalističkom periodu. Konsultovanjem naučnih istraživanja slika bi izgledala drugačije: u Srbiji se samodeklariše kao religiozno 80,5% a pravoslavnoj konfesiji pripada 86,7% (EVS, navedeno prema Blagojević 2012, 55). Međutim, i tu postoji neslaganje u tumačenju rezultata, na osnovu iste empirijske evidencije dolazi se do različitih zaključaka. Sociolozi D.Đorđević i M.Blagojević koristi su rezultate istraživanja *World Values Survey* (2001) i *European Values Study* (2008). Đorđević tako osporava tezu o revitalizaciji religije u Srbiji navodeći da je reč o obnovi tradicionalne religioznosti, tipični vernik kako ga je nazvao, je vernik četiri obreda: krštenja, venčanja, opela i porodične slave. Koristeći obrnutu sintagmu Grejs Dejvi o verovanju bez pripadanja, zaključuje da su Srbi religiozni na način tradicionalnog pripadanja bez verovanja (Đorđević 2009). Na osnovu iste baze podataka EVS² istraživanja iz 2008. godine, ali da bi dokazao tezu o revitalizaciji religije upoređuje ih sa Đorđevićevim istraživanjima iz 1982. godine, Blagojević zaključuje da je došlo do značajnih promena na nivou religijske identifikacije i religijskog ponašanja koje je nazvao „aktuelno religijsko ponašanje“ a koja se zapravo odnosi na „odlazak u crkvu bar jednom nedeljno“ što je u odnosu na 1982. godinu povećano četrnaest puta ali i dalje čini samo 7% vernika³, ili „pak molitva svaki dan ili skoro svaki dan“ sa povećanjem od skoro pet puta. Koristeći kao argument komparaciju sa zemljama u okruženju Blagojević je pokazao da se Srbija približila konfesionalno mešovitim državama u Evropi u kojima crkvu posećuje jedna četvrtina ispitanika za razliku od, na primer, Hrvatske u kojoj polovina ispitanika odlazi u crkvu jednom mesečno (Blagojević 2009a, 107). Primer različitog tumačenja istih rezultata istraživanja ukazuje na potrebu za fleksibilnijim korišćenjem standarnih indikatora religioznosti koji bi uzeli u obir i specifičnosti pravoslavnih vernika. Redovno prisu-

¹ Na osnovu Informatora o radu Ministarstva vera 30.12.2005.

² Evropsko istraživanje vrednosti je najsveobuhvatniji projekat istraživanja ideja, verovanja, stavova, vrednosti i mišljenja o porodici, religiji, politici i društvu građana Evrope. Na osnovu standardizovanih upitnika ispituje se slučajni uzorak od 1500 građana starijih od 18 godina. Broj zemalja je od 1981.godine povećan u svakom istraživanju i dostigao je broj od 46 zemalja 2008. godine kada je, u četvrtom talasu istraživanja, uključena i Srbija.

³ Podatak o poseti crkvi jednom nedeljno – 7% (Blagojević 2009a, 106) se razlikuje od podatka u Blagojevićevom radu „Statistički pokazatelji religioznosti i revitalizacije pravoslavlja: stvarnost ili mit, u kojem se navodi 5,8% na osnovu iste baze podataka EVS (Blagojević 2012,60).

stvovanje liturgiji izmereno (EVS) u procentu od 1,6%, (Blagojević 2012, 60) ne samo da nije obavezno već ne spada ni u navike vernika, dok praznična posećenost iznosi 34% (EVS)⁴ što je pokazatelj odnosa prema pravoslavnoj religiji kao kulturnoj tradiciji. Istraživanje Hrišćanskog kulturnog centra religioznosti u Srbiji pokazuje da više od jednom nedeljno crkvu poseti 4,1%, jednom nedeljno 8,7%, jednom mesečno 16,2%, nekoliko puta godišnje 50,9% (*Religioznost u Srbiji 2010.* 2011, 60). Ostaje otvoreno pitanje koliko visoko postaviti zahteve koje vernici treba da ispune, koliko se dosledno pridržavati standarnih indikatora religioznosti, zarad uporedivosti rezultata i naučne objektivnosti, kada ni „magija brojeva“ nije tako siguran pokazatelj objektivnosti i preciznosti u istraživanju, a još manje razumevanja i tumačenja dobijenih rezultata. Potrebni su nam mobilni modeli religioznosti koji bi uzeli u obzir promene usklađene sa potrebama savremenog vernika. Standarne naučne procedure nam otežavaju da razumemo predstave samih ljudi o tome šta znači biti religiozan, značenja i značaj pobožnosti u njihovom svakodnevnom životu koja danas može da se ispoljava, na primer, i kroz virtuelne religijske prakse (Radulović 2012, 39).

Pored istih rezultata koji se različito tumače u nekim radovima nailazimo na potpuno različite rezultate kada je reč o religioznosti stanovništva Srbije u poslednjih desetak godina. Uporedićemo neke od rezultata dobijenih u Evropskom istraživanju vrednosti (EVS 2008) sa istraživanjem religioznosti stanovništva Srbije iz 2010. godine (*Religioznost u Srbiji 2010.* 2011)⁵. Na osnovu Evropskog istraživanja vrednosti u Srbiji u postojanje nekog višeg bića i spiritualne moći, kako je formulisan odgovor u ovom istraživanju, veruje 57% vernika, u Boga veruje 18%, nisu sigurni u šta veruju 14%, ne veruje 6% i ne zna 5% (Müller 2011, 26). Oblik verovanja u bezličnu nebesku silu, na osnovu EVS karkaterističan je za skoro sva postkomunistička društva dok je tradicionalna ideja o hrišćanskom Bogu prisutna kod manjeg broja vernika. Međutim, ovaj podatak ne korespondira sa istraživanjem religioznosti u Srbiji 2010. godine. U neku vrstu duha ili životne sile veruje 22,5% a u postojanje Boga 63,2%. (Pitanje je formulisano: Da li verujete da Bog postoji? A ponuđeni odgovori su: verujem da Bog postoji; sumnjam, možda postoji a možda ne postoji; neka vrsta duha ili životne sile postoji, ali ne znam da li je to Bog; ne mislim da postoji Bog, duh ili životna sila; nisam o tome razmišljao/la). Istraživanje u Knjaževcu pokazalo je gotovo isti rezultat 22,3% ispitanika veruje u neku

⁴ European Values Study 2008, Method Report, Documentation of the first data release in June 2010, *GESIS-Technical Reports* No. 2010/10, Leibniz Institute for the Social Sciences 2010.

⁵ Istraživanje religioznosti građana Srbije je zajednički projekat Centra za evropske studije (CES) iz Brisela, Fondacije Konrad Adenauer (KAS) i Hrišćanskog kulturnog centra iz Beograda.

nedefinisano, nedeljivu, moćnu silu kao višu silu ili energiju, koja postoji svuda oko nas, koja može samo da se oseti ali ne i da se vidi (Radulović 2012, 122). Na ovaj način su ispitanici samostalno određivali šta je to u šta oni zapravo veruju. Ne ulazeći u manjkavosti kvantitativnih istraživanja ipak bi trebalo naglasiti, i pored zbunjujućih razlika u dobijenim rezultatima između EVS i domaćih, i jedna i druga istraživanja su nam preko potrebna, i jedna i druga nude veoma značajnu bazu podataka koja se može dalje istraživati i tumačiti iz različitih teorijskih perspektiva. Ovakva istraživanja su značajna jer omogućavaju da se tumače i bolje razumeju promene u Evropi, različite kulturne i religijske tradicije.

Povratak religioznosti u svetu tesno je povezan sa političkim i socijalnim procesima praćenim globalizacijom, promenama, fragmentacijom i nestajanjem socio-političkih sistema, mobiliše se snaga religije u strukturi, organizaciji i motivaciji za socijalnu i političku akciju (Kapferer 2009). Sprega religije i politike, međusobni uticaj i implikacije jesu globalna pojava sa različitim lokalnim varijantama i kulturnim različitostima. U zemljama postsocijalizma se izgradnja novih socijalnih i političkih procesa nerazdvojno vezuje za jačanje nacionalizma. Ako je sekularizacija, u čemu se slažu istraživači religije u Evropi, potisnula religiju u privatnu sferu, razlozi za privatizaciju religije ne mogu biti isti kao u socijalističkim zemljama Istočne Evrope u kojima je nova vlast, nakon Drugog svetskog rata, redefinisala poziciju i ulogu crkve u novom poretku, proglašavajući religiju za privatnu stvar pojedinca i ideološki mistifikujući nove forme pseudoreligijske povezanosti koje su kompenzovale oficijelnu religioznost građana. Tako ni povratak religije iz privatne u javnu sferu u procesu desekularizacije nema iste implikacije i značenja u zemljama postsocijalizma u odnosu na druge delove sveta pa i Evrope, kao što nema ni ista značenja i implikacije u pojedinim zemljama Istočne i Srednje Evrope u odnosu na zemlje bivše Jugoslavije u kojima su ratni uslovi bitno odredili karakter revitalizacije.

Zašto su nam važna istraživanja koja se neće rukovoditi samo anketnim istraživanjima koja su limitirana nastojanjem da se ustanovi broj vernika na osnovu konfesionalnog izjašnjavaња, zašto je važno da se ne uzimaju kao relevantni rezultati o konfesionalnoj pripadnosti dobijeni na osnovu popisa stanovništva ili drugih istraživanja javnog menjenja koja sve češće vrše različite agencije? Konkretan odgovor tiče se veoma ozbiljnih društvenih implikacija od budžetskih izdvajanja za potrebe priznatih crkvenih organizacija, uvođenja veronauke u škole, prisustva religije u vojsci, bolnicama, obrazovnim i drugim državnim institucijama. Prisustvo religijskih tema, pravo da se religijske organizacije izjašnjavaju o važnim društvenim pa i privatnim pitanjima u javnom diskursu, poznati uticaj javnog mnjenja ili informacija koje se plasiraju sa različitim političkim, ideološkim i drugim interesima perpetuirati konformizam u izjašnjavaњу samih građana. Kvalitativna istraživanja religioznosti su potrebna da bi nam bio

jasniji karakter revitalizacije religije na privatnom nivou, u svakodnevnom životu vernika, možda bi tada naučni rezultati mogli da utiču i promene sliku revitalizacije religije u javnoj sferi.

Religijsko iskustvo – kvalitativna istraživanja

Koncept iskustva, definicija i upotreba ovog pojma još uvek su problematični u antropološkoj teoriji, pored brojnih radova ne postoji koncenzus o upotrebi i definiciji pojma ali ni o načinima prevazilaženja ovog problema (Throop 2003, 222). Cilj ovog rada nije da nastavi ovaj galimatijas antropološkog teoretisanja iskustva, već da se, iz pozicije istraživača koji zagovara multiparadigmatske pristupe i kvalitativna istraživanja, bavi empirijskim istraživanjem, opet neizbežno „iskustvom“ istraživača. Iako postoje i oni koji se pitaju da li je došlo vreme da odbacimo pojam iskustva (Scott 1991), daleko važnija je činjenica da niko u naučnoj zajednici nije ponudio adekvatniji pojam. Možda, najpre da preispitamo ili odbacimo romantičarsku tvrdnju o prelingvističkom, direktnom iskustvu neopisivog, jer je naš zadatak da protumačimo koncepte koje nam ispitanici iznose o svom iskustvu. Možda je ipak najvažnije pitanje: koja su prećutna pravila koja koristimo da bismo odredili da li nešto može ili ne može biti identifikovano kao religiozno iskustvo. Kad odgovorimo na ovo pitanje otvoriće nam se pogled ka onome što je posvećenim članovima religijske zajednice zaista važno (Proudfoot 1985, 179; navedeno prema Davis 2005, 662).

Kvalitativna istraživanja religijskog života u Knjaževcu i okolnim selima omogućila su mi da iz istraživanja religioznosti na osnovu uobičajenih indikatora, izdvojim istraživanje religijskog iskustva kao primarnog za procenu religioznosti. Smatrala sam da i pored svih poznatih ograničenja i poteškoća u operacionalizaciji religijskog iskustva svakako ne treba odstati od istraživanja možda i najvažnijeg segmenta religijskog života vernika. Ispostavilo se da je religijski doživljaj ne samo najvažniji u životu pojedinih vernika, već se pokazao i kao čest determinišući faktor u povratku religiji. Reč je najčešće o snažnim iskustvima vizija, snova, ozdravljenja prilikom ili nakon neposredne komunikacije sa Bogom ili svecima. U ovom radu, uzimajući u obzir da postoje različiti tipovi religijskog iskustva, biće uglavnom razmatran navedeni tip aktivnog iskustva za razliku od pasivnog koji je prisutan kod velikog broja vernika a odnosi se na osećaj Božije prisutnosti kao zaštitnika, nekog ko čuva, pomaže ali i kažnjava.

Najpre bih svakako trebalo definisati pojam religijsko iskustvo, tačnije šta podrazumevam pod religijskom iskustvom, budući da u nauci postoje brojne definicije a svakako ne postoji saglasnost u pogledu najprihvatljivije. Pod religijskim iskustvom podrazumevam komunikaciju s natprirodnim, osećanja i percepciju natprirodne stvarnosti koja su rezultat te komunikacije o kojoj pojedinac svedoči drugima. Ovako postavljena operacionalna definicija omogućila je da se u istraživanju prepoznaju i oni ispitanici

ci koji sebe ne smatraju vernicima, kao i oni koji pod natprirodnim podrazumevaju komunikaciju, ne sa Bogom, već sa nekom višom silom ili energijom. Religijsko iskustvo je subjektivno i privatno, ali pojedinci ga obično doživljavaju kao izabranost ili dar od Boga, o kojem moraju da svedoče drugima (Tadić 1998, 367). Ispitanica R.I. o izabranosti i božjem daru govori koristeći sintagmu „dostojan božje milosti“.

Kvalitativnim istraživanjima religioznosti u Knjaževcu pristupila sam formirajući uzorak ispitanika koje sredina u kojoj žive smatra religioznim i koji se tako samoidentifikuju. Dakle, nije reč o slučajnom uzorku koji se bira iz kritične mase slučajeva i na osnovu kojeg se izvode zaključci za određenu populaciju, već se ispitanici biraju ciljano i svaki pojedinačni slučaj zahteva analizu. U finalnoj obradi i analizi na osnovu empirijskih rezultata i pojedinačnih analiza dolazi se do generalizacija, validizacije i argumentovanih uopštavanja. Uzorak se formira postepeno, u početku na osnovu informacija tzv. „doušnika“, na osnovu njihove procene o tome koga smatraju posebno religioznim. U toku samog istraživanja cilj da se fokusiram na religijsko iskustvo uticao je i da se promeni kriterijum uzorkovanja u toj fazi istraživanja. Ključni informanti koji su mogli da zadovolje postavljene cilje bili su samo oni sa aktivnim religijskim iskustvom. Prepostavila sam da su posvećeni vernici najpogodniji za ovu fazu istraživanja ali to nije značilo da bi trebalo zanemariti i ispitanike koji nisu ulazili u ovu kategoriju. Ukoliko bi se ispostavilo da je u okviru opšteg ispitivanja religioznosti ispitanik pogodan i za fokusirano istraživanje religijskog iskustva svakako je ulazio u planiranu mrežu ispitanika za buduća istraživanja. Ključno filter-pitanje odnosilo se na doživljaj prisutnosti natprirodne sile i nekog oblika komunikacije. Intervju omogućava da se filter-pitanje preformuliše i prilagodi ispitaniku jer se dešavalo da pod natprirodnim podrazumevaju različite stvari, da se neka konkretna iskustva vezuju pre svega za svece i višu silu a mnogo ređe za Boga. Kao druga pogodna metoda u ovom slučaju, da bi se izbegao rizik da filter-pitanje isključi ispitanike čije se iskustvo ne uklapa, korišćena je i analiza narativa (Balej *et al*, 25; Yamane 2000).

Svaki ispitanik je tretiran kao studija slučaja bar u početnoj fazi istraživanja, u toku prvog intervjuja vršila se procena tako da su pojedini ispitanici dobijali taj „status“ i činili okosnicu longitudinalnih istraživanja. Nastojala sam da, pre svega, uspostavim dobar kontakt sa njima, da razumem njihove interpretacije i shvatanja religije, smisao i značenja koja pridaju verovanjima i religijskoj praksi, njihove naracije o religijskim iskustvima i značaju religije u svakodnevnom životu, da na adekvatan način interpretiram značenja religijskog iskustva u kontekstu svakodnevnog života i širem socijalnom i kulturnom kontekstu u kojem živimo. Bogate deskripcije religijskog iskustva vernika prikupljene kombinovanjem različitih metoda, pre svega interaktivnog intervjuja, kad je bilo prilike dubinskog intervjuja, biografskog metoda, posmatanja i učesničkog posmatranja, ne mogu da se po-

rede sa rezultatima kvantitativnih istraživanja u kojima se obično koriste stratifikovani strukturirani intervjui ili još češće ankete. Ne postoji jedna metoda koja bi bila najpogodnija za istraživanje religijskog iskustva. Snažljivost, domišljatost i sposobnost istraživača da u istraživačkom procesu iznalazi najbolja rešenja u zavisnosti od okolnosti i situacija u istraživanju, da na licu mesta menja strategije u cilju pronalazjenja odgovora na problematizovana pitanja. Istraživač mora biti svestan da od toga zavise rezultati istraživanja i da se konstantnim preispitivanjem perspektive i načina istraživanja bar donekle ublažava uticaj lične jednačine istraživača-posmatrača. Spremnost da se menjaju metode i perspektive iz kojih posmatra predmet svog istraživanja mogu biti meta kritike naročito pozitivistički orijentisanih istraživača ali je specifičnost predmeta istraživanja, religijskog iskustva takava da nužno zahteva ovakve strategije istraživanja. U središtu je pre svega čovek, ispitanik i pored opisa njegovog religijskog iskustva trebalo bi detaljno opisati i u analizi uzeti u obzir, i njegov odnos prema verovanjima, nivo razumevanja i interpretaciju znanja vezanog za određenu religiju, odnos prema religijskoj praksi, crkvi, sveštenicima, religijskoj zajednici, dakle, ne samo celinu svakodnevnog života i način života u skladu sa religijskom orijentacijom već i njegovo mišljenje o tom životu.

Sociološke studije religijskih iskustava najčešće nastoje da odgovore na pitanja o učestalosti, karakteristikama i distribuciji religijskih iskustava, o različitim kategorijama ljudi uključujući starost, pol, pripadnost klasi, zanimanje, stepen obrazovanja, versku pripadnost kao i druge indikatore religioznosti, pre svega, versku praksu. Takođe, tumače ih u kontekstu različitih varijabli vezanih za društvene promene i društvene faktore kao što su modernizacija, urbanizacija. Za sociologa nisu od važnosti subjektivna značenja religijskih iskustava već društvena uslovljenost i povratne, društvene implikacije (Hornsby-Smith 1998, 417). Kvantitativna sociološka istraživanja religijskog iskustva metodom strukturiranih intervjua veoma su retka jer se suočavaju sa problemom različitih interpretacija ispitanika o značenju strukturiranog pitanja (Yamane and Polzer 1994; Baker 2009; Marinović Bobinac 2005). Međutim, i pored toga rezultati istraživanja koja uključuju uticaj društvenih faktora kao što su imovinski status i obrazovanje na različite tipove verskog iskustva, veoma su značajni za naše razumevanje društvenog i kulturnog uticaja na preferencije prema određenom, specifičnom verskom iskustvu (Baker 2009, 40).

Osećaj prisustva Boga u većini istraživanja se kreće u rasponu od 20% do 50%, dok se u istraživanju Jerolimov u Hrvatskoj pokazalo da je 87,7 % ispitanika izjavilo da nikada u životu nisu doživeli prisutnost neke nadnaravne sile. U istraživanju Aufbruch pak 24% ispitanika je imalo jednom, dva ili više puta takvo iskustvo. I sama Jerolimov smata da je teško objasniti ovakav rezultat, ali pretpostavlja da ovim pitanjem nije pogođena suština onoga što ispitanici osećaju kad doživljavaju Boga (Bobinac-Jerolimov 2005, 346). Upravo se na primeru ovog istraživačkog problema može

uočiti glavni nedostatak kvantitativnog istraživanja i korišćenja metode standardizovanog strukturiranog intervjua s ponudjenim odgovorima. Problem bi bio izbegnut u kvalitativnom istraživanju metodom dubinskog, interaktivnog intervjua jer bi istraživaču bila pružena mogućnost da pitanje preformuliše i razjasni ispitaniku šta se imalo u vidu postavljanjem tog pitanja. Takođe, svojim stavom i odnosom poštovanja i uvažavanja istraživač može da oslobodi ispitanika da o tome govori. Naime, poznato je da se na aktivna religijska iskustva često gleda sa podozrenjem, ismevanjem i nepoverenjem. Tolerantnost društvenog okruženja je bitan faktor koji utiče na to da li će vernici govoriti o svom verskom iskustvu, u kojoj meri i koji tipovi verskog iskustva su prihvatljivi za određenu kulturnu i versku tradiciju. Iskustva praćena čulnim senzacijama koje izazivaju vizije, svedočenje da je neko čuo glas Boga ili sveca, nisu prihvatljive za većinu ljudi u ispitivanoj sredini. To pokazuje i odnos prema posvećenim vernicima koje pejorativno nazivaju bogomoljcima, često i najuža porodica nema razumevanja za njihovu posvećenost veri i religijska iskustva koja su ostavila snažan pečat i dovela do promene u njihovom svakodnevnom životu. Veća prisutnost religije u javnom diskursu i revitalizacija religije nisu značajno doprileli i prihvatanju „neobičnih“ verskih iskustava koja ne spadaju u „normalan“, društveno prihvatljiv odnos prema pravoslavnoj veri. Najčeći tip iskustva je tip pasivnog iskustva o kojem su se ispitanici izjašnjavali u pisanoj upitniku a reč je o osećaju prisutnosti Boga, neke više sile ili energije u svakodnevnom životu kroz formulacije tipa: „osećam da me Bog štiti“; „neki događaji u životu i dobri i loši“; „osećam da postoji nešto, neka sila, ali ne verujem u to kako crkva predstavlja Boga“; „znam i osećam da je svuda oko nas i u nama“; „Bog je nešto u nama što se oseća a ne vidi, kao muzika“; „osećaj postojanja neke sile, energije“.

Standardne naučne procedure nam otežavaju da razumemo ono što nam je mnogo dostupnije i društveno relevantnije, predstave samih ljudi o tome šta znači biti religiozan, subjektivnu, unutrašnju veru, značenja i značaj pobožnosti u njihovom svakodnevnom životu. To ne znači da nam standardne naučne procedure anketiranja u istraživanju religioznosti nisu potrebne, one su dobar polazni okvir za proučavanje religijskih promena na velikom uzorku, ali istraživanja, na primer, dubinskim intervjuiima mogu da nam omoguće da te promene razumemo i objasnimo, da bar pokušamo da dopremo i do takozvane intrinzične religioznosti.

I pored neslaganja oko indikatora religioznosti trebalo bi da se zapitamo da li smo precenili značaj naučnih operacionalizacija i da li je naš instrument dovoljno dobar da može da prepozna različite tipove vernika, one koji se iz konformizma priklanjaju veri ili je dovoljno loš da ne može da prepozna značaj samoprocene koju uostalom nismo omogućili vernicima. Samoidentifikacija je jedno, ali potrebna nam je i samoprocena i validiza-

cija iskustva od strane samog vernika.⁶ Međutim, da li je to uopšte moguće kada znamo da je na račun ispitanika izrečeno mnogo negativnih sudova, od toga da su skloni da nam se prikažu u što boljem svetlu kada se nadju u ispitivanoj situaciji, da na pitanja odgovaraju po automatizmu, da su skloni konformizmu, da ne odgovaraju iskreno na postavljena pitanja i još mnogo toga. Samoprocena i validizacija iskustva moguća je samo u interaktivnom ili dubinskom intervjuu, onda kada ispitanika svojim umećem dovedemo u situaciju da nam govori o svom religijskom iskustvu kroz preispitivanje sopstvenih želja, motivacija i preferencija. Religijsko iskustvo, kao unutrašnji subjektivni proces praćen različitim osećanjima, najpre biva procenjeno od strane samog ispitanika. S jedne strane, često se procena odvija u spletu ambivalentnih emocija, neprihvatanja, odricanja pa čak i neverice pre nego što doživi, ili ako doživi, konačnu validizaciju. S druge strane, pojedini ispitanici su u interpretiranju sopstvenog iskustva često delovali kao dobro uvežbani, pretpostavljam da su taj doživljaj više puta prepričavali. Interpretacije tako postaju, u Gercovom maniru, ne samo modeli onoga što oni veruju već i modeli za verovanje, koji na taj način stižu validizaciju verovanja dok je predstavljaju (Gerc 1998a, 157). Iskustvo, u ovom slučaju religijsko iskustvo, je za Gerca interpretativna repriza kada se prisetimo tog događaja ili kada ga prepričavamo drugima. Gerc je zaslužan što se „zaboravilo“ na dubinu unutrašnjeg doživljaja i subjektivnost iskustva, koje su toliko isticali u npr. feminističkog, fenomenološkoj i psihološkoj antropologiji i stavio naglasak na spoljnu, intersubjektivnu prirodu posredovanog iskustva putem simboličkih značenja. Iako sam naklonjena fenomenološkom pristupu, pridavanju posebnog značaja unutrašnjem, subjektivnom doživljaju, kako su naglasili mnogi, „neizrecivo“ religijsko iskustvo za istraživanja ostaje teško dostupno jer ga sami vernici osiromaše narativizacijom. Međutim, ono čime sigurno raspolažemo jesu na kraju narativi, analizom narativa približavamo se načinu na koji ispitanici misle o svom iskustvu, tumačimo i otkivamo značenja koja im pridaju.

Verske kategorije i narativi koji cirkulišu u lokalnoj sredini ili šire, društvu, ne samo da izražavaju već i određuju šta i kako će vernik doživljavati vezano za religijsko iskustvo. Religijsko iskustvo se oblikuje preovlađujućim diskurzivnim konstrukcijama u društvu. Iskustva vernika trebalo bi posmatrati kao konstrukte koji nastaju najčešće pod uticajem dominantnog tradicijskog i pravoslavnog diskursa. Tako se iskustva posmatrana kao kulturno posredovani diskursi temelje na tradiciji, javnom mnjenju,

⁶ Institucionalna validizacija od strane pravoslavne crkve obično izostaje jer individualna iskustva vizija često nisu u skladu sa tradicijom institucije već sa narodnim interpretacijama pobožnosti. Budući da auto-validizacija naglašava autonomiju pojedinca nasuprot autoritetu verske institucije ovakava verska iskustva trebalo bi okarakterisati kao oblik alternativne religioznosti (Hervieu-Lèger 1993, navedeno prema Siegers 2010, 4).

svetom tekstu ili crkvenom učenju (Radulović 2010, 31). Pitanje koje se retko može sresti u sociološkom istraživanju eksplicitno postavljeno, do kojeg se praktično i ne može doći strukturiranim pitanjima, tiče se komunikacije vernika sa Bogom i iskustva te direktne komunikacije. Kvantifikacijom se utvrđuje eventualno postojanje ovog fenomena i učestalost pojavljivanja u ispitivanoj populaciji. Kvalitativna istraživanja čak i onda kada su rađena pomoću upitnika koriste otvorena pitanja i mogućnost da ispitanik sam definiše i formuliše iskaz o svom iskustvu. I religijska iskustva mogu biti privatizovana tako da se ne vezuju za prostor crkve ili sveštenike kao posrednike u komunikaciji. Ona se po pravilu ostvaruju u intimnim trenucima osamljenosti, molitve, snova ili vizija i imaju često presudnu ulogu u životu vernika. Religijska iskustva su svakako važna za ličnu religioznost jer povećavaju poverenje u versko tumačenje sveta, potvrđuju religijsko opredeljenje ili dovode do preobraćenja (Baker 2009, 40; Stark and Finke 2000). I onda kada nam se čini da objektivno posmatramo neki religijski ritual ili ponašanje vernika, moramo imati u vidu da se naše razumevanje smisla i značenja prakse koju posmatramo može bitno razlikovati ne samo od značenja koja im pridaju sami učesnici već i drugi istraživači koji učestvuju u istraživanju. Zato su nam neophodne provere kroz interpretacije učesnika ali i preispitivanja i provere u krugu samih istraživača. Interakcija između istraživača i vernika je ključna, iako je direktna komunikacija unapred opterećena pozicijama, što svakako otežava i njegovo interpretiranje religijskog iskustva koje je predmet razgovora, istraživač mora da pronađe najbolji put do toga da sazna i razume ono što ispitanik misli i oseća. Zbog toga nije dovoljno voditi jedan intervju, već više puta i na različite načine komunicirati sa vernicima čija iskustva istražujemo.

Pitanje koje sam postavljala odnosilo se i na doživljaj Božije prisutnosti, svojevrsnu čulnu potvrdu njegovog postojanja. Savremeni vernik se ne libi da prizna, naročito jer smo živeli u takvim društvenim okolnostima, da često luta između sumnje, prihvatanja i priznavanja njegovog postojanja. Ortodoksno verovanje u Boga kao ličnost često se dovodi u pitanje pa se on doživljava kao neka viša sila, kosmička energija, snaga, mistična moć. Kakav odnos imaju istraživači prema ovakvim, nedogmatskim shvatanjima vernika koja često dijametralno odstupaju od dogmatskog hrišćanstva? Ovo je veoma važno pitanje koje bi istraživač trebalo da reši pre nego što krene u istraživanje, da se trudi da ne nameće ispitaniku pojmove, kategorije već da u intervjuju koristi pojmove ispitanika, da „pregovara“ o njihovim značenjima, da proverava da li je dobro razumeo ispitanika tako što će interpretirati njegove odgovore.

Religijski život ispitanika posmatala sam u sociokulturnom kontekstu i kontekstu lične istorije koristeći biografski metod i životne priče. Kvalitativni podaci ključni za istraživanje su interpretacije ispitanika, opis doživljaja, razumevanje i tumačenje događaja u životu ispitanika pre, za vreme i posle doživljenog iskustva. Istraživač je u tom slučaju prinuđen da u toku

intervjua aktivno učestvuje u razgovoru tako što usmerava narativizaciju, ne dozvoljava ispitanika da luta u moru nevažnih događaja u životu, već da sistematizovano iznosi podatke vezane za religijski život, ali tako da ne isključi širi socijalni i kulturni kontekst života ispitanika. Pozicija istraživača u ovakvom razgovoru zahteva veliku snalažljivost, domišljatost, različite veštine u vođenju dijaloga kako nam ne bi promakli važni podaci. Istraživač mora istovremeno da sluša priču, da je analizira kako bi već u toku vođenja dijaloga uspeo da je usmerava u određene okvire. Međutim, empirijska važnost podataka je u načinu na koji je ispitivana osoba osmišljavala događaje koji su često i njoj samoj izgledali u tom trenutku kao „neobični“, nerazumljivi, ponekad i zastrašujući. Kada im je, na primer, pridala smisao božje izabranosti, ili posebnosti da baš on/ona doživi to iskustvo direktne komunikacije sa natprirodnim taj događaj biva prihvaćen kao stvaran i istinit. Analiza diskursa nam omogućava da razumemo da su i ovi narativi oblikovani društvenim konstrukcijama dominantnog diskursa o povratku veri, prepородu religijskog i nacionalnog identiteta.

Zaključak

Rezultati istraživanja religijskog iskustva o kojima u ovom radu govorim iz teorijske i metodološke perspektive prezentovani su u studiji *Religija ovde i sada: Revitalizacija religije u Srbiji* (Radulović 2012), dok sam u ovom radu nastojala da pokažem na koji način možemo istraživati religijsko iskustvo, na koji način dimenziju religijskog iskustva možemo izraziti kroz metodološki relevantan kriterijum, to jest kako ga možemo problematizovati kao operativni koncept, ukazala sam na značaj ove dimenzije, posebno u rasvetljavanju pitanja o unutrašnjoj, individualnoj religijskoj obnovi. Za mene kao istraživača na terenu, religijsko iskustvo ispitanika je bilo nešto što intuitivno mogu da osetim, a kvalitativno da tumačim na osnovu celokupnih interpretacija samih ispitanika o tome šta za njih predstavlja najveću vrednost, i šta su najpre spremni da istaknu kao posebno religijsko iskustvo. To mogu biti različiti doživljaji ili skup doživljaja, koji se sastoji iz osećanja, reakcija koje će bitno odrediti ponašanje u svakodnevnom životu, pogled na svet i način na koji se deluje. Religijsko iskustvo je vrednost do koje vernik dolazi neposredovanom komunikacijom sa svetim, sa nekom natprirodnom silom ili kako je već na različite načine određuju sami ispitanici.

Problem revitalizacija religije u Srbiji obuhvata veoma kompleksna pitanja o oblicima i karakteristikama religioznosti, odnosima vernika prema crkvenoj i individualnoj religioznosti, položaju i ulozi Srpske pravoslavne crkve u inače sekularnoj državi Srbiji, kao i mnoga druga pitanja koja zahtevaju sistematska i interdisciplinarna istraživanja, u tom smislu, svakako nam nisu dovoljna kvantitativna istraživanja. Kvalitativna istraživanja religijskog iskustva mogu da rasvetle i doprinesu boljem razumevanju procesa desekularizacije u Srbiji, ali i da otvore niz pitanja o reinterpretaciji narodnih pravo-

slavnih koncepata. U sada već brojnijim radovima u oblasti sociologije religije, koncept religijskog iskustva se ne uzima u razmatranje, međutim, zane-mariti činjenicu da među vernicima koncepti narodnog i crkvenog pravoslavlja ne moraju da budu, a najčešće i nisu, niti razdvojeni niti suprotstavljeni svakako bi značilo da u razumevanju revitalizacije religije nedostaju narodne interpretacije religijskog iskustva.

Literatura:

Baker, Joseph O. 2009. The Variety of Religious Experiences. *Review of Religious Research* 51(1): 30-54.

Belaj, Marijana. 2010. Antropolog na hodočašću: o problemu razumi-jevanja i tumačenja iskustva. Rasprava: Hrvoje Čargonja, Zoran Čiča, Boš-tjan Kravanja, Ankica Marinović, Lidija Radulović, Snježana Zorić, *Etno-loška tribina* 40 (33): 7-44.

Blagojević, Mirko. 2009. O sociološkim kriterijumima religioznosti. Koliko ima (pravoslavnih) vernika danas? *Filozofija i društvo* 1: 9-36.

Blagojević, Mirko. 2009a. Revitalizacija religije i religioznosti u Srbi-ji: stvarnost ili mit? *Filozofija i društvo* 2: 97-117.

Blagojević, Mirko. 2012. „Statistički pokazatelji religioznosti i revita-lizacije pravoslavlja: stvarnost ili mit“. U *Terenska istraživanja-poetika su-sreta*, ur. Milina Ivanović, 45-76. Beograd: Etnografski institut SANU.

Davis, Scott G. 2005. The Pragmatic Turn in the Study of Religion. *Jo-urnal of Religious Ethics* 33(4): 659-668.

Dorđević, Dragoljub. 2009. Religiousness of Serbs at the Beginning of the 21st Century: What is the About? In *Revitalization of Religion (Theore-tical and Compatativ Approaches)*, ed. Danijela Gavrilović, Nis: YSSS Anuual Year XVI.

Hornsby-Smith, Michael P. 1998. Religious Experience: A Sociologi-cal Perspective. *Heythrop Journal* 34: 413-433.

Kapferer, Bruce, Annelin Eriksen and Kari Telle. 2009. Introduction. Religiosities toward a Future- in Pursuit of the New Millennium. *Social Analysis* 53(1): 1-16.

Mladenović, Andrijana. (ur.) 2011. *Religioznost u Srbiji 2010: istraži- vanja religioznosti građana Srbije i njihovog stava prema procesu evrop-skih integracija*. Beograd: Hrišćanski kulturni centar, Centar za evropske integracije, Fondacija Konrad Adenauer.

Müller, O. 2011. “Secularization, Individualization, or (Re)vitaliza-tion? The State and

Development of Churchliness and Religiosity in Post-Communist Cen-tral and Eastern

Europe”. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 4 (1): 21-37.

Radulović, Lidija. 2010. Antropolog na hodočašću: o problemu razumijevanja i tumačenja iskustva. *Komentari. Etnološka tribina* 40 (33): 27-31.

Scott, Joan W. 1991. The Evidence of Experience, *Critical Inquiry* 17 (4): 773-779.

Siegers, Pascal. Mapping Religious Orientations across Europe: Church Religiosity, Alternative Spiritualities, and Unbelief. Evidence from the fourth wave of the European Values Study (2008/2009). ECPR Graduate Conference in Dublin 30.8. - 1.9. 2010. Dostupno na: <http://www.ecpr.eu/databases/conferences/papers/121.pdf>

Tadić, Stipe. 1998. Religijsko iskustvo – neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti. *Društvena istraživanja* 3(35): 359-373.

Throop, Jason C. 2003. Articulating experience. *Anthropological Theory* 3(2): 219-241.

Yamane, David and Megan Polzer. 1994. Ways of Seeing Ecstasy in Modern Society: Experiential-Expressive and Cultural-Linguistic Views. *Sociology of Religion* 55(1): 1-25.

Lidija Radulović

The same yet different: An example of comparative advantage of the results of the research of religiosity in anthropology

Comparative advantage of anthropological studies of religiosity can be seen in the qualitative research. This paper was conceived as a researcher's reflection on the field research of religious experience, as an example of dealing with theoretical and methodological problems in the process of research. Without going into details about the deficiencies of quantitative research we will present some of the results of the studies of religiosity done within the EVS and the empirical researches of religiosity of the Serbian population in 2010. Pointing out the advantages of the qualitative over quantitative surveys is not a novelty. However, in this paper, comparative advantage of qualitative studies is presented with specific examples of field research of religious experience as the most significant segment of the religious life of the believers. It appears that the religious experience is not only the most important thing in the religious life of believers but it has also shown to be a determining factor in returning to religion. Most often it has to do with powerful experiences of visions, dreams, regaining good health during or after a direct communication with God or saints. Given the fact that there are different types of religious experiences, this paper mostly deals with the aforementioned type of the active experience of the believers.

Key words: religious experience, religiosity, qualitative researches, quantitative researches, field researches