
ДИЈАЛОГ ИЗМЕЂУ РЕЛИГИЈА: РЕАЛНА МОГУЋНОСТ ИЛИ ПУСТА ЖЕЉА?

УДК 316.74:2-675

DOI: <https://doi.org/10.22182/spm.specijal32022.1>

Оригинални научни рад

Милица Бакић-Хејден*

Департман студија религије – Универзитет у
Питсбургу

Сажетак

У раду се разматрају могућности дијалога између религија с обзиром на њихово ауторитативно и апсолутно тумачења света, те сукобима оптерећену прошлост. Кратак историјски осврт на неке облике дијалога између религија показује на теоријском (доктринарном) нивоу неприкосновеност граница које их деле. У 'пракси' се, међутим, показује да те границе могу бити порозне, што је илустровано примерима светаца са двојним идентитетом односно светилишта која походе ходочасници различитих религија чиме, индиректно, остајући у оквирима свог религијског идентитета, самим својим присуством на светом месту религијског другог воде неку врсту (невербалног) 'дијалога'. Да ли онда и други облици религијске праксе могу наћи место у међурелигијском дијалогу? Не умањујући реалност историјских околности које су дефинисале често негативне односе између религија, променом нагласка са спољашњих на унутрашње везе између религијских традиција заснованих на искуственом

* Имејл-адреса ауторке: milicabh@pitt.edu.

аспекту вере, било кроз обреде (као у наведеним примерима) или кроз размену искустава у молитвеној и контемплативној пракси, могло би се постићи боље разумевање религијског Другог.

Кључне речи: међурелигијски дијалог, хришћани, муслимани, свеци, амбивалентна света места, религијски идентитет

УВОД

За сваки дијалог, а понајвише за дијалог између религија, од пресудног је значаја *контекст* у коме се он води. У Бахтиновом духу, дијалог можемо схватити као „дијалогизацију“, вербални процес при коме нужно долази до релативизације односно „де-привилеговања“ оног о чему говоримо, будући да је „не-дијалогизовани језик ауторитативан или апсолутан“ (Bakhtin 1981, 426-427). Кад су у питању религије сваки облик релативизованог језика може звучати готово немогуће с обзиром да већина религија свет тумачи апсолутним језиком, *in toto* – без остатка. Може ли се онда водити дијалог између религија с обзиром да је њихов језик углавном и ауторитативан и апсолутан?¹

Када у неком контексту говоримо о односу два (или више) религијска ентитета—на пример, хришћанства и ислама, ми већ самим тим „де-привилегујемо“ њихову монолитност, јер је свака од њих вишеструко диференцирана унутар себе: у случају ислама, прави се основна разлика између сунитског и шиитског, а у случају хришћанства, између римокатолицизма, православља и протестантизма. Постоје, наравно, и многе друге поделе унутар ових основних, али су ове за сада довољне као илустрација. У претпостављеном дијалогу који се, као у нашем примеру, успоставља између хришћанства и ислама полази се од чињенице да су у питању две различите религије. А разлике, да парафразирамо Решида Хафизовића, које постоје између две религије у неким случајевима је лакше толерисати него сличности које нужно постоје унутар једне исте традиције и узрок су поделама као и сукобима у њој (Hafizović 2002, 117). Ово запажање нам говори како о преплитању појмова разлике и сличности тако и о њиховој двосмислености

¹ Дијалог о коме је овде реч односи се пре свега на тзв. традиционалне религијске традиције.

и условљености контекстом у коме се налазе. Када у разговору начелно супротстављамо ислам и хришћанство, ми имплицирамо да су сличности *унутар* подела у тим религијама мање битне у односу на суштинске доктринарне разлике на основу којих хришћанство и ислам јесу то што јесу: две различите религије.² Другим речима, ми на тај начин де-привилегујемо разлике које су извор подела у истој религији у корист њихових сличности, јер су те разлике суштински (доктринарно) много мање у поређењу са разликама које постоје у односу на другу религију. Тако се, парадоксално, у контексту подела унутар једне религије (на пример, ислама) сличност између сунита и шиита третира као негативна будући да их узајамно супротставља, док у случају различитих религија, управо *сличности* могу да послуже као полазна основа за њихово узајамно разумевање и евентуални дијалог. Но пре него што се упустимо у то разматрање, поставља се питање да ли се, историјски гледано, дијалог уопште користио у контексту религија.

ДИЈАЛОГ У „ТЕОРИЈИ“ И ПРАКСИ

Дијалог, у смислу *диа* (кроз) *логос* (реч или говор), је био формат не само преношења одређеног знања него и сам метод његовог активног стицања, често у директној комуникацији. На то упућују примери из разних религијских традиција: дијалози из најстаријих упанишада у хиндуизму, преко Будиних поука, до оних Исусових у јеванђељима. Функција дијалогског формата као и његова предност огледају се у томе што могу да користе причу, која се од најдавнијих времена показала правом формом за преношење религијских и других поука на пријемчив начин. Такође, дијалог се увек одвија у „сада“ тј. у тренутку када га слушамо или сведочимо као читаоци; он се одвија „уживо“ утолико што ми у сваком времену индиректно учествујемо у том „сада“ у коме се поуке и/или питања везана за њих одвијају кроз дијалог. Занимљиво је приметити с ким се воде дијалози у поменутиим светим или филозофским текстовима. У неким случајевима ради се о ученицима, следбеницима или пак онима који ће то постати управо на основу дијалога у којем учествују или му присуствују. Али дијалог се води и са неистомишљеницима или припадницима других религија или (условно речено) странцима. У том смислу инструктиван може бити пример некад врло оштрих

2 Наравно, та перцепција различитости је одраз времена. Тако је Јован Дамаскин (676-749) у свом *Извору сазнања* појаву ислама видео као једну од хришћанских јереси узимајући у обзир заједничко аврамовско порекло, с једне стране, док је, с друге, и саме доктринарне разлике тумачио као јеретичке. Видети: (St. John Damascene 2021).

расправа које су између себе водили хиндуисти, будисти и цаини;³ или, ближе овдашњим духовним просторима, Исусови разговори. Тако, на пример, у јеванђељу по Јовану, у дијалогу са фарисејом Никодимом, представником старе јудејске вере, Исус одговара на питања о томе шта значи родити се „одозго“ (Јов. 3:1-15). Или дијалог са непознатом туђинком, Самаријанком, која затиче Исуса код Јаковљевог извора, где је дошла да захвати воду. Иако не припада истом народу, Исус јој говори о непресушном Извору са кога и она може да се напаја (Јов. 4:7-26). Дакле, ни то што је неко иновалан или није припадник истог народа, није за Исуса био разлог да са њима не води разговор.

Иако дијалог налазимо у неким светим текстовима, као облик религијског подучавања, чак и летимичан осврт на историју религија у *пракси* открива да дијалог није био уобичајена форма стварних односа између религија, мада и ту има занимљивих изузетака. Тако је у Индији у 16. веку могулски владар Акбар Велики на свој двор у царском комплексу Фатехпур Сикри, који је једно кратко време (1571-1585) био престоница Могулског царства, имао обичај да позове на разговор представнике различитих религија, укључујући и хришћане.⁴ О томе као материјални доказ сведочи једна од велелепних и за ту сврху изграђених палата, Дворана за приватне аудијенције (*Diwan-i-Khas*), која је имала четири места, на свакој страни света по једно, у којима су седели представници различитих религија и водили разговоре о религији са Акбаром, који је седео у средини. Због тога неки историчари сматрају да је његову владавину обележио значајан степен религијске толеранције и спремности да се чују и гласови представника других традиција, што нам свакако може и данас бити инспиративан пример отворености за дијалог. На жалост, ту праксу нису наставили његови наследници, што нас упућује на опрезност и значај временског контекста, јер у зависности од тога у ком периоду посматрамо феномен међу-религијске интеракције можемо доћи до врло различитих закључака.

Нешто раније, међутим, у 14. веку и у другом делу света, под врло другачијим околностима, срећемо се са једним занимљивим записом о дијалогу између двојице представника религија које смо

3 Те филозофске и теолошке расправе нису се само водиле између поменутих религија, него и разних струја, школа или секти унутар њих. Иако некад врло оштре, те дискусије нису водиле верским сукобима између ових религија, иако је свака страна на неком нивоу била убеђена у искључиву исправност својих тумачења.

4 На једној могулској минијатури са почетка 17. века виде се представници различитих религија како воде разговор са Акбаром. Двојица изгледају као језуити или неки хришћански мисионари. Видети: (Thapar 1974).

овде поменули—хришћанства и ислама. Ради се о записима које је оставио Св. Григорије Палама, вероватно најзначајнији теолог хришћанског истока тог времена, који је теоријски артикулисао и одбранио од напада исихастичку молитвену праксу, а од 1347-1360. године био и архиепископ солунски (Arnakis 1951). Сама историја овог записа, чији се рукописи могу наћи од манастира на Светој Гори до Националних библиотека у Атини и Паризу, вредна је пажње, али нас овде пре свега занима онај део њеног садржаја који говори о заробљавању Григорија Паламе од стране Османлија. Наиме, 1922. године објављена је на основу тих рукописа подужа посланица, „изузетне аутентичности и фасцинантних детаља“ које је Григорије Палама наменио „онима који желе нешто да сазнају“ о његовим искуствима са пута на коме су стицајем околности он и монаси у његовој пратњи пали у руке Турцима, а што је била „блага казна за многе [њихове] грехе пред лицем Божијим“ (Arnakis 1951, 105).

Догодило се то 1354. године, неколико дана после разорног земљотреса када се Палама у пратњи монаха укрцао на брод у Тенедосу и кренуо пут царске престонице, Константинопоља. Невреме у сред ноћи присилило је капетана да брод усидри код Галипоља. Већ следећег јутра брод је био опкољен турским чамцима након чега су посада и путници били заробљени. После годину дана, Палама је успео да се ослободи плативши откупнину, а као сведочење тог искуства остали су занимљиви записи, између осталог, и о стању хришћанских заједница на азијској страни Дарданела, њиховим реакцијама на присуство уваженог јерарха, као и о одјецима кризе у византијском царству тог времена око кога се османски обруч све више стезао. Међутим, оно што нам посебно привлачи пажњу су разговори које је Палама водио са исламским теолозима. Упркос томе што муслимане углавном није описивао у позитивном светлу, кад је требало да води дијалог са себи равнима Палама би се поставио са више дипломатске осетљивости. Тако с једне стране имамо негативну слику муслимана који „иако знају за Христа нису га славили као Христа нити су му тако служили“ већ су, напротив, мачем освајали, уживали у покоравану људи, плъчкању и сличном, а све под уверењем да је то по вољи Божијој (Arnakis 1951, 106). С друге стране, насупротив приказима муслимана као варвара, стоји опис сусрета са младим Исмаилом, унуком Великог Емира, у башти његовог летњиковца. Ту млади принц запиткује Паламу о обичајима у његовој вери; између осталог, зашто не једе месо, да ли и „међу Грцима“, као у исламу, постоји обичај да се сиромашнима дели милостиња, итд. На све ово Палама је стрпљиво одговарао,

а онда је млади принц поставио питање о Пророку Мухамеду и зашто га хришћани не прихватају и не воле, након чега је разговор скренут на Христа, на Исусово натприродно рођење од Дјеве Марије, његово распеће на крсту, од кога муслимани посебно зазиру, као и од целивања крста и икона. Палама примећује с тим у вези да млади принц у разговору „није показао непријатељски став, иако је важио за једног од најокрутнијих непријатеља хришћана“ (Arnakis 1951, 107).

Другом приликом, када је Емир од свог грчког лекара Таронитеса чуо о „том монаху“ као изузетно ученом, наредио је да га доведу да разговара са његовим „мудрим и ученим људима“. Када су се званице окупиле, Палама је имао прилику да изнесе основне доктрине хришћанске вере, а Таронитес који је ту био присутан је све то забележио. Палама је почео објашњењем доктрине о Светој Тројици, која је најпроблематичнија за исламско поимање Бога као апсолутно Једног. Један од исламских теолога је такође хтео да чује „како се Христос може називати Богом кад је човек и рођен као човек?“ (Arnakis 1951, 108). Палама је систематично изложио учење о Богочовеку Христу, као и о улози Богородице у економији спасења и, најзад, о смислу Христовог васкрсења, што је код појединих исламских теолога изазвало нелагоду, па и негодовање. Неки су покушавали да покажу недоследност хришћанске праксе у односу на Стари Завет (питање обрезивања, сликање и целивање икона), а како је време одмицало било је јасно да се разговор мора привести крају. Исламски теолози су се захвалили на разговору и кренули ка излазу, али се један од њих вратио и ударио архиепископа у око, због чега су га сви прекорили. Убрзо након тога Палама је добио дозволу да иде у Никеју, где је у једном од манастира у којем је одсео био срдачно примљен.

Шетајући градом једно поподне Григорије Палама примети погребну поворку муслимана која је ишла према оближњем гробљу. Помно их је пратио погледом и пажљиво слушао како се имам подигнутих руку гласно моли над гробом док му присутни око њега одговарају. Још увек под утиском целог тог ритуала, на излазу из гробља, поред капије, затекао је имама у разговору са људима који су ту седели и одмарали. Преко пута њих, на другој страни улице, седели су мештани, хришћани. Палама упита да ли међу њима има неко ко зна оба језика и кад се тај јави, Палама рече имаму како је његова молитва оставила утисак на њега. И тако се спонтано опет заподенуо дијалог о обичајима и учењима у исламу и хришћанству. Окружени са сваке стране што Турцима што Грцима, имам и архиепископ су се

све више захуктавали у питањима и одговорима везаних за њихове верске традиције, кад у једном критичном тренутку имам узвикну: „Ми прихватимо све пророке и Христа са њима и четири књиге које су дошле с небеса. Зашто ви не можете да прихватите нашег пророка? Зашто не верујете у његову књигу, која је нама дошла с небеса?“ (Arnakis 1951, 108). Палама је био упоран тврдећи да за разлику од Христа, о Мухамеду не постоје никаква предсказања у Библији. Имам је пак тврдио да су она постојала у Јеванђељима, али су их хришћани уклонили. А тријумф ислама, који се очитује у његовом брзом ширењу диљем света, тврдио је имам, очигледно је воља Божија и једно од његових чуда. Палама је потом истакао разлику у начину на који се ширило хришћанство у поређењу са исламом, на шта су му присутни хришћани почели давати сигнале да не иде даље са тим аргументима. И ту архиепископ солунски ублажи свој тон и уз осмех овако рече свом муслиманском саговорнику: „*Да смо се могли сложити у разговору, ми бисмо свакако припадали једној истој вери,*“ на шта је један од присутних Турака одговорио, „*Доћи ће и то време кад ћемо се сви сложити*“ (Arnakis 1951, 108).⁵ Наравно, оно што је за Паламу било „то време“ је поновни долазак Христов да суди живима и мртвима, што његови муслимански саговорници сигурно нису имали на уму. Но, поента није била у ономе што није било изречено, него у *тачки до које се дијалог водио* не угроживши легитимитет различитих исхода есхатолошког поимања краја у хришћанству и исламу. Другим речима, колико год да је важно успоставити дијалог са религијским Другим, исто толико је важно знати и његове границе.

ДА СМО СЕ МОГЛИ СЛОЖИТИ...

Ова реченица Григорија Паламе уводи нас управо у разматрање не само граница међу-религијског дијалога него и граница религијских идентитета, које су дефинисане доктринарним разликама. Али то што доктринарне разлике дефинишу и одржавају границе између две религије (или два етницитета) не одређују нужно деловање припадника тих религија у смислу како они виде природу тих разлика и како се у *пракси* односе према њима (видети: Barth 1969; Hayden 2020). Стога може бити продуктивније скренути поглед с 'религијске теорије' на међу-религијску праксу и видети шта можемо сазнати о местима где се сусрећу и додирују две или више религија. Ту нам се пак намеће следеће питање: постоји ли

5 Делови наглашени италиком су од стране ауторке овог текста.

још нека врста, условно речено, дијалога, поред оног који се води речима или, да се вратимо на Паламиног турског саговорника и упитамо да ли је реално очекивати да ће доћи 'то време' кад ћемо се по питању религија сви сложити? Или, ако не баш сложити, можда макар направити простор за коегзистенцију са религијским Другим. У тражењу одговора на ово питање ваља кренути од онога што је видљиво, а то су света места као материјални израз религија, њихова 'инфраструктура'. Она су у свакој религији од изузетне важности јер конкретизују у простору место на коме се на најнепосреднији начин у датом временском оквиру остварује веза верника са Богом односно неким обликом или одразом врхунске стварности. Света места су зато места која за вернике зраче посебном снагом и самим тим имају не само велику духовну већ и симболичку вредност. Због тога су она често и конфликтна места, на која право у различитим временским периодима може полагати више од једне религијске заједнице. А управо због симболичког значаја који имају за вернике, угрожавање, скрнављење, или уништавање таквих места неминовно доводи до верских сукоба. Довољно је помислити на Јерусалим – где се сусрећу и вековима преплићу три религијске традиције (јудејска, хришћанска и исламска), или на неко од бројних места у Индији где се преплићу хиндуизам и ислам, сикхизам или нека од других религија у тој земљи – да бисмо схватили хронотопску важност коју има конотација светости у религијама.

Занимљиво је да су места на којима се укрштају духовни и други интереси различитих религијских заједница често везана за свеце, то јест за неки аспект њиховог живота, а још више смрти. Као што је приметио Питер Браун (*Peter Brown*), свеци су људи који посредују између „неба и земље“ и то „нарочито ефикасно“ после своје смрти (Brown 1981, 1-3). У многим религијама, места на којима је светац сахрањен или доживео мистични занос, просветљење или слично, постају места од посебне важности за њихове следбенике, пре свега због чуда која се за њих везују, а која представљају једну од главних карактеристика светости и саставни су део житија светаца. Чудотворност има важну улогу у грађењу култа светаца, а места на коме се чуда сведоче постају места ходочашћа. То могу бити одређене (манастирске) цркве, џамије или текије, храмови или друга светилишта, већ у зависности од религије, где се према тврдњи верника догађају чуда. У религијама попут хришћанства и ислама, чуда се обично односе на неки облик исцељења најшире схваћеног (од неплодности до физичких и менталних болести).

Пошто ниједна религија не постоји у вакуму, а пошто су поменута света места посебно осетљива на шири историјски и политички контекст у коме се налазе, на њима се укрштају како интереси духовних и религијских ауторитета, тако и световних и политичких интереса. Динамика њихових односа може се пратити у разним деловима света и у различитим историјским периодима, у зависности од којих се могу добити различите слике стања „на терену“—од релативно хармоничних и узајамно толерантних до отворено непријатељских (видети: Hayden et al. 2016). Присуство муслиманских верника на хришћанским светилиштима, најчешће у време манастирских слава или дана када се слави одређени светац, као и хришћана на местима која походе муслимански верници, добро је познато. Бројне примере документовао је пре више од сто година Ф. В. Хашлук (*Frederick William Hasluck*) у свом монументалном делу о хришћанству и исламу „под султанима“ (Hasluck [1929] 2000), а оно је у новије време инспирисало бројне студије на тему амбивалентног статуса таквих места, који их чини посебно занимљивим у контексту разумевања међурелигијских односа у *пракси* (на пример: Bowman 2012; Barkan and Barkey 2015). Овде ћемо динамику тих односа илустровати примерима из ближег (балканског) и даљег (индијског) окружења, у контексту хришћанства и ислама, с једне стране, и хиндуизма и ислама, с друге.

МОНАСТИР СВ. НАУМА И ЛЕГЕНТА О БЕКТАШКОМ СВЕЦУ САР`САЛТ`КУ

Манастир Светог Наума, који датира из 10. века, налази се на обали Охридског језера у непосредној близини границе између Северне Македоније и Албаније. Био је више пута рушен и обнављан и има велики значај за јужнословенске православце као један од важних центара њихове писмености. Свети Наум је познат као чудотворац и исцелитељ па је ова богомоља одвајкада привлачила велики број ходочасника. То, међутим, нису само православни хришћани него и муслимани, претежно Роми. Неки говоре македонски језик, они из источне Македоније турски, а они око Струге, албански (Конеска и Јанкулоски 2009). Но без обзира одакле долазили ови муслимани су махом Бекташи и верују да је лице свеца, на једној од фресака, која се налази у манастирској цркви где су похрањене мошти Светог Наума, заправо лице њиховог свеца Сари Салтика (*Sar`Salt`k*).⁶ Он

6 Сари Салтик или Сари Салтук Баба или Деде (13. век) је светац штован међу Алеви Турцима и Бекташима на Балкану. Живот свеца је обавијен велом легенди које га у

у себи обједињује дервиша-чудотворца, исламског борца и епског јунака који се према веровању Бекташа појавио као хришћански светац да би помагао муслиманским војскама (Конеска и Јанкулоски 2009, 9-11, 18-19). Тако се муслимански ходочасници, нарочито на дан Светог Наума (3. јула), клањају пред моштима хришћанског свеца „у уверењу да је то гроб Сари Салтика“, а да је ту у 13. веку била текија коју је он саградио (Конеска и Јанкулоски 2009, 18).

Двојни идентитет овог свеца за ходочаснике који походе ово светилиште, није споран. Он опстоји јер свака страна има свој наратив о њему, као и месту на коме је сахрањен и где они изводе своје обреде на начин који је начелно (али не нужно увек) у складу са прописаном религијском праксом. Сама прича објашњава и оправдава како двојни идентитет свеца тако и двосмисленост места на којем се верници сусрећу. На пример, за хришћане је све релевантно о Светом Науму садржано већ у самом житију свеца. Но код муслиманских верника прича се да је Салик на путу до манастира био у друштву са његовим игуманом и „на асури прелетео Охридско језеро,“ чиме се с једне стране потврђују идентитет свеца као Салика, а с друге га, преко 'игумана' доводе у везу са манастиром због чега је он и за њих место ходочашћа. И управо таква прича, са таквим 'варијацијама', омогућује следбеницима двеју религија да премосте у конкретном простору и времену религијске границе које их иначе деле. У том смислу те различите верзије за њих представљају *modus (con)vivendi*, јер у позадини прихватања оваквих фиктивних прича у којима светац има двојни идентитет леже заправо врло прагматични интереси (Hasluck [1929] 2000, 468-469), које су неки антрополози назвали „утилитарна светост“.⁷ Као што је још Хашлук у својим истраживањима показао, кад су у питању чуда исцељења од болести у најширем смислу (нарочито од неплодности и менталних болести), „и Грк, ништа мање него Турчин, признаје да је спреман да се обрати страном свецу, у случају да њихов светац не помогне“ (Hasluck [1929] 2000, 105). Тако муслимански ходочасници који уочи манастирске славе Св. Наума преноће у близини цркве са моштима свеца, што се сматра да има готово магијску ефикасност по питању исцељења, у 'пракси' превазилазе оно што са становишта стриктне ортодоксије ислама може бити упитно.

почетку везују за Св. Николу, а касније за Св. Наума, са којим га Бекташи идентификују. Многи мотиви који се налазе у причама о Салику су иначе типични за приче о дервишима (Hasluck [1929] 2000, 463-473).

7 Појам "*utilitarian sacredness*" формулисала је бугарска антрополошкиња Евгенија Иванова (наведено у: Lubanska 2013).

Паљење свећа у цркви, литија око цркве са курбаном (иначе заједничка и хришћанима и муслиманима) (видети: Sikimić and Hristov 2007), остављање поклона или новца поред иконе свеца, али не и њено целивање, само су неки од ритуалних елемената који карактеришу ходочашће муслимана на заједничким светилиштима. У Северној Македонији сличну праксу налазимо и у Македонском броду (Црква Св. Николе/Хадр Баба Теке), Кичеву (Манастир Света Богородица Пречиста), а у Штипу, у Хусамедин-Пашиној Џамији, која је наводно подигнута на месту где је некад била црква Св. Илије, где се хришћански верници окупљају на Илинден, славу Св. Илије, доносе иконе и изводе своје обреде (Lubanska 2013, 8–13). И у другим деловима Балкана постоје исте или сличне праксе: на Косову и Метохији у манастирима попут Грачанице, Зочишта и Девича, али и у Летници, где су католичку цркву Мајке Божје Летничке до недавно поред католика хрватске и албанске националности походили и локални православци и муслимани (Duijzings 2000, 38–45, 65–78). И у Бугарској се бележи више таквих светих места са двојним идентитетом које посећују и православни хришћани и муслимани, који су махом сунити (Помаци). Од заједничких светилишта најчешће се помињу цркве Св. Ђорђа у Хаџидимову, Св. Ане и Св. Недеље у Сатовчу, Св. Недеље у Гармену и Св. Димитрија у Осикову (Lubanska 2013, 91–92). За све њих карактеристично је да функционишу релативно усклађено док год је шири друштвени и политички оквир стабилан. У следећем примеру из Индије видећемо како се промена у широком друштвено-политичком окружењу одражава на места са двојним религијским идентитетом.

ЈЕДАН СВЕТАЦ, ДВА ИМЕНА, МНОГО ПРОБЛЕМА

У малом селу Мади (*Madhi*), у индијској држави Махараштри, налази се светилиште које муслимани у Индији зову дарга (*dargā*) и садржи турбе у коме је сахрањен суфија по имену Шах Рамзан Махи Савар. Исто то место за хиндуисте је *самади* (*samādhi*), односно место где је светац познат као Шри Канобах или Канифнат (*Kanifnath*) „одбацио тело“.⁸ И овде се двојни идентитет свеца огледа у различитим верзијама његовог живота, али у начелу је прихваћено да је у питању хиндуистички светац који се за живота превео у ислам. Према предању, Канифнат је рођен 1300. године. Одрастао је уз гуруа Ђалиндерната (*Jalindernath*) од којег је научио много

8 За детаљан опис лонгитудиналне етнографске студије светилишта у Мадију види (Hayden et al. 2016, 72–92).

ствари и временом стекао моћи, укључујући и способност да лети. Једног дана је 'летео' изнад светог града Пајтана (*Paithan*), у коме је столовао извесни Садат Али, који кад га виде, у бесу баци ципелу на њега и обори Канифната на земљу. Након тога Канифнат постаде ученик Садат Алија и прими ислам. Међутим, Канифнат је и даље наставио да одлази на реку, свира фрулу и то увек у пратњи краве (што су све одлике хиндуистичког бога Кришне). Штавише, кад су једном приликом неки ученици Садат Алија заклали краву и ставили месо у *пилав* (јело од пиринча), Канифнат је употребио своје моћи да поврати краву у живот, након чега је месо из пилава нестало. Светац је, према традицији, последњу деценију живота провео у Мадију, где је 1390. године напустио свет.

Јасно је из ове скице двојног идентитета свеца (Шах Рамзан/Калифнат) по ком начелу функционише: наратив мора да има елементе обе религије и да у својим разним верзијама даје смисао онима који походе ово свето место, како муслиманима тако и хиндуистима. Иако се према свецу свака група мање-више односи у оквирима који су дати њиховим религијским традицијама, примећене су и синкретичке појаве у пракси и једних и других, као и у самом понашању свеца који и као муслиман наставља традицију хиндуизма. Овакве и сличне хибридне или синкретичке религијске појаве, нарочито у контексту хиндуиста који походе *dargu* суфијског свеца, неки су тумачили као пример мултикултурализма и религијске хармоније у Индији, али „не узимајући у обзир конфликте и процесе ширења религијских заједница и контрадикције које они носе“ (Veer 1994, 200-201). И управо на тај проблем треба да скренемо пажњу, јер као што смо раније поменули такође у контексту Индије, док је Акбар био толерантан и отворен за разговор са религијским другим, његови наследници то нису били. Промена у историјском и политичком оквиру се одражава и на оваква места, због чега је битно одредити историјски период кад говоримо о суживоту различитих религијских заједница. У овом случају, опис светилишта у Мадију с краја 19. века више је одговарао *даргу*, са симболима попут зеленог покрива на гробу свеца, цитата из Курана, украса од нојевих јаја, или стабла нара које се обично садило уз џамије или турбета у Индији. Иако је за хиндуисте ово такође било место ходочашћа претежно исламски спољни изглед је био последица доминације ислама претходних векова. Ситуација се мења у независној Индији кад крајем 1970-их и почетком 1980-их година, хиндуисти почињу да доносе своје симболе и полако мењају физички изглед светилишта у корист хиндуизма: зелени покров на гробу свеца замењен је другим,

боје шафрана, која је типична за хиндуизам, дрво нара су ишчупали и засадили своје свето дрво, *тулси* (*osimum sanctum*), итд.

Шта је омогућило ову трансформацију заједничког светилишта у корист једне стране? Ако су првобитни описи тог места, не само из 19. века, него и 1920-их година прошлог века, указивали на ранију исламску доминацију у време могулског царства, у независној Индији, где су муслимани мањина, долази до заокрета у корист хиндуизма, што се манифестовало кроз доминацију иконографије везане за Канифнату, а на рачун Шах Рамзана. Тај преокрет је нарочито уочљив од средине 1980-их година када је ојачала идеологија хиндуизације односно религијског национализма познатог као *хиндутва*. Та промена друштвено-политичког контекста омогућила је афирмацију хиндуизма као већинске религије и директно се одразила на микро плану – у овом селу и овом светилишту. Године 1990. активисти Шив Сене, једне од десних политичких покрета су дошли из Мумбаја и насилно направили поменуте промене на *дарги* упркос протесту локалних муслимана и хиндуиста, под изговором да се објект мора вратити „изворној“ религији. Идентитет свеца као Шах Рамзана је тако постао 'подређен' Канифнату, мада муслимани и даље долазе и клањају му се као свом свецу, иако са много више уздржаности и опреза.

МОЖЕМО ЛИ СЕ ЈЕДНОГ ДАНА „СВИ СЛОЖИТИ“?

Из ове скице конкретних историјских примера јасно је да су и саме границе између религија двосмислене: створене речима (светих књига) којима се верује, за које се гине, оне с једне стране имају моћ да превазилазе и укидају етничке и расне поделе међу људима – као у случају мисионарских религија (будизма, хришћанства и ислама) – али исто тако знају да стварају границе унутар истих етничких или државних заједница (на пример, између Ираца римокатолика и протестаната). Јасно је такође да је за одржавање религијских идентитета, нарочито у доба глобалне умрежености света, потребно одржавање њихових граница. У пракси, показало се да на местима где се додирују различите религије те границе могу бити порозне и, као у случају светих места са двојним идентитетом, омогућити ходочасницима различитих религија да ту долазе мотивисани *истом* надом у могућност исцељења. Управо та иста нада, која проистиче из прагматике живота, а манифестује се у обредном присуству на том месту, представља својеврсни мост између иначе 'молошких' наратива њихових матичних религија. Овим се такође показује да

у пракси религија није нешто статично, већ је релациони процес у коме, с једне стране, „настају и умрежавају се комплексни симболи, митови и ритуали, којим се усмеравају осећања, мишљење и делање верника на начин који њиховом животу даје смисао и сврху“, док се, с друге стране, дестабилизују њене овештале структуре (Taylor 2007, 12), што се у случају светаца са двојним идентитетом показало кроз хибридне или чак и синкретичке обреде муслиманских, хришћанских и хиндуистичких ходочасника. Уколико се, међутим, оваква пракса под утицајем политике или под плаштом религијске 'чистоте' или 'изворности' доведе у питање, мост који је омогућавао да се обе стране 'напајају са истог Извора' се урушава, а са њим се губи и тај облик немуштог 'дијалога'.

Феномени који разоткривају потенцијалну порозност граница религијских ентитета нарочито забрињавају религијске ауторитете, као и 'правоверне' вернике, који у њима виде опасност по свој религијски идентитет. Откуда тај страх од губљења идентитета? Човек који је, рецимо, православни хришћанин, који разуме шта то значи не само у обичајном смислу, то јест у смислу традиције која се често слепо наследи па се још чешће слепо и наставља, него који кроз своје разумевање и искуство оживљава основне премисе онога у шта верује, он нема проблем са својим идентитетом па тиме ни да о њему води дијалог са другим хришћанима или следбеницима других и другачијих религијских традиција. Таква особа нема страх да може изгубити идентитет, јер оно што је део нечијег искуства, поготово ако је оно и трансформативно и прожело целокупно биће верујуће особе, не може се тек тако изгубити. У том смислу изгубити идентитет је равно изгубити живот, што је и био случај са раним хришћанима или хришћанима у разним периодима прогона. Нису хтели да се одрекну оног што јесу. Према томе, сви они који сеју страх од губљења религијског идентитета и то чине тако што се бране неповерењем, клеветањем или мржњом према другим религијама значи да заправо нису укорењени у својој традицији, или да им је корен плитак па свако струјање пољуља нејаку стабљику њихове вере. Страх од губљења идентитета у неким случајевима може водити до затварања и схватања своје вере као култа (чак и кад су у питању универзалне религије попут хришћанства или ислама), затвореног за све осим припаднике те заједнице, са приличном дозом нетрпељивости према свима осталима а посебно према иновернима.

Да ли онда може да се успостави толерантан однос између религија с обзиром на њихове историје, које су често прожете неповерењем, тензијама па и отвореним сукобима? Да бисмо

сугерисали једну идеју као могући одговор, послужићемо се једном паралелом из санскритске естетике. Наиме, према схватању древних Индуса, људи се никад не могу сложити око начела Лепог будући да схватање објективне лепоте варира у простору и времену. Постоји ли онда нешто што ипак омогућава да се дође до неког консензуса у вези Лепог? Оно што спаја различите идеје Лепог јесте *доживљај* Лепог. Другим речима, санскритским теоретичарима уметности је од почетка било јасно да је немогуће доћи до јединственог става о томе шта је објективно Лепо, па су се зато фокусирали на сам доживљај лепоте и стања свести које он производи, а за које они верују да људи доживљавају на исти или сличан начин. Ако сад ову логику применимо на религије, долазимо до закључка да са спољне, историјске тачке гледишта није реално очекивати да се односи између религија усагласе на начин који би могао да превазиђе терет негативних односа из прошлости. Да ли је онда могуће успоставити дијалог који би водио прихватању Другог и истовремено очувао интегритет религијских доктрина и обреда, а ипак не свдећи верску праксу само на њих?

Као могући одговор на то питање у закључку бисмо истакли следеће: разлике које објективно постоје између религија у историјској реалности није упутно замагљивати из неке сентименталне универзалности, али вреди покушати да се у дијалог унесу другачије могућности за узајамно разумевање које се односе на метафизичку суштину традиционалних религија, њихово трансцендентно (а не историјско) јединство; за овдашње окружење то се пре свега односи на религије библијског наслеђа, а потом и других. Наравно, било би нереално очекивати да ће Јеврејин Исуса видети као месију, или да ће га муслиман прихватити као Сина Божијег, а не једног у низу пророка, али је реално надати се да се сви могу сложити да је Бог један. У том контексту од посебне су важности контемплативне и молитвене праксе, култови светаца односно мистичне традиције у ширем смислу, које су представници ових и других религија описивали на начине који указују на њихове 'породичне сличности', а потичу од *аутентичног искуства и доживљаја вере*. Стављањем нагласка на унутрашње везе између религијских традиција заснованих на искуственом аспекту вере, било кроз обред (као у наведеним примерима) или кроз размену искустава о молитвеној и контемплативној пракси, могао би се изградити мост разумевања религијског Другог. Такво разумевање не би угрозило властиту традицију, већ би истакло религијско искуство као аутентично људско искуство које деле различите групе и заједнице на начин

који им је дат одређеним историјским контекстом. У таквом дијалогу хришћанин (оста)је хришћанин, а муслиман – муслиман, то јест свако се потврђује у свом религијском идентитету и ослобађа страха од његовог губитка, који је често препрека било каквом дијалогу. Разумети зашто један систем веровања прожима и осмишљава животе људи ван наше традиције и заједнице не значи изгубити свој идентитет, него продубити своју само-спознају као људског бића. С тим у вези намеће се још једно питање: да ли је могуће прихватити религијски пут Другог као једнако вредан (за њега), а да се притом не пориче истина властите традиције (Cutsinger 2002, 246-247)? У зависности од тога какав одговор дамо на то питање, биће и наша спремност да водимо дијалог са другима.

РЕФЕРЕНЦЕ

- Arnakis, Georgiades. 1951. "Gregory Palamas among the Turks and Documents of His Captivity as Historical Sources.", *Speculum*, 26 (1): 104–118.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.
- Barkan, Elazar and Karen Barley. 2015. *Choreographies of Shared Sacred Sites*. New York: Columbia University Press.
- Barth, Frederik. 1969. "Introduction." In *Ethnic Groups and Boundaries*, ed. Frederik Barth, 9–38. Boston: Little, Brown and Company.
- Bowman, Glen. 2012. *Sharing the Sacra*. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Brown, Peter. 1981. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Cutsinger, James. 2002. *Paths to the Heart*. Bloomington, IN: World Wisdom.
- Damascene, John, St. 2021. "The Fount of Knowledge." Last accessed on 21.04.2021. <https://gotiskakyrkan.weebly.com/uploads/1/2/9/5/12957650/thefountofknowledge.pdf>
- Duijzings, Ger. 2000. *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. New York: Columbia University Press.
- Hafizović, Rešid. 2002. *Muslimani u dijalogu s drugima i sa sobom*. Sarajevo: El Kalem.
- Hasluck, Frederick William. [1929] 2000. *Christianity and Islam under the Sultans*, Vol. 1 and Vol. 2. Istanbul: The Isis Press.

- Hayden, Robert, M. with Tugba Tanyeri-Erdemir, Timothy D. Walker, Aykan Erdemir, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique López-Hurtado, and Milica Bakić-Hayden. 2016. *Antagonistic Tolerance: Competitive sharing of religious sites and spaces*. London and New York: Routledge.
- Hayden, Robert. 2020. "Shared Spaces, or Mixed?," In *Oxford Handbook of Religious Space*, ed. Jeanne H. Kilde, Oxford: Oxford University Press.
- Lubanska, Magdalena. 2013. "Muslim Worshipers at the Orthodox Christian Monastery in Hadzhidimovo: Studies on Religious Anti-Syncretism in the Western-Rhodopes, Bulgaria." *Anthropological Journal of European Cultures*, 22 (2): 91–110.
- Sikimić, Biljana i Petko Hristov (eds). 2007. *Kurban in the Balkans*. Belgrade: Institute for Balkan Studies SASA.
- Taylor, Marc. 2007. *After God*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thapar, Romila. 1974. *A History of India*. New York: Penguin Books.
- Veer, Peter van der. 1994. "Syncretism, Multiculturalism and Discourse of Tolerance." In *Syncretism/Antisyncretism: The Politics of Religious Synthesis*, eds. Charls Stewart and Rosalind Shaw, 196–211. London: Routledge.
- Конеска, Елизабета и Роберт Јанкулоски. 2009. *Заеднички Светилишта/ Shared Shrines*. Скопје: Македонски центар за фотографија.

Milica Bakić-Hayden*

Department of Religious Studies – University of
Pittsburgh

DIALOGUE BETWEEN RELIGIONS: REAL
POSSIBILITY OR UNREALISTIC DESIRE?

Resume

The article examines the possibility of inter-religious dialogue considering the often exclusive and authoritative language of religions, and the historical burden of their relationships. While dialogue, as a means of religious instruction, has played an important role in various religions, in historical reality, with a few exceptions, it has rarely contributed to interreligious understanding. Even though at the 'theoretical' (doctrinal) level the boundaries between religions remain clear, in practice those boundaries are more blurred and permeable pointing to a different kind of 'dialogue' that takes place at the sacra with the dual identity of saints, as illustrated by examples from the Balkans and India respectively. Without relativizing the importance of historic boundaries of religions, we suggest that the emphasis should be placed from the outer historical incompatibilities to the religious experience of inner traditions that variously share experiences not only at the ritual level (as shown by our examples), but also the contemplative one. Mutual understanding, that is the goal of this kind of dialogue, affirms the need for each party to assert who they are, thus addressing the fear of loss of one's identity in the encounter with the other, that so often causes resistance to any dialogue.

Keywords: Inter-religious dialogue, Christians, Muslims, shared sacra, saints, religious identity

* E-mail address: milicabh@pitt.edu.

** Овај рад је примљен 29. маја 2021. године, а прихваћен на састанку Редакције 9. јуна 2022. године.