
ИНТЕРРИТУАЛНОСТ КАО ПРАКТИЧНИ ОКВИР МЕЂУРЕЛИГИЈСКОГ ИСКУСТВА И ДИЈАЛОГА

УДК 316.74:2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.3>

Оригинални научни рад

Милан Вукомановић*

Филозофски факултет – Одељење за
социологију, Универзитет у Београду

Сажетак

Ритуали нису само перформативна средства демаркације између верских заједница; они су и прилике за успостављање мостова и међурелигијских односа и сусрета између њихових припадника. Ту онда истраживач ступа и на мање познати терен интерритуалности, односно друштвени простор и однос у којем се сусрећу припадници различитих религијских традиција и деноминација, укључујући и секуларно опредељене учеснике у ритуалу. Интерритуалност је појам који је тек од недавно ушао у употребу у области религиологије, а посебно студија међурелигијског дијалога. Тај концепт, међутим, тек треба да испољи своју експлоративну функцију у областима као што су мировне студије, педагогија, психологија, социологија религије, студије ритуала и друге науке и дисциплине. У овом раду се он уводи као један сасвим нов, али значајан аспект у разматрању видова међурелигијских и интерконфесионалних

* Имејл-адреса аутора: mvukomanovic@f.bg.ac.rs.

дијалога на плану (ван)институционалног сусретања религиозних појединаца који практикују обреде с мешовитим учешћем, као што је, на пример, ходочашће. У закључку рада се изражава нада да би некаква нова, екуменска теологија интерритуалности могла произићи из разговора практикујућих верника и њихових тумачења властите, али и оне друге, некада стране традиције, с којом се остварује својеврсна кохабитација током учешћа у заједничком ритуалном процесу.

Кључне речи: интерритуалност, међурелигијски дијалог, ритуал, ходочашће

Као систем симбола, ритуал спада у најкомплексније облике симболичког изражавања, који укључује речи, звукове, покрете, слике, предмете и људска тела. Све то заједно се онда сублимира, сажима у јединствено религијско искуство. Ритуал се врло често изводи као одговор, реакција на граничне ситуације (болест, смрт, индивидуална трансформација, транзиција), али он дефинише и одређени поредак ствари или уређује простор и време на начин на који је то понекад прописано у миту (Vukomanović 2004, 71). У неким ритуалима (нпр. муслимански хаџ) истовремено се потврђује колективни идентитет и припадност његових учесника и трансформише њихово индивидуално сопство. Међутим, за разлику од мита или уметности, ритуал не само што описује и изражава друштвени поредак, него га врло активно и ствара, установљава. Као друштвена, групна активност, упућена заједници, или бар једном њеном делу, он није пуко средство изражавања значења или „истина“ које су садржане у неком миту или доктрини: он је у стању и да *произведе* нова значења, као и да отвори један сасвим нови простор за реалност која је тек наговештена у сакралној приповести. Поред тог (поновног) успостављања социјалног поретка, ритуал има капацитет да евоцира или призове и врхунску, трансцендентну реалност, прекорачујући границе „овостраног“ и ступајући у динамичну интеракцију с том трансценденцијом. Он би се стога могао одредити као систем симбола који потврђује временски, просторни и друштвени поредак, проводи учеснике кроз серију симболичких радњи, расположења и граничних ситуација, с циљем да се потврди њихов колективни и/или трансформише индивидуални идентитет (Vukomanović 2011, 52–53).

Још од Диркема и функционалиста јасно је да ритуал има изражену интегративну функцију, док су британски антрополози с почетка двадесетог века посебно указивали и на његову основу у миту. Не треба, притом, изгубити из вида ни то да ритуал има различите аспекте и димензије: од соматских, психолошких, антрополошких, преко друштвених, историјских, до политичких, перформативно-естетских и екографских. При анализи ритуала, као и других религијских феномена и активности, тумачи се нешто темпорално, контекстуално, ситуационо, људско, материјално – „одевено“ у симболичко – које упућује на трансцендентно, непроменљиво, безвремено (Vukomanović 2011, 52). Поред просторног и временског оквира ритуала, као и других контекстуалних аспеката његовог извођења (нпр. звуци, мириси, литургијски језици), највећу пажњу, свакако, привлаче сами учесници, актери, јер симболика ритуала највише почива на релацијама, односима између тих учесника, на ономе што они чине, као и њиховим улогама у тим активностима. Према типу и карактеру тих учесника, религијски обреди се могу класификовати у ритуале заједнице (локалне, националне, глобалне), домаће (кућне) и личне, индивидуалне.

У идентитетском смислу, учешће у религијском ритуалу подразумева јасну границу између матичне заједнице и представника друге вере, између „нас“ и „њих“, инсајдера и аутсајдера. Па ипак, легитимно је у овом контексту поставити питање да ли је дозвољено и могуће практиковање ритуала уз присуство, али и учешће, оних појединаца који не припадају нашој традицији, већ некој другој религијској или конфесионалној заједници. Одговор на то питање је прилично једноставан: не само да је то могуће, а врло често и дозвољено, него се то неретко и чини, особито када је реч о кућним, али и ширим, институционално успостављеним ритуалима. Јер обреди нису само средства демаркације између верских организација; они су и прилике за успостављање мостова и међурелигијских односа између њихових припадника. Ту онда истраживач ступа на мање познат терен интерритуалности, односно друштвени простор у којем се сусрећу припадници различитих религијских традиција и деноминација, укључујући, штавише, и секуларно опредељене учеснике у ритуалу.

Интерритуалност је појам који је тек од недавно ушао у употребу у области антропологије и религиологије, а посебно студија међурелигијског дијалога. Најпре га је употребила Маргарет Томпсон Друал (*Margaret Thompson Drewal*), у контексту перформативних студија, у књизи о ритуалу афричког народа Јоруба (Thompson Drewal

1992, xvii).¹ У ширу употребу у науци он је, међутим, доспео тек недавно, након објављивања два зборника радова које је 2015. и 2019. приредила Мариен Мојерт (Marianne Moyaert) (видети Moyaert 2019; Moyaert and Geldhof 2015; Kreinath 2017). Тај концепт, пак, тек треба да испоји своју експлоративну функцију у областима као што су мировне студије, психологија (решавање конфликта), социологија (проучавање мултиконфесионалних друштава²), педагогија (интеррелигијска едукација у школи и на универзитету) и друге науке и дисциплине. Међурелигијски дијалог у 21. веку не може се, наиме, више посматрати само као разговор теолога (и понеких филозофа, социолога, мировњака) на локалним, регионалним и међународним конференцијама посвећеним „дијалогу о дијалогу“, у наглашено дискурзивном модусу, с наслањањем на претежно текстуалну грађу и црквене документе. Интерритуалност данас подразумева један, пре свега, практични оквир међурелигијског сусретања и дијалога. Обредна пракса неке религијске групе или заједнице се, дакако, може делити, позајмљивати, делимично примењивати и у неком другом ритуалном, па и уметничком, сценском контексту на више различитих начина. Па ипак, интерритуалност подразумева свесну намеру мешовитих учесника у ритуалу да пређу властите конфесионалне баријере, свој идентитетски *limes*, и на неки начин се солидаришу с већинским припадницима друге вероисповести у контексту религијске праксе која се може изводити у нечијем дому, у храму или у неком другом, јавном простору, као што је, на пример, место мешовитог ходочашћа.³

На Балкану, али и у данашњој Турској, муслимани и хришћани различитог етно-религијског порекла су посећивали и посећују светилишта својих суседа; они деле култове неких светаца и често занемарују приговоре клерика због прелажења верских граница. То посебно испољавају Роми муслимани, који ходочасте хришћанске храмове на велике верске празнике. Мешовита ходочашћа су етнички

1 Јасно је, мислим, да је ту реч о теоријском концепту који представља својеврстан пандан пуно фреквентнијем термину интертекстуалности. Сама ауторка ритуале Јоруба посматра, у динамичком контексту симболичке антропологије, као трансформативне, неодређене, флексибилне, подложне промени, условности и интертекстуалности (интерритуалности).

2 У том социолошком оквиру би, на пример, било занимљиво утврдити да ли је интерритуалност присутнија код мултиконфесионалних нација, као што су, на пример, Роми или Албанци. Оваква хипотеза има смисла када се узме у обзир да се у тим случајевима интеробредна активност одвија унутар припадника исте етничке или националне заједнице.

3 У овом контексту бих указао на две студије на српском језику које се баве тематиком мешовитих ходочашћа на Балкану: Ćiparizović 2016; Dejzings 2005; Albera and Couroucli 2012.

и верски микрокосми, праве „лабораторије идентитета“ (Dejzings 2005, 16). Ту истраживач може да затекне синкретизам, хетеродоксију, мимикрију, али и крипторелигиозност. *Communitas* који прелази етничке и верске границе је у принципу крајње неизvestан. Због своје помешане и двојне природе, мешовита ходочашћа могу водити ка тензији или бар антагонистичкој толеранцији, нарочито када је реч о верском печату датог светилишта и контроле над њим. Сукобе, пре свега, изазивају верске и политичке елите, за које су светилишта извор конкурентског дељења (*competitive sharing*), симболичких ресурса, религијско-политичке моћи, али и прихода. Историјски гледано, балканске државе су често испољавале неку врсту антагонистичке толеранције према мањинским верским заједницама (Hayden 2002; Vukomanović 2008; Hayden et al. 2016). Симболички израз те врсте антагонизма може се препознати у односу према мањинским храмовима, као и другим верским објектима, у појединим балканским метрополама, престоницама (Београд, Софија, Солун). У ситуацијама у којима су имале политичку доминацију, већинске верске заједнице су историјски испољавале минималну дозу толеранције према другим религијама, особито оним које су раније и саме биле доминантне. Тај минималистички концепт толеранције (који не подразумева више од пуког подношења или трпљења Другог на својој „традиционалној“ територији), био је доста типичан и за претпросветитељску Европу.

Када је, пак, о интерритуалности реч, међурелигијске интеракције које се дешавају на местима ходочашћа, али и на другим локусима на којима постоји званично, а још чешће незванично, или чак притајено, учешће припадника различитих религијских заједница у истом ритуалу, може доћи и до врло позитивне динамике која је плод заједничког искуства, интеракције и дијалога верника током самог ритуалног процеса. Дејзингс, рецимо, примећује да се у тој лабораторији идентитета „могу видети на делу како димензије етно-религијског сукоба тако и димензије симбиозе, како цепање, тако и спајање“ (Dejzings 2005, 16). Ту, наимае, долази до својеврсне међурелигијске кохабитације где се, на пример, штовање локалних светаца дели са припадницима других конфесија у једном плодотворнијем контексту. Оваква кохабитација обично подразумева сличан начин облачења, поздрављања, изразе љубазности према госту, начин исхране, музичку и фолклорну традицију и сл. Стављајући религијски дискурс и теолошку догму у други план, Јенс Крајнат (Kreinath 2017, 275) на примеру ходочашћа у турском Хатају, показује како локално становништво религију више

доживљава као начин живота, него као начин мишљења или говора. Тај аспект интерконфесионалне интеракције није ни сасвим нов у историји. Од времена старе Римске империје, преко средњовековних ходочашћа и штовања светаца у Европи, до савремених глобалних светих места као што су Лурд, Фатима, Међугорје, Конја, Асизи, Варанаси, Бодгаја, Сехван Шариф (али и Зочиште, Острог, Олово, Грачаница, Ђунис или Петроварадин на локалном и регионалном балканском подручју) – долази до успостављања различитих форми религијских односа који изискују озбиљно разматрање од стране стручњака за интеррелигијске студије и проучавање ритуала. Крајнат, на пример, заступа становиште по којем су ритуали главна средства у обликовању и трансформацији друштвених односа када се интерритуалност уведе као нови приступ у области међурелигијских студија (258). Реч је ту, по овом аутору, о својеврсном мозаику и каледоскопу (259) унутар којег учесници у ритуалним збивањима одржавају и описују свој индивидуални и колективни идентитет.

Поводи за практиковање интерритуалних активности могу бити различити. Поред мешовитих ходочашћа, требало би можда споменути и неке мање упадљиве видове учешћа у обредима друге религијске заједнице, као што су: гостопримство колега, пријатеља или чланова шире фамилије (нпр. током ифтара, Божића, практиковања пуђе и сл.); мешовите бракове и учешће деце у дуалним ритуалним активностима родитељских породица; студентске посете храмовима и другим религијским установама с пратећим трансформативним искуством; солидарисање са другом заједницом у случајевима верске мржње (нпр. исламофобија, расизам, етничка дискриминација); учешће у миси у болничкој капели; индивидуално духовно трагање: медитација у будистичком центру, боравак у хиндуистичком ашраму или присуство суфијском зикру. Религијски ритуал је, дакако, сав садржан у том чињењу, у перформативним активностима. Он, за разлику од теолошког или филозофског дискурса, ангажује интегралну личност, сва њена чула, емоције и машту. Али он је, пре свега, соматска, телесна активност – репетитивна, ритмичка, динамичка. Моја властита теренска проучавања дервишког извођења зикра у Босни и Херцеговини, илуструју у којој мери је ту, заправо, реч о синергији даха, звука и покрета, па и целокупне заједнице у њеном ритмичком оглашавању и кретању, при чему сви ти појединачни елементи чине један јединствени симболички склоп или систем (Vukomanović 2011, 50). С друге стране, суфизам је одличан пример традиције унутар ислама која је током векова била вероватно најотворенија за међурелигијске

и интерритуалне сусрете и дијалог с другим религијама, укључујући хришћанство и хиндуизам.

Социолози религије данас објашњавају процесе детрадиционализације међу религиозним испитаницима, њихово (само)рефлексивно преиспитивање значаја и улоге традиције, идентитета и припадности, па се све чешће ту онда говори и о ‘флексибилним верницима’, ‘флуидним припадностима’, ‘сезонским верницима’, ‘хибридним идентитетима’ и сл. У том контексту и границе међу религијама постају све пропусније, верски идентитети се усложњавају, хибридују, а учешће у ритуалу друге религијске заједнице остаје као стално присутна могућност (Kreinath 2017, 11).

Када је о интеррелигијском дијалогу реч, ту најпре имамо у виду разговоре богослова и клерика, представника верских институција на локалном, регионалном и ширем међународном плану. Идеални партнери у таквом дијалогу су, по правилу, софистицирани теолози с ауторитетом и утицајем у својим матичним заједницама, кадри да имплементирају договоре који се остварују на таквим скуповима и конференцијама. Поред њих, ту понекад учествују и искуснији политичари, представници угледних невладиних организација и фондација, различити миротворци, али и научници, експерти за међурелигијске односе из области друштвених и хуманистичких наука (политиколози, социолози религије, филозофи, правници и др.). У таквим форматима се, међутим, ређе упућује на практично деловање цркава и верских заједница у обредном контексту дељења ходочасничких места и искустава или, пак, на дијалог између обичних верника у сличним околностима и приликама које су, заправо, примарни оквир за те религиозне појединце. Ритуали, за разлику од теолошких концепата и догми, ангажују верника интегрално, *in toto*, с укљученим свим чулима и емоцијама, имагинацијом и непосредним искуством сакралног. Због тога су они у стању да, више него теолошки дискурс, трансформишу религиозног појединца, његов соматски, психолошки и духовни идентитет. Интерритуалност у том смислу представља и заокрет од теолошког, социолошког, религиолошког дискурса ка пракси, ритуалу као средишту и главном покретачу дијалошког, миротворног процеса. У таквом приступу дијалогу се онда већа пажња поклања друштвеним односима, лиминалности и динамици идентитета која произилази из учешћа у обредној пракси нематичне религијске заједнице. Учешће у тим ритуалима ствара, наиме, један сасвим нови оквир за међурелигијске односе, најчешће на локалном нивоу.⁴

4 Глобално посматрано, сличан ефекат би могао, можда, произићи и из сусрета сунита

Из тих разговора практикујућих верника и њихових тумачења властите, али и оне друге, различите традиције – с којом се остварује својеврсна кохабитација током учешћа у заједничком ритуалном процесу – могла би, можда, произићи и једна сасвим нова, екуменска теологија интерритуалности.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Albera, Dionigi and Maria Couroucli. 2012. *Sharing Sacred Spaces in the Mediterranean*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ćiparizović Radisavljević, Dragana. 2016. *Hodočašća u XXI veku: studije slučaja tri svetišta u Srbiji*. Beograd: Filozofski fakultet.
- Dejzings, Ger. 2005. *Religija i identitet na Kosovu*. Beograd: XX vek.
- Hayden, Robert. 2002. "Antagonistic Tolerance.", *Current Anthropology* 43 (2): 205-231. doi: 10.1086/338303
- Hayden, Robert, Aykan Erdemir, Tuğba Tanyeri-Erdemir, Timothy Walker, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique López-Hurtado, and Milica Bakić-Hayden. 2016. *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*. London and New York: Routledge.
- Kreinath, Jens. 2017. "Interrituality as a New Approach for Studying Interreligious Relations and Ritual Dynamics at Shared Pilgrimage Sites in Hatay, Turkey.", *Interreligious Studies and Intercultural Theology* 1 (2): 257–84. doi: 10.1558/isit.33618.
- Moyaert, Marianne and Joris Geldhof. 2015. *Ritual Participation and Interreligious Dialogue: Boundaries, Transgressions and Innovations*. New York: Bloomsbury.
- Moyaert, Marianne. 2019. *Interreligious Relations and the Negotiation of Ritual Boundaries: Explorations in Interrituality*. New York: Palgrave.
- Thompson Drewal, Margaret. 1992. *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*. Bloomington: Indiana University Press.
- Vukomanović, Milan. 2004. *Religija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigoja štampa.

и шиита током исламског хаџа, у оним случајевима где се не говори само о њиховој антагонистичкој толеранцији (нпр. код ходочасника из Ирана и Саудијске Арабије), него и о синергији и кохабитацији у једном могућем дијалошком оквиру.

Vukomanović, Milan. 2011. "Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma", U *Antropologija religije i alternativne religije*., ur. Danijel Sinani, 39–66. Beograd: Srpski genealoški centar i Filozofski fakultet.

Milan Vukomanović*

Faculty of Philosophy – Department of
Sociology, University of Belgrade

INTERRITUALITY AS A PRACTICAL FRAMEWORK OF INTERRELIGIOUS EXPERIENCE AND DIALOGUE

Resume

Rituals are not only the performative modes of demarcation between communities of faith; they are also opportunities for establishing bridges and interreligious relations and encounters between their members. In this case, a researcher enters a less known domain of interrituality, i.e., a social space and relation in which members of different religious traditions and denominations (including the secular participants in rituals) meet each other. Interrituality is a more recent concept in the area of religious studies, and especially interreligious dialogue. Its exploratory and function is yet to be expressed in sciences and disciplines such as peace studies, pedagogy, psychology, sociology of religion, ritual studies, etc. In this essay, it is introduced as a novel, but a significant aspect in considering the modes of interreligious and interconfessional dialogues on the grassroots and (non-)institutional levels of encounter between believers who practice rites with mixed participants, as is the case with religious pilgrimage. In the conclusion, the author expresses his hope that a new, ecumenical theology of interrituality could emerge from conversation of religious practitioners and their interpretations of their own, as well as others' tradition, during their unique cohabitation within the common ritual process.

Keywords: interrituality, interreligious dialogue, ritual, pilgrimage

* E-mail address: mvukomanovic@f.bg.ac.rs