

RASPRAVA

MARIJANA BELAJ

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju

Filozofski fakultet, Zagreb

Antropolog na hodočašću

O problemu razumijevanja i tumačenja iskustava

Razumijevanje (subjektivnih) iskustava susreta s drugom realnošću, sa svetim, i percepcije toga svetog, podrazumijeva ne samo prihvaćanje vjerovanja da sveto postoji samo po sebi i da je u kontekstu hodočasničkog fenomena locirano u mjestu već i vlastito iskustvo takva vjerovanja. Premda se problemi istraživanja i razumijevanja izravnih iskustava (ne samo hodočasničkih), mehanizama kojima su izazvani te njihova praktičnog učinka u pravilu tumače metodološkim ili interpretacijskim ograničenjima, u radu se nekolicinom pojedinosti iz antropologije hodočašća nudi stav kako problematičnost kulturnoantropološkog bavljenja iskustvima prije leži u intradisciplinarnom vrednovanju iskustava kulturnih antropologa samih.

[iskustva, religijska iskustva, antropologija hodočašća, kulturna antropologija]

UDK 248.153.8:39:572]
izvorni znanstveni članak
primljeno 22.6.2010.
prihvaćeno 9.9.2010.

Ali Murat Yel u svojem doktoratu s antropološkog stajališta propituje katoličko hodočašće u Fátimi te u dijelu o metodologiji istraživanja navodi: "Dugo po povratku s terena se nisam mogao natjerati čak ni da dodirnem svoje terenske bilješke jer su predstavljale moje usamljene, hladne noći u Fátimi"(1995:20).¹ Premda na nekoliko mjesta u doktoratu Yel spominje svoju pripadnost islamu kao opravdanje za neke od dobivenih rezultata, tom je rečenicom ekstremno ocrtao probleme antropologa kada se ulove u koštac s hodočasničkim iskustvima. Problemi istraživanja i interpretacije iskustava, ne samo hodočasničkih, u pravilu se tumače metodološkim ili interpretacijskim ograničenjima (usp. Morinis 1992:17, 20, 21; Bruner 1986; Preston 1992:31-32; Čapo Žmegač et al. 2006). Istraživač hodočasničkih iskustava suočava se, primjerice, s problemom neposrednog pristupa i bivanja u prostoru istraživanja – stvarnosti mnoštva subjektivnih iskustava; s problemom što je njegovo "sveto putovanje" u prvome redu intelektualno traganje, a ne, primjerice, izravni susret sa svetim; s problemom nedostatne opremljenosti za istraživanje psihofizičkih senzacija koje su izrazito važan aspekt hodočašća iz očišta hodočasnika; s problemom mogućnosti i duljine praćenja transformacija hodočasnika (fizičkih, psihičkih, duhovnih), a koje su čest motiv i učinak hodočašćenja itd. Po povratku s terena suočava se s problemom interpretacije hodočasničkih iskustava koja

¹ Sve je citate s engleskoga jezika u članku prevela autorica.

su i sama interpretacija, odnosno s problemom prevođenja terenskih znanja i iskustava u disciplinarni diskurs; s problemom etičnosti u predstavljanju motiva, osobnih transformacija i učinaka hodočašća na hodočasnike; s problemom generaliziranja uvijek subjektivnih hodočasničkih iskustava u teoriju itd.

Ti, i još mnogi drugi problemi istraživača (antropologa hodočašća ili kulturnog antropologa uopće) neminovno suočavaju s većim ili manjim vlastitim hendikepom u istraživanju i tumačenju subjektivnih (hodočasničkih) iskustava te posljedično stvaraju plodan prostor (teren) za gotovo uvijek opravdanu kritiku njegova teksta koji je u konačnici proizveo. Ne zanemarujući metodološka i koncepcijska ograničenja, čini mi se ipak kako problem bavljenja (hodočasničkim) iskustvima više leži u intradisciplinarnom vrednovanju istraživačkog iskustva antropologa samoga. Naime, je li, primjerice, vjerovanje u ukazanja preduvjet za antropološku interpretaciju hodočašća? U radu ću nastojati problematizirati takva pitanja s nadom da će se u raspravu uključiti i oni koji se ne bave samo pitanjima hodočašća ili religioznosti uopće.

U travnju 2006. godine sam s prof. Torunn Selberg i prof. Nilsom Giljeom sa Sveučilišta u Bergenu te s Petrom Kelemen, danas asistenticom i odsječkom kolegicom, započela neformalan istraživački projekt o hodočašću i konstrukciji hodočasničkog mjesta u Međugorju, putujući i boraveći tamo s organiziranom skupinom od pedesetak zagrebačkih hodočasnika. Odmah po dolasku u Međugorje, u zoru, uslijedio je dvosatni uspon na Križevac, brdo iznad Međugorja, kroz pobožnost Križnoga puta i potom boravak na vrhu, gdje su hodočasnici bili prepušteni svojim osobnim mislima i potrebama. U tom našem prvom susretu s Međugorjem u okružju hodočasnika nitko od nas istraživača nije ostao netaknut snagom toga mjesta, ocrtanoj u hodočasničkim izrazima iskustava koje su pritom proživljavali. Taj je doživljaj još više bio potenciran pri usponu na Brdo ukazanja, koji je uslijedio odmah nakon posjeta Križevcu, gdje smo susretali invalide koje su na Brdo nosile skupine mladića.

Godinu dana poslije ponovno smo se uputili na Križevac, ovaj puta u drukčijim okolnostima: bilo je ljeto, nismo bili s hodočasničkom skupinom, a uspon je počeo istodobno s dnevnom žegom. Mjesto nije vrvalo hodočasnici kao prethodni put, upravo suprotno. O tom usponu na Križevac u mojim bilješkama stoji:

Sam uspon na Križevac bio je poprilično drukčije iskustvo [u odnosu na 2006. g.]. Doživljaj je potpuno prepušten vlastitosti, razmišljanjima u kojima se prepleću planinarski doživljaj, osjećaj religijski "ispražnjenoga" mjesta i sjećanje na prošlogodišnje iskustvo ovoga mjesta. Na njegovo religijsko značenje upozorava postaja Križnoga puta, papirić s porukom umetnut među kamenje, rijetki bosonogi hodočasnik ili žena s djetetom na rukama. U planinarskom "filmu" to su neobične scene u ovom kamenjaru, ali njihov napor upozorava na drukčiju realnost ovoga mjesta.

Na (staro) pitanje je li mjesto sveto samo po sebi ili ga hodočasnici čine svetim, na temelju ovoga vlastitog istraživačkog iskustva mogla bih dati jednoznačan odgovor, sadržan u drugoj mogućnosti. Takav je odgovor, zapravo, vjeran dominantnom stajalištu (suvremenih) antropološki orijentiranih istraživača hodočašća i hodočasničkih mjesta:

Svetost nije nešto zadano ili stalno, ona se mora neprestance i iznova stvarati. Hodočasnik mora uložiti svjestan napor da bi upotrijebio odgovarajuće simbole, mitove i rituale ne bi li oživio iskustvo hodočašća te svetost mjesta učinio stvarnim (McKevitt 1991:79).

Citirano se stajalište provlači kroz sve radove jednoga od najutjecajnijih zbornika u području antropologije hodočašća, *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage* (1991) urednika Johna Eadea i Michaela J. Sallnowa. U uvodniku zbornika njih dvojica navode kako je hodočašće “prije svega arena za prijepor religijskih i sekularnih diskursa” (1991:2), a hodočasničko mjesto, u skladu s time, “arena za uzajamno djelovanje raznih unesenih percepcija i razumijevanja, katkad vrlo sličnih jednih drugima, katkad radikalno suprotnih” (ibid.:10). Pritom,

[m]oć svetišta, dakle, uglavnom proizlazi iz njegova karaktera gotovo kao religijske praznine, ritualnog prostora koji može prihvatiti raznolika značenja i prakse (...) Sveto središte tada, u toj perspektivi, izgleda kao posuda u koju hodočasnici pobožno sipaju svoje nade, molitve i težnje (ibid.:15).

Eade i Sallnow svoju pozornost usmjeravaju na pitanje “kako se prakse hodočašća i moć svetišta konstruiraju različitim i mogućim konfliktnim reprezentacijama” (1991:5). Hodočašće i hodočasničko svetište shvaćaju, prema tome, kao “kontekst za zastupanje i snaženje ideja” (Coleman 2002:359), katkad i kao ideološke bojišnice.

No, razumijevanje hodočasničkih kategorija i kozmologija i njihova izravnog iskustva ostaje izvan okvira ovoga koncepta. Naime, spomenutom bosonogom hodočasniku u Međugorju možda bi imponiralo viđenje njegove uloge u proizvodnji svetoga mjesta u okviru navedenoga koncepta, no teško da bi se složio kako je sveto mjesto prije no što mu pristupi “religijska praznina” i kako je ono samo “posuda” u koju se slijevaju hodočasničke težnje. Zanimarivanjem hodočašća kao *religijske* aktivnosti, ti “etnografski bogati prostori postaju zatočenicima ograničenih usporedbi” (Coleman 2002:364).

Koncept Eadea i Sallnowa (1991) svojevrsna je reakcija na koncept Victora Turnera (1974, 1995 [1969]; Turner i Turner 1978), također vrlo utjecajan i inspirativan do te mjere da njegovim razlaganjem počinje gotovo svaka antropološka studija hodočašća. Prema njemu, hodočašća se tumače u kontekstu liminalnosti, s naglašenom značajkom anti-strukturalnosti u odnosu na strukturalnost svakodnevice, te su s tim u vezi prigoda za stvaranje *communitasa*, stanja spontanog i jednakosnog zajedništva. *Communitas* je, prema Turneru, glavni hodočasnički motiv (Turner i Turner 1978). Premda se neke naznake hodočasničke težnje prema *communitasu* mogu prepoznati u pojedinim segmentima hodočašća, taj je koncept bio, i još je uvijek, izrazito kritiziran zbog činjenice da su u perspektivi društvenih odnosa hodočašća prije svega mjesta potvrđivanja i jačanja granica društvenih skupina, čak i konflikta. Hodočašća i hodočasnička mjesta odražavaju raznolika i različita značenja koja u njih upisuju hodočasnici različitih kategorija, religijski stručnjaci, službenici i dr. Premda, kako ističe Morinis (1992:8-9), Turnerov koncept nije potvrđen u mnogim studijama hodočašća, Turneru se priznaje promaknuće hodočašća u antropološka razmatranja, a posebno naglašavanje stvarnosti individualnog iskustva kao ključnog aspekta hodočašća. Turner je naglasio kako je izravno iskustvo, samo po sebi, u središtu pozornosti hodočasnika.

Pitanja izravnih hodočasničkih iskustava, mehanizama kojima su izazvani te njihova praktičnog učinka do danas su, kako je navedeno, ostala metodološki i interpretacijski problematična u okviru antropologije (Morinis 1992:17; Bruner 1986:9). Ta se pitanja kompliciraju u kontekstu “ne-zemaljskog”, tj. metaforičkog hodočašća – duhovnog tražanja za nekim idealom, odnosno putovanja prema njemu, koje mijenja fizički, psihički

ili duhovni život hodočasnika. Jezik metaforičkih hodočašća, navodi Morinis, govori o “*neopisivoj* duhovnoj stazi ucrtanoj u imaginaciju zemaljskog hodočasnika pješaka” (1992:2, istaknula M.B.), a svaki je svršetak hodočašća vraćanje u svakodnevicu i, kako se vjeruje, duhovni korak naprijed (Turner i Turner 1978:15). Metaforička su hodočašća kao aspekt putovanja uključena u većinu kultura (Morinis 1992:7) – zapravo većina kultura podvodi fizička hodočašća pod obuhvatniju kategoriju u okviru koje je duhovni život hodočašće – i stoga su relevantna tema u antropologiji hodočašća. No, Morinis ističe, “suvremena antropološka teorija nije dostatno opremljena” za takva pitanja (ibid.:9).

Pitanje koje se pred istraživača sada nameće je može li nečijim iskustvom baratati kao činjenicom ako je ono samo posredovano ekspresijama? Edward M. Bruner o iskustvu i njegovoj interpretaciji govori sljedeće: iskustvo se kao unutarnja stvarnost izražava ekspresijama određenima kulturom. Odnos između iskustva (kako se stvarnost predočuje u našoj svijesti) i ekspresije (kako je individualno iskustvo uobličeno i artikulirano) je dijaloški i dijalektički. S tuđim iskustvom se *možemo upoznati* i *možemo ga razumjeti*, ali ga *ne možemo znati* (istaknula M.B.). Razumijevanje iskustava uvjetovano je iskustvom istraživača. Praćenje iskustava je praćenje ekspresija ljudi koje istražujemo, tj. njihovih interpretacija vlastitih iskustava. Pritom njihove interpretacije tijekom istraživanja pretačemo u vlastite. Interpretacije iskustava se, prema tome, uvijek odvijaju na dvjema razinama: mi interpretiramo ljude onako kako oni interpretiraju sebe same. Odnos između stvarnosti, iskustva i ekspresije je problematičan, posebice u kontekstu antropoloških interpretacija. No, Bruner ublažava tu napetost smatrajući kako je bilježenje naracija, ritualnih izvedbi, ponašanja i drugih ekspresija iskustava igra s idejama neopterećena konvencionalnim performansama discipline; prvi rezultati se “uvježbavaju” provjerom u antropološkoj komunikaciji (izlaganja, diskusije i sl.) i tek potom slijedi objava konačnih vlastitih interpretacija (Bruner 1986:5, 6, 10).

Istraživanje iskustava hodočasnika, kao i svako istraživanje iskustava, težak je zadatak. Razumijevanje individualnih, subjektivnih iskustava susreta s drugom stvarnošću, sa svetim, i percepcije toga svetog, podrazumijeva ne samo prihvaćanje vjerovanja da sveto postoji samo po sebi, i da je u kontekstu hodočasničkog fenomena locirano u mjestu, već i vlastito iskustvo takva vjerovanja. Uzastopnim odlaženjem istraživača u hodočasničko središte, s pretpostavkom da je otvoren prema hodočasničkim interpretacijama susreta sa svetim u tom središtu, u istraživaču se odvija proces koji je američka psihološka antropologinja Tanya Luhrmann nazvala “interpretativno skretanje” (*interpretativ drift*): “postupna promjena u nečijem načinu interpretiranja događaja, davanja smisla iskustvima te reagiranja na svijet” (Luhrmann 1989:12). No, hodočašće i hodočasničko mjesto arene su raznovrsnih hodočasničkih motiva i iskustava, naglašeno individualnih i subjektivnih. Ni smisao koji sami pridaju svojim iskustvima nije uniforman, kao što nije uniformno viđenje vlastitoga mjesta u svijetu ni svijeta samoga. Može li istraživač, onda, razumjeti hodočašće i hodočasničko mjesto a da ne razumije iskustva svih onih koji ih stvaraju? Drugim riječima, može li razumjeti sva hodočasnička iskustva ili samo ona kojima je u procesu “interpretativnog skretanja” dopustio da mu budu bliska i stoga razumljiva?

John Eade, jedan od spomenutih tvoraca koncepta hodočašća kao “stvarnosti konkurentnih diskursa”, opisuje hodočasnike u Lourdesu kako “demonstriraju svoju

moć” ritualnim kupanjima “prema vlastitu nahodanju”, “u inat” željama službenika-pomagača svetišta koji nadgledaju kupanje (Eade 1991). Važna je činjenica da je Eade tijekom istraživanja bio u ulozi službenika-pomagača. Time si je osigurao svojevrsnu distancu prema razumijevanju hodočasničkih motiva i interpretacija iskustava kupanja u Lourdesu (premda piše o njima) i stoga je mogao doživjeti svetište kao, prvotno, religijski praznu “posudu” u koju, potom, hodočasnici “pobožno sipaju svoje nade, molitve i težnje” (Eade i Sallnow 1991:15). Takav je stav, dakle, utemeljen na njegovu subjektivnom iskustvu koje proizlazi iz odabrane istraživačke pozicije.

Ono što zasigurno stoji u konceptu Eadea i Sallnowa je da se hodočasničko mjesto pokazuje kao diskurzivna bojišnica. Primjerice, neriješeno pitanje nadnaravnosti ukazanja u Međugorju koje si Crkva (i dio javnosti) postavlja, u očima se mnogih hodočasnika pretvara u (za njih besmisleno) pitanje Međugorja kao svetoga mjesta. K tomu, Andrea Gema, vatikanski svećenik (i egzorcist) Međugorje vidi čak kao anti-sveto mjesto, u kojem se “sve vrti oko novca” i stoga je “djelo samoga vraga”.²

Činjenica je da ni jedan teren ne nudi suglasje iskustava istraživanih, odnosno njihovih interpretacija koje bilježimo istodobno stvarajući vlastito terensko iskustvo. Svaku od njih ćemo nastojati prihvatiti kao jedan od glasova te zajedno s vlastitom interpretacijom pretočiti u cjelokupan korpus antropološkoga znanja o iskustvima. Taj je korpus poput višeglasnog prostora istraživanih višeglasje antropoloških interpretacija, analogno višeglasju terenskih iskustava. Je li, slijedom toga, najveći grijeh koncepta Eadea i Sallnowa, kako nalažu kritike (npr. Coleman 2002:359; Morinis 1992:9), shvaćanje svetoga mjesta u terminima religijski prazne posude, premda je ono razumljivo u kontekstu Eadeova subjektivnog istraživačkog iskustva? Čini mi se, ipak, kako srž problema leži u (antropološkom) nerazumijevanju antropološkog (Eadeova) iskustva. Bi li, naime, kritika koncepta postojala ili bar bila ista da se Eadeova interpretacija, tj. interpretacija antropologa, ne shvaća kao konačna i opća, nego kao ekspresija njegova vlastitog iskustva?

Ne mislim pritom samo na poštivanje autonomije istraživačeva glasa nego, i više, na vrednovanje korpusa ukupnoga antropološkog znanja o iskustvima kao višeglasnog terena u čije bi se čitanje i razumijevanje uložio trud razmjern onomu koji se ulaže u razumijevanje, primjerice, hodočasničkih iskustava. Čini mi se, naime, kako su unatoč *općoj subjektivnosti iskustava* (i istraživanih, primjerice utemeljenih na motivu izravnog susreta sa svetim, i istraživačevih, utemeljenih na istraživačkom motivu) antropološki kriteriji u razumijevanju iskustava podijeljeni kad je riječ o korpusu iskustava istraživanih i korpusu antropoloških iskustava. I nadalje, čini mi se da je ta podijeljenost kriterija opća antropološka značajka, o čemu govori sljedeći primjer.

Na *Interdisciplinarnoj konferenciji o hodočašću*, održanoj 1.-3. srpnja 1988. godine na Digby Stuart Collegeu pri Institutu Roehampton u Londonu, stvorila se napetost u pristupima hodočašću i njegovu shvaćanju, kako navodi Glen Bowman, socijalni antropolog i sudionik konferencije, između antropologa (analitičke metode; povezivanje značenja hodočasničkih praksi s njihovim determinantama poput procesa identifikacije, društvenih odnosa, ideološkog djelovanja, ekonomskih učinaka itd.) na jednom polu, te povjesničara, geografa i teologa (deskriptivne metode; hodočašće kao zaseban,

² <http://www.index.hr/vijesti/clanak/vatikanski-egzorcist-medjugorje-je-djelo-sotone/389559.aspx> (pristup 4. 6. 2008.)

samostojni entitet) na drugom. Nakon što je pri svršetku konferencije većina "glasnih" antropologa otišla, prenosi Bowman, jedan od povjesničara iznio je "frustracije" ne-antropologa zbog antropološkog nerazumijevanja njihova shvaćanja hodočašća, rekavši: "Sada kada su antropolozi otišli, možemo prionuti razgovoru o hodočašću" (usp. Bowman 1988:20). Konferenciju je sazvaio upravo John Eade, a iz nje je proizašao spomenuti zbornik *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Ironična primjedba o antropolozima u navedenoj izjavi povjesničara te, k tomu, naslov zbornika koji znatno sužava izvornu ideju konferencije zapravo još više osnažuje moj dojam o antropološkim podijeljenim kriterijima u razumijevanju iskustava i njihovih interpretacija, ovaj put vlastitih (antropoloških) kao bliskih, razumljivih i prihvatljivih spram onih ne-antropoloških ili ne-bliskih, koje valja korigirati, ili čak ignorirati, kako je kao urednik zbornika postupio John Eade.

KOMENTARI

HRVOJE ČARGONJA

Institut za antropologiju, Zagreb

U svom članku o antropologiji na hodočašću te razumijevanju i tumačenju iskustva autorica vrlo poticajno gradi argument postavljajući ključna pitanja vezana uz religijsko iskustvo hodočašća, ali i antropologiju iskustva općenito. Autorica polazi od pitanja “je li vjerovanje u ukazanja preduvjet za antropološku interpretaciju hodočašća” da bi na kraju postavila pitanje imaju li antropolozi podvojene kriterije u interpretaciji “antropologiji dalekih” izvještaja o iskustvima te naglašava važnost “intradisciplinarnog vrednovanja istraživačkog iskustva antropologa samoga”. Ta su pitanja goruća pitanja s kojima se svaki antropolog, pogotovo istraživač religijskih fenomena, susretnu. Članak također postavlja pitanje o suodnosu neposrednog, individualnog, osobnog, pojedinačnog iskustva te povijesnog, općeg i grupnog iskustva. U narednim odlomcima htio bih ponajprije reći nešto više o diskurzivnosti pojma iskustvo, a potom bih pokušao, ako već ne odgovoriti, onda barem proširiti raspravu o autoričnim pitanjima uz promišljanja svog vlastitog terenskog iskustva koje sam stekao tijekom rada na doktorskoj disertaciji o religioznom iskustvu u Vaišnavskoj vjerskoj zajednici.

Iskustvo kao pojam danas je jako rašireno u uobičajenom, ali i akademskom govoru. Gerhard Schultze, njemački sociolog, tako ističe kako čovjek danas živi u društvu iskustva (*Erlebnisgesellschaft*), u kojemu su “uživanje, naslada i zadovoljstvo postali posao” (Schulze 1993:38). Pine i Gilmore u svojoj knjizi *Experience economy* (1999:14) govore o “iskustvenizaciji” (engl. *experientialization*) dobara ne bi li objasnili situaciju u današnjoj ekonomiji u kojoj su iskustva postala dio “zasebne ekonomske ponude” (Gilmore i Pine 1999:x). Takva su stajališta na društvo i ekonomiju posljedica postmodernog stanja ili visokog modernizma, kako ga naziva Anthony Giddens, koje je tektonski reorganiziralo našu subjektivnost. On ga opisuje kao stanje “refleksivno stimuliranog jastva” (engl. *reflexively stimulated self*) u “tehnološki naprednom, ali moralno suhom” (Giddens 1991:201) društvenom svijetu u kojem se majstorstvo više cijeni od moralnosti. Ovu situaciju vrlo dobro pojašnjava Baudrillard:

Kada stvarno više nije što je bilo, nostalgija poprima svoje puno značenje. Dolazi do proliferacije mitova o podrijetlu i znakova stvarnosti; sekundarne istine, objektivnosti i autentičnosti. Dolazi do eskalacije pravog, življenog iskustva; uskrsnuća figurativnog u kojem su objekt i vrijednost nestali (Baudrillard 1994:171).

Pojam iskustva, kako to izjavljuje Gadamer (2004[1975]:341), jedan je od najopskurnijih pojmova kojima raspolazemo pa je problematizirati iskustvo kao operativni koncept u humanističkim znanostima vrlo zahtjevan, ali ujedno i vrlo plodonosan pothvat. O tome posebice svjedoči knjiga Maritna Jaya *Songs of Experience* (2006), čiji je naslov aluzija na poznato djelo Williama Blakea. Taj nam opsežni pregled intelektualnih pjevanja o iskustvu pokazuje kako je poimanje iskustva neraskidivo od teoretiziranja subjektivnosti i identiteta. Jay smatra da je iskustvo najprije u svom epistemološkom modalitetu ušlo u

pisanja europskih intelektualaca u doba razuma i prosvjetiteljstva. Kako su industrijalizacija i razvitak znanstvene metode ubirali svoj danak u promišljanjima religije, tako su njemački mislioci poput Schleiermachersa i Otta tražili utočište za religiju u religioznom iskustvu kao izravnom pristupu numinoznom unutrašnjem središtu svakog ljudskog bića. Trend je postao karakterističan i za čitav modernizam, u kojem je iskustvo postalo dokaz autentičnosti. Poput krutog subjekta toga doba iskustvo je u obliku nacionalnosti, ženstvenosti i sličnih armiranih konstrukcija i "dubokih struktura" bilo uporabljeno (ali i zlorabljeno) u političkim i povijesnim diskursima. U nastupu kaustičnih dekonstrukcijskih poplava koje su pod okriljem lingvističkog teorijskog pomaka (*linguistic turn*) počele rastapati tkivo stvarnosti, došlo je do pokušaja da se iskustvo zajedno s obezglavljenim subjektom potpuno izbaci iz znanstvenog diskursa pod optužbama za esencijalizam, metafizičku prisutnost i slične *j'accuse* parole poststrukturalista. Pa ipak, iskustvo je opstalo i prilagodilo se tim postmodernim pogledima na subjektivnost.

Kao primjer tih prežitaka promišljanja o iskustvu zanimljivo je istaći Foucaultovo iskustvo nemogućeg. Foucault (1977:32), osvrćući se na paradigmatiku konačnost koja je Nietzscheovom "smrću Boga" zamijenila beskonačnost, govori kako danas umjesto "konačnosti Beskonačnoga" imamo "beskonačnu vladavinu Konačnog". Foucault smatra da je šansa za iskustvo upravo u toj mogućnosti kršenja i nadilaženja okvira nametnutih znanstvenom paradigmatom, a koja zapravo nije u skladu s neiskazivom prirodom ljudskog doživljavanja. Foucault se tako ne zalaže za opoziciju između iskustva i jezika, već za interpretaciju. Prema Foucaultu je tako unutrašnje iskustvo iskustvo nemogućeg, "gdje je nemoguće to što iskušavamo i to što konstituiramo samo iskustvo" (1977:32).

Iskustvo je vrlo kontradiktoran i paradoksalan koncept. Ono je trenutak i njegova interpretacija, osobni neiskazivi doživljaj u svojoj punini, ali i prerada tog doživljaja. Iskustvo je neposredno zbivanje i akumulacija tih trenutaka koji rezultiraju u određenoj vještini, iskustvu, sjećanju i priči. U svom vlastitom istraživanju i sâm sam vrlo brzo uočio kako moji kazivači pod pojmom "iskustvo" podrazumijevaju određeni doživljaj, sjećanje na taj doživljaj, ali i priču o tom doživljaju. Tu polarnost, taj ambigvitet pojma iskustvo koji uvijek izmiče jezičnoj signifikaciji koja bi bila istovjetna sa stvarnim trenutkom doživljavanja, posebice su uočili njemački mislioci. Naime, njemački jezik ima dvije riječi za iskustvo: *Erlebnis* i *Erfahrung*. One bi se lako mogle prevesti na hrvatski kao doživljaj (trenutak iskušavanja) i iskustvo (akumulacija i prerada doživljaja koja dovodi do izvjesne vještine i znanja).

Gadamer je svakako jedan od najrecentnijih autora hermeneutičke tradicije koji su se bavili tom *Erlebnis* – *Erfahrung* opozicijom. *Erlebnis* je za Gadamera nešto što se posjeduje, što pripada subjektivitetu samom jer se "konstituiramo u sjećanju" pa se "njegovo značenje stapa sa čitavim tijekom života" (2004[1975]:58). *Erlebnis* je "nešto nezaboravno i nezamjenjivo, nešto čije se značenje ne iscrpljuje konceptualnim odlučivanjem" (ibid.:58). S druge strane, *Erfahrung* je nešto čemu se podvrgavamo, što prolazimo. Prema Gadameru, *Erfahrung* uključuje pretežno kritičke i kognitivne aspekte pa ga on s tog stajališta smatra dubljim nego što je to *Erlebnis*. *Erfahrung* je proces, a ne nešto što se posjeduje (ibid.:347). *Erfahrung* je integrativno i interaktivno iskustvo jer "njegova paradigma nije otkriće činjenica već određeno stapanje sjećanja i očekivanja u cjelinu" (ibid.:217). Pod okriljem takvih konotacija Gadamer razmatra *Erfahrung* kao dijalektiku "svijesti na koju utječe povijest" koja "poznaje drugost drugoga, i prošlost

u svojoj drugosti" (ibid.:354). Uzimajući u obzir navedeno, vidimo kako zapravo Gadamer ne niječe mogućnost postojanja iskustva izvan jezika, već naglašava interpretacijski pol iskustva kao važnijeg u intersubjektivnom životu. Tako Gadamer izmiče esencijalističkim viđenjima iskustva fokusirajući se na dijalog i povijesnost iskustva.

Odnos između promatrane (najčešće narativne) izvedbe iskustva drugog, vlastitog doživljaja tog iskustva te interpretacije kao povijesnog iskustva o iskustvu drugog, vrlo je kompleksan i složen proces. Prethodnim je redcima bio cilj skicirati pozadinsku problematiku koja je itekako važna za antropološke rasprave o iskustvu. Martin Jay (2006:246) raspravlja o antropološkim pristupima iskustvu unutar povijesnog modaliteta iskustva. Budući da antropološko iskustvo teži biti utemeljeno na osobnim doživljajima, ali i na društvenim i političkim reformulacijama, zapravo je povijesno iskustvo. To je svakako Gadamerov *Erfahrung*, koji u svom tekstu i tekstualnosti nastoji rastvoriti individualne, društvene i političke horizonte, koliko je to moguće osvijestiti vlastito "interpretativno skretanje" ne bi li se izložio stapanju s horizontima očekivanja publike (Gadamer 2004[1975]:390) i postigao cilj – razumijevanje drugog.

Što je to povijesni modalitet iskustva te koja je njegova veza s pojedinačnim i s drugim povijesnim iskustvima glavna je diskusija koja se vodi unutar pokušaja operacionalizacije pojma iskustvo. Ta se diskusija zapravo u konačnici podvodi pod rasprave između fenomenoloških i hermeneutičkih tabora. Tako bismo središnje autorično pitanje možda mogli preformulirati: esencijaliziraju li antropolozi "antropološko iskustvo" spram ne-antropoloških izvještaja o iskustvima? Polažu li antropolozi veći naglasak na promatranje iskustva kroz prizmu društvene i političke uvjetovanosti, zanemarujući fenomenološke aspekte uključivanjem subjektivnosti samih istraživača? Nedostaju li antropološkim izvještajima možda pokušaji samoevaluacije kojima bi i sam istraživač barem pokušao naznačiti svoje slijepe točke?

Zbornik radova *Antropologija iskustva*, koji su sastavili Victor Turner i Edward Bruner nakon skupa organiziranog u osamdesetima pod okriljem Američkog antropološkog udruženja, svakako je jedan od nezaobilaznih miljkaza o iskustvu koji je osvanuo usred već rasplamsalih kritika iskustva. James Clifford je tako već 1988. u svom poznatom djelu *Predicament of Culture* demaskirao "pretpostavljeni autoritet etnografskog iskustva" (Clifford 2002[1988]:35). Martin Jay komentira kako je "iskustvo uzdizalo subjektivnu ulogu antropologa iznad intersubjektivne interakcije s onima koji se istražuju" (Jay 2006:247).

Clifford Geertz se često ističe kao perjanica konstruktivističkih pristupa ilustriranih u njegovoj poznatoj krilatici "tekst do kraja". No, kako to primjećuje Throop (2009), razumjeti Geertza kao isključivog semiotičara iskustva kulture bilo bi pogrešno. Geertzova je tendencija, kako on i sam kaže, uspostaviti "znanstvenu fenomenologiju kulture" (Geertz 1973:364). Nadalje, razmotrimo li pomnije Geertzovu definiciju religije, jasno je kako on pokušava razumjeti odnos između "sustava simbola" te "raspoloženja i motivacija" (engl. *moods and motivations*) (Geertz 1973:90) koje religija praksom i iskustvom uspostavlja u svojih sljedbenika. Takva promišljanja jako podsjećaju na Gadamerovo razumijevanje odnosa između *Erlebnis* i *Erfahrung*. No, Geertz ne razlaže previše o iskustvu kao konceptu. U spomenutom zborniku Turnera i Brunera o antropologiji iskustva Geertz u zaključnom članku govori kako je iskustvo "neuhvatljiv koncept... s kojim nijedan od autora [tog zbornika] nije sasvim zadovoljan te bez kojeg ni jedan od autora ne misli da može" (Geertz 1986:374).

Tim stavom Geertz evocira Joan W. Scott i njezin zaključak kako je iskustvo "riječ bez koje se ne može" (Scott 1991:797). U svom vrlo utjecajnom i citiranom članku "Evidence of experience", koji je možda najbolji primjer poststrukturalističkih obrušavanja na iskustvo, Scott unatoč vlastitoj retorici kojoj bi se mogao prigovoriti svojevrsni "jezični transcendentalizam" ipak odustaje od radikalno konstruktivističkog stava. Scott će naglasak svoje kritike tako staviti ne na sam pojam iskustva već na njegovu uporabu, na to kako se upotrebljava u akademskom diskursu. U tome je svjetlu poziv Joan Scott na redefiniciju pojma, preispitivanju njegove diskurzivnosti i "politike konstrukcije" (Scott 1991:797) više nego opravdan. Scott tako dodaje: "Iskustvo, iz ovog pristupa, nije izvor objašnjenja već ono što moramo objasniti" (ibid.:797).

Primjere novijih antropoloških uporaba iskustva koji su svjesni neodrživosti krajnje esencijalističkih i krajnje konstruktivističkih stavova možemo naći u djelima antropologa psihološke i medicinske orijentacije kao što su to primjerice Thomas Csordas i Jason Throop. Csordasov rad je posebice zanimljiv istraživačima izvanrednih iskustava kojima kazivači pripisuju neko nepozitivističko kauzalno objašnjenje, kao što je to na primjeru ozdravljenja u pripadnika karizmatičkih kršćanskih sljedbi koje je Csordas istraživao. Naime, sama srž takvih iskustava je da su ona zbog svoje različitosti od ostalih uobičajenih iskustava toliko različita i neizreciva da su redom okarakterizirana kao neiskaziva. Konstruktivistički pogledi reći će da ne postoji iskustvo izvan jezika, da se u akademskom diskursu ne možemo osloniti na razmatranje nečeg što postoji izvan mogućnosti konceptualizacije, a pogotovo kada takvo iskustvo osporava pozitivistički svjetonazor.

Kako bi premostio taj jaz, Csordas govori o kontinuumu od predkognitivnih do kognitivnih iskustava (Csordas 1990) te u svojem djelu ističe potrebu za "sintezom neposrednosti otjelovljenog iskustva sa višestrukošću kulturalnih značenja" (Csordas 1994:vii). Jason Throop (2005) ističe primjer antropologa Roberta Levyja, koji je sedamdesetih objavio rezultate svojeg istraživanja na Tahitiju. Levy naime govori o kategoriji hipokognitivnih iskustava ili afektivnih stanja koja nisu jasno označena i kulturno razložena. Tako, kako to Throop objašnjava, Levy ističe razliku između potpune konceptualne razrade iskustva te relativne objektivacije određenog iskustva. Throop na Levyjevu primjeru pokazuje kako i pred-objektivna (engl. *preobjective*) iskustva, kao što je to tahićanski *feruri* ili "osjećaj tajanstvenog" (engl. *sense of uncanny*), igraju itekako važnu ulogu u intersubjektivnoj dinamici te ilustrira kako se o takvim iskustvima može govoriti unutar antropologije.

Intradisciplinarnu evaluaciju iskustava unutar antropologije kontinuiran su i neprekidan proces u kojem bi možda trebalo istaknuti nužnost bolje integracije između pojedinih subdisciplina i teorijskih pravaca unutar antropologije same. Očito je kako religija ima svoja preklapanja s brojnim drugim pod-modalitetima iskustva. Kao što to vidimo na Csordasovu (1994) primjeru, primjena hibridnih fenomenološko-hermeneutičkih pristupa u tumačenju iskustva rezultira izvještajima koji su osjetljivi na neposrednu, doživljajnu dimenziju iskustva, ali i njezine intersubjektivne implikacije. Stoga smatram da je metateorijski razgovor između pojedinih subspecijalizacija antropologije posebice plodonosan pothvat za antropologiju iskustva. Prenijeti iskustvo drugog zadatak je antropologije općenito pa tako i svih njezinih pod-disciplina. Svako od usmjerenja unutar antropologije uvijek je samo jedan od pogleda na istraživani fenomen. On

se pak iz jedne točke nikad ne može sagledati u cijelosti bez redukcija, iskrivljenja i interpretativnih skretanja. Svi su teorijski modeli na neki način pokušaji prikazivanja zemljine kuglaste površine na plošnoj projekciji. Imajući to u vidu, antropološki glasovi o iskustvu (da nastavimo Jayevu aluziju na Wiliama Blakea) su uvijek vrlo polifoni s melodijama i motivima koji nužno crpe inspiraciju i smjer jedni od drugih, ali koji se ponekad razilaze upućujući si međusobno na slijepe točke.

U svom vlastitom terenskom iskustvu istraživanja naracija o religijskom iskustvu unutar Vaišnavske vjerske zajednice uočio sam problematičnost, ali i podatnost pojma iskustvo u terenskom radu, analizi i konačno interpretaciji. Ispitujući svoje kazivače o njihovim neobičnim iskustvima s religijom, postalo mi je jasno kako moj uspjeh u njihovu razumijevanju itekako ovisi o mojem kontinuiranom nastojanju da primijenim Husserlovu *epoche*. Drugim riječima, trebalo je u određenoj mjeri suspregnuti vlastiti sud o istinitosti ispričanih mi iskustava i fokusirati se na njihove opise i učinke. Dakako, to, kao što je poznato, nije sasvim moguće pa sam i ja u svoj teren unosio vlastite predodžbe i predrasude. Neki iskazi su mi se zbog toga činili vjerodostojnijima od drugih. Neki od mojih kazivača bili su jednostavno uvjerljiviji zbog njihove pozicije u zajednici, biografije, retoričkih sposobnosti, uzajamnih simpatija itd. No, ono što me je u istraživanju zaintrigiralo jest činjenica da su bez obzira na iznimno uvjerljive naracije svojih prošlih doživljaja mnogi od mojih sugovornika i sami sumnjali u njih. Mnogi su kazivači znali izraziti sumnju o tome jesu li njihova iskustva proizvod mašte ili zaista prava. Pričajući svoje doživljaje u koje su bili uvjereni da su se dogodili, čije su izvedbe ponekad bile vrlo emocionalne i sasvim uvjerljive, mnogi od kazivača bi nakon mojeg pomnijeg ispitivanja pokazali spremnost za alternativna objašnjenja i mogućnost umišljaja. No, to čak i u toj pomalo shizofrenoj situaciji ipak ne umanjuje vrijednost tog događaja. Religijsko iskustvo, čak i ako je djelomično umišljeno, izraz je privrženosti i povezanosti s tradicijom, s trenutkom u kojem se otjelovljuje religija u životu pojedinca. Paradoksalnost situacije u kojoj se nešto vrlo intimo, osobno i važno u religijskom životu može promatrati i s dozom skepse jednaka je paradoksalnosti istraživača koji pokušava biti promatrač i sudionik. Drugim riječima, moji kazivači koje sam doživio kao razumne i mnoge od njih kao uspješne ljude koji funkcioniraju u društvu i prakticiraju svoju religiju bili su svjesni činjenice da je to što su rekli konstrukcija, pa čak djelomično i u samim trenucima doživljavanja.

No, bez obzira na tu ponekad izraženu sumnju neupitno je i to da su mnogi kazivači uvjereni u istinitost svih ili nekih dijelova svojih religioznih iskustava, pogotovo dok su se doživljavala. Imam dojam da skepsa ulazi naknadnim refleksijama, interpretacijama i predstavljanjima iskustva. Vjerujem da je na terenu za vrijeme intervjua svakom antropologu jako važna empatija kao kompas kojim evaluira primljene informacije i da se u stvarnoj situaciji empatija često pokazuje važnijom od predznanja i pripreme. Svaki istraživač to prije ili poslije osjeti u kontaktu sa svojim kazivačima. Prikupljajući svoje intervjue odlazio bih na dogovore s različitim polaznim razinama motivacije i inspiracije, no ne mogu poreći da me priče ljudi o njihovim intimnim i često vrlo dirljivim pričama nikad nisu ostavljali ravnodušnim i to uvijek s pozitivnim i nadahnutim predznakom. Iskustva su mi ispričana u povjerljivom, a opet radosnom i katkad ushićenom i svečanom tonu nesvakidašnjeg, u osnovi afirmirajućeg raspoloženja, mada katkad s pomalo napornim prozelitskim motivacijama. U habitusu vezanom uz

religijsko iskustvo, otjelovljeno u narativnoj izvedbi za vrijeme intervjua koji čine geste, pokreti i izrazi lica kazivača, neizbježno se dogodio taj empatijski transfer. U njemu su priče o katkad osobnim tragedijama i životnim krizama bivale ispremiježane s tim dragim sjećanjima, vlastitim vrelima motivacije osobne privatne mitologije pomoću koje se svaki religijski subjekt nadovezuje na uzajamni religijski diskurs.

Mnogi kazivači bi na kraju sami priznali kako im je intervju bio nadahnjujući i koristan za duhovni život. Jedan otac je čak posebno bio zainteresiran da razgovaram s njegovim mladim tek oženjenim sinom, koji je, iako odrastao kao pripadnik Hare Krišna pokreta, pod pritiskom egzistencijalnog žrvnja obiteljskog života popustio u svom angažmanu. Otac je smatrao kako bi jedan takav razgovor kao što je to bio moj intervju s ocem sigurno potaknuo sina na duhovnu praksu. Razgovarao sam sa sinom, ali nisam uspio saznati je li se očev plan ostvario. No, taj primjer pokazuje i na funkciju prepričavanja priča o religioznom iskustvu i na ulogu empatije, važne ne samo u procesu istraživanja nego i u neverbalnom socijalnom ljepilu koje omogućuje razumijevanje i cirkulaciju priča o religioznim iskustvima. Taj promet iskustava se odvija pomoću habitusa određenih gesta, izraza, gestikulacija, shema, senzibiliteta i dispozicija vezanih uz sadržaj i narativnu izvedbu priča o religioznim doživljajima.

Činjenica da ljudi sumnjaju u svoja iskustva, da se ontološki status i epistemološka vrijednost iskustva mijenjaju kroz vrijeme, da se mnoga iskustva konstituiraju i rekonstruiraju u sjećanju, da religijska iskustva promjenom statusa pojedinca u društvu mogu izgubiti na svojoj prvobitnoj vrijednosti, baca drugo svjetlo na razmišljanje o tome treba li antropolog vjerovati u istinitost iskustva. Iz određenog ugla pozitivistička nemogućnost prihvaćanja ontologije transcendentnog postaje jednako problematična kao i prihvaćanje iskaza bilo kojeg iskustva kao izravne slike stvarnosti. U labirintu zrcalnih ogledala, kako to objašnjava Lacan, ono što vidimo određeno je onim što mislimo ili priželjkujemo vidjeti, pa se gubi neizmicljivo uporište neomeđenog i objektivnog pogleda s kule slonokosne. Sve što ostaje su naponi tumačenja koji će s manjim ili većim uspjehom prenijeti i dašak neposrednosti antropologova doživljavanja terenskog iskustva i u publici izazvati sasvim osobno i novo otkriće tog istog iskustva.

Mi smo, kao što Geertz (1973:5) parafrazira Webera, "životinje sapete u mrežu značenja", no ne smijemo zaboraviti da smo, kako nas to Carrette (2007) u svojem djelu o religiji i kritičkoj psihologiji upozorava, uvijek više nego što možemo ispresti u našim naporima da tu mrežu objasnimo. Iskustvo je termin koji je u stanju obuhvatiti opozicije i prekoračiti procijep paradoksalnosti koji je često tako teško izraziti. Upotrebljavajući iskustvo mi zapravo ekspliciramo nešto što je inherentno implicitno. Iskustvo nam tako omogućava da nadidemo kategorije pozitivističkog redukcionizma koji će se uvijek razbijati o hridi ljudske iracionalnosti i slobodne volje. No, kao što nas to postmodernisti upozoravaju, uvijek moramo uzimati u obzir činjenice koje motiviraju (ili financiraju) istraživanje i istraživano. Kao što to Jay (2006:406) zaključuje: "uvijek se mora postavljati pitanje, iskustvo s kojom svrhom?"

Osim racionalne i vrlo opipljive strane naša je priroda jednako tako iracionalna i efemerna. Neumitnost te situacije, pa tako i naših iskustava, dovodi svako modeliranje ljudskog iskustva u slijepu ulicu. Pa ipak, naši pokušaji nisu uzaludni. Oni su, kako to Csordas (2004) ističe, još jedno spuštanje prema asimptoti neizrecivog koje će zauvijek magnetizirati naša promišljanja iskustva, ali koja je nikad neće moći sasvim doseći.

ZORAN ČIČA

Konzervatorski odjel, Ministarstvo kulture, Zagreb

U odlično problemski napisanom uvodnom tekstu autorice Marijane Belaj u svega nekoliko kartica ekstrahirano je nekoliko ključnih tema diskursa o kulturno-antropološkom istraživanju religioznosti. Dotaknut ću se, stoga, onih teza koje najdublje dotiču navedenu problematiku te iznijeti vlastite zaključke. Pritom polazim od stava da problem kulturno-antropološkog razumijevanja i tumačenja iskustava hodočašća samo zrcali ukupan problem razumijevanja i tumačenja duhovnih/religioznih iskustava.

S većim dijelom iznesenih dilema i nedoumica, tada osviještenim i neosviještenim, susreo sam se i sam prije petnaestak godina kad sam, privevši već kraju istraživački posao na magistarskom radu, počeo u poslovnim izvještajima koncipirati i navoditi planove i prikupljenu građu za naredni istraživački rad na doktorskoj disertaciji. Odbrao sam temu radnog naslova "Hinduističko misionarstvo u Hrvatskoj", koja je trebala etnološki/kulturno-antropološki obraditi činjeničnu i sve brojniju nazočnost duhovnih zajednica čiji su duhovna supstanca, sadržaji, praksa i organizacijski ustroj imali svoj izvor u indijskim duhovnim učiteljima i/ili tradicijskim religijskim sustavima. Tema se činila izuzetno relevantnom, a naša struka izrazito pozvanom ili kompetentnom za istraživanje pojave novih oblika religioznosti/duhovnosti u tradicionalno i većinski kršćanskoj, dominantno katoličkoj Hrvatskoj.

No problemi s kojima sam se ubrzo suočio bili su prilično neočekivani, a pokazali su se i nepremostivima. S obzirom na karakteristično ozračje devedesetih, nije me, doduše, toliko zatekao prvi od njih, činjenica da unutar znanstvene institucije koja je *par excellence* nadležna za takvo jedno istraživanje (Institut za etnologiju i folkloristiku) ova tema disertacije neformalno nije prošla uz argument da "nije dovoljno nacionalna" (kao da tisuće praktikanata duhovnosti hinduističke provenijencije u Hrvatskoj samim time nisu Hrvati), već su to učinili unutarnji čimbenici o kojima na više mjesta problemski progovara uvodni tekst "Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenja iskustava" i koji su u svoj svojoj složenosti izašli na vidjelo.

Kao istraživač kojemu su bogat i sveobuhvatan indijski yogički (u svojoj osnovi univerzalan) pogled na stvarnost i preporučene prakse za transcendiranje ove stvarnosti bile razumljive i bliske, ubrzo sam shvatio da u svojoj novoj ulozi akademskog znanstvenog promatrača doživljam podvojenost. Naime, postajalo je sve jasnije da sve ono što bih uočavao, spoznavao, intuitivno razumijevao prisustvujući raznim prigodama manifestacija indijske religioznosti koju su u Zagrebu prakticirali hrvatski aspiranti (javni edukativno-kulturni nastupi i misionarske pobožnosti, zatvorene kontemplativne i devocijske prakse, društveni obredi poput vjenčavanja, davanja imena novorođenčetu...) dijelom ne mogu, a dijelom ne želim u njihovoj biti prenositi i interpretirati suhoparnim akademskim, redukcionističkim konceptima. S druge strane, bit je često tako jednostavna da je bilo kakvo intelektualiziranje o njoj, zapetljavanje konceptima i interpretacijama posve suvišno i kontraproduktivno za razumijevanje, te počinje zapravo služiti jedino istraživaču samom i njegovu opravdanju bavljenja temom koju je odabrao. Drugim riječima, učinilo mi se da taj interpretativni jezik koji

se stvara da bi se opisalo razne dimenzije praksi duhovnih aspiracija više zamagljuje no što otkriva.

Na tom tragu je i citirani stav Morinisa da "suvremena antropološka teorija nije dostatno pripremljena" za pitanja koja zapravo čine bit promatrane fenomenologije. Razumijevanje iskustava uvjetovano je iskustvom istraživača – točno zaključuje Belaj, te je stoga odgovor na pitanje može li istraživač razumjeti hodočašće ili neki drugi oblik religioznog iskustva na relevantnoj razini negativan ukoliko u vlastitosti nema iskustvo koje može rezonirati s promatranim. Pritom je koncept "interpretativnog skretanja" kojim Luhrmann objašnjava istraživačevo približavanje subjektu zapravo interpretativno psihologiziranje: postupna istraživačeva promjena u tumačenju i učitavanje smisla događajima još uvijek ne znače da se istraživač iole približio fenomenu kojeg opisuje već samo da mu se otvorio. Štoviše, rekao bih da se pri razmatranju intelektualnog tumačenja duhovnih iskustava nalazimo u situaciji u duhovno-aspirantskim krugovima poznatoj pod metaforom "žlice šećera". Njome se aspirantima koji nastoje intelektom i beskrajnom pričom proniknuti u područje izvan domašaja intelekta taj pokušaj sravnjuje s nemogućim pokušajem žlice da shvati okus šećera.

Osim onih istraživača koji su skloni svoje ograničene spoznaje apsolutizirati, čini se da navedeno shvaćaju istraživači poput Brunera koji proučavanje religioznosti smatra "igrom s idejama". No tu se vraćamo na početak problema, a to nije fenomen sam, već istraživač. Pitanje koje se postavlja jest kome takve "igre s idejama" trebaju i čemu one služe osim intelektualnoj akademskoj inačici larpurlartizma? Do koje razine se još interpretiranje interpretatorove interpretacije interpretira (naše iščitavanje istraživačevih tumačenja subjektivnih kazivanja ili manifestacija) može smatrati komuniciranjem znanosti? I ne pretvara li se čitav diskurs o razumijevanju, primjerice, hodočašća u diskurs o razumijevanju antropologa?

Ovdje se moram ograditi od poistovjećivanja ovakva stava s "postmodernom paralizom" i geertzovskim interpretivizmom te citirati Gellnera koji je optužio Geertza za "ohrabrivanje čitave generacije antropologa da paradiraju svojim stvarnim ili izmišljenim unutrašnjim utučenostima i paralizama, koristeći se prizivanjem epistemološke sumnje i grča kao opravdanjem za krajnju nejasnoću i subjektivizam. U tolikoj su agoniji zbog svoje nemogućnosti da znaju sebe i Drugoga, na bilo kojoj razini, da više nemaju potrebe previše se mučiti s Drugim. Ako je sve u svijetu fragmentirano, multiformno, ništa doista ne slični ničemu drugome, i nitko ne može znati drugoga (ili sebe), i nitko ne može komunicirati, što drugo preostaje doli izraziti tjeskobu začetu ovom situacijom u neprohodnoj stvarnosti?" (Gellner prema Wyn Davies 2004:158).

Zaključno, smatram da je stoga ključno pitanje koju kognitivnu razinu je moguće očekivati, koju vrstu spoznaja, od intelektualnog proučavanja fenomena koji zadire izvan područja dosega intelekta a za koja, vidjeli smo, postoji i svijest o neopremljenosti antropološke teorije? Smatram da je opravdano, potrebno i korisno proučavanje ekspresija i manifestacija duhovnih i religioznih pojava, ritualnih aspekata, socijalnih, usmenoknjiževnih, fenomenoloških, kulturno-historijskih, komparativnih, funkcionalističkih... No treba se, barem zasad, pomiriti s tim da će nam neki aspekti, poglavito oni koji se tiču biti duhovnosti a to je razina iskustva, ostati nedokučivi antropološkim interpretacijama, te kao takvi uvijek izvorom prijepora i skretanja s bavljenja fenomenom na bavljenje promatračem odnosno interpretatorom.

BOŠTJAN KRAVANJA

Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju,
Filozofski fakultet, Ljubljana

Kad je riječ o pitanju antropološkog iskustva "svetosti mjesta", razmotrimo ponajprije magiju. Evans-Pritchard (1937) je problem stvarnosti djelovanja čarobnjaštva među pripadnicima plemena Azande u južnom Sudanu razriješio relativističkim zaključivanjem: Azande su znali da se neki hambar srušio na skupinu ljudi zbog trulosti svojih nosača. Znali su također da su se ti ljudi tamo sklonili od sunca. Kako bi razumjeli "cjelinu događaja", protumačili su ga "činjenicom" da se krov srušio na žrtve zbog uroka. Dakle, Azande su stvarnost toga događaja shvaćali kroz urok, a ne kao događaj sam po sebi. Evans-Pritchard je čarobnjaštvo vidio u "funkciji" popunjavanja veza koje nedostaju između raznih neobjašnjivih događaja. Predočimo si njegovo neposredno iskustvo u tom konkretnom primjeru: taj bi se krov srušio na njega i Azande bi mu objasnili da je netko na njega bacio urok! Bi li njegov pristup čarobnjaštvu, proročistima i magiji zbog "neposrednoga iskustva uroka" u tom slučaju bio više "realan", a manje "racionalan"? Možda, iako čvrsto sumnjam.

Za drugu stranu razumijevanja i tumačenja stvarnosti između krajnosti prosvjetiteljskog realizma i različitih racionalnosti različitih ljudi, uzmimo kontroverzno djelo Carlosa Castañede (1968). On je na temelju vlastita iskustva šamanskim tehnikama i meksičkim nagualizmom prikazao "druge svjetove" kao objektivnu stvarnost i time u antropološkoj zajednici zaradio optužbe za etnografsko plagijatorstvo i prikazivanje izmišljenih događaja kao stvarnih.

Problem iskustva, koji je naglasila Marijana Belaj, jest pitanje epistemološkoga odnosa između prakse i nezina razumijevanja te bilježenja, koje prema mojem mišljenju etnograf mora, uvijek iznova i svaki put, razrješavati u specifičnim situacijama etnografskog terenskoga rada (ETR). Slažem se s njenom tezom o podvojenosti bilježenja iskustva gdje antropologu u izgradnji teorije bitno pomažu izrečena, odnosno interpretirana iskustva ljudi kao potencijalni graditelji za organizaciju njegova vlastitog iskustva "terena". S jedne strane imamo intervjue i usporedbu s drugim etnografskim tekstovima, a s druge strane vlastito iskustvo i terenske bilješke za vrijeme našeg "sudioničkog promatranja". Ta sintagma (engl. *participant observation*) označava i "promatranje sudionika", dakle i nas samih kao subjekata istraživanja u preobrazbi. Jedan drugoga međusobno dijalektički konstituiraju, no kolegica Marijana Belaj se ovdje više usredotočila na razmišljanje o utjecaju terenske naracije i situacije na iskustvo, a ne toliko na pitanja koja našim sugovornicima postavljamo na temelju našega iskustva njihovih svjetova. Očito je da je svaki ETR prepleten svojom vremenskom organizacijom, što nas dovodi do brojnih slučajnosti (kao što bi tek slučajnost bila da Evans-Pritchard nije bio prisutan pri padu hambara, odnosno da se hambar srušio na njega). Međutim, naš je konačni cilj teorija, a ne empirija, i u tom smislu nije toliko važno kako je konstituiramo koliko je važno kako ju možemo uspoređivati s drugim teorijskim idejama.

Neki su sociolozi kao npr. Glaser i Strauss (1967) razvijali tzv. "utemeljenu teoriju" (engl. *grounded theory*), dok se u antropologiji taj problem prvo izrazio u pisanju o politici reprezentacija Drugoga u zapadnom načinu organiziranja znanja uopće (Said 1996; Asad 1973). Najpoznatije prekretnice na području etnografskog eksperimentiranja bili su

rani pokušaji interpretacije subjektivnih iskustava (npr. Bowen 1954; Crapanzano 1980; Rabinow 1977). Na tom je temelju zajedno s "kolonijalnim mačkom" (Watson 1999:14) u američkoj antropologiji 1980-ih godina nastala nova teorija etnografije (vidi Milenković 2007; usp. Clifford i Marcus 1986; Marcus i Fischer 1986) koja se bavila pitanjima prethodno organiziranih principa znanja (npr. kritika pozitivizma i "velikih pripovijesti") ili prijedlozima novih pristupa stvarnosti subjekata antropoloških istraživanja (npr. refleksivnost bilježaka, kritika vizualizma i favoriziranje drugih osjeta tijekom ETR-a, multivokalnost itd.).

Europski su antropolozi pritom bili bitno suzdržaniji (Drissen 1998:55-60) jer je njihova produkcija problematiziranja epistemoloških razina etnografije (kao teksta) bila puno skromnija i dogodila se kasnije (vidi npr. Okely i Callaway 1992; Kulick i Wilson 1995; ali i Fabian 1983). Unatoč tome, kad je o ovoj temi riječ, ne možemo zanemariti i utjecaj francuskih filozofski orijentiranih autora (npr. radovi Jacquesa Lacana i Michela Foucaulta), a posebno "teoriju prakse" Pierrea Bourdieua (1977).

Premda se njegov koncept habitusa odnosi na duboke, u ranom djetinjstvu stečene strukture kojih često nismo svjesni, taj je koncept upotrijebljen i u smislu "terenskoga habitusa" (što je danas najčešća uporaba toga koncepta u antropološkim tekstovima). Drugi obećavajući smjer razumijevanja i interpretiranja iskustva je psihoanalitički (nazovimo ga antropologija subjekta), a treći je smjer Geertzova (1973) interpretacija interpretacija, odnosno rekonstrukcija mreža značenja u koje se aktivno upliću subjekti neposrednog društvenog svijeta i okoline, dakle i etnografi.

Za takvu hermeneutičku reaktualizaciju i konkretizaciju "utemeljene teorije" imamo sasvim konkretan suvremeni primjer kružnoga konstituiranja etnografskih činjenica i izgradnje subjekta istraživanja te teorije (Cerwonka i Malkki 2007). O sličnome problemu govori razmišljanje o prepletanju ETR-a i života antropologa (McLean i Leibing 2007), a od suvremenih teorija poseban pristup predstavlja, na interakcijskoj paradigmi utemeljena, usredotočenost na intersubjektivnost, te "egzistencijalna antropologija" koja iz toga izvire (Jackson 2005).

Kakvo je bilo, s obzirom na iznesni korpus teorijske produkcije, moje "etnografsko-hodočasničko" iskustvo? Moje "sveto mjesto" kojemu sam "hodočastio" kao antropolog bio je "raj na zemlji", "otok nasred oceana", *axis mundi* suvremenih simulakruma međunarodnoga turizma: Šri Lanka. Neovisno o tome što je za turističku Šri Lanku te za druge otoke i postkolonijalne destinacije potrebna "vjera" u egzotični raj na zemlji kao i strahopoštovanje prema njihovim "magičnim moćima" (Picard 2008), kao antropolog se nisam morao baš previše truditi da bih tu "vjeru" i strahopoštovanje empatijski razumio i iskusio u samome mjestu. S tom "vjerom" bio sam "opremljen" i prije nego sam se našao na prostoru Šri Lanke. Od prostora turizma "na terenu" ne bih mogao pobjeći sve i kad bih htio. Naime, čak i kada bih, slično kao John Eade kojeg Marijana Belaj navodi, usmjerio svoju pozornost diskursima i konfliktima prigodom preuzimanja turističke patine Šri Lanke različitih aktera na tom samom mjestu, morao bih i dalje razjasniti pitanje *kojim drugim* Šri Lankama se želim baviti ako ne turističkom Šri Lankom? Drugim riječima: bi li imalo smisla tijekom ETR-a u turističkoj Šri Lanki zauzeti poziciju anti-turizma i tražiti goffmanovsko zakulisje, nadajući se da ću time zadobiti potrebnu "znanstvenu distancu" za razumijevanje "bitnoga"? U fazi ETR-a bi to za kasniju gradnju antropološke teorije bilo štetno. Tako sam "na terenu" svoje

istraživačko zanimanje usmjerio prema turističkoj Šri Lanki na interakcijskoj paradigmi te se istodobno prepustio čim otvorenijoj i "gusto" reflektiranoj vlastitoj praksi koja mi je otkrivala kako na turista takvo mjesto "djeluje" onako kao što je za njega zamišljeno u turističkoj industriji i u zapadnim predodžbama o (postkolonijalnim) otočkim destinacijama uopće.

Lijepo je razumjeti i tumačiti iskustvo iz unaprijed determinirane pozicije promatrača ili "distance", no drukčije je kad antropolog pokuša teorijski retrospektivno osmisliti iskustvo "kulturnoga šoka" ili "egzistencijalnoga šoka". Tada je "radna teorija" hermeneutičkoga kruga uvijek prvo fenomenološka i tako antropologija nije samo "moralna znanost mogućnosti" (Carrithers 2005) već i iskustvena znanost mogućega. Potonje je i "tamna strana" ETR-a (McLean i Leibing 2007) koja ne spada neposredno u teoriju (subjektivnog iskustva), ali u nju se, unatoč tome, upleće kroz sporedna vrata nespješnoga.

Moramo li sada kao antropolozi istraživati upravo to upletanje naših perceptivnih aparata u naše teorije kako bismo jednom u budućnosti na temelju planirane auto-etnografije dobili licencu za etnografsku praksu kako to čine npr. psihoanalitičari za psihoanalitičku praksu? Pitanje bi više bilo, kako ga je ovdje postavila već i sama autorica, koliki spektar iskustva kao antropolozi možemo "pokriti" tako da ga shvatimo neposrednim iskustvom. Drugim riječima, riječ je o vječnom pitanju – što je "dobra" etnografska praksa, a što nije.

Znamo da se želja za vratolomnim skokom u autentičan život domorodaca (engl. *going native*) u praksi više iskazuje kao "uprizorena autentičnost" (vidi MacCannel 1976) na nivou ETR-a. Taj "skok" u smislu nekakve "etnografske tehnike" koju može "izvesti iskusan etnograf" nije moguć iz dvaju razloga: prvo, ako već naše subjekte istraživanja u cijelosti ne iskonstruiramo sami kao *mogućnost* koherentne i homogene skupine bilo kakvih "domaćina" (npr. "hodočasnici", "turisti" itd.), dinamika procesa identificiranja u društvenom prostoru sama po sebi nas pita – koja bi vrsta "domorodca" zapravo antropolog u tom (povijesnom) trenutku želio postati. I drugo, ako antropolog već želi postati "domorodac" (kako bi bio "bolji etnograf") i ako vjeruje da u tome može uspjeti (npr. ako istražuje unutar svojega srodstva ili u zajednici kojoj ionako pripada), nužno se, s druge strane, otvara pitanje njegovog istraživačkog identiteta. To može čak biti problem simpatije ili antipatije antropologa prema svojim sugovornicima (vidi Giordano 1998).

Mogućnosti iskustva i njegova prevođenja u teoriju uvijek su otvorene kao naša temeljna skladišta znanja – terenske bilješke. Ne samo da se iskustvo nalazi "negdje između", u dinamičnom procesu preklapanja između koncepata "iskustva bliskoga" i "iskustva dalekoga" (Geertz 1983:57; usp. Rapport 1999), nego bi ideal morao biti središnji konstitutivni dio antropološkoga teoretiziranja.

Na "dva događaja" koja je opisala kolegica Marijana Belaj tijekom svojega ETR-a u Međugorju možemo pogledati i iz freudovske perspektive.¹ U svakom slučaju zastajemo i kod pitanja epistemološkoga procesa *antropološkoga* konstruiranja hodočasničkog/turističkoga prostora. Kad je "sezona" otvorena za masovna hodočašća, a kad lokalno stanovništvo može urediti "revitalizacijske rituale" (Boissevain 1996:18-19) za vlastitu aproprijaciju i uporabu "svetoga mjesta"? Iskustvo bliskog (događaja) ovdje pomaže

¹ Kad jedan, sam za sebe beznačajan događaj, koji je prisutan kao trag u sjećanju postane naknadno važan zbog drugoga događaja.

samo u smislu odmaka prema "iskustvu dalekoga" (koncepta), ništa više. Naposljetku riječ je o dimenziji sezone za ove ili one aktivnosti ili, konkretnije, riječ je o dimenziji dinamičnog i nepredvidljivog sređivanja rasporeda popularnoga hodočasničkog kraja, kakvo je npr. Međugorje.

prevela sa slovenskog: **Jelena Tušek**

ANKICA MARINOVIĆ

Institut za društvena istraživanja u Zagrebu

Iako postoji kontinuitet teorijskog razmišljanja o religioznom iskustvu u sociologiji religije (E. Durkheim, G. Simmel, M. Weber, P. Berger i dr.), ipak se smatra da postoji i diskontinuitet interesa za temu te da je zanemarena (Poloma 1995). Ta je zanemarenost povezana s dominacijom "paradigme društvenih činjenica" u sociologiji, koja je vodila mišljenju da je tema religioznog iskustva suviše psihologijska, nasuprot Weberovoj paradigmi "socijalne definicije" koja naglašava važnost subjektivnog značenja ljudskog djelovanja. Sljedbenici te paradigme su imali više sluha za proučavanje religioznog iskustva, odlučujući se za pristup koji spaja sociologiju i psihologiju. Povezivanje objektivnih društvenih fenomena s proučavanjem kulturnih i svojih osobnih interpretacija argumentiraju Thomasovim teoremom: "Ako ljudi definiraju situaciju kao stvarnu, ona je stvarna po svojim posljedicama" (Poloma 1995).

Naime, jasno je da sociološki pristup religioznom iskustvu, kolikogod bio važan, ne može biti ključ ni za shvaćanje religijskog fenomena općenito ni religioznog iskustva, i valja ga sagledavati sa različitih disciplinarnih motrišta: psihološkog, antropološkog, filozofskog, teološkog. Nakon Durkheima, Simmela i Webera, koji su razmatrali religiozno iskustvo kao društveni fenomen izvan kojeg se mogu razviti religijske interakcije, rituali i organizacije te dali temelj za komplementaran sociološki pristup, javio se niz autora koji su isticali važnost integrativne paradigme za istraživanje religioznog iskustva koja ujedinjuje osobe i društveni kontekst te koja zahtijeva interdisciplinarni pristup. Jer zadaća sociologije je proučavati vezu objektivnoga društvenog konteksta i njegov utjecaj na religiozno iskustvo, kao i subjektivne interpretacije religioznog iskustva i njihov utjecaj na društvo (Poloma 1995). Proučavanje društvenog porijekla religije ne može zanemariti važnost ideje svetoga koja iznutra oživljava svako društveno očitovanje religije, tvrdio je J. Wach, predstavnik fenomenologijskog smjera u sociologiji religije (Wach 1962).

Teško je reći nešto kratko i uopćeno o fenomenologijskom pristupu stoga što on i ne postoji kao jedinstven pravac, a i stoga što mu je izvorište u filozofiji (E. Husserl, M. Scheler). Većina autora utemeljiteljima ističu R. Otta, koji je svojom knjigom o svetome bitno utjecao na upotrebu tog termina u religiologijskim studijama, i J. Wacha, koji je "idealni primjer, gdje se u jednoj osobi sabire iskustvo fenomenologa i pothvat sociologa" (Jukić 1991). Fenomenologijski pristup daje prvenstvo vjerničkom doživljaju nad tumačenjem toga doživljaja. Dakle, ističe primat religioznog iskustva, osobno

svjedočanstvo vjernika i stoga je vrlo čest baš u istraživanju novih religijskih pokreta i sljedbi. M. Buber, autor studija o susretu ljudi s numinoznim i svetim, smatra da je imperativ uhvatiti upravo taj iskustveni fenomen unutar simbola i priča i da je to sublimirana melankolija dijalektičke prirode religije. On tvrdi da se pokušajima očuvanja tog jedinstvenog izvora vitalnosti u religiji, imenovanjem i smještanjem unutar rituala, zapravo gubi aktualno iskustvo i napušta numinozni susret jer sam fenomen uvijek transcendiraju komunikativnu sposobnost simbola i priča (Buber 1986).¹ I Peter Berger (1979) ističe kako je teško opisati takva iskustva jer su korijeni jezika u svjetovnom iskustvu. Ona uključuju, ali nisu ograničena na iskustva teorijske apstrakcije, estetičko iskustvo (glazba, umjetnost), doživljaj prirode, iskustvo kozmičkoga i neka fiziološka iskustva (san, radost, bol). Takva iskustva, smatra Berger, teško može opisati onaj tko ih nije iskusio, ali unatoč tome prepoznajemo ih kao stvarnost a ne kao fantaziju. I religija je, kada se doživi kao radikalni proboj prema svetomu, takvo iskustvo. I zato bi sociolozi trebali pokušavati opisati to iskustvo, razumjeti ga i proučavati unatoč teškoćama. I Wach kaže da sociolozi koji se bave istraživanjem društvenih implikacija religije "griješe ako misle da će tako otkriti prirodu i bit same religije" (Wach 1962) jer se iskustvo svetoga "opire svakom opisu, analizi i znanstvenom razumijevanju" (Wach 1962). U središtu interesa je doživljeno, ali neizrecivo religiozno iskustvo, za koje Wach kaže da je potpuni odgovor na ono što dolazi kao posljednja stvarnost, najintenzivnije iskustvo koje čovjek može iskusiti i da je vrlo konkretno jer vodi čovjeka konkretnom djelovanju i ponašanju.

Dva su dominantna pristupa empirijskom proučavanju religioznog iskustva u sociologiji: kvantitativni i kvalitativni. U postojećim kvantitativnim istraživanjima najčešće korištena metoda mjerenja religioznog iskustva jest standardizirani strukturirani intervju s ponuđenim odgovorima i uzročna analiza povezanosti varijabli. Prigovori tom pristupu svode se na sljedeće: strukturirana pitanja nisu adekvatna za ispitivanje religioznog iskustva jer je interpretacija svakog ispitanika o značenju strukturiranog pitanja različita (Thomas i Cooper 1978; Yamane 2000); može se utvrditi samo postojanje fenomena religioznog iskustva i njegova učestalost; istraživač nema načina da iz odgovora sazna je li ispitanik imao religiozno iskustvo, jedan od više tipova fizičkih susreta ili neko potpuno beznačajno iskustvo koje je međutim bilo važno za ispitanika (Yamane 2000); ne saznaje se ništa ni o značenju iskustva za pojedinca (Yamane 2000). Kvalitativni pristup, nakon pozitivnog odgovora na filter-pitanje, koristi se otvorenim pitanjima ili intervjuima da bi skupio opise religioznih iskustava koje zatim klasificira u kategorije (Hay 1979; Hardy 1979; Hay i Morisy 1978; Margolis i Elifson 1979). Dakle, umjesto mjerenja – opis, umjesto uzročne analize – klasifikacija. Navode se sljedeći nedostaci toga pristupa: religiozna iskustva pojmljena su kao realistične prezentacije, a ne interpretacije iz kojih se može iščitati značenje koje je podložno promjenama, ovisno o društvenom kontekstu u kojem se pripovijeda ili o stadiju životnog ciklusa u kojem se nalazi ispitanik; postoji rizik da filtriranjem ispadnu iz istraživanja pojedinci čije se religiozno iskustvo ne uklapa u filter-pitanje koje je postavio istraživač (Yamane 2000). Stoga se niz autora zalaže za analizu značenja jezičnom ekspresijom, odnosno analizu isповijesti (*narrative analysis*) (Yamane 2000; Franzosi 1998; Ochs i Capps 1996). Socio-

¹ Buber tako kaže: "Pokušavajući sačuvati iskustvo pamtim susret i osiguravamo strukturalni put da mu se vratimo" (Buber 1986).

log ne može istraživati religiozno iskustvo u trenutku njegova događanja, ali može istraživati njegove posljedice. Dakle, proučava se interpretacija religioznog iskustva, što znači istraživanje jezične ekspresije, naracije (ispovijesti), odnosno načina na koji ispitanici izražavaju, zaključuju, misle o svom religioznom iskustvu. Prošli događaji i neki segmenti života tako se iznova oblikuju u sadašnjosti, osobito u usmenoj komunikaciji. Iz te perspektive ispovijesti su verzije realnosti.² Moguća kritika toga pristupa koji zapravo pridonosi razumijevanju pojedinačnih života, jest da komplicira odnos pojedinačnoga i općega; no spoznaja općega (ako je uopće dohvatljiva u tom slučaju) ionako je moguća jedino kroz pojedinačno.

Neki od problema vezanih za sociološko istraživanje religioznog iskustva preklapaju se s problemima karakterističnim i za antropološki pristup religijskom iskustvu, koje M. Belaj navodi u svom tekstu, a mogu se općenito svesti na konstataciju o metodološkim i interpretacijskim ograničenjima: s problemom neposrednog pristupa i bivanja u prostoru istraživanja, s problemom da je istraživačevo "sveto putovanje" u prvome redu intelektualno traganje, s problemom nedostatne opremljenosti za istraživanje psihofizičkih senzacija, s problemom mogućnosti i duljine praćenja transformacije osobe koja je doživjela religiozno iskustvo, s problemom interpretacije iskustava koji su i sama po sebi interpretacija, s problemom prevođenja terenskih znanja i iskustava u disciplinarni diskurs, s problemom etičnosti u predstavljanju motiva i transformacija promatrane osobe...

Relevantni autori iz područja sociologije (Greeley 1975; Hay 1979; Poloma 1995; Yamane 2000) slažu se da su u istraživanju religioznog iskustva najvažniji problemi vezani uz konceptualizaciju, operacionalizaciju i mjerenje. Uz njih se javlja i problem definiranja osnovnog pojma jer pokriva širok raspon kvalitativno različitih iskustava. Teško je znati što stoji iza nekog pojma, što ljudi zaista misle kad kažu da su imali "religiozno iskustvo" u tom općenitom smislu.

² Određena ispovijesti (*narrative*) u literaturi imaju zajedničko ishodište u lingvističkoj definiciji koja se, gotovo u nepromijenjenom obliku održala do danas, a glasi: analiza ispovijesti je metoda rekapituliranja prošlih iskustava, pri čemu se verbalne sekvence rečenica pridružuju sekvencama događaja koji su se zapravo dogodili. Cohan i Shires definiraju *narrative* kao linearnu organizaciju događaja (Franzosi 1998).

LIDIJA RADULOVIĆ

Odeljenje za etnologiju i antropologiju,
Filozofski fakultet, Beograd

Antropolog se na hodočašću kreće različitim stazama, i ma koliko nastojao da se izdigne i obuhvati ih pogledom, neminovno mu izmiču jer se nalaze u različitim dimenzijama iskustava. Ako se kreće stazom autentičnog religijskog i duhovnog doživljaja izmiče mu staza po kojoj hodaju poklonici religijskog i kulturnog turizma, ako je obuhvatio vernike za koje je hodočašće potvrda i jačanje vere, izmiču mu oni koji su ga doživeli kao preobraćenje od nevernika u vernika, ako je video i razumeo potrebu onih koji su pokorničkim hodočašćem okajali vlastite grehe, možda mu izmiču oni koji su doživeli ozdravljenje, isceljenje i kreću na put zavetnog hodočašća. Kako da različita uz to još i subjektivna iskustva pretoči u vlastito, istraživačko iskustvo koje takođe ne može biti lišeno njega kao subjekta? Da problem bude još kompleksniji, unutrašnja i spoljašnja religioznost ispoljene prilikom hodočašća se na različite načine povezuju u različitim religijama. Spoljašnja religioznost se svodi na ritual, poštovanje tradicije i zajedništva a unutrašnja religioznost ispoljena na hodočašću izraz je individualnih osećanja i vere, kao i ličnog odnosa s Bogom (Cohen i Hill 2007:715). U tom smislu, unutrašnja religioznost je lično i individualno iskustvo dok je spoljašnja religioznost iskustvo koje deli kolektiv. Na koji način su one povezane u religijama koje ispituje? Ako je u katoličkoj religiji u Hrvatskoj i pravoslavnoj religiji u Srbiji, počev od devedesetih godina XX veka, naglasak bio na kolektivnom, nacionalnom identitetu, da li je za očekivati da među većinom hodočasnika uzaludno tragamo za unutrašnjim iskustvom hodočašća ako je ono motivisano potrebom da se manifestuje nacionalni identitet?

Upitanost Marijane Belaj u radu *Antropolog na hodočašću. O problemu razumijevanja i tumačenja iskustava* inspirativna je posebno za one koji su se na terenu neminovno suočili sa istim ili sličnim problemima. Zahvaljujući učešću u ovoj raspravi podstaknuta sam, ne samo da iznova promišljam ova važna pitanja, već i da iznesem svoje nedoumice u vezi istraživanja hodočašća i uopšte, religijskog iskustva koja obavljam na terenu.

Situacije u kojima se nalazi istraživač, kako smatra Bourdieu, su često konfuzne i zbunjujuće jer pokušava da balansira između (etno)teorija i pogleda na svet kazivača (ispitanika), svojih kulturnih predstava i teorija i na kraju, pravila, teorija i metoda naučne discipline. U antropologiji se odnos terenskih istraživača prema istraživanju religije, pojmu terena, subjekta i objekta istraživanja neprekidno menja. I sam fenomen religije je u neprekidnom menjanju uslovljen istorijskim, kulturnim, društvenim promenama. Ako smo, prihvatajući postmoderne i poststrukturalne kritike, doveli u pitanje naučnu objektivnost i transformaciju etnografske građe u objektivno znanje o religijskom problemu, ako smo uvideli da naše posmatranje i participacija utiču na sam istraživački proces i dobijene rezultate, da prevođenje istraživačkog iskustva u antropološku teoriju ne može biti objektivno jer i mi kao istraživači nužno posmatramo svet čineći to iz neke perspektive, ako smo prihvatili da su naša tumačenja religijskog iskustva ispitanika samo interpretacija interpretacije, šta nam preostaje? Da li je jedan od odgovora u osnovnoj ideji rada Marijane Belaj – o intradisciplinarnom vrednovanju iskustava nas samih, kulturnih antropologa? Da li bi intradisciplinarno vrednovanje podrazumevalo i jedan “antropoanalitički” kauč (analogno psihoanalitičkom) na kojem

bi iskustvo istraživača bilo predmet preispitivanja, refleksivnosti i analize? Antropolog bi društvenu i kulturnu stvarnost hodočašća predstavio koristeći se analizom sopstvenog iskustva, praktično "posmatranjem posmatrača" ili ti sebe samoga (Fabijeti, Maligeti, Matera 2002:188). Koliko bi tekstovi u kojima je antropolog glavni akter i centralna tema, nastali iz "antropoanalitičkih" postupaka koje sprovodi na samom sebi uspeli da pretrpe kritike onih koji smatraju da, nažalost, malom broju antropologa uspeva da budu podjednako zanimljivi koliko i hodočasnici koje izučavaju (Monaghan and Just 2003:29)?

Iskustvo posete istog hodočasničkog mesta u različitim okolnostima navelo je Marijanu Belaj na zaključak, inače preovladjujući u antropologiji, da hodočasnici konstruišu i čine neko mesto svetim, te da ono nije sveto samo po sebi. Međugorje koje vrvi od hodočasnika pruža istraživaču bitno drugačije iskustvo od praznog Međugorja na koje se planinari u vrelin letnjim danima. Slično iskustvo imala sam prilikom posete jednog obnovljenog manastira na Bigaru u Istočnoj Srbiji, udaljenom oko (subjektivnih) 2 km od glavnog puta. Pešačenje kroz šumu, uz priličan uspon i lutanje putem koji vodi do manastira posvećenom sv. Onufriju, u najtoplijem avgustovskom danu ove godine, nagrađeno je zaista posebnom vrstom neočekivanog iskustva. Naime, nakon skretanja s pravog puta produžila sam planinarenje rešena da pronađem manastir. Najpre sam osetila strah koji je iniciran razmišljanjem na temu – da li je par slika i to što ću videti manastir o kojem su mi ispitanice pričale vredno rizika budući da sam imala nedovoljno vode na 40 stepeni. Manastir je zaključan jer ga je jedini monah nedavno napustio, dakle, "prazno mesto" koje jednom godišnje ožive hodočasnici. Međutim, ispred konaka su sedela četiri muškarca, njihovo prisustvo dalo je potpuno drugu dimenziju ovom mestu, jer su to bili kopači zlata s detektorom za metal i celokupnom opremom. O njima sam u Knjaževačkom kraju čula mnogo priča i legendi. Umesto hodočasnika koji se klanjaju sv. Onufriju, moji "hodočasnici" su se izgleda klanjali jedinom bogu u kojeg veruju – novcu. U razgovoru koji sam pokušavala da nametnem o njihovom odnosu prema religiji i samom manastiru, legendama o kopačima zlata, neprestano se vodila "borba" u pokušaju da što više sakriju i izbegnu iskrene odgovore i želja ili nada da će od mene saznati šta piše u "mojim knjigama o zakopanom blagu", ili provere priču koja je već prerasla u urbanu legendu, o monahu koji je u samom manastiru ili okolini iskopao zlato, "bacio mantiju" i "sad kupuje stan u Beogradu a otac mu zida kuću u Zaječaru". Kada sam ostala sama, manastir bez hodočasnika za mene je bio samo arhitektonski zanimljiva ambijentalna celina, ali bez ljudi on je bio "praznog značenja". Urastao u travu i rastinje ostavljao je tužan utisak napuštenog imanja kakvih je većina u okolnim selima. Ono što je izazvalo poseban doživljaj i privuklo pažnju, mene kao istraživača, je plakat sa strogim pravilima odevanja za posetioce prilikom ulaska u manastir i papir na vratima konaka na kojem su ispisana brojna imena posetilaca s datumom posete i mestom iz kojeg dolaze. Poruke bez religijskih konotacija ili iskaza vezanih za doživljaj hodočasničkog mesta, više su trag koji je potrebno ostaviti kada se osvoji nepristupačan planinski vrh.

Istraživanje religije je u nezavidnoj poziciji u odnosu na sve druge društvene i kulturne fenomene kao predmete istraživanja antropologa. Svi mi baratamo iskazima kazivača, pričama, prepričavanjima a kako je rekao Max Gluckman i sam izraz "antropolog" na grčkom znači "osobu koja priča o drugim ljudima", odnosno, "ogovara"

(Turner 1989:137). Antropolog koji istražuje religiju, iskustva isceljenja, vizije, ukazanja koja obično prate hodočašće u nezavidnoj je poziciji jer "ogovara" na osnovu priča, ekspresija o iskustvu koje je nadnaravno, mistično, subjektivni doživljaj transcendentne, svete moći koji ne možemo razumeti racionalnim pojmovima i teorijama. Problem konceptualizacije i operacionalizacije religijskog iskustva je za istraživače veoma težak zadatak kojem pristupaju na različite načine. Da li je verovanje u ukazanje preduslov za antropološku interpretaciju hodočašća – pitanje koje postavlja Belaj – podrazumeva skretanje s dominantnog pravca u proučavanju religije, metodološkog agnosticizma. Verovanje u ukazanje ne može biti preduslov antropološkog istraživanja kao ni ispitivanje istinitosti ukazanja, takva pitanja su irelevantna budući da nas zanimaju kulturna i socijalna značenja i značaj verovanja u ukazanje za život ljudi. Sve je više antropologa koji smatraju da je istraživač etnografska alatka koja nalazi "srednji put" između pogleda na svet verujućih informanata (etnoteorija), izabranih teorijsko-metodoloških perspektiva discipline i sopstvenog pogleda na svet. Antropolog religije može da bude religiozan, ali kao što je u tekstu vidljiva njegova teorijska perspektiva tako bi trebalo da reflektira i na svoja religijska uverenja. Da li je u tom slučaju reč o religijskoj antropologiji ili antropologiji religije? Pozitivizam u nauci podrazumeva da naučnik okači svoju predstavu o Bogu na čiviluk pre nego što pristupi naučnom radu, kako je govorio poznati fizičar Max Born koji je bio religiozan. Da li "intradisciplinarno vrednovanje istraživačkog iskustva antropologa samoga" podrazumeva i religijsko iskustvo? Različiti pristupi u antropologiji istraživačima dozvoljavaju da se i prema religijskom iskustvu, religijskom identitetu, profesionalnoj odgovornosti i etici odnose različito. Ekstremniji stav zauzima antropolog James Lett, vraćajući se bogu naučne objektivnosti i racionalnosti, tvrdeći da je dužnost antropologa da ukaže na besmislenost religijskih verovanja jer naučnici ne bi trebalo da dozvole sebi da budu propagandisti koji nametljivo prihvataju i popularizuju religijska verovanja (Lett 2001:39). Američko udruženje antropologa je 1990. godine usvojilo etički kodeks o "stvaranju informativnih osnova na kojima bi počivala javna politika". U tom smislu, moram priznati da su me stavovi Letta doveli u veliku etičku dilemu. Na primer, obaveza antropologa je da objasni kako Bog ne može biti protiv upotrebe kontraceptiva, pošto Bog ne postoji. Zapitala sam se kako da pomirim različite pristupe, na primer, moju čvrstu rešenost da u javnosti govorim o javnoj politici kontrole rađanja na koju je pravoslavna crkva pokušavala da utiče još 1995. godine, a na različite načine to čini i danas, i mog metodološkog agnosticima koji primenjujem u istraživanju hodočašća? James Lett bi svakako radio na edukaciji vernika, iznoseći kako su čuda ukazanja svetaca i Bogorodice neistinita, odnosno, čista fikcija. Ali kakav bi objekt ovakvo stanovište imalo među ispitanicima na terenu? Kako zadobijamo poverenje naših ispitanika da otvoreno razgovaraju o svojim iskustvima? Šta je neophodno ili dovoljno pokazati u interakciji s ispitanikom, da i mi verujemo, da razumemo, da pokažemo empatiju, da prikrijemo sumnjičavost, nepoverljivost? Da li je nužno da naša otvorenost vodi do prihvatanja verovanja i "interpretativnog skretanja", kako je svoje učestvovanje u bacanju čini s vešticama, nazvala Tanya Luhrmann. Ona međjutim, nije delila pogled na svet s "koleginicama" kojima se pridružila (Bowie 2000:8). Koliko je to "skretanje" oslobođeno pritiska da se prihvati pogled na svet kazivača ili je dovoljno samo izbeći osporavanje? Primeri u antropologiji govore da su neki istraživači otišli predaleko u tom "skretanju", toliko da su promenili svoj naučni pogled na svet i

prihvatili verovanje u mogućnost natprirodnog delovanja putem čini kad su na svojoj koži osetili nesreće koje su pripisali vraćanju, kao što su Jeanne Favret-Saada i Michael Kearney ili Paul Stoller koji je prihvatio kosmologiju Songaja (Bowie 2000:10). Stoller je prešao granicu između posmatrača koji parcijalno učestvuje i aktivnog čarobnjaka (Stoller 1989:227). Da li je etički da profitiramo na terenu pribegavajući mimikriji među vernicima koje istražujemo, ako se fizički, emotivno i duhovno uključimo u ono što se dešava među hodočasnicima? Stekli smo time možda poverenje ali na kraju pišemo tekst koji je po pravilu manje uzbudljiv od onoga što smo doživeli jer podleže uzusima analize i tumačenja. Tu smo u opasnosti da naša istraživačka mimikrija bude razotkrivena, a što je još važnije, borba koja predstoji obično se odnosi na etičke dileme koje imamo kada analiziramo i smeštamo u neke teorijske okvire iskustvo ispitanika. Da li smo time izigrali poverenje? Van Dijk na osnovu terenskog istraživanja među mladim sveštenicima "Crkve ponovo rođenih" u Malawi, govori o veoma teškoj poziciji u kojoj može da se nađe istraživač. Nakon što je tokom istraživanja stekao poverenje sveštenika, objavio je rad u kojem se praktično distancira i pokazuje svoj akademski stav, na taj način što je upotrebio navodnike u rečenici – *prilikom "ispunjena" Svetim Duhom, kako mnogi mladi objašnjavaju, jedan od njih navodi kako je zakoračio u svet svetlosti* (van Dijk i Pels 1996:258; Bowie 2000:12). Mladi sveštenici su to shvatili kao umanjivanje njihovog autoriteta i relativizaciju njihove uloge inspirisanih proroka, nakon čega je van Dijk uputio javno izvinjenje (Bowie 2000:13).

Teren na koji nas je odvela Marijana Belaj, u pokušaju razumevanja i tumačenja iskustava hodočašća je, po svemu sudeći, teško pristupačan i klizav teren. U jednom delu svojih istraživanja hodočašća ostala sam na manje klizavom terenu opredelivši se za istraživanje medijskih diskursa o hodočašću, načina na koji se konstruišu nova mesta hodočašća poslednjih desetak godina u Srbiji. Pokušala sam da pokažem da je fabrikovanje čuda rezultat socijalno-psihološke potrebe vernika koju je crkva "neprimetno" kanalisala u pravcu hrišćanskih verovanja i prakse, kako bi stavila monopol nad natprirodnim i paranormalnim iskustvima koja obično cvetaju u periodima društvenih kriza i ratova. Međutim, da je delimično reč i o veštačkom stvaranju potrebe s ciljem institucionalnog osnaživanja pravoslavne crkve, govori nam činjenica da je revitalizacija religije najpre započela devedesetih godina prošlog veka, okupljanjem velikog broja hodočasnika na ovakvim mestima, dok su crkve i dalje bile prazne u isčekivanju prazničnih vernika. Na primer, mirotočenje ikone u selu Nočaj u Mačvi na ikoni Vasilija Ostroškog u vlasništvu đakona Ljubanića, prve noći okupilo je nekoliko sveštenika koji su čitali molitve i tri stotine vernika. Čudo na ikoni vratilo je vernike u crkvu. Naime, ikonu đakon odnosi i na liturgije u seosku crkvu i od tada su bogoslužjenja sve posećenija (Radulović 2010:145).

Na probleme o kojima govorimo u ovoj raspravi naišla sam prilikom istraživanja zajednice posvećenih vernika u Knjaževcu. Iskustva vernika vezana za hodočašće, vizije i ukazanja posmatrala sam kao konstrukte koji nastaju pod uticajem tradicijskog i pravoslavnog diskursa. Religijska iskustva u formi vizije, sna ili nekog posebnog natprirodnog događaja imala je većina ispitanika. Vizije se dešavaju same od sebe, kad se mole i dugo gledaju u ikone ili na hodočašćima. Doživljavaju ih na stereotipan način kao prikazanja u kojima se pojavljuju sv. Petka i Bogorodica, poneki svetac ili nejasna figura čoveka koji "sija". Iskustva vizije konstruisana su na osnovu tradicionalnog

nehrišćanskog diskursa o “pozivu” ili “naredbi” od strane neke više sile ali i kao “božiji dar”. Obično se poziv odnosi na hodočašće u neke manastire i sveta mesta, podizanje (obnovu) krstova, obnovu manastira i crkava (Radulović 2010:148)

Bruner kaže da se religijsko iskustvo izražava kroz kulturno određene ekspresije (Bruner 1986:5). Mišljenja sam da se religijsko iskustvo izražava kroz kulturno posredovane diskurse. Religijsko iskustvo “drugih” do istraživača dopire samo ako je posredovano kroz diskurse, međutim, kako ga je veoma teško izreći i opisati ono je svakako mnogo bogatije nego što ga je moguće izraziti kroz kategorije diskursa. Veliki deo toga je za istraživača prosto neuhvatljiv. Mi se suočavamo sa onim što nam ispitanici kažu o svojim iskustvima, s njihovim zaključcima, mislima koje se temelje na tradiciji, javnom mnjenju, svetom tekstu, crkvenom učenju. Tačno je da mi ne možemo imati znanje o tuđem iskustvu, kako to primećuje Marijana Belaj, već samo interpretiramo interpretirano. Da li će do nas dopreti tumačenja subjektivnih iskustava ispitanika, da li ćemo ih razumeti, zavisi od toga koliko smo spremni da otvoreno pristupimo samoispitivanju sopstvenog iskustva koje se temelji ne samo na kulturno posredovanim već i naučnim diskursima. Ostaje nam da priznamo da interpretacije antropologa nisu opšti, univerzalni prikazi religijskog iskustva hodočašća, već samo jedna od mogućih u nizu subjektivnih interpretacija iskustava.

SNJEŽANA ZORIĆ

Odjel za etnologiju i kulturnu antropologiju,
Sveučilište u Zadru, Zadar

Pitanje o iskustvu u kontekstu antropologije hodočašća koje autorica postavlja, pitanje je o prirodi eminentnog problema u još širem obzoru antropologije religije, a potom i epistemološkog dijela teorije znanosti uopće. Autorica tematizira iskustvo hodočašća u jednoj od mogućih dvostrukosti njegove prirode koja se u ovom primjeru artikulira kao iskustvo hodočasnika s jedne strane i kao iskustvo antropologa istraživača s druge strane. Tom se dihotomijom ne tematizira samo problem uobičajenog antropološkog metodskog pristupa fenomenima religije koji nisu u svim svojim dimenzijama dostupni izravnom promatranju, nego jezgrom propitivanja postaje produkcija antropološkog znanja ili još strože, sami uvjeti mogućnosti antropološke znanstvenosti.

Ako se antropologija kao znanost želi definirati vrijednosno neutralnim objašnjenjima i prosudbama o predmetu svoga istraživanja, a tematizira pitanje subjektivnog iskustva hodočašća i za vjernike i za antropologe, otvaraju se sljedeća pitanja:

1. Može li čovjek sa svojim iskustvima uopće biti *pred-met* ili se objektivnost čovjekova bivanja u svijetu mora smjestiti u novi interpretativni horizont?
2. Nije li hodočašće bitno određeno upravo subjektivnošću iskustva svojih aktera?
3. Nije li antropolog hodočašća postavljen pred alternativu da svoje interpretacije temelji na objektivno promotrivim manifestacijama hodočašća ili kako ih Bruner, nastavljajući na Diltheya, naziva ekspresijama (Bruner 1986:6), pa time subjektivna

iskustva hodočasnika stavlja u zagrade (*epohe*) ili će pak, uključivši ih u svoje istraživačke i interpretativne postupke, učiniti svoj rad neznanstvenim? Postoji li nešto treće?

Čini se kako kategorija samog iskustva u antropologiji sve do danas nije do kraja promišljen pojam, pa se u skladu s pozitivističkim razumijevanjem znanosti ono što je viđeno smatra i nadalje legitimnim temeljem antropoloških tekstualizacija, čime objektivnost opisa jamči upravo ta empirijska izvjesnost promatranja. Iz perspektive teorije znanosti nalazi se antropologija u horizontu između svoje empirijsko-historijske komparativne dimenzije s jedne strane, i interpretativne s druge. Transcendiranje tog horizonta i diferenciranje između objašnjavajućih i tumačećih paradigmi ostalo je do danas otvorenim. Empirijska znanost i hermeneutika, upravo bitno razlikujući svoje metode, nisu u svojim povijesnim počecima dijelile mnogo zajedničkog, a danas se dopunjuju. Dok se empirijskoj znanosti opiru svi metafizički fenomeni i polako napuštaju njezin horizont objašnjenja (*Erklären*), fenomenološko-hermeneutički pristupi otvarali su prostor njihovu tumačenju i razumijevanju (*Verstehen*). Time se u antropologiji izbjegava metodski redukcionizam, a prevladan je i prigovor fenomenološkoj ahistoričnosti upravo zahvaljujući konačnosti i povijesnoj uvjetovanosti hermeneutičkog pothvata. Kao takav pak taj je postupak ostavio mjesta maštovitim interpretacijama, zbog čega je hermeneutika često kritizirana.

Negdje na razmeđu ovih pristupa kreće se i Bruner/Turnerova antropologija iskustva, u stalnom rascjepu između iskustva, koje se pretpostavlja kao samorazumljiva kategorija, i njegovih ekspresivnih i performativnih oblika. Međutim pojam iskustva niti je samorazumljiv, a niti se iz obzora antropologije može bitno odrediti. Za takav pothvat nedostaju antropologiji ne samo metodološki postupci nego joj i njezino određenje kao empirijske znanosti ne ostavlja mjesta postavljanju pitanja o tome *Što ta empirija jest*. Moguće je, ipak, pitati u kojim se sve oblicima kulture ta iskustva oblikuju i pokazuju, postaju tumačenja za kulturne aktere, pa tako napokon i za antropologe. Osvrćući se na spoznaje o iskustvu koje su nastale u drugim disciplinama, Bruner svoje teze podupire razmišljanjima baštinjenima iz filozofijske hermeneutike o iskustvu i njegovoj izričajnosti. Diferencirajući razine života kao življenog (stvarnosti), kao iskušanog (iskustva) i ispričanog (ekspresija), Bruner (1986:6) zaključuje da se više ne može polaziti od naivnog pozitivističkog vjerovanja prema kojemu bi ispričan život odgovarao stvarnosti. Realizacije znanstvenih zahtjeva za istinom kao adekvacijom pokazuju napukline i lomove.

U religijskom kontekstu ti su epistemološki lomovi još češći, mnogobrojni se fenomeni ne mogu podvesti pod kategoriju objektivnosti, posebice religiozna iskustva povezana s neobjašnjivim događajima u izravnom susretu sa Svetim. Ovdje želim napomenuti za diskurs bitno razlikovanje pojmova religijski i religiozni, pri čemu prvi pripada diskursu o religiji, a drugi subjektivnim iskustvima religijskih djelatnika. Iskustvo se antropologa u ovome kontekstu nalazi u procijepu između tih dviju vrsti iskustava: iako subjektivno, antropologovo iskustvo nije i religiozno, a prolazeći kroza nj želi unutar znanstvenog diskursa pokazati *religijsko* značenje *religioznih* iskustava pripadnika određene kulture u konkretnoj situaciji, naime hodočašću. Ono što pritom ponajviše čudi jest da sama antropološka epistemologija, koja naglašava konstruktivni karakter svojih spoznajnih dostignuća, sebe samu ne prepoznaje kao konstrukt, kao kulturno-

povijesnu kontingenciju koja za sebe svojata apsolutno važenje. Taj je rascjep uvidio i Bruner, pa ne samo što već na četvrtoj stranici svoga *Uvoda* u djelu o antropologiji iskustva govori da konačnih odgovora o njemu nema nego svojim zaključkom želi korigirati nedostatnost univerzalističkih adekvacijskih modela u tumačenju vremenitošću determiniranih iskustava i načina njihovih pojavljivanja.

Ako želimo o tome problemu misliti dalje, situacija postaje kompleksnijom ulaženjem u prostor interkulturnih susreta, u kojem se monologičnost europske znanosti susreće s kulturnim fenomenima koji zapadnom gledanju na svijet nisu poznati i zahtijevaju dijaloške oblike komunikacije i tumačenja (Waldenfels 1990). Od Saidova orijentalizma, *cum grano salis*, naučili smo da su se strane kulture tumačile upravo ne uzimanjem u obzir onoga što im intrinzično pripada ako bi proturječilo već unaprijed određenom mnijenju o njima.

Paralelna je situacija i u antropološkim razmatranjima kada žele tematizirati subjektivna iskustva hodočasnika koja se odnose na stvarnosti koje su imaginirane, konstruirane, irealne ili ma kakve god bile (što uopće nije bitno), a koje ne ulaze u predviđeni istraživački "okvir". "Pukotina u okviru" nastaje zbog toga što u nj ne ulaze samo iskustva individue iz njegove kulture, manifestirana u različitim ritualima, glazbi, plesu, književnim tekstovima i sl. (koja dakako tom kulturom mogu biti oblikovana, življena ili artikulirana), ovdje je riječ o nečem sasvim osobnom, o egzistencijalnom događaju koji cijeli čovjekov život, pa time i sav iskustveni potencijal, može preobraziti i utemeljiti na novim pretpostavkama koje do tada u "životnom svijetu" subjekta hodočašća uopće nisu bile prisutne. Takva transformacija, navlastito pripadajuća samo onomu tko ju je iskusio, ostat će i za njega samoga djelomičnim misterijem s mnogo nejasnih doživljaja i osjećaja koji su je pratili, a kako ne bi još i više istraživaču koji cijeli doživljajni sklop promatra "izvana". Utoliko je jasno da imanentnom razumijevanju religije, hodočašća, pa napokon i svetih mjesta nije dovoljno spoznati kako uzrokuju "prijeopore religijskih i sekularnih diskursa" ili pak trivijalno uvidjeti da su "prazna mjesta" koja se konstituiraju čovjekovim *u-pisivanjem* značenja u njih. Kako bi drukčije i moglo biti?

O Svetom ne može postojati diskurs. Njegovo bi diskurzivno razmatranje zahtijevalo argumentaciju *pro* ili *contra*, što je apsurdno jer se Sveto argumentativno niti može potvrditi niti pobiti. Kao nešto treće, što ne zahtijeva jednoznačnu ontologijsku kategorizaciju, ali ni apsolutnu negaciju, Sveto je prikladan hermeneutički pojam za produbljivanje uvida u prirodu religioznih iskustava. Čini se da antropologija iskustva sluti nužnost transcendiranja mita o epistemološkim sposobnostima uma i njegove konstrukcije hodočasničke ili bilo koje druge stvarnosti. Nema "stvarnosti", postoje značenja i horizonti u kojima se ta značenja dijaloški konstituiraju i ako dijalog "uspije", na poslijetku razumiju.

Interkulturalna dijaloška perspektiva otvara prostor susretima sa svjetovima drugih kultura koji "mogu biti bitno drukčiji" od našega. Osvještavanje toga trenutka zajedno s Rosensteinom možemo nazvati *kairosom* dvadesetoga stoljeća (Rosenstein 1990). Interkulturalni um ili dijaloški um ne samo da prestaje zahtijevati svoje univerzalno važenje nego se, štoviše, umnogostručuje u skladu s multiverzumima u kojima se pokazuje kao jedan od mogućih kognitivnih *movensa*. Dokidanjem apsolutističke i esencijalističke logičke aksiomatike jednoga uma dokinuta je i mogućnost da se sve drugo što mu je

strano proglasi ne-umnim. I kao što u interkulturalnom dijalogu Europa kao centar biva de-centrirana, tako i isključivost njezina uma postaje eks-centričnom.

Mutatis mutandis, legitimno je pitanje zašto bi znanstveni um u istraživanju religioznog, subjektivnog, transformativnog iskustva hodočasnika bio jedini način razumijevanja tog iskustva?

Moja istraživanja hodočašća temelje se na terenskom radu u Indoneziji, Indiji, Šri Lanki. Ovom se prigodom želim samo kratko osvrnuti na budhistički hram Borobudur kao mjesto hodočašća. Od samoga mi se početka nametalo pitanje kako mu pristupiti s obzirom na to da borobudursko hodočašće ne uključuje nužno niti jedno od klasičnih disciplinarnih obilježja. Dolazak na Borobudur ne predstavlja zajedničko putovanje, ne prati ga kreiranje *communitasa*, nije važno obraćanje božanstvu i slično. Borobudur je mjesto unutrašnje metamorfoze psihosomatskog ustrojstva čovjeka na putu prosvjetljenja, koje onda, *eo ipso*, uključuje izbjegavanje ponovnog rađanja, a time i osnovno budhističko iskustvo svijeta – iskustvo praznovitosti. Njegovo ostvarenje započinje tek stupanjem u hram. Od svijeta pojavnosti, koračajući terasama hrama, čovjek napušta svijet svakodnevlja i profanosti, što implicira i napuštanje sebe sama kao jastva u njemu i postupno transformiranje posredovanjem tijela u nevlastitost (*anatman*) koja nije drugo nego li iskustvo praznovitosti u postizanju utrnuća. Svaka borobudurska terasa doslovno vizualizira različite budhističke tekstove koji su svojem konceptualnom obliku napatci za unutarnju kultivaciju vjernika na tome putu, što pokazuje da budhističko unutarnje hodočašće zahtijeva od svojih ritualnih aktera vrlo sofisticirane spoznaje čiji uvidi nisu nužno religiozni / vjernički. Borobudur, ako uopće jest sveto mjesto, posreduje iskustvo susreta transcendencije (svijesti o utrnuću, praznovitosti i sl.) i imanentnosti (sada tih istih prisutnih u iskustvu).

Budhizam ne zagovara strogu diobu profane i sakralne dimenzije i takvu konceptualizaciju smatra prividom, kao što je to za njega i svaka pojmovna spoznaja. Pojmovi su apstrakcije koje mentalnim operacijama konstruiraju stvarnost koja nigdje ne postoji osim u tim operacijama samim. Oni usustavljaju stvarnost da bi vodili onkraj nje; nakon uspjelog unutarnjeg hodočašća imanentno transcendentno iskustvo praznovitosti nije više epistemološka kategorija nego egzistencijalna metamorfoza. Izbjegnuto je preporađanje, a svetost je prepoznata, kako bi to izrazila budhistička logika, "i ovdje – i tamo", "niti ovdje – niti tamo".

Tako se Sveto za interpretaciju pojavljuje kao posebni neutemeljivi ostatak spoznaje koji profanomu nije suprotstavljen, a prikladan je kao suplement za karakteriziranje fenomena poput praznovitosti ili puta koji se pojavljuju u "religijama bez boga" kao što je na primjer budhizam ili pak u monoteističkim religijama koje iskustvo s njim opisuju kao *mysterium tremendum et fascinans* (Otto 1918).

Antropocentričke socijalnoreligijske ideologizacije Svetog time su reducirane, deontologizirana je postojanost, nepromjenljivost i jedinstvenost i "znanstvenog subjekta" i "religijskog subjekta" pa su potrebne njihove precizne interkulturalne diferencijacije da bi se neke od znanstvenih pozicija prepoznale kao predrasude i korigirale (Gantke 1998).

Ako vrijedi W. C. Smithov zahtjev još iz 1963. godine da "nijedan znanstvenoreligijski rezultat nema prava na važenje ako ga ne priznaju oni koji su njime obuhvaćeni" (C.W. Smith u Eliade / Kitagawa 1963), tada je jasno da diskusija, a potom i dijalog o Svetome,

ne može više biti vođen samo u okviru horizonta jedne jedine znanstvenosti, nego u multiverzumu različitih pojavljivanja uma koja ne podnose metodički monizam i monolog. Na nov način pojmljene metode neće osiguravati jedinstvena i konačna rješenja, nego će biti *su-kreativni* susreti koji vode proširenju spoznajnih horizonata.

Kako hodočašće u Međugorje ili pak u hinduistički Prayag ili Meku i Borobudur ne pripadaju istim religijskim horizontima, neće se niti njihova iskustvenost moći više proučavati samo iz jednoga od njih. Tek interreligijskim dijalogom senzibilizira se istraživač spram "životnog svijeta" (Husserl 1950) svojih sugovornika, u dijalogu s njima otvara nove horizonte razumijevanja, umanjujući moć ortodoksnog ekskluzivizma znanosti ne teologizirajući pritom njezine teorije i hipoteze. A potreba za interdisciplinarnošću u antropologiji mora biti istinski prepoznata kako ne-antropolozi ne bi morali utvrditi da "razgovor o hodočašću mogu započeti tek u odsutnosti antropologa".

OSVRT NA KOMENTARE

MARIJANA BELAJ

Stavovi sudionika u raspravi o istraživanju i tumačenju religijskog iskustva ujednačeni su barem u činjenici da je ovo područje slaba točka kulturne antropologije, a čini se da jednako vrijedi i za sociologiju (A. Marinović). Mišljenja se razilaze već u pitanju što bi kulturna antropologija trebala izučavati u vezi s religijskim iskustvom, a onda posljedično i u pitanju adekvatne (i legitimne) metodologije. Tako, primjerice, dok H. Čargonja i L. Radulović smatraju da je zadatak antropologije prenijeti (ukupno) iskustvo drugoga, Z. Čiča smatra da sve što možemo, i što je produktivno, je istraživati izraze iskustva; dok Z. Čiča antropološki pristup ovome fenomenu određuje kao "intelektualno proučavanje", H. Čargonja piše kako se iskustvima ne može prilaziti samo intelektom, te kako se "empatija često pokazuje važnijom od predznanja i pripreme";¹ itd.

Mogućnost pisanja odgovora na komentare neću iskoristiti za rezimiranje svega rečenoga, već ću odabrati neke detalje iz rasprave, koji mi se subjektivno čine važnima, u pokušaju da još više osvijetlim uočene probleme ili eventualno ponudim mogući odgovor na neka postavljena pitanja.

Prije svega smatram potrebnim istaknuti kako religijsko iskustvo ne shvaćam kao "nadnaravno iskustvo", kako ga na jednom mjestu u svojem tekstu navodi L. Radulović, već kao iskustvo "nadnaravnog" (ako zadržim terminologiju), ili točnije iskustvo ideje svetoga. U tom smislu religijsko iskustvo ne promatram kao neki skup psiholoških značajki ili kao neku "drugu" svijest, već kao interakciju sa svijetom koja nudi odgovor kako je kultura (religija) posredovana i življena u nekoj osobi u određenoj društvenoj situaciji. Na tom pravcu, prema Scottu, iskustvo nije izvor objašnjenja ili dokaz nekog znanja, nego je ono što trebamo objasniti, oko čega se znanje proizvodi (1991:780). Slijedom ovako shvaćenog religijskog iskustva, uglavnom se ne mogu složiti sa Z. Čičom da je ono nedokučivo antropološkim interpretacijama i kao takvo "izvorom prijepora i skretanja s bavljenja fenomenom na bavljenje *promatračem* odnosno interpretatorom" (istaknula autorica), dakle antropologom samim. Čini mi se da "nedokučivost" religijskog iskustva više leži u antropološkom shvaćanju religije kao apsolutno autonomne i izolirane stvarnosti (što je produkt zapadnjačke navike da se religija poima kao odvojena stvarnost ljudskoga djelovanja; Coleman 2001:363). To je zasigurno slijep put na kojem su mogućnosti interpretacije male, štoviše upitne. Istraživanje društvenih, kulturnopovijesnih, funkcionalističkih i nekih drugih aspekata koje navodi Z. Čiča svakako je korisno i plodonosno, no zadržavanje isključivo na tim razinama lišeno je onoga što je najvažnije onima koje istražujemo. Je li korektno unatoč svjesnosti o hendikepu antropološkog instrumentarija (više-manje svi sudionici rasprave dijele ovaj stav) ignorirati religijsko iskustvo i istodobno se upuštati u tumačenja religijskog

¹ Osim toga, u kratkom opisu mojeg prvog posjeta Međugorju, između ostaloga, htjela sam pokazati kako podatci do nas na terenu ne dopiru samo kroz uši i oči, tj. kroz promotreno i rečeno. Mnogi aspekti prikupljene znanja su neartikulirani. M. Bloch smatra da je to nesvjesno i ne-eksplicitno vjerojatno fundamentalno (prema Harris 2007:13).

života, premda je ono temeljna odrednica i motiv istraživanih?² (Mark Harris se pita “je li ignoriranje pomanjkanje svjesnosti, znanja ili lingvističke spretnosti”; 2007:2). Upravo prijepore smatram odrazom neprihvatanja arogancije prema slijepim točkama discipline. Iskustva su stvarnost i stoga ih, kako posebno ističu A. Marinović i H. Čargonja, treba proučavati unatoč teškoćama.

Iskustvo je povezano sa subjektivnošću i identitetom (H. Čargonja, S. Zorić) ne samo istraživanih, već i antropologa. Antropolozi nisu dehumanizirani strojevi, no mogu to postati ako su na terenu bez vlastitog totalizirajućeg iskustva (Okely 1992:3). Lidija Radulović smatra da o našoj spremnosti “da otvoreno pristupimo samoispitivanju vlastitog iskustva” ovisi razumijevanje subjektivnih iskustava istraživanih. To korištenje sebe u interakciji s istraživanim, odnosno korištenje vlastitog iskustva u razumijevanju iskustva istraživanih, kontekstualizira interpretaciju iskustava istraživanih. Svaki antropolog sa sobom na teren nosi svoju osobnu imovinu koju koristi da bi dobio podatke koji su nedostupni onima s drukčijom imovinom. Etnografija u tom smislu ne može biti sveobuhvatna ni neutralna. Kao i H. Čargonja, smatram da slijepe točke svoje imovine, i posljedičnog svojega istraživanja, antropolog mora naznačiti u tekstu jer je to produktivno za disciplinu, tim više ako ne nalazi adekvatan instrumentarij za istraživanje nekog fenomena. Nije riječ, dakle, da je antropologija “o sebstvu antropologa”, kao što su to razumjeli Z. Čiča i L. Radulović, već da se disciplina informira putem sebstva antropologa (Cohen 1992:228). Antropološke interpretacije i koncepti svoj izvor imaju u antropološkom iskustvu, stoga su uvijek parcijalne, ne mogu nikad potpuno sadržavati i odražavati stvarnost, niti njezinu složenost; ni jedna interpretacija nije potpuno istina, niti je potpuna istina; odražavaju različita očista, katkad nepomirljiva (Jackson 2005:xxvi; Scott 1991:776).

Kolega B. Kravanja me je svojim kratkim osvrtom na E. E. Evansa-Pritcharda podsjetio na neke pojedinosti u radu ovoga britanskog antropologa, posebice intirgantne za temu rasprave. Slažem se sa sumnjom B. Kravanja da bi neposredno iskustvo Evansa-Pritcharda u zgodi koju je opisao išta promijenilo u njegovoj “racionalnosti”. Slijedeći zakone znanstvene logike, Evans-Pritchard je nastupio kao “arbitar između znanja i vjerovanja” (Good 2003:22), odričući “mističnim” pojmovima činjeničnost i ističući “kontradikciju” okretanja Azandi prema čarobnjaštvu kao objašnjenju nesreće ili bolesti, premda za to postoje praktični razlozi (Evans-Pritchard 1937:12, 24-25). Šteta je što u tumačenjima razmišljanja Azandi nije prizvao “kontradiktornosti” Zapadnoga društva³ iz kojega dolazi.

No, kakvu bi studiju Evans-Pritchard napisao da je istraživanje među Azandama proveo desetak godina kasnije? Tri godine nakon izlaska njegove knjige *Witchcraft*,

² Religijsko iskustvo ima središnje mjesto i značenje u suvremenim postmodernim religijama i religioznosti. Sociolog Stipe Tadić intrigantno navodi: “Pretpostavljamo, naime, da će se u (post)modernom društvu teško moći biti religioznim bez osobnog vjerničkog iskustva te da su vremena kad se moglo biti vjernikom iz kulturoloških i socijalnih razloga pripadanja religijskoj instituciji definitivno prošla” (Tadić 1998:370).

³ Razmišljajući o vjerovanju u Sveto Trojstvo u Zapadnom društvu, filozofkinja Lansana Keita se pita ima li logike da je neki predmet identičan sebi te istodobno sebi i još dvama drugim elementima, te zaključuje kako se u praktičnim stvarima u svim društvima koriste principi logike (“prirodna racionalnost”), a kad je riječ o stvarima od institucionalne važnosti dolazi do konflikta između “ortodoksnе logike” i institucionalno utemeljenog sustava mišljenja (Keita 1993). Utoliko “kontradikcija” u načinu razmišljanja Azandi nije adekvatan izraz u kontekstu u kojem ga je upotrijebio Evans-Pritchard.

Oracles and Magic among the Azande (koja je, nije višak spomenuti, temeljni referentni okvir u filozofskim raspravama o racionalizmu i relativizmu) Evans-Pritchard piše o svom odnosu s Azandama, uspoređujući ga s odnosom s Nuerima:

Stoga što sam morao živjeti u tako bliskoj vezi s Nuerima, znam ih intimnije nego Azande (...) Azande mi ne bi dozvolili živjeti kao jedan od njih (...) Među Azandama sam bio primoran živjeti izvan zajednice (...) Azande su me tretirale kao superiornog" (Evans-Pritchard 1940:15).

Ove refleksije sugeriraju, a zgoda koju prenosi kolega Kravanja ocrtava, kako je Evans-Pritchard mišljenje Azandi interpretirao u terminima zapadnjačkog znanja i koncepata. Tridesetak godina kasnije piše da se religija, kao bitno unutarnji život, može istraživati jedino iznutra te da antropologu vjerska pozadina omogućuje privilegirano razumijevanje religije. Pritom, govor o religiji sa stajališta antropologa nevjernika uspoređuje s govorom slijepca o bojama (1965:121). Prema posljednjem poznatom stajalištu Evansa-Pritcharda, veza istraživača s religijskim praksama odvija se kroz odnos "religijskog jedinstva" i kao takva omogućuje plodonosno razumijevanje religije (prema Engelke 2002:6). Sličan stav o uvjetu razumijevanja religijskoga iskustva imao je i Victor Turner, smatrajući kako je religija određena samom sobom i kako je unutarnji život istraživača ključ za objašnjenje unutarnjeg života drugih (ibid.:8). I Evans-Pritchard (u svojim 40-ima) i Victor Turner (u svojim 30-ima) su se obratili na katoličanstvo. Njihova religioznost postala je sastavnim dijelom njihove metode, "način premošćivanja udaljenosti između njih i 'drugoga'" (ibid.). Takav je put Evansa-Pritcharda katkad dovodio do trenutaka kada njegova antropološka pitanja postaju teološki obojena, odnosno, kako je tvrdio, do točaka gdje teolog ima prevlast nad antropologom (ibid.:5). Ekstremnije od njega, Victor Turner je tvrdio da će akademsko istraživanje religije uvijek podbaciti i kako ne može biti reducirano na antropološko izvješće (ibid.:8).

Kako antropološki doprijeti do subjektivnih iskustava istraživanih i kako ih razumjeti? Niz antropologa koje dalje navodim nudi provokativan odgovor, u smislu kršenja okvira nametnutih znanstvenom paradigmatom, a kako se čini prema njihovu mišljenju, i jedini mogući. Kako to tumači Ronald Hutton, oni su se interpretativno odmaknuli od "mainstreama racionalističke zapadnjačke kulture" što im je omogućilo korisna znanja o prirodi svijeta (Hutton 2006:287).

Jedna od njih je Edith Turner koja nastavlja put antropologije iskustva svojega suruga i suradnika Victora Turnera. Ona se tijekom, za nju tada neobičnog, izravnog iskustva spiritualne stvarnosti pitala što se događa, i je li postavljajući takvo pitanje potpuno napustila područje antropologije. Ne želeći "perpetuirati mit da se takve stvari ne događaju" E. Turner smatra:

Ako antropolozi počnu uvažavati takva iskustva kada se pojave, bit će moguće govoriti iz kulture, radije nego kao autsajder. Etnografija bi mogla postati nastojanje dijeljenja između istraživanih i antropologa. Postat će moguće fokusirati se na smislen način na te rijetke događaje koji su središnji u životu mnogih tradicionalnih društava (Turner 1998:86).

Također ističe kako su antropolozi možda i dobili vrijednu građu, ali su radili u krivoj paradigmati "pozitivističkog demantiranja" (Turner 1997). Strategiju o kojoj govori E. Turner uobičajeno je ranije Michael Jackson predlažući ulaznje u teren bez prikrivenih motiva, odnosno doslovno nastanjivanje svijeta drugih (Jackson 1983:340) koje je, dodaje

E. Turner, u ranim danima antropologije pogrdno nazivano udomaćivanjem (*going native*) (Turner 1997). U tom smislu, sudjelovanje kao pomno prikupljanje podataka (koji će biti predmet interpretacije nakon događanja, na drugome mjestu), nadomješta se sudjelovanjem kojemu je svrha u samome sebi (Rose prema Turner 1997).

Uz E. Turner, na ovom tragu razmišljaju antropolozi okupljeni oko zbornika *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experiences* (1998), promišljajući pristup, za zapadnjačkog istraživača, "izvanrednim iskustvima", tj. iskustvima vezanim uz snove i vizije. Premda ova iskustva ne ulaze nužno u stvarnost religije, njihovo razmatranje ima posredne implikacije za istraživanja religijskog iskustva. U nastojanju da ih razumiju, neki od njih su sami imali izvanredna iskustva, a neke od njih su takva iskustva trajno promijenila. Napominju kako opisivanje ovakvih iskustava kao "paranormalnih" ili "nadnaravnih" implicira razliku normalnog spram nenormalnog ili stvarnog spram nestvarnog, čime se isključuje, umjesto da se priziva, njihovo intelektualno razmatranje. Svoje iskustvo istraživači vide kao rezultat stvarnog sudjelovanja (za razliku od kvazi-sudjelovanja tj. sudjelovanja kao pretvaranja) u ritualnim izvedbama, pri čemu njihovi koncepti stvarnosti, načini klasificiranja perceptivnih podataka, više nisu bili adekvatni. Temeljem izvanrednih iskustva koja su imali, ovi antropolozi ne govore o višedimenzionalnoj stvarnosti, nego o više stvarnosti: prihvaćanje izvanrednog iskustava kao važećeg tumače kao prihvaćanje nove stvarnosti, pri čemu ovakvo iskustvo nije iskustvo nečega iz druge dimenzije, već je posljedica otvaranja onim aspektima iskustva koja su prethodno bila ignorirana. Izvanredno iskustvo drukčiji je način procesuiranja uvida i podataka relevantnih za neku životnu situaciju. Također ističu kako "zbog straha od izгона cijeli segment međukulturnih iskustava zajedničkih mnogim istraživačima nije dostupan diskusiji i znanstvenom propitivanju" (Young i Goulet 1998:8-10). Goulet, koji je i sam na svojem terenu imao iskustvo vizije, pozivajući se na Obeyesekerea ističe kako istraživač u ovakvom pristupu nije jedan od istraživanih, već je jedan s njima, zahvaljujući čemu zadržava objektivnost i znanstvenu vrijednost svojih podataka (Obeyesekere prema Goulet 1998:17). Uključivanje istraživača u kvalitativno drukčiji svijet ("svijet duhova i duša" koji je "jednako stvaran kao i svijet tržišta"; *ibid.*:16) vodi k narativnoj etnografiji kojoj fokus nije na etnografu samome, već na karakteru i procesu etnografskog dijaloga. Taj je dijalog kontekst u kojem rastu iskustva i generiraju se podatci. Da bi bio jedan s ostalima u etnografskom dijalogu, istraživač mora postati kompetentan član zajednice u kojoj istražuje, a kompetencija se može proširiti na stvarnost imaginacije (Goulet 1998:19-20).

Poput svih njih i Jeanne Favret-Saada (1980:11) piše kako "nema mjesta za neuključene promatrače", oni neminovno dobivaju trivijalne odgovore na svoja pitanja. Istražujući vještičarenje ističe kako stjecanje potpunog znanja o njemu znači biti u njega "ulovljen".

Ujedno, J. Favret-Saada i autori navedenog zbornika pokazuju da njihova namjera nije imati neutralnu poziciju, oslobođenu od vrijednosnih prosudbi, i suspregnuti sebe u etnografijama. Time još jednom naglašavaju kako akademsko istraživanje religije nikad ne može biti neutralno, potvrđujući postmodernu i postkolonijalnu kritiku metodološkog agnosticizma. Neutralna pozicija više je etska, nego emska perspektiva religijskoj kulturi, ističe Fiona Bowie, te dodaje kako neutralnost otežava komunikaciju s istraživanim i respektabilan odnos prema njihovim unutarnjim iskustvima i mo-

tivacijama. Izjave vjernika poput "razumjet ćeš kad iskusiš što ja imam" upućuju na ne-intelektualno znanje bez kojega je interpretacija religije beznadno reduktivna (Bowie 2003:49-50, Z. Čiča). Križevac koji nije vrvio hodočasnicima i zbog čega sam ga doživjela religijski ispražnjenim mjestom, nije bio takav za osamljenog hodočasnika, i to je potreslo antropološki koncept o "religijski praznoj posudi" (Eade i Sallnow 1991:15), kojeg sam se do tada držala. Što me je razlikovalo od usamljenog hodočasnika? Svakako je to religijsko iskustvo ovoga mjesta koje je on imao (i zbog čega ovdje nanovo dolazi), a ja ne. Iskustvo operira unutar ideološke konstrukcije (Scott 1991:782). Hrvoje Čargonja piše kako su mu se neki iskazi istraživanih činili vjerodostojnijima od drugih zbog nemogućnosti da suspregne vlastiti sud o istinitosti ispričanih iskustava. Pitam se, stoga, možemo li uvijek i do kraja operirati unutar određene ideološke konstrukcije? Mnogi smatraju da religijsko iskustvo mogu shvatiti samo oni koji imaju iskustvo religije, kao što razumjeti iskustvo glazbe mogu samo oni kojima osjetilo sluha to dozvoljava. Međutim, budući da islam u Indoneziji i Maroku nije jedan te isti, ni vlastita religioznost antropologu ne garantira da će razumjeti sva religijska iskustva. Iz toga je proizašlo moje pitanje je li vjerovanje u ukazanja preduvjet za interpretaciju hodočašća. Ne smatram ga jednostavnim ni jednoznačnim da bi ga se svelo na pitanje istinitosti ili neistinitosti ove religijske pojave (ne propitujemo istinitost ni jednog kulturnog fenomena, pa tako ni ovoga). Uostalom, uzimam ga za sigurno. Naime, ako se religijsko iskustvo izražava kroz kulturno posredovane diskurse (L. Radulović) i ako među hodočasnicima postoji diskurs o ukazanju, onda je ono stvarnost u njihovim životima. Drugim riječima, ukazanje postoji ako ljudi investiraju u njega (u njega se mora ulagati da bi bilo stvarno).

I na koncu, svakako bih izrazila zadovoljstvo sudjelovanja u razmjeni antropoloških iskustava o istraživanju (religijskih) iskustava. Svako od njih, uključujući i moje, parcijalno je i zasigurno nije potpuna istina. No vjerujem da su suočena zajedno kvalitetnije zagrabila u složenost stvarnosti (religijskih) iskustava i približila se razumijevanju njezine istine, dostupne, ali ne do kraja.

Literatura

- Asad, Talal. 1973. *Anthropology & the Colonial Encounter*. New York: Humanity Books.
- Baudrillard, Jean. 1994. *Simulacra and Simulation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bowman, Glenn. 1988. "Pilgrimage Conference". *Anthropology Today* 4/6:20-23.
- Berger, Peter L. 1979. *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. Garden City, NY: Doubleday.
- Boissovain, Jeremy. 1996. "Introduction". U *Coping With Tourists. European Reaction to Mass Tourism*. J. Boissovain, ur. Providence, Oxford: Berghahn Books, 1-26.
- Bourdieu, Pierre. 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, New York itd.: Cambridge University Press.
- Bowen, Elenore Smith. 1954. *Return to Laughter*. London: Victor Golancz Ltd.
- Bowie, Fiona. 2000. *The Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bowie, Fiona. 2003. "An Anthropology of Religious Experience. Spirituality, Gender and Cultural Transmission in the Focolare Movement". *Ethnos* 68/1:49-72.
- Bruner, Edward M. 1986. "Experience and Its Expression". U *The Anthropology of Experience*. V. W. Turner i E. M. Bruner, ur. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 3-30.
- Bruner, Edward M. i Victor W. Turner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana i Chicago: Univ. of Illinois Press.

- Buber, Martin. 1986. *Ja i Ti*. Beograd: Mladost.
- Carrette, Jeremy. 2007. *Religion and Critical Psychology. Religious Experience in the Knowledge Economy*. Oxford: Taylor & Francis.
- Clifford, James. 2002 [1988]. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. London: Harvard University Press.
- Carrithers, Michael. 2005. "Anthropology as a Moral Science of Possibilities". *Current Anthropology* 46/3:433–456.
- Castañeda, Carlos. 1968. *The Teachings of Don Juan*. Berkely: University of California Press.
- Cerwonka, Allaine i Lisa Malkki. 2007. *Improvising Theory. Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Clifford, James i George E. Marcus, ur. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Cohen, Adam i Peter Hill. 2007. "Religion as Culture. Religious Individualism and Collectivism Among American Catholics, Jews, and Protestants". *Journal of Personality* 75/4:709-742.
- Cohen, Anthony. 1992. "Self-Conscious Anthropology". U *Anthropology & Autobiography*. J. Okley i H. Callaway, ur. London, New York: Routledge, 221-241.
- Coleman, Simon. 2002. "Do You Believe in Pilgrimage. *Communitas, Contestation and Beyond*". *Anthropological Theory* 2/3:355–368.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- Csordas, Thomas J. 1990. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology". *Ethos* 18:5–47.
- Csordas, Thomas J. 1994. *The Sacred Self – A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Los Angeles: University of California Press.
- Csordas, Thomas J. 2004. "Asymptote of the Ineffable – Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". *Current Anthropology* 45:2,163-185.
- Čapo Žmegač, Jasna, Valentina Gulin Zrnić i Goran Pavel Šantek. 2006. "Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja". U *Etnologija bliskoga. Poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. J. Čapo Žmegač, V. Gulin Zrnić i G. P. Šantek, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku i Naklada Jesenski i Turk, 7–52.
- Driessen, Henk. 1998. "The Notion of Friendship in Ethnographic Fieldwork". *Anthropological Journal on European Cultures* 7/1:43–62.
- Eade, John. 1991. "Order and Power at Lourdes. Lay Helpers and the Organization of a Pilgrimage Shrine". U *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. J. Eade i M. J. Sallnow, ur. London, New York: Routledge, 51–76.
- Eade, John i Michael J. Sallnow. 1991. "Introduction". U *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. J. Eade i M. J. Sallnow, ur. London, New York: Routledge, 1–29.
- Eliade, Mircea i J. M. Kitagawa. 1963. *Grundfragen der Religionswissenschaft*. Salzburg: Otto Muller Verlag.
- Engelke, Matthew. 2002. "The Problem of Belief. Evans-Pritchard and Victor Turner on 'The Inner Life'". *Anthropology Today* 18/6:3-8.
- Evans-Pritchard, Edward. 1937. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1940. *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward. 1965. *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fabijeti, Ugo, Roberto Maligeti i Vinčenco Matera. 2002. *Uvod u antropologiju. Od lokalnog do globalnog*. Beograd: Clio.
- Favret-Saada, Jeanne. 1980. *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1977. "A Preface to Transgression". U *Language, Counter-Memory, Practice*. Bouchard D. F., ur. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Franzosi, Roberto. 1998. "Narrative Analysis – Or Why (and How) Sociologists Should Be Interested in Narrative". *Annual Review of Sociology* 24:517-54.
- Gadamer, Hans-Georg. 2004 [1975]. *Truth and Method*. London: Continuum International Publishing Group.
- Gantke, Wolfgang. 1998. *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*. Marburg: Diagonal-Verlag.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. New York: Basic Books, Inc.

- Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1986. "Making Experiences, Authoring Selves". U *The Anthropology of Experience*. V. W. Turner i E. M. Bruner, ur. Urbana: University of Illinois.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giordano, Christian. 1998. "I Can Describe Those I Don't Like Better than Those I Do. Verstehen as a Methodological Principle in Anthropology". *Anthropological Journal on European Cultures* 6/2:47-65.
- Glaser, Barney G. i Anselm L. Strauss. 1967. *The Discovery of Grounded Theory. Strategies for Qualitative Research*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Good, Byron J. 2003. *Medicine, Rationality, and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goulet, Jean-Guy. 1998. "Dreams and Visions in Other Lifeworlds". U *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*. D. E. Young i J.-G. Goulet, ur. Ontario: Broadview Press, 16-38.
- Greeley, Andrew. 1975. *Sociology of Paranormal. A Reconnaissance*. Beverly Hills, CA : Sage Publications.
- Harris, Mark. 2007. "Introduction. 'Ways of knowing'". U *Ways of Knowing. New Approaches in the Anthropology of Experience and Learning*. M. Harris, ur. Oxford: Berghahn Books, 1-24.
- Hay, David. 1979. "Religious Experience amongst a Group of Post-Graduate Students. A Qualitative Study". *Journal for the Scientific Study of Religion* 18/2:164-182.
- Hay, David i Ann Morisy. 1978. "Reports of Ecstatic, Paranormal, or Religious Experience in Great Britain and the United States – A comparison of Trends". *Journal for the Scientific Study of Religion* 17/3:255-268.
- Hardy, Alistair. 1979. *The Spiritual Nature of Man. A Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Husserl, Edmund. 1950. *Husserliana. Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Den Haag: Kluwer Academic Publ.
- Hutton, Ronald. 2006. *Witches, Druids and King Arthur*. London, New York: Hambledon Continuum.
- Jackson, Michael. 1983. "Knowledge of the Body". *Man* 18/2:327-345.
- Jackson, Michael. 2005. *Existential Anthropology. Events, Exigencies and Effects*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Jay, Martin. 2006. *Songs of Experience – Modern American and European Variations on a Universal Theme*. London: University of California Press.
- Jukić, Jakov. 1991. *Budućnost religije*. Split: Crkva u svijetu.
- Keita, Lansana. 1993. "Jennings and Zande Logic. A Note". *The British Journal for the Philosophy of Science* 44/1:151-156.
- Kulick, Don i Margaret Wilson, ur. 1995. *Taboo. Sex Identity and Erotic Subjectivity in Anthropological Fieldwork*. London, New York: Routledge.
- Let, Džejsms. 2001. "Nauka, religija i antropologija". U *Kultura, časopis za teoriju i sociologiju kulture i medija* 101:33-44.
- Luhrmann, Tanya Marie. 1989. *Persuasions of the Witch's Craft*. Cambridge – MA: Harvard University Press.
- MacCannell, Dean. 1976. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Marcus, George E. i Michael M. J. Fischer, ur. 1986. *Anthropology as a Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Margolis Robert D. i Kirk W. Elifson. 1979. "A Typology of Religious Experience". *Journal for the Scientific Study of Religion* 18/1:61-67.
- McKeivitt, Christopher. 1991. "San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio". U *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. J. Eade i M. J. Sallnow, ur. London, New York: Routledge, 77-97.
- McLean, Athena i Annette Leibling, ur. 2007. *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing.
- Milenković, Miloš. 2007. *Istorija postmoderne antropologije. Posle postmodernizma*. Beograd: Etnološka biblioteka (Knjiga 27).
- Monaghan, John i Peter Just. 2003. *Socijalna i kulturna antropologija*. Sarajevo: TKD Šahinpašić.
- Morinis, Alan. 1992. "Introduction. The Territory of the Anthropology of Pilgrimage". U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. A. Morinis, ur. Westport – Connecticut, London: Greenwood Press, 1-28.
- Ochs, Elinor, i Lisa Capps. 1996. "Narrating the Self". *Annual Review of Anthropology*, Annual Reviews 25:19-43.
- Okely, Judith. 1992. "Anthropology and Autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge". U *Anthropology & Autobiography*. J. Okely i H. Callaway, ur. London, New York: Routledge, 1-28.
- Okely, Judith i Helen Callaway, ur. 1992. *Anthropology and Autobiography*. London: Routledge.
- Otto, R. 1987 (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Verlag C.H.Beck oHG.

- Picard, David. 2008. "Island Magic. Tourism and the Dialectics of Self-Imagining in La Reunion". Izlaganje na *Experiencing Diversity and Mutuality. 10th Biennial Conference of the European Association of Social Anthropologists (EASA)*, 26. – 30. kolovoz 2008, Ljubljana.
- Pine, Joseph i James H. Gilmore. 1999. *The Experience Economy*. Harvard: Business Press.
- Poloma, Margaret M. 1995. "The Sociological Context of Religious Experience". U *Handbook of Religious Experience*. R. Hood Jr., ur. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 161-182.
- Preston, James J. 1992. "Spiritual Magnetism. An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage". U *Sacred Journeys. The Anthropology of Pilgrimage*. A. Morinis, ur. Westport – Connecticut, London: Greenwood Press, 31–46.
- Radulović, Lidija. 2010. "Gender Aspects of Pilgrimage in Serbia from the 1990's until Present". U *Pilgrimages, Cult Places and Religious Tourism*. D. Radisavljević-Čiparizović, ur. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion, 141-150.
- Rosenstein, Gustav. 1990. *Die Stunde des Dialogs. Begegnung der Religionen heute*. Rissen: E.B.Verlag.
- Schulze, Gerhard. 1993. *Die Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Scott, Joan W. 1991. "The Evidence of Experience". *Critical Inquiry* 17/4:773-797.
- Tadić, Stipe. 1998. "Religiozno iskustvo – neistraživana i/ili neistraživa dimenzija religije i religioznosti". *Društvena istraživanja* 7/3(35):359-373.
- Throop, C. J. 2009. "Interpretation and the Limits of Interpretability. On Rethinking Clifford Geertz's Semiotics of Religious Experience". *The Journal of North African Studies* 14/3:369-384.
- Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Rappoport, Nigel. 1999. "Representing Anthropology, Blurring Genres. Zigzagging Towards a Literary Anthropology". U *MESS – Mediterranean Anthropological Summer School, vol. 3*. Z. Šmitek i R. Muršič, ur. Ljubljana: FF, OEiKA, 29–48.
- Said, Edward W. 1996 [1978]. *Orientalizem. Zahodnjaški pogledi na Orient*. Ljubljana: Institutum Sturiorum Humanitatis.
- Thomas, Eugene i Pamela Cooper. 1978. "Measurement and Incidence of Mystical Experiences. An Exploratory Study". *Journal for the Scientific Study of Religion* 17:433-437.
- Throop, Jason. 2005. "Hypocognition, a 'Sense of the Uncanny' and the Anthropology of Ambiguity. Reflections on Robert I. Levy's Contribution to Theories of Experience in Anthropology". *Ethos* 33/4:499-511.
- Turner, Edith. 1997. "The Reality of Spirits". Djelomično dostupno na: <http://www.shamanism.org/articles/article02.html> (27. 5 2010.), © Shamanism 10/1.
- Turner, Edith. 1998. "A Visible Spirit Form in Zambia". U *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*. D. E.Young i J.-G. Goulet, ur. Ontario: Broadview Press, 71-95.
- Turner, Victor. 1974. "Pilgrimages as a Social Process". U *Dramas, Fields and Metafors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, London: Cornell University Press, 166–230.
- Turner, Victor. 1989. *Od rituala do teatra. Ozbiljnost ljudske igre*. Zagreb: August Cesarec.
- Turner, Victor. 1995 [1969]. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Aldine de Gruyter.
- Turner, Victor i Edith Turner. 1978. "Introduction. Pilgrimage as a Liminal Phenomenon". U *Image and Pilgrimage in Christian Culture. Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1–39.
- Turner, Victor W. i Edward M. Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Urbana i Chicago: Univ. of Illinois Press.
- van Dijk, Rijk i Peter Pels. 1996. "Contested Authorities and the Politics of Perception. Deconstructing the Study of Religion in Africa". U *Postcolonial Identities in Africa*. R. Werbner i T. Ranger, ur. London: Zed Books, 245-270.
- Wach, Joachim. 1962. *Sociology of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Waldenfels, Bernhard. 1990. *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Watson, C. W. 1999. "Introduction. The Quality of Being There". U: *Being There. Fieldwork in Anthropology*. C. W. Watson, ur. London: Pluto Press, 1–24.
- Wyn Davies, Merryl. 2004. *Antropologija za početnike*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Yamane, David. 2000. "Narrative and Religious Experience". *Sociology of Religion* 61/2:171-189.
- Yel, Ali Murat. 1995. *Pagar Uma Promessa. An Anthropological Study of the Catholic Pilgrimage to Fátima*. Doktorska disertacija. London: London University.
- Young, David E. i Jean-Guy Goulet. 1998. "Introduction". U *Being Changed by Cross-Cultural Encounters. The Anthropology of Extraordinary Experience*. D. E.Young i J.-G. Goulet, ur. Ontario: Broadview Press, 7-14.

Anthropologist on Pilgrimage. On the Problem of Understanding and Interpreting Experience

Summary

Understanding (subjective) experience of encountering another reality, the sacred, and the perception of the sacred, implies not only the acceptance of the belief that the sacred exists in itself and that it is located in place, in the context of the pilgrimage phenomenon, but also one's own experience of the belief. The problems of research and understanding of direct experiences (not only pilgrimage experiences), the mechanisms that trigger them and their practical effect, are usually interpreted through methodological or interpretational limits. On the example of several elements of the anthropology of pilgrimage, the introductory paper offers a perspective that the issue of cultural-anthropological dealings with experience lies primarily in the interdisciplinary valuing of experiences of cultural anthropologists themselves. The thesis is further discussed by several colleagues whose research is focused on religious themes.

[experiences, religious experiences, anthropology of pilgrimage, cultural anthropology]