

ТРЕЋИ ДЕО

ХОДОЧАШЋЕ, КУЛТНА МЕСТА И ВЕРСКИ ТУРИЗАМ: БАЛКАН/СРБИЈА

УВОДНО САОПШТЕЊЕ

Драган Тодоровић

ХОДОЧАСНИЧКИ ТУРИЗАМ, КУЛТНА МЕСТА И РОМИ КАО ХОДОЧАСНИЧКИ ПОТЕНЦИЈАЛ*

Лидија Радуловић у тексту „Родни аспект ходочашћа у Србији од деведесетих година до данас“ преиспитује феномен ходочашћа у Србији од деведесетих година прошлог века до данас, покрећући расправу о специфичностима женског ходочасничког и генерално женског религијског искуства у светлу актуелних транзицијских и десекуларизацијских промена на српским просторима.

Потпомажући се теоријским оквиром који нуди *антропологија рода*, ауторка успоставља паралеле између религије и конструкције рода, улога, статуса и родних односа и показује како феминизација ходочасничке праксе из новије српске религијске праксе није нимало случајан след догађаја. Наиме, постулат о већој религиозности жена на супрот мушкараца, али и традиционални родни аспект ходочасничког искуства прихваћени су као „антрополошка и социолошка универзалија у хришћанству“. Есенцијалистичка тумачења родних разлика у религиозности суштинску природу жена везују за њихову израженију религиозност.

Супротно томе, позивајући се на домете страних истраживања из сфере холистичке антропологије, ауторка скреће расправу о роду у универзалним терминима, односно о разликама у религиозности као последици биолошких разлика између мушкарца и жене, на расправу о роду на основу социјалних и културних конструкција мушкости и женскости и њиховог релационог односа.

* Припремљено у оквиру пројекта *Одрживост идентитета Срба и националних мањина у пограничним општинама источне и југоисточне Србије (179013)*, који се изводи на Универзитету у Нишу – Машински факултет, а финансира га Министарство за науку и технолошки развој РС.

Дакле, теже ћемо говорити и о већој религиозности жена и специфичностима женског искуства ако нисмо узели у обзир међукултурне и друштвене разлике, разлике у степену образовања, брачном статусу, старосној доби, занимању и другим факторима. На пример, истраживања у Хрватској показују да су жене вишег образовања мање религиозне у односу на мушкарце нижег образовања (64,6%: 71,5%), проценат уверених атеисткиња (12,5%) је знатно већи од процента уверених атеиста (3,6%) док је проценат религиозних високо-образованих жена приближан проценту високо-образованих мушкараца (64,6%:62,5%).

Разлике у религиозности нису садржане ни у различитој социјализацији жена, ни у њиховој репродуктивној функцији и потреби за бригом о деци. Истраживања показују да је ангажованост жена као радне снаге много значајнији фактор њихове религијске, односно нерелигијске оријентације.

Време кризе и транзиције у Србији донело је за собом оживљавање праксе ходочашћа, било ревитализацијом старих, било откривањем нових места, а улога медија у том процесу има своју значајну позицију. Чудесно указање ликова светаца и Богородице на природним објектима, мироточење и плач икона, указивали су на буђење вере међу деценијама уназад апатичном народу. Иако се радило о облицима народне побожности, колоплету фолклорних, претхришћанских веровања практикованих врло често на нехришћанским светилиштима, свештенство је ове знакове углавном представљало као милост бољу којом се паства опомиње да преиспита лични однос према вери, не дајући им увек црквени легитимитет. Али, да ли они сведоче истински повратак религији или су једним делом стављени у функцију оснаживања црквеног елемента у секуларизованом друштву? Као и је ли повратак народној религиозности претходио десекуларизацији, пита се ауторка текста? Наивна, паганска вера у чудотворни исцелитељски учинак, скопчана са спонтаном ходочасничком праксом, у једном моменту прераста у организовану и строго контролисану црквену праксу усмерену ка темељном преусмеравању према православним верничким обрасцима понашања и духовног живота окренутог Богу. Добит се огледала и у повратку тзв. празничних верника у званичне верске храмове, тако што би свештеник нпр. чудотворну икону донео на литургију у сеоску цркву и умножио по сету богослужењима.

Ново питање које се отвара јесте родни аспект посвећености религији и ходочашћу, односно женско искуство ходочашћа. На примеру омање црквене заједнице посвећених верника у Књажевцу, прецизније наративних исказа махом испитаница добијених интерактивним интервјуима, колегиница Радуловић задира у поље квалитативне методологије и интерпретативних значења религијског доживљаја. Следи сумарни приказ мотива религијског обраћења, форми доживљених религијских искустава који продубљују веру, облика религијске праксе, међу којима поход манастирима и светим местима заузима значајно место. Додатни напор представља покушај повезивања религијског живота дате црквене заједнице са концептом Виктора Тарнера, који представља допунску разраду Ван Генеповог модела обреда прелаза.

Упутство које ауторка при крају свог рада даје будућим истраживачима ходочасничке праксе тиче се покушаја повезивања домаћих истраживачких напора са скалом полних улога Сандре Бем, али и даљим пропитивањима хипотезе о значењима која се придају ходочашћу укључивањем аналитичке категорије род, тачније хегемонј маскулинности у вредновању мушкарца и хегемонј фемининности у сагледавању и вредновању жене, при чему ходочасничка улога само утврђује успостављене мушко-женске позиције.

О поклоничким путовањима, у распону од „аутентичног духовног чина“ до једног облика туристичког кретања, са посебним освртом на мотиве и значења ходочашћа у Србији, пише Драгана Радисављевић Ћипаризовић у раду „Мешовита ходочашћа у Србији: питање комунитаса и идентитета ходочасника“. Посета местима значајним за верски живот зна да буде вишеструко мотивисана: да би се вера учврстила или тек пронашла, јер завет тако налаже, зато што се ваља искупити и затражити опроштај грехова, да би се изрекла молба за душевно или телесно оздрављење, лично или најмилијих итд. А религијски туризам се ту некако природно уметнуо, као верни пратилац *homo turisticus religiosus*-а кроз историју. Ходочашћу, као специфичном верничком искуству, ауторка приступа са феноменолошког становишта, образлажући лично религијско трагалаштво за суштинском *светог* кроз парадигму путовања најприкладнијим теоријским одговором на питање о суштини религиозности. Позивајући се на стране ауторе, она констатује да је „најприкладнија феноменологија, јер обухвата религијски феномен и објашњава проживљена искуства према његовој вредности за човека који их живи“. Обухват религијског искуства, разумевање блиског осећаја контакта између поједин-

ца и натприродне силе јесте изазов за социологију религије, који је засада углавном измицао стандардним методама и техникама истраживачког рада. Као и Лидија Радуловић, и Драгана Радисављевић Ћипаризовић заговара интензивније укључивање квалитативне методологије, која пружа ближе одговоре како верници осећају учествовање у обреду, које може бити, како ауторка каже, „резултат дубоког верског опредељења, али и традиција (обичај), друштвена присила или помодарство“.

Дакле, одлике, мотиви и религијско искуство савремених српских ходочасника и утицај ходочашћа на њихов живот, кроз посматрање са учествовањем у ритуалима и дубинске интервјуе са отвореним питањима са верницима у двама православним и једном католичком светилишту у Србији, били су централна питања и методе које је ауторка користила у свом истраживању. Посебна пажња посвећена је томе да ли се успоставља нека врста заједнице у оквиру хришћанских ходочасничких група, и како ходочашће утиче на њихов верски и национални идентитет.

Код већине испитаника ходоћашће утиче превасходно на верски идентитет, али има ходочашћа с националним предзнаком. За православце су то манастири на Косову, за римокатолике Марија Бистрица у Хрватској. Најуопштенији резултати показују да скоро сви ходочасници, православаци и римокатолици, имају искуство путовања с групом. Већина испитаника сматра да долази до извесне заједнице на ходочашћима. Чест случај је да се унутар групе стварају микрозаједнице. Да ли ће доћи до комунитаса зависи од састава групе, да ли се ради о верницима, или туристима, старијим или млађим? Пример Рома муслимана, који најчешће породично походе хришћанска светилишта, својеврстан је тест могућности успостављања комунитаса: своје обреде врше одвојено од хришћанских група, дакле, не оставарује се комунитас, али најчешће нема ни сукоба, мада има неразумевања између Рома ходочасника и сестринства православног манастира у Ђунису, онда када календарски није усклађен тајминг посете. Испушења на путу, такође, зближавају ходочаснике. Скоро сви ходочасници сматрају да је за стварање заједнице од пресудне важности вођа пута тј. свештеник који води групу.

У раду „Манастир Острог – шире од екуменизма“ проф. Ратко Р. Божовић бираним речима и путописним стилем извештава о трећем по броју ходочасника који га посећују православном светилишту, иза Јерусалима и Свете Горе. За њега Острошки манастир представља светилиште нарочитог карактера, по два основа: космополитска, ек-

лезејска улога, која превазилази границе екуменизма (јер окупља источне и западне хришћана, али и припаднике ислама) и исцелитељске моћи св. Василија Острошког, тачније његових мошти. Манастиру се непрестано ходочасти за време значајних верских празника током године, али посебно 12. маја, када се окупља огроман број верујућих и неверујућих људи. Тада Острог окупља, по вери и нацији, разнородни свет у особеном облику заједништва. Дакле, множина је мотива који људе доводе пред двери манастира усеченог у планинску литицу да ишту помоћ у коју верују: неки су ту због исцелења својега и својих најмилијих, неки због уверења у помоћ при невољи друге врсте, а има и оних које доводи чиста знатижеља. Стога проф. Божовић одређује посете Острогу као „неку врсту туризма заснованог на комбинацији очувања здравља (или излечења) и уједно живљење људске заједнице па иако *ad hoc* формиране“.

Прихватајући да источно хришћанство није посебно склоно „туристичком разметању“, аутор надаље разматра туристички карактер свакодневних посета потакнутих добротворним чудодејствима, па каже да је то и специфичан посетилачки туризам, тзв. туризам у пролазу, али који може уз задовољавајућу инфраструктуру развијати и верски туризам. Додаје да се посете овом изразито култном месту, тровековном историјском и културном добру народа, могу назвати и обликом *изнуђеног* туризма, а када доносе помоћ онда и обликом *зачињеног* туризма, тј. туризма зачињеног оздрављењем, опростом греха, ослобођењем од разних притисака на личност човека и шта све још не од *исцељитељске моћи као Божјег дара*.

Рад Сретена Петровића „Култна места у топономији на јужнословенском простору“ представља специфичну теоријску артикулацију података о култним местима и топонимима са култном функцијом, прикупљених ранијим ауторовим антрополошким истраживањима митолошког феномена и анализама војних географских мапа са негдашњег југословенског простора између педесетих и осамдесетих година прошлог века.

Према ауторовом мишљењу, култ је један од најважнијих митолошких и религијских појмова, чији спољни израз исходи у обреду. У култном догађању интегришу се субјект вере – човек и предмет култа – обредом обухваћен, у тачно одређеном времену и у ограниченом простору. У конкретизацији, састављеној од молитви, жртвених приноса и причешћа, збива се истински религијски преображај и спознаја Светог. Или, Касиреровски речено: истинско религијско

осећање „не налазимо у пукој слици богова него у њиховом култу“!
Или, како можемо да прочитамо на 30-тој страници:

Пуна делотворност култа није могућна у неком пуком *митском* приповедању религијског садржаја, читањем о судбини митскога лика, упознавање са идејом Бога, већ само и једино у сложеној култној процедури, као просторно-временском збивању у којем се тек присваја „Свето“ у форми обожаваногa Бића у било којем модалитету вере.

Усвајајући Елијадеово значење термина „хијерофанија“ – манифестација свете реалности, објављивање Светог – аутор се упушта у сачињавање могуће листе култова, формирајући типологију са седам елемената: 1. *Култ природе*: камен, планина, река, биљка, дрво; 2. *култ небеских тела и појава*: Сунце, Месец, дуга, гром; 3. *култ животиња*: змија, вук, медвед, петао, коњ; 4. *култ предака*: култ светациа, мошти, икона, свети списи, култ умрлих, гробље, праг и раскршће; 5. *култна бића у демонском и полуљудском облику*: са *позитивним* карактеристикама: змај, виле; са *негативним* одликама: чума, вампир, вештица, бабице, нави, русалке; најзад, који конотирају *амбивалентну вредност*: ђаво, суђенице. 6. *политеистичка бића у људском облику* (каткада вишеглава), са компетенцијом над *горњим, доњим и овосветовним* нивоом, над животом и смрћу: Триглав, Световид, Перун, Велес, Тројан, Сварог, Мокоша, Дажбог, Баба, Девица, Јарило, Радогост, Купало, Хорс, Црнобог, Морана. 7. *култ монотеистичких религија*: Бог, Свето Тројство, Алах, Мојсије.

Конкретно, о веровањима и пракси Јужних Словена данас сведоче многи свети гајеви, извори, дрвеће, култни каменови, оброчишта, раскршћа, где се приносила жртва, али и где су се изрицале бројне санкције прекршиоцима. Словенска светилишта махом су представљала узвишена места у природи, стабла дуговечне издржљивости, извори воде или чак пећине.

Рано христијанизирани словенски народи, немајући развијено унутрашње осећање за хришћанство, дуго година су одржавали паганска сећања и поштовали високо рангирана предхришћанска божанства у *светим гајевима*, густим боровим или храстовим шумама. Ништа се посебно није променило ни када су на престоле Триглава, Световида и Перуна и кућних заштитника засели христијанизирани свеци и средњовековни владари: хришћанске богомоље код Срба, Бугара и Руса и даље су подизане у неоскрнављеним гајевима, на узвиситим местима и поред извора, а престоли клесани у храстовим столицама и дуб-

љени у каменим плочама, о чему данас сведоче оброчишта, али и кр-сни заштитници разних братстава и родова једног истог народа у иним словенским сеобама.

До данас сачувана култна места, примећује аутор, носе двојак сми-сао: поштују се и не скрнавe као реликти старине, иако су изгубили првобитну садржајност и не служе више за обављање ритуалних радњи, али, са друге стране, за поједина и даље опстаје мњење, подупрто легендама о позитивном магијском учинку, да у њима преживљавају заштитнички духови предака, па се и даљештују црквишта и манастиришта за која се верује да се на њима и даље појављују епифаније божанстава.

Положај култних места из ранијег митолошког система и данас је задржао првобитне координате кроз хришћанско практиковање култа мртвих: кипови на брежуљцима одувек су били окренути ка истоку, као што се данас покојник сахрањује у смеру истока, а гробља позиционирају источно од насеља, остављајући тако, као што су некада култна места кореспондирала са соларним принципом, наду за поновним рођењем људске душе. И положај славске иконе и кандила су на источној страни гостинске собе домаћина.

Пред крај свог текста, аутор сачињава *попис јужнословенских идола богова*, оличених у киповима божанстава, култним изворима, жртвима вилама, камену станцу или пробушеном камену и култовима дрвета, али и *култних животиња* (коњ, петао, мечка), које су у прадавна времена повезивана са словенским божанствима и касније сачувала статус култних бића. О свему томе сведоче данас сачувани топоними, као што су: Коњиц, Коњарник, Коњски врх, Петловац, Петлова глава, али и топоними са карактеристичним култним именима, која одржавају сећање на ранија култна места: Шентвид, Св. Вид, Видович, Триглав, Велес, Велење, Требишће, Перун итд.

Сумирајући вишегодишња теренска искуства Дејан Крстић својим радом «Прилог типологији култних места Балкана» значајно доприноси успостављању заједничке типологије култних места Балкана, којом би се у великој мери олакшало целовито сагледавање култних места као културолошког феномена на комшијским балканским просторима.

Феномен култних места обухвата *1. одређене материјалне објекте и 2. одређене обичаје и веровања*, који се уз њих везују. Условљен недостатком простора, аутор се ограничава у свом раду само на елементарно приказивање *типологије материјалних објеката на кулним местима*. Издвојено је осам група: *1. природни објекти 2. споменици*

са религијским обележјима 3. гробови и места смрти 4. помоћни објекти за вршење делова обреда 5. куће 6. сакралне грађевине 7. археолошки остаци и 8. ситан инвентар. Ова типологија је условна, јер неки објекти се могу сврстати и у две групе, неки имају прелазни карактер, а неки су и део других култних објеката.

Основна је подела на: природне објекте, споменике са религијским обележјима, гробове и места смрти, помоћне објекте за вршење делова објекта, куће, сакралне грађевине, археолошки остаци и мали објекти. ПРИРОДНИ ОБЈЕКТИ на култним местима могу се поделити на КУЛТНО ДРВЕЊЕ (заветно, виловито и надгробно), КУЛТНО КАМЕЊЕ (надгробно, заветно, жртвенике и лековито), КУЛТНЕ ИЗВОРЕ (као обични једноставни извори, као чесме, самостално или са другим религијским објектима, обично манастирским комплексима) и КУЛТНЕ ПЕЋИНЕ.

СПОМЕНИКЕ СА РЕЛИГИЈСКИМ ОБЕЛЕЖЈИМА можемо поделити на: ДРВЕНЕ СПОМЕНИКЕ (према функцији могу се поделити на: заветне и надгробне или на местима умирања, а према начину израде на: израђене укрштањем комада дрвета и израђене обрадом једног комада дрвета), КАМЕНИ СПОМЕНИЦИ (према функцији на заветне и надгробне или на местима погибија, а по облику на крстове и стубове или плоче), МЕТАЛНИ КРСТОВИ (углавном се јављају на другим култним објектима: црквама, култним чесмама, а ређе као самостални објекти), СПОМЕНИЦИ ОД ЦИГЛЕ (заветни споменици са металним крстом на врху и са плићом нишом у коју је углављена метална икона), БЕТОНСКИ СПОМЕНИЦИ (обично у виду плоча или стубова, понекад и крстова, који се користе углавном као надгробни, али могу и као заветни) и нише (често са крстом и по једном или са више икона и кандила, у Грчкој најчешће поред путева).

ГРОБОВИ И МЕСТА СМРТИ

ПОМОЋНИ ОБЈЕКТИ ЗА ВРШЕЊЕ ДЕЛОВА ОБРЕДА: звоници, помоћни олтари, трпезе, вењаци, гробљанске капеле и помоћне просторије за обредно кување жртве.

КУЋЕ (свака кућа или поједини њени делови (огњиште, праг, соба...) повремено, у свето време, могу да постану култни објекти у којима ће се обављати обреди)

САКРАЛНЕ ГРАЂЕВИНЕ (хришћанске /ћелије, капеле, параклиси, цркве брвнаре, пећинске цркве, цркве од камена, цркве од цигле и бетона/, исламске /дамије, текије/ или јеврејске /синагоге/)

АРХЕОЛОШКИ ОСТАЦИ (црквине (црквешта), просторије у археолошком налазишту и археолошке камене предмете).

МАЛИ ОБЈЕКТИ (*обредна сценографија, предмети за вршење обреда и дарови култном месту*).

Драгољуб Ђорђевић у раду „Роми, култна места, ходочашћа и верски туризам“, темељећи причу на етнолошким сведочанствима о непостојаности ромског конфесионалног бића и њиховој синкретистичкој, односно комбинативној верској природи, разматра феномен ромског религијског трагалаштва и услед тога њиховог ходочасничог потенцијала. Унутар своје већ препознатљиве социологији религије верског живота Рома, аутор прво подсећа на типологију ромских кулtnих места, у прелиминарним облицима понуђену истраживачима има већ пола деценије уназад, када се појавила свеобухватна студија на ромском и енглеском језику „Ромска култна места и култура смрти“:

- I А) *Култна места која посећују искључиво Роми;*
- I Б) *Култна места која Роми посећују заједно са осталим народима; и*
- I Ц) *Сакралне храмове, као кулtnих места окупљања Рома.*

Другом типологијом међу ромским кулtnим местима издвајају се:

- II А) *Угашена, изумрла култна места; и*
- II Б) *Активна (жива), у функцији култна места.*

Следи прича о Зајде Баџи, вишевековном кулtnом месту нишких Рома, утемељена на изворној отоманској легенди о побожној девојци/ жени, Туркињи која је вероватно живела у Нишу, у 16. веку, а кога данас поштују и славе сви Роми без обзира на претке, конфесионално порекло, актуелну вероисповест или религиозни статус. Зајде Баџа је потврда става по коме Роми откривене религије прихватају, најпре, из нужде – формално и мимикријски, а затим отворено мешајући хришћанство и ислам, што често завршава у необичном преплитању, које са културалистичког аспекта представља успешан пример интеркултурне интеграције.

Подсећајући се саставница ромског културног идентитета, *rromanipe*-а, аутор се осврће и на њихов „номадизам“, односно номадски стил и начин живота из далеке и ближе прошлости. А зашто? Баш да би показао да је просторна коегзистенција са локалним становништвом производ новије ромске историје, а да је вечита потреба за кретањем – ако не у простору, а оно у духу, примећује аутор, због чега их класификује као насељени, никако седелачки народ – дакле, да је вечита потреба за кретањем, иманентна одредница ромског бића, те као таква солидна основа за прогнозу да се на њих може рачунати и у будућности, међу милионима других масовних, а унутар тога и верских туриста.