



UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET  
ODSEK ZA SOCIOLOGIJU

# **Sociološka sinteza biopsihosocijalnih aspekata rituala: integrativni pristup**

DOKTORSKA DISERTACIJA

Mentor: Prof. dr Marko Škorić

Kandidat: Sonja Pejić

Novi Sad, 2017. godine

# UNIVERZITET U NOVOM SADU

## FILOZOFSKI FAKULTET

### KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Sonja Pejić
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Dr Marko Škorić, vanredni profesor
Naslov rada: NR	Sociološka sinteza biopsihosocijalnih aspekata rituala: integrativni pristup
Jezik publikacije: JP	Srpski
Jezik izvoda: JI	Srpski / engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija

Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2017.
Izdavač: IZ	autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Srbija
Fizički opis rada: FO	(5 poglavlja/ 282 strane/ 8 slika/ 388 referenci)
Naučna oblast: NO	Sociologija
Naučna disciplina: ND	Sociološke teorije
Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Ritual, ritualizacija, dimenzije rituala, interdisciplinarnost, neurosociologija, integrisana sociološka teorija
UDK	392 : 316. 2 (497. 11) (043. 3)
Čuva se: ČU	Biblioteka Odseka za sociologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	Str. vii-viii
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	14. 03. 2017.

Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	Predsednik: dr Radoš Radivojević, redovni profesor, Fakultet tehničkih nauka, Univerzitet u Novom Sadu,  Mentor: dr Marko Škorić, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,  Član: dr Žolt Lazar, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,  Član: dr Aleksandra Trogrlić, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu.

# UNIVERSITY OF NOVI SAD

## FACULTY OF PHILOSOPHY

### KEY WORD DOCUMENTATION

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Sonja Pejić
Mentor: MN	Marko Škorić, PhD, assistant professor
Title: TI	Sociological synthesis of biopsychosocial aspects of the ritual: integrative approach
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	Serbian / English

Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2017.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Serbia
Physical description: PD	(5 chapters/ 282 pages/ 8 pictures/ 388 references)
Scientific field SF	Sociology
Scientific discipline SD	Sociological theory
Subject, Key words SKW	Ritual, ritualization, dimensions of ritual, interdisciplinarity, neurosociology, integrated sociological theory.
UC	392 : 316. 2 (497. 11) (043. 3)
Holding data: HD	The Library of the Department od Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	None

Abstract: AB	Pages ix-x
Accepted on Scientific Board on: AS	14. 03. 2017.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	<p>President: Radoš Radivojević, Phd, full professor, Faculty of Technical Sciences, University of Novi Sad,</p> <p>mentor: Marko Škorić, PhD, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad,</p> <p>member: Žolt Lazar, PhD, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad,</p> <p>member: Aleksandra Trogrlić, assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad.</p>

## REZIME

U najširem smislu, disertacija se bavi biološkim, psihološkim i društvenim karakteristikama rituala kao evolucione univerzalije, koje se manifestuju kako kod ljudi, tako i kod ne-ljudskih vrsta. Cilj disertacije jeste utvrđivanje funkcionalnih i konceptualnih granica njegovog istraživanja i razvoj sociološki zasnovane, integrisane teorije rituala. U uvodnom poglavlju analiziraju se problemi određenja rituala i razgraničenje između pojmova rituala, ritualizacije, aktivnosti nalik ritualu, obreda i performansa. Pored toga, analizirana su i etološka izučavanja rituala kod ne-ljudskih vrsta, razvoj i funkcije ljudskih rituala kao proizvoda biološke i kulturne evolucije.

Drugo poglavlje posvećeno je analizi telesnih dimenzija ritualnog ponašanja. Najpre su obrađeni neurobiološki mehanizmi kao determinante rituala, dok je u drugom i trećem delu poglavlja pažnja posvećena biogenetičkom strukturalizmu i neurosociologiji kao integrativnim pristupima. Biogenetički strukturalizam je predstavljen kao inicijalni pokušaj prevladavanja ograničenja dominantnih paradigmi u izučavanju rituala, integracijom bioloških, antropoloških, psiholoških, fenomenoloških i neuroloških saznanja o ritualizovanim oblicima ponašanja i načinima na koje ta ponašanja indukuju izmenjena stanja svesti. Neurosociološki teorijski program predstavljen je kao novi korak u stvaranju intergrisane teorije rituala, kojim se analizira složen, dinamički odnos između mozga i okruženja, uz izbegavanje svakog vida redukcionizma.

Psihološki mehanizmi kao determinante ritualnog ponašanja analizirani su u trećem poglavlju. Analiza je usmerena na teorije koje spajaju kognitivizam i adaptacionizam u objašnjenju mentalnih predstava i bave se fenomenima selekcije i kulturne transmisije, ali govori se i o složenom odnosu između rituala, spoznaje i emocija. Predstavljen je odnos specifične dinamike rituala i psiho-fizioloških procesa i reakcija organizma koje su indukovane njome, jer razumeti ritual između ostalog znači objasniti složen odnos između uma i tela.

Četvrto poglavlje bavi se sociološkim konceptualizacijama rituala i procesom transformacije sociološkog i antropološkog izučavanja od kraja devetnaestog veka, pa sve do današnjih dana. Inicijalni pokušaji stvaranja i isticanja važnosti interdisciplinarnosti za razumevanje ritualnog ponašanja i polivalentnosti rituala razmatraju se kroz rad Emila Dirckema, Bronislava Malinovskog, Alfreda Radklif-Brauna, Arnolda Van Genepa, Maksa Glukmana,



Viktora Tarnera, Meri Dagleas, Roja Rapaporta, Kliforda Gerca, Ervinga Gofmana, Rendala Kolinsa i Džefrija Aleksandra.

U petom i zaključnom poglavlju obrađeni su izazovi i problemi koji se pojavljuju u domenu zasnivanja integrisane teorije rituala i predlaže se rekonceptualizacija socioloških teorija rituala u svetlu neosociologije. Ukazano je na potrebu i važnost interdisciplinarnog proučavanja rituala, kako radi unapređenja sociološkog znanja u ovoj oblasti proučavanja, tako i unapređenja epistemoloških mogućnosti sociologije uopšte. Istražujući socijalnu dimenziju funkcionisanja mozga i spajajući funkcionisanje mozga sa ponašanjem i procesima sopstva, neurosociologija je predstavljena kao pogodan teorijski okvir za objašnjavanje složenog odnosa između mozga, prirodnog i socijalnog okruženja.

*Ključne reči:* ritual, ritualizacija, dimenzije rituala, interdisciplinarnost, neurosociologija, integrisana sociološka teorija.

## SUMMARY

This dissertation is, in its broadest sense, on biological, psychological and social characteristics of the ritual which as the evolutionary universalities are manifested both with human and non-human species. The aim of this dissertation was to determine the functional and conceptual limits of the research, and the development of sociology based, integrated theory of the ritual. The introductory chapters present the analyses of problems relating to the defining of the ritual and distinction between the terms of ritual, ritualization, activities resembling the ritual, rite, and performances. Furthermore, etiological studies of the rituals of nonhuman species are also analyzed, and the development and functions of human rituals as the result of biological and cultural evolution.

The second chapter focuses on the analysis of body related dimensions of ritual performances. First, the neurobiological mechanisms are studied as determinants of the ritual, and then, in the second and third part of the chapter, the focus moves to biogenetical structuralism and neurosociology as integrative approaches. Biogenetic structuralism is presented as the initial attempt to overcome the limits of the predominant paradigms related to the study of the ritual by integrating biological, anthropological, psychological, phenomenological, and neurological knowledge on ritualized forms of behavior and the ways such behaviors induce the changes of mental state. Neurosociological theoretical program is presented as a new step in the creation of integrated theory of ritual which can analyze complex, dynamic relationship between the brain and its environment, while completely avoiding the reductionism.

Psychological mechanisms, as the determinants of ritual behavior, are analyzed in the third chapter. The analysis focuses on the theories which associate cognitivism and adaptationism when explaining the mental representations, and which study the phenomenon of selection and cultural transmission, however, the complex relationship between the rituals, cognition and emotions is also discussed in this chapter. The relationship between specific dynamics of the ritual and psycho-physiological processes and reactions of the organism induced by such dynamics is also presented here because to understand the ritual means, among other things, to explain the complex relationship between the body and mind.

The fourth chapter focuses on the sociological conceptualization of the ritual and the process of transformation of sociological and anthropological studies from the end of the 19th

century onwards. The first attempts to develop and emphasize the importance of interdisciplinarity for the understanding of ritual behavior and its polyvalence are observed in the works of Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Alfred Radcliff-Brown, Arnold Van Gennep, Max Gluckman, Victor Turner, Mary Douglas, Roy Rappaport, Clifford Geertz, Erving Goffman, Randall Collins and Jeffrey Alexander.

The challenges and problems of development of an integrated theory of ritual are presented in the final, fifth chapter of the dissertation, and reconceptualization of sociological theories of ritual is proposed in the light of neosociology. This chapter signals the need for and importance of interdisciplinary study of the ritual, both to improve the sociology related knowledge in this field of study, and to develop epistemological possibilities of sociology in general. Neurosociology, which focuses its research on the social dimension of brain and merges the functioning of brain with the behaviors and processes of selfhood, is offered here as an adequate theoretical framework for the explanation of complex relationship between the brain, natural, and social environment.

*Keywords:* ritual, ritualization, dimensions of ritual, interdisciplinarity, neurosociology, integrated sociological theory.

## **Sadržaj**

<b>I-Uvod.....</b>	<b>1</b>
1. Razvoj i dometi izučavanja rituala.....	2
2. Terminološka razgraničenja: ritual, ritualizacija, obred, performans .....	10
2.1. <i>Obred</i> .....	16
2.2. <i>Aktivnosti nalik ritualu</i> .....	17
2.3. <i>Ritualizacija</i> .....	24
2.4. <i>Performans i ritual</i> .....	25
2.5. <i>Ritual, verovanja, simboli i mitovi</i> .....	29
3. Vrste rituala i problemi efikasnosti i promene .....	32
3.1. <i>Efikasnost i promena rituala</i> .....	33
4. Ritual kao evoluciona univerzalija.....	42
4.1. <i>Evoluciona istorija hominida</i> .....	44
4.2. <i>Kulturna evolucija religije i ritualnog ponašanja</i> .....	55
5. Etološka izučavanja rituala kod ne-ljudskih vrsta.....	61
5.1. <i>Ritual kao oblik signalne komunikacije</i> .....	63
5.2. <i>Vrste ritualizovanog ponašanja i njihova funkcija</i> .....	68
5.3. <i>Etološki aspekti razumevanja rituala kod ljudi</i> .....	72
<b>II-Neurobiologija rituala .....</b>	<b>77</b>
1. Neurobiološki mehanizmi kao osnova ritualnog ponašanja.....	78
1.1. <i>Mozdane hemisfere i hemisferna asimetrija</i> .....	85
1.2. <i>Simpatički i parasimpatički deo autonomnog nervnog sistema</i> .....	89
1.3. <i>Limbički sistem</i> .....	90
1.4. <i>Spoznajni operatori uma</i> .....	93
2. Biogenetički strukturalizam: uloga moždanih struktura u procesu stvaranja mističnih iskustava.....	95

3. Neurosociološki pristup ritualu: interdisciplinarni dijalog kao osnova stvaranja integrisane teorije rituala .....	109
<b><i>III- Psihosomatika rituala.....</i></b>	<b><i>121</i></b>
1. Ritual i individua: psihološki mehanizmi kao determinante ritualnog ponašanja .....	122
2. Ritual, spoznaja i emocije u teoriji Tomasa Losona i Roberta Makolija .....	133
3. Psihoneuroimunološka reakcija na ritual: dinamika rituala kao determinanta psihosomatske transformacije .....	144
<b><i>IV–Ritual i društvo.....</i></b>	<b><i>157</i></b>
1. Razvoj sociološki i antropološki zasnovane teorije rituala .....	158
2. Rane sociološke i antropološke teorije rituala .....	161
3. Supkognitivni ritualizam Emila Dirkema .....	174
4. Funkcionalističke konceptualizacije rituala: emocionalistička teorija rituala Bronislava Malinovskog i Radklif-Braunov pokušaj reinterpretacije Dirkema .....	182
5. Arnold van Genep i rituali prelaza .....	192
6. Maks Glukman i rituali pobune .....	195
7. Viktor Tarnier i ritual kao sredstvo društvene reintegracije .....	199
8. Meri Daglas i ritual kao oblik simboličke komunikacije .....	207
9. Roj Rapaport i eko-ritualizam.....	212
10. Kliford Gerc i interpretativni preokret u izučavanju rituala.....	218
11. Ritual kao interakcija: Gofmanova ritualizacija svakodnevnog života i Kolinsova teorija rituala interakcije.....	226
12. Džefri Aleksander i kulturna pragmatika društvenog performansa .....	234
<b><i>V–Mozak, um i društvo: pokušaj zasnivanja integrativnog teorijskog pristupa.....</i></b>	<b><i>238</i></b>
1. Polivalentnost rituala kao preduslov zasnivanja integrisane sociološke teorije.....	239
2. Interdisciplinarna rekonceptualizacija i sociološka sinteza postojećih pristupa ritualu.....	246

*Literatura* .....256

# ***I-Uvod***

## ***1. Razvoj i dometi izučavanja rituala***

Ritual se najopštije može odrediti kao univerzalni kros-kulturni oblik organizacije društvenog života, koji se u svojim pojavnim oblicima razlikuje od kulture do kulture, vrste do vrste i koji nam pruža potpuniji uvid u organizaciju društvenog života. I pored toga što je ritual aktivnost prisutna u životima ljudi i ne-ljudskih vrsta od njihovog nastanka i što predstavlja prostor za neiscrpu naučnu analizu, kod nas i u svetu ova oblast je i dalje na marginama akademskog proučavanja. Proučavanje bioloških i psihosomatskih aspekata rituala dugo je bilo zanemareno, a kada su i bili predmet analize, izostajala je njihova integracija sa sociološkim i antropološkim aspektima. Sve donedavno, izučavanje rituala bilo je prvenstveno orijentisano na religijske rituale i njihove društvene funkcije.

Zbog svoje polivalentnosti, rituali danas predstavljaju polje istraživanja koje pruža mogućnost stvaranja interdisciplinarno zasnovane teorije koja bi nam omogućila analitičniji i potpuniji uvid u istoriju ljudskog društva i ponašanja ljudi i životinja, kako u "graničnim situacijama", tako i u situacijama iz svakodnevnog života. Od početka devetnaestog veka naučnici se bave deskripcijom i analizom rituala, ali i pokušajem utemeljenja teorije koja bi predstavljala podsticajni sazajno teorijski okvir za objašnjenje i razumevanje prirode, strukture i funkcija rituala. U ovom periodu razvijena je paradigma o ritualima kao religijskim praksama i naučni "mikroskop" još nije bio usmeren ka ritualima u svakodnevnom životu, nego su oni bili obuhvaćeni analizom magijsko-religijskih rituala kao spontanosti zaduženih za organizaciju svakodnevnog života (v. Marett, 1914; Frejzer, 2003; Robertson Smith, 1995; Bell, 1997; Bell, 2009).

Mnogobrojne antropološke i sociološke istraživačke studije rituala, koje nastaju u periodu od kraja devetnaestog veka do osamdesetih godina dvadesetog veka, nisu bile samo usmerene na pronalaženje istorijskog porekla ili aistorijske esencije religije, već su pokušale da utvrde društvene funkcije rituala, primenjujući holistički i pragmatistički pristup izučavanju različitih dimenzija rituala kao društvenog fenomena (v. Dirkem, 1912/1982; Malinovski, 1972, 1979; Radcliff-Brown, 1922, 1931, 1952; Van Genep, 2005; Gluckman, 1965a; Turner, 1969/1977; Rappaport, 1968, 1971). "[R]itual, sekularni ili sveti, povezuje grupe, omogućava njihovo harmonično funkcionisanje, stvarajući i održavajući red značenja, svrha i vrednosti" (Stephenson, 2015: 38).



Ritualni su posmatrani kao "sredstva putem kojih društvo, zajednica ili grupacija daju podršku ključnim vrednostima i načelima i održavaju moralno ustrojstvo" (Hamilton, 2003: 242). Religijski rituali nisu jedini oblici rituala i samim tim jedini predmet naučne analize, jer je krajnje jednostrano svoditi rituale na religijske fenomene i pri tome gubiti iz vida ostale dimenzije rituala. Činjenica da sve segmente našeg života možemo posmatrati kao u većoj ili manjoj meri ritualizovane dovoljan je razlog za znatno širu teorijsku analizu. Na potrebu za širom teorijskom analizom ukazuje i to što je u sociološkim izučavanjima bila zanemarena funkcionalna i manifestaciona višedimenzionalnost rituala i oni su analizirani samo u semantičkom i kulturnom kontekstu. Njihova adaptivna uloga nije bila predmet analize, a objašnjenja nisu pokušavala da odgovore na pitanje zašto rituali ostavljaju određene posledice na um i telo ljudi i drugih, ne-ljudskih vrsta i iz kojih razloga ljudi stalno i predano učestvuju u tim repetitivnim aktivnostima.

Zanemarujući u svojoj analizi procese promene društvene strukture, ovi naučnici su rituale videli samo kao puki odraz društvenog poretka. Mnogobrojni nedostaci ovih pristupa podstakli su istraživanje efikasnosti rituala i njihove transformacije, kao i izučavanje komunikativne prirode i značenja ritualnih aktivnosti (Daglas, 2001; Gerc, 1998; Geertz, 1974; Turner, 1977, Gofman, 2000; Collins, 2004). Analiza rituala počinje da se širi sa proučavanja religijskih rituala na proučavanje svih njegovih pojavnih oblika i aktivnosti nalik ritualu, kako u ljudskom svetu, tako i u svetu životinja. Ritual postaje jedna vrsta kritičkog spoja u kojem su povezane suprotne društvene i kulturne sile, kao npr. priroda i kultura, subjektivnost i objektivnost, red i haos, individua i grupa, verovanja i ponašanja (Bell, 1997).

Koncept ritualizacije dugo godina nije bio uvršten u sociološka i antropološka izučavanja rituala. Prvi naučnici koji su sistematski razvili ovaj pojam bili su etolozi, koji su izučavali ponašanje ne-ljudskih vrsta. Proces ritualizacije među prvima definiše biolog Džulijan Haksli (Julian Huxley) tvrdeći da "[r]itualizacija u životinjskoj etologiji znači proces kojim su objektivna izražavanja motivisanih stanja, koja najčešće uključuju konflikt, modifikovana prirodnom selekcijom sa namerom povećanja njihove komunikativne (signalne) funkcije i zarad redukovanja oštećenja i uspostavljanja povoljnih seksualnih i društvenih veza unutar iste vrste" (Huxley, 1966: 2–3). Ritualizacija se stoga može posmatrati kao proces oblikovan prirodnom selekcijom kojim se voljne aktivnosti neke vrste transformišu u delotvorne signale, jasne svim članovima jedne vrste, čija uloga postaje primarno komunikativna, što možemo videti kod

mnogobrojnih ne-ljudskih vrsta (v. Hinde, 1966; Lumsden, 1983; Rogers and Kaplan, 2000; Sosis and Alcorta, 2003; Crist, 2004; Eilam, Zor, Fineberg and Hermesh, 2006; Darwin, 2009; Alcorta and Sosis, 2010; Eilam, Zor, Szechtman and Hermesh, 2011). "Pretpostavljamo da nam detaljno izučavanje životinjskog ponašanja, njihovih 'ceremonija' može reći nešto o ljudskim ritualima; ali upravo je ljudski ritual ono što je omogućilo etolozima da percipiraju životinjsko ponašanje u vidu rituala" (Stephenson, 2015: 6). Novi uvidi do kojih su došli etolozi izučavajući ritualizaciju kod životinja omogućili su da se "ljudski rituali i ceremonije vrate na zemlju, povezujući ritual sa svakodnevnim društvenim životom, locirajući ritual u telu i grupnim interakcijama, pre nego u nebesima" (Stephenson, 2015: 12).

Ritual je sveprisutan, kako u životu čoveka, tako i u vidu ritualizacije kod ne-ljudskih vrsta, i predstavlja "prozor" u kulturnu dinamiku društva kojim ljudi kreiraju i (pre)oblikuju sopstveni svet, a istovremeno, u pitanju je i moćno sredstvo konstrukcije sopstva i drugog, individualnih i kolektivnih identiteta. Kulturni identitet i društveni odnosi stvaraju se i održavaju posredstvom rituala kojima se nastoji uneti red u narastajuću složenost društva. "[N]alik jeziku, upotrebi oruđa, simbolizmu i muzici, ritual je jedan od konstitutivnih elemenata u mnoštvu onoga što znači biti čovek" (Stephenson, 2015: 2).

Polivalentnost rituala čini ga faktorom utemeljenja ekvilibrijuma između fundamentalnih socioloških dualizama: mikro/makro, delanje/struktura, sveto/profano. Njegovu složenost najbolje oslikavaju njegove karakteristike i mnoštvo pojavnih oblika – on je kulturno konstruisan i tradicionalno sankcionisan, manifestuje se kao određeno ponašanje, performans, telesna akcija i/ili govorni akt, ima svoje izvođače i publiku, odvojen je od rutine svakodnevnog života, uokviren je, liminalan, odvija se na specifičnom mestu i u specifičnom vremenu, može da bude kolektivan, javan, privatn, individualan, multimedijalan, utiče na stvaranje, organizovanje društva ili društvenih grupa, dovodi do promene ili transformacije, svrhovit je i smislen za učesnike, repetitivan i standardizovan, sveti ili sekularan, simbolički, formalizovan, predstavlja mesto komunikacije, stilizovan je, naređen, personalizovan, ali i depersonalizovan (v. Kreinath, Snoek and Stausberg, 2006). Svaka od ovih karakteristika predstavlja potencijalno polje istraživanja.

Ritualizovano ponašanje i kod ljudi i kod životinja ima istu ulogu, a to je da proizvede emocionalne i fiziološke reakcije koje utiču na zdravlje i ponašanje jedinki i da obezbedi okvir i strukturu društvenoj interakciji. Spoznajom da ritual ima uticaja na ljudski i životinjski

organizam omogućen je intelektualni dijalog između sociologije, antropologije, arheologije, istorije, psihologije, etologije, biologije, neurologije i fenomenologije religije, i zato danas možemo da pokušamo da odgovorimo na neka fundamentalna pitanja: Šta je ritual? Kakav značaj ima u ljudskom i životinjskom svetu? Da li su rituali efikasni? Možemo li racionalno da objasnimo religijske fenomene analizom uticaja rituala na ljudski organizam?

Postalo je jasno da sociologija i antropologija same ne mogu da odgovore na narastajuće probleme i pitanja koja su dolazila iz oblasti studija rituala i da su kulturološki aspekti ritualnog ponašanja samo jedan mali deo mnogo složenijeg predmeta izučavanja. Od osamdesetih godina dvadesetog veka nastupa period intenzivnog interdisciplinarnog istraživanja rituala, kojim se nastoji objasniti veza ritual-mozak-um-telo, kako u procesu inhibiranja izmenjenih stanja svesti, emocija i spiritualnih iskustava, tako i u procesu stvaranja temelja za društvenu interakciju.

Neurobiološka i neurosociološka proučavanja mozga omogućila su nam da poznajući strukturu i funkcije mozga razumemo na koji način funkcioniše ljudsko telo, kako reaguje na stimuluse iz okruženja, kako nastaju osećanja, kako doživljavamo sliku i emocije koje je prate, kako vidimo, odakle nam sposobnost orijentisanja u prostoru, kako pamtimo, kako doživljavamo mistično i koja je uloga rituala u životu čoveka i ne-ljudskih vrsta (D'Aquili, E. and A. B. Newberg, 1999; Damasio, 2000; Laughlin, 1994, 1996, 1999; Newberg and Waldman, 2009; Shutt, Seidman and Keshavam, 2015; Numan, 2015; Franks, 2010; Franks and Turner, 2013). Akcenat je posebno stavljen na ulogu mozga u genezi religijskog iskustva i ulogu dinamike rituala u indukovanju određene fiziološke reakcije. Biogenetički strukturalisti su uveli pojam neurognoze ili neurognostičkog modela kako bi skrenuli pažnju na ono što poseduju svi ljudi i što predstavlja osnovu njihovog razvoja. Ti modeli su urođene strukture u genomu sisara, odnosno primata i *Homo sapiens*, i one određuju način na koji percipiramo, spoznajemo i osećamo, odnosno daju arhetipski okvir iskustvu i određuju kako ćemo iskusiti svet u najranijem životnom dobu. To bi značilo da po rođenju svi ljudi na identičan način iskustveno doživljavaju svet, dok varijacije iskustvenog doživljaja nastaju zbog procesa enkulturacije i promenljivosti okruženja, ali i zbog mogućnosti različitog neurološkog razvoja (v. Laughlin, 1994; v. Martindale, Peredes and Hepburn, 1976).

Interdisciplinarna istraživanja rituala koja su integrisala saznanja iz oblasti neurobiologije pokazala su da se izučavanje rituala ne mora ograničiti samo na analizu sociokulturnih aspekata rituala, jer oni nisu samo repetitivne, rutinske aktivnosti nužne za opstanak društva, već se

posledice učestvovanja u ritualima manifestuju i u vidu naše psihosomatske i neurološke reakcije. Inicijalni naponi da se objasni veza između različitih društvenih odnosa i interakcija i funkcionisanja mozga realizovani su u neurosociološkim istraživanjima. Mnoga saznanja iz oblasti neurologije produbljuju naše znanje o osnovama ljudske prirode i omogućavaju nam bolje razumevanje sopstva i drugog, determinizma i delanja (Franks, 2010; Franks and Turner, 2013; Damasio, 2000; Shutt, Seidman and Keshavam, 2015). U domenu izučavanja rituala neurosociologija je značajna zbog načina na koji gleda na interakciju, na ulogu neuronskih veza i struktura u stvaranju emocija, fizioloških odgovora na akciju, posebno na ulogu neurona ogledala (*mirror neurons*) (Rizzolatti and Craighero, 2004; Rizzolatti and Fabbri Destro, 2008). U pitanju su motorni neuroni koji se aktiviraju ne samo kada izvodimo neku akciju nego i kada neku drugu akciju posmatramo, omogućavajući nam da razumemo namere i emocije skrivene iza delanja. Kao glavni faktor koji koordinira imitacijom, neuroni ogledala su odgovorni za društveno uslovljavanje i predstavljaju biološki mehanizam koji čini mogućim društvene odnose (v. Bulinska, 2007: 1; Franks, 2010). Istraživanja Ramačandrana (Ramachandran and Blakeslee, 1998) i Frenksa (Franks, 2010; Franks and Turner, 2013) pokazuju da su fiziološke reakcije organizma na spoljašnje stimulse i način na koji percipiramo sebe i druge ljude, kao i interakcije u kojima učestvujemo, u velikoj meri određeni funkcionisanjem složenog moždanog sistema.

Jednako su značajni i kognitivni pristupi izučavanja rituala koji proučavaju vezu između rituala, emocija i pamćenja. Prema Losonu i Makoliju, učesnici u ritualu se moraju setiti svojih rituala da bi se obezbedio kontinuitet u performansu, ali isto tako rituali moraju da motivišu učesnike da ih oni prenose i ponove (Lawson and McCauley, 2003). Da bi ritual bio uspešan, potrebno je da ostvari veliki uticaj na dugotrajno pamćenje kod ljudi i to tako da se nakon dugog vremenskog perioda može replikovati i uticati na kasniju spoznaju. Učestalost ponovnog izvođenja i visoka emocionalna stimulacija koja se odvija u toku samog rituala jesu ključni činioci za njegov opstanak. Učesnici u ritualu poseduju kognitivne predstave o ritualnim formama koje omogućavaju njegovo ponovno odvijanje. Cilj je utvrditi univerzalne psihološke procese koji predstavljaju osnovu, ali i strukturišu sve sociokulturne performanse. Da bi se razumeli religijski rituali, potrebno je razumeti samo na koji način funkcioniše kognitivni mehanizam koji ljudima služi za reprezentaciju aktera i njihovih akcija. Teorija spoznaje religijskih rituala odnosi se na slučajeve individualnog ili grupnog izvođenja nekih radnji ili

akcija u okviru organizovanih zajednica ljudi koji poseduju konceptualne sheme koje uključuju pretpostavke o vezama tih akcija sa akcijama aktera koji pokazuju različite kontraintuitivne karakteristike. Mnogobrojne interpretacije rituala podrazumevale su da forma i način izvođenja rituala ostaju nepromenjeni iako im akteri pripisuju različita značenja. Zbog toga je važno naglasiti da ritual treba posmatrati kao oblik akcije, ali nezavisno od značenja koja im učesnici pripisuju, odnosno treba proučavati ritualnu formu nezavisno od semantičkog i kulturnog konteksta (Lawson and McCauley, 2003; Andresen, 2001; Boyer and Ramble, 2001; Collins, 2004; Czachesz, 2007; Frey, 2009; Richert and Smith, 2009; Ryle, 1963; Wallace, 1989).

Novija istraživanja rituala, kao što vidimo, javljaju se u vidu teorijskih rekonceptualizacija postojećih teorija (Bell, 1997, 2007, 2009; Kreinath, Snoek and Stausberg, 2006; Stephenson, 2015; Grimes, 2010b, 2014; Insoll, 2004; Kuklick, 2008); kao pokušaji stvaranja empirijski zasnovanih pogleda na ritual (Beauregard and O'Leary, 2007; Boyer and Ramble, 2001; D'Aquili and Newberg, 1999; Alcorta and Sosis, 2010; Laughlin, 1994) i kao pokušaji zasnivanja integrativnog pristupa ritualu (Turner, 1985; Collins, 2004; Marshall, 2002; Lawson and McCauley, 2003; Shut, Seidman and Keshavam, 2015; Winkelman, 2010).

Kao što možemo da vidimo, teorije rituala su se razvijale u mnogobrojnim naučnim disciplinama i intelektualnim tradicijama, što je još jedan od razloga evidentne razuđenosti polja izučavanja. Pored toga, značaj rituala u društvenom životu je fluktuirao tokom istorije. U odnosu na negativan trend krajem dvadesetog veka, u dvadeset i prvom veku u zapadnim zemljama beleži se rast učestvovanja u ritualima i obnavljanje ranijih napora da se objasni veza između rituala i društvene solidarnosti, ali sada u širem eksplanatornom okviru. U tom kontekstu, od posebnog značaja za sociologiju bi bila analiza rituala interakcije i procesa ritualizacije, kao i kritička rekonceptualizacija postojećih socioloških teorija rituala, i to iz perspektive interdisciplinarnih teorijskih pristupa ritualu.

Imajući u vidu zapostavljenost navedenih pristupa u društvenim naukama, neadekvatan i fragmentiran okvir analize društvenih implikacija ritualnog ponašanja na mikro i makro nivou, nastojaćemo da ukažemo na potrebu interdisciplinarnog, teorijsko-empirijskog pristupa pri analizi i razumevanju društvenih implikacija rituala kao načina unapređenja sociološkog znanja u ovoj oblasti proučavanja. Dvadeseti vek nije mogao da iznedri integrativnu teoriju rituala, dok su se nastojanja da se konstruiše sveobuhvatna eksplanatorna shema završavala nastankom inspirativnih, ali ne i sveobuhvatnih teorijskih pristupa. Ronald Grajms (Grimes, 1995/2010a)

navodi kako se izučavanje rituala nalazi tek na svom početku kojeg odlikuje često spoticanje i lutanje. Desetak godina kasnije u odnosu na Grajmsa, u svojoj studiji *Ritual Theory, Ritual Practice*, u pokušaju da pruži čitaocima pregled glavnih teorijskih perspektiva o ritualu koje su ga učinile razumljivim i važnim istraživačkim problemom, Ketrin Bel (Bell, 2009) zapaža kako se ritual više ne istražuje samo u okviru pojedinih nauka i naučnih disciplina, već da je ritual postao predmet interdisciplinarnog platforme koja se zove Studije rituala (*Ritual studies*) i to prvenstveno zahvaljujući Ronaldu Grajmsu.

Osnovni predmet ove doktorske disertacije jeste analiza biopsihosocijalnih karakteristika rituala kao evolucione univerzalije, koje se manifestuju kako kod ljudi, tako i kod ne-ljudskih vrsta, sa posebnim fokusom na epistemološke i praktične probleme konstruisanja sociološki zasnovane integrisane teorije rituala i utvrđivanja funkcionalnih i konceptualnih granica njegovog izučavanja. Ritual je veoma važna komponenta društvenog života, jer je nužan za opstanak i funkcionisanje mnogobrojnih vrsta, a njegova sveprisutnost i polivalentnost čine ga podobnim za sociološku/antropološku, psihološku i biološku analizu. Kako je evoluciju ljudske vrste uzajamno pratila i evolucija rituala, ritualizacija je odigrala adaptivnu ulogu u biološkoj i kulturnoj evoluciji (v. Stephenson, 2015: 21). On, međutim, "nije samo intrinzična, univerzalna kategorija ili karakteristika ljudskog ponašanja. Ritual je kulturna i istorijska konstrukcija koja se koristi da bi se diferencirali različiti stilovi i stepeni religioznosti, racionalnosti i kulturnog determinizma" (Bell, 2009: ix). Proučavati rituale znači proučavati stvarnost njihove egzistencije, jer oni "ne znače ništa odvojeni od ili van strukturne kompleksnosti koju izražavaju" (Staal, navedeno prema Severi, 2006: 588).

Kroz predstavljanje i iscrpnu teorijsku argumentaciju prednosti i nedostataka dominantnih teorijskih koncepata o ritualima, i uzimajući u obzir uvide koje daje ne samo sociologija već i antropologija, psihologija i biologija, nastojaćemo da ukažemo na važnost i potrebu zasnivanja interdisciplinarnog i integrativnog pristupa razumevanja i posmatranja rituala i konstruisanja sveobuhvatne eksplanatorne sheme ritualnog ponašanja. Namera je da se kritičkom analizom dominantnih teorijskih stanovišta utvrde ne samo sociološki nego i biološki, neurološki i psihološki doprinosi razumevanju društvenih i adaptivnih karakteristika i funkcija rituala, a da se istovremeno prevaziđu nedostaci navedenih pojmova. Sve bi to omogućilo da se konstruiše epistemološki adekvatniji okvir za analizu rituala. Na ovaj način mogu da se identifikuju poreklo i priroda rituala, kao i aktivnosti nalik ritualu koje nastaju u procesu

ritualizacije ponašanja kod ljudi i ne-ljudskih vrsta, i da se utvrdi da li je ritual kao evoluciona univerzalija odigrao ulogu u procesu adaptacije i društvenog razvoja. Pokušaćemo da utvrdimo i širinu polja izučavanja rituala kroz analizu vrsta rituala i aktivnosti nalik ritualu sa ciljem utvrđivanja njihovih funkcionalnih i pragmatičkih karakteristika.

Kako su sociolozi najviše pažnje posvetili izučavanju religijskih rituala i njihovoj ulozi u socijalnoj organizaciji i dinamici ljudskih društava (uz zanemarivanje aktivnosti nalik ritualima), potrebno je dati novi sociološki model za analizu rituala koji bi uključio i neurobiološke i psihološke mehanizme u svoju analitičku formulu i omogućio razumevanje rituala u većem broju njegovih pojava oblika. Pored navedenog, jedan od važnih ciljeva ove doktorske disertacije jeste i reinterpretacija mikrosociologije rituala, koja ritual posmatra na nivou pojedinačnih situacija, kao aktivnost, interakciju oblikovanu potrebama konkretne situacije, u kontekstu neurosociološki zasnovane teorije interakcije. Rezultati i zaključci interdisciplinarnog teorijskog istraživanja rituala trebalo bi da predstavljaju doprinos različitim disciplinama, i to ne samo u oblasti društvenih nauka. Na prvom mestu to su sociologija religije, studije rituala, sociologija kulture i komunikacije, antropologija, ali i biologija, psihologija i medicina.

## ***2. Terminološka razgraničenja: ritual, ritualizacija, obred, performans***

Ritual je važan deo ljudskog života, kao i života mnogobrojnih ne-ljudskih vrsta. Dajući smisao našem iskustvu i organizujući ga, prenoseći poruke putem žive, dinamičke komunikacije kojom se izražavaju misli i osećanja, ritual daje okvir našem životu i omogućava regulisanje i kodiranje promenljivih odnosa između individue i individue, individue i grupe, individue i društva, grupe i grupe, grupe i društva. Ponašanje ljudi i ne-ljudskih vrsta je promenljivo i raznoliko, i ukoliko se akcenat stavi na analizu ponašanja ljudi, možemo uočiti dva moguća pogleda na njega. Prema rečima ruskog antropologa Bajburina (Байбурин Альберт Капфуллович) postoje dve suprotstavljene tendencije u izučavanju ponašanja: centrifugalna i centripetalna. Centrifugalna tendencija pretpostavlja postojanje različitih oblika ponašanja i stalan rast njihove promenljivosti, i to prvenstveno kada se govori o individualnim karakteristikama ponašanja jedne vrste. Raznoliko ponašanje nikada nije apsolutno, u suprotnom pripadnici jedne vrste ne bi mogli međusobno da komuniciraju i stvaraju društvo. Sa druge strane se nalazi centripetalna tendencija koja naglašava potpunu unifikaciju i tipizaciju ponašanja kojom se obezbeđuje stabilnost jednog društva. Sistem ima funkciju u tom slučaju da generiše društvene kodove koji određuju i ograničavaju ponašanje članova društva (v. Байбурин, 1993: 5). Ono što je najverovatnije jeste da svako društvo određuje koja će ponašanja biti tipizirana i obavezna, a koja slobodna i individualna, tj. što je sfera ponašanja značajnija za opstanak društva, to će i proces tipizacije i kontrole biti intenzivniji. "Ponašanje svakog živog organizma okrenuto je ka optimizaciji veze sa spoljašnjom sredinom u cilju snižavanja stepena neodređenosti, slučajnosti u konkretnim situacijama" (Байбурин, 1993: 6), odnosno u cilju bolje adaptacije (shvaćene kao jedan od mehanizama u procesu biološke i kulturne evolucije). Ritual upravo predstavlja takav specifičan oblik tipizovanog, svrhovitog ponašanja, univerzalnu kategoriju ljudskog iskustva raznolikih javnih oblika. Različite vrste rituala karakteriše mnoštvo oblika u kojima se oni mogu javiti u zavisnosti od specifičnog kulturnog, prostornog, vremenskog konteksta. Iako je ritual koncept koji se često koristi u antropologiji i sociologiji, ne postoji konsenzus oko njegovog tačnog značenja.

Zbog svoje složenosti i polivalentnosti, ritual je teško definisati i zato je nužno istaći veći broj različitih definicija rituala uz procenu da li je moguće dati jednu jedinstvenu, univerzalnu i integrisanu definiciju rituala. Ronald Grajms (Ronald Grimes) pomalo pesimistično



navodi kako je potraga za tom jedinstvenom i koherentnom definicijom rituala kao potraga za Svetim gralom (Grimes, 2010b: 8).

Od naučne je važnosti definisati ritual (ali i druge pojmove njemu bliske), budući da je on kao pojam u svakodnevnoj upotrebi, ali da ljudi poseduju samo intuitivni osećaj na šta se on stvarno odnosi. Odsustvo univerzalnog poimanja rituala rezultat je i činjenice da je ritual u industrijalizovanom Zapadu marginalizovan na kulturnom i intelektualnom pejzažu, a njegov kreativan, kritički, transformativan potencijal zanemaren. "Čak iako ne smatramo da smo ritualna bića ili da je naše društvo utemeljeno u ritualima, susret sa ritualima tokom našeg života je siguran kao izlazak i zalazak sunca" (Stephenson, 2015: 10).

Broj različitih definicija rituala je veliki, ali je pitanje da li je moguće jednom definicijom obuhvatiti sve karakteristike koje rituali mogu da poseduju. Jan Snoek (Jan Snoek) smatra da se treba pre pozabaviti utvrđivanjem što većeg broja karakteristika rituala i klasifikovanjem tih karakteristika (Snoek, 2006). Snoek uvodi pojam politetičkih klasa<sup>1</sup> i politetičkih karakteristika, i zaključuje da je većina definicija koje daju teoretičari monotetična<sup>2</sup>. Monotetičnom definicijom nastoji se dati tačno određen skup karakteristika koje mora da poseduje fenomen koji se definiše u svakom svom pojavnom obliku. Sve što ne sadrži karakteristike date definicijom, ne može se podvesti pod taj fenomen. Poređenjem definicija rituala koje daju Viktor Tarnar (Victor Tarnar), Stenli Tembaja (Stanley Tambiah), Roj Rapaport (Roy Rappaport) i Dejvid Kertcer (David I. Kertzer), Snoek izdvaja politetičke karakteristike rituala smatrajući da cilj naučnika ne treba da bude izdvajanje nekoliko esencijalnih karakteristika rituala, nego je potrebno tragati za što većim brojem karakteristika reprezentativnih za većinu rituala (Snoek, 2006).

Osnovne karakteristike rituala prema Snoeku su sledeće: ritual je kulturno konstruisan i tradicionalno sankcionisan; manifestuje se kao određeno ponašanje, performans, telesna akcija i/ili govorni akt; ima svoje izvođače i svoju sopstvenu publiku; odvojen je od rutine svakodnevnog života, uokviren, liminalan; odvija se na specifičnom mestu i u specifičnom vremenu; može biti kolektivan, javan, privatan, individualan; može biti multimedijalan; utiče na stvaranje, organizovanje društva ili društvenih grupa; dovodi do promene ili transformacije;

---

<sup>1</sup> "Klasa je politetična ako i samo ako (A) svaki član klase ima veliki, ali ne određen broj karakteristika koje se pojavljuju u klasi kao celini, (B) svaku od tih karakteristika poseduje veliki broj tih članova i (ako je potpuno politetična) (C) nijednu od tih karakteristika ne poseduje svaki član klase" (Snoek, 2006: 5).

<sup>2</sup> "Klasa je monotetična ako i samo ako (A) svaki član klase ima sve karakteristike koje definišu klasu kao celinu, i (B) svaku od tih karakteristika poseduju svi članovi klase" (Snoek, 2006: 5).

svrhovit je za učesnike; repetitivan i standardizovan; sveti ili sekularan; simbolički; smislen za participante; formalizovan, predstavlja mesto komunikacije, stilizovan je, strukturisan, naređen, sekvenciran, personalizovan, ali i depersonalizovan (v. Snoek, 2006; Grimes, 2010b).

Dajući spisak karakteristika koje određuju ritual, Snoek nije nastojao da dà jednu krutu definiciju rituala, već da pokaže na koji način može da se konstruiše definicija u zavisnosti od svrhe za koju želimo da konstruišemo definiciju. Pored tog skupa kriterijuma na osnovu kojih nešto zovemo ritualom, potrebno je da postoje i dodatne kategorije za lakše razvrstavanje fenomena koji nemaju sve kriterijume na osnovu kojih bismo ih svrstali u rituale, već pripadaju potkategorijama kao što su npr. ritualizacija, aktivnosti nalik ritualu. "Definicije rituala moraju ići dotle da predlažu, eksplicitno ili implicitno, prirodu i odnos neritualne aktivnosti i različitih nivoa skoro-ali-ne-u-potpunosti-ritualnog ponašanja" (Bell, 2009: 69). Bel (Catherine Bell) takođe pokušava da odredi neke opšte karakteriste rituala kao npr.: formalizam, tradicionalizam, invarijantnost i poštovanje pravila, ali i dodatne kategorije koje olakšavaju proces klasifikacije, o kojima će biti više reči u daljem tekstu. Možemo zaključiti da nema velike razlike između načina i kategorija koje koriste Bel i Snoek u pokušaju da dođu do određenja rituala i ponašanja koja mu nalikuju, i istaći važnost razumevanja i upoređivanja raznolikih poimanja i definisanja rituala, shvaćenih kao jedan korak u procesu konstruisanja epistemološki adekvatnijeg okvira za analizu rituala.

Etimološko poreklo reči ritual nalazimo u latinskoj imenici *ritus* i pridevu *ritualis* koji se često koriste sinonimno, ali je u teorijskom pogledu veoma bitno napraviti razliku između ova dva pojma. Pojam *ritus* je označavao način delanja, način slavljenja religijskih rituala i festivala, dok je pridev *ritualis* označavao sve što se odnosi na rituale (v. Stausberg, 2006: 51–55). Za Rimljane su pojmovi *sacra* i *caerimoniae* imali značenje koje mi danas pripisujemo pojmu ritual. U sedamnaestom veku nastaje pridev ritual (*rituale*) od latinske reči *ritus* i označava knjigu tekstova i pravila za vršenje religijskih radnji, pod nazivom *Rituale Romanum* (1614). Pojam *ritus* u ovom leksičkom obliku prvi put upotrebljava 1871. godine Pjer Danijel Šantepi od Sosaja (Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye) u kritici arheologa koji su na osnovu položaja skeleta tvrdili da je u paleolitu<sup>3</sup> postojao "*doodenritus*" ili ritual sahranjivanja. Pored Sosaja, među

---

<sup>3</sup> Paleolit (donji, srednji i gornji paleolit), ili starije kameno doba, izuzetno je interesantno poznavati posebno zbog činjenice da se u tom periodu (od 2600000 godina do 11700 pre nove ere) razvijaju hominidi, s vremenom nastaje red Homo (*Homo habilis*, *Homo erectus*, *Homo sapiens*, *Homo sapiens sapiens*) i dešava se paleolitska kulturna revolucija koja se ogleda u stvaranju oružja, ukrasnih predmeta (od kojih je najpoznatija Vilendorfska venera) i

prvima koji su koristili pojam *ritus*, bili su Kornelius Tile (Cornelius Petrus Tiele) (upotrebljava pojam *ritus* prvi put 1873. godine) i Avram Kjunen (Abraham Kuenen). Tile kao sinonime koristi pojmove obred (*ritus*) i obožavanje, religijska akcija, religijska svečanost. Tek 1880. godine ovi autori počinju da upotrebljavaju pojam ritual, ali mnogo ređe nego pojmove obožavanje, ceremonija, obred (*ritus*) ili kult (*cultus*) (v. Platvoet, 2006: 165–169).

U periodu od 1870–1890. engleski teoretičari, kao npr. Edvard Barnet Tajlor (Edvard B. Taylor), Endru Lang (Andrew Lang) i Vilijam Robertson Smit (William Robertson Smith), koristili su za označavanje religijskih akata pojam "*worship*" ili obožavanje. Razumevanje originalnih dela autora koji su se bavili ritualom teško je upravo zbog upotrebe niza sinonima. Sa Langom i Smitom započinje era intenzivnije upotrebe pojma ritual, kao i polako nestajanje hrišćanskog shvatanja rituala kao religije u akciji. Pojam ritual postepeno postaje sve fleksibilniji, obuhvatajući ne samo religijske nego i sekularne aktivnosti, i biva uključen u psihološke, etnološke, antropološke, sociološke, neurološke teorije.

U *Leksikonu stranih reči i izraza* Milana Vujaklije nalazimo nekoliko odrednica koje su vezane za ritual – ritual, ritualan, ritualistika, ritus<sup>4</sup> – na osnovu kojih ne bismo mogli jasno da razgraničimo šta je ritual, a šta obred, i da li je ritual isto što i obred, običaj, navika, skup uputstava za vršenje rituala ili nešto potpuno drugačije. Na osnovu datih definicija vidimo da Vujaklija ove pojmove posmatra sinonimno. Slično Vujakliji, u Longmanovom rečniku Engleskog jezika imenica ritual definiše se kao "ceremonija koja se uvek izvodi na identičan način u cilju označavanja važne religijske i socijalne situacije" (Longman, 2008: 878) i sinonim je sa rečju obred (*rite*), s tim što je u definiciju obreda dodato da često ima religijsku svrhu (npr.

---

pećinskoj umetnosti. Jedno od najpoznatijih i najintrigantnijih otkrića današnjice je pećina Šove (*Chauvet cave*) u Francuskoj, stara više od 32000 godina, sa fenomenalnim pećinskim crtežima, ali bez ljudskih ostataka. U pećini su pronađene lobanje i tragovi medveda, delovi skeleta vukova i otisak stopala dečaka i vuka jedno pored drugog, a pretpostavka je da je pećina imala ceremonijalnu funkciju. Više informacija o pećini moguće je dobiti u filmu Venera Hercoga *Cave of Forgotten Dreams* (2010).

<sup>4</sup> "[R]itual (lat. rituale) knjiga o verskim i crkvenim običajima i obredima (*agenda*); knjiga koja sadrži propise o vršenju izvesnih ceremonija; svi običaji i obredi koji su u vezi sa izvesnim ceremonijalnim činom, po tačno utvrđenom redu; *ritualno umorstvo* kultni obred prinošenja ljudskih žrtava božanstvu ili demonima, ubistvo iz religioznih pobuda" (Vujaklija, 2007: 784, kurziv u originalu).

"[R]itualan (lat. ritualis) koji spada u versko-crkvene običaje i obrede; običajni, obredni; *ritualno klanje* životinja, namenjenih za ishranu, po naročitim verskim propisima (npr. kod Jevreja); *ritualno ubistvo* ubistvo iz versko-obrednih pobuda, pripisivano bez osnova Jevrejima, koji, tobože, upotrebljavaju hrišćansku krv za hleb i vino o Pashi" (Vujaklija, 2007: 785, kurziv u originalu).

"[R]itualistika (lat. ritus) učenje o vršenju versko-crkvenih običaja i obreda" (Vujaklija, 2007: 785).

"[R]itus (lat. ritus) verski običaj, obred, verski propis; običaj, način, navika" (Vujaklija, 2007: 785).

ritual sahranjivanja). Pridev ritualan (*ritual*) definiše se kao nešto što je deo obreda ili rituala (npr. ritualna žrtva, ritualno kupanje itd.) (Longman, 2008: 878).

U *Sociološkom rečniku* "ritual (lat. *ritus*-verski običaj, obred)" definiše se kao "[f]ormalne kolektivne prakse koje se izvode periodično s naglašeno simboličkim ciljevima" (Sekulić, 2007: 497), ali se ova definicija proširuje sa konstatacijom da je to distinktivno ljudski način ponašanja, da se pojam povezuje sa sakralnim i profanim značenjima koja se preklapaju i da podrazumeva upotrebu simboličkih i psihoaktivnih sredstava. U ovoj definiciji vidimo očigledan nedostatak koji se ogleda u definisanju rituala kao distinktivno ljudskog načina ponašanja, čime se isključuje ritualizacija kod ne-ljudskih vrsta, ali i preterano naglašavanje simboličkih ciljeva rituala i isticanje da je ritual oblik kolektivne prakse. Potrebno je napomenuti i to da učestvovanje u ritualu ne podrazumeva uvek konzumiranje psihoaktivnih supstanci, jer postoje i drugi načini stavljanja organizma u izmenjeno stanje svesti, o kojima ćemo detaljnije govoriti u drugom poglavlju.

Pošto je ritual izučavan iz perspektive različitih disciplina, nastale su mnogobrojne definicije rituala, dok je razvoj studija rituala doveo do toga da je danas veliki broj društvenih fenomena moguće konceptualizovati, analizirati i teoretisati kao da govorimo o ritualu, i to u meri da se "sve" oko nas može analizirati kao ritual. Svesni problema koji može da proistekne iz pokušaja stvaranja univerzalne definicije rituala i same širine pojma, većina antropologa i sociologa se opredeljivala da u definiciji ponudi samo segmentarnu definiciju ili monotetičku definiciju u odnosu na polje svog interesovanja. Tako Dirkem, dajući funkcionalističku definiciju, pod pojam ritual svodi obrede, ceremonije i sve druge radnje koje za cilj imaju jačanje kolektivne svesti ili moralnih ideala društva skrivenih pod maskom religije (Dirkem, 1912/1982). Ubacujući psihološke elemente u dirkemovsku definiciju rituala, Malinovski (Bronislaw Malinowski) naglasak stavlja na individualna psihološka stanja i iz te perspektive ritual posmatra kao aktivnost koja ima funkciju izražavanja emocija i smanjivanja anksioznosti, straha, patnje, nesigurnosti (Malinovski, 1979). Radklif-Braun (Alfred Radcliff-Brown) ritual definiše kao oblik kolektivne akcije članova društva koja je propisana običajima, izvodi se u situacijama promena u društvenom životu, služi za ekspresiju sentimentata vezanih za konkretnu promenu u društvu, omogućava opstanak društvenih veza i odnosa među članovima društva. Arnold van Genep (Arnold van Gennep) prikazuje faznu prirodu rituala, ili obrede prelaza, naglašavajući tri faze kroz koje rituali prolaze: odvajanje, tranzicija i reintegracija, čime se omogućava opstanak i

integracija društva, ali i unose promene. Viktor Tarnar (Victor Turner) ritual posmatra kao proces kojim se uspostavlja i održava jedinstvo grupe, koje je ugroženo zbog stanja socijalne drame ili endemskog sukoba (Turner, 1956/1996; Turner, 1969/1977; Delijež, 2012: 292–304; Deflem, 1991). Ritual je i oblik simboličke komunikativne akcije čije izvođenje omogućava usaglašavanje zahteva društva i promenljivih ekonomskih, kulturnih, prirodnih uslova života i bioloških ograničenja (Turner, 1969/1977). Kliford Gerc (Cliford Geertz) ritual posmatra kao model komunikativnog ponašanja koji funkcioniše da bi obezbedio religijska raspoloženja i motivacije, ali ne i da transformiše društvene odnose. Ritual je kulturna predstava koja je implementirana u najbanalnije aktivnosti svakodnevnog života, ali aktivnosti koje su neophodne za opstanak čoveka (Gerc, 1998). Prema Gofmanu (Erving Gofman), "[r]itual je mehanizam recipročno fokusiranih emocija i pažnje koji, proizvodeći trenutno oblikovanu realnost, rađa solidarnost i simbole grupne pripadnosti" (Collins, 2004: 7), dok Kolins (Randall Collins) razvija mikrointegralni pristup ritualima koji se bavi različitim oblicima okupljanja ne samo na kolektivnom nivou (okupljanja mase, publike, kongregacije) već i na mikronivou – zajednički obed male grupe ljudi, zaustavljanje poznanika na ulici radi pozdrava, razgovora, klimanje glavom u prolazu itd. Tek nakon okupljanja grupe može da nastupi period intenzifikacije deljenog iskustva, odnosno period stvaranja kolektivne uzavrelosti (pojam preuzet od Dirkema), a uzročno-posledično iz toga postaje moguć nastanak kolektivne svesti članova okupljene grupe (Collins, 2004).

Navedene definicije rituala ukazuju na složenost procesa definisanja rituala koji se javlja u različitim pojavnim oblicima i sa mnoštvom funkcija. Bilo da je reč o religijskom ritualu, sekularnom ritualu, sekularnoj ceremoniji, političkom ritualu, privatnom ritualu, javnom ritualu, kolektivnom ritualu, individualnom ritualu, ritualu pobune, ritualu solidarnosti, dramatičnom performansu, ritualnom performansu, prazniku ili konkretnije: ritualu očišćenja, inicijacijskom ritualu, ritualu venčanja, ritualu lečenja, ritualima transa, plesu, ritualima moći i vođstva itd., adekvatna definicija rituala bi bila inkluzivistička definicija koja bi obuhvatila karakteristike niza rituala i obreda (*rites*) pod jedan eksplanatorni okvir. Nedostaci ekskluzivističkih definicija rituala, koje naglasak stavljaju na religijski ritual, obavezuju nas da te definicije prihvatimo sa rezervom. Reći da je ritual "religija u akciji" (Wallace, 1966b: 61)<sup>5</sup> ili da je ritual ograničen na

---

<sup>5</sup> Entoni Volas (Anthony Wallace) u radu "Rituals: Sacred and profane" proširuje svoju definiciju rituala kao "stereotipizovane komunikacije, samostalne ili interpersonalne, koja redukuje anksioznost, priprema organizam da

simbolički odigran odnos između čoveka i onoga što je pojmljeno kao "transcendentalna realnost" (Wilson navedeno prema Blasi, 1985: 60) ništa nam ne govori o širini pojma ritual, nego redukuje ritual na religiju. "Ne postoji inherentna veza između religije, verovanja i rituala. Svaka kultura ima svoj sopstveni način stvaranja ili ignorisanja veza između ovih kulturnih fenomena. Kako postoje rituali koji nemaju veze sa religijom (npr. građanske ceremonije) i religije koje malo šta imaju sa mističnim bićima ili silama (npr. Zen budizam), ugrađivanje takvih kvalifikacija u definiciju je greška" (Grimes, 2010b: 9).

Do sedamdesetih godina dvadesetog veka, pristupi proučavanju rituala – bilo da se radi o funkcionalističkom (gde je akcenat na svrsi rituala u društvu), strukturalističkom (koji nastoji da pronade duboke strukture ljudskog uma koje čine osnovu rituala i mita), interpretativnom (gde se ritual shvata kao simbolička manifestacija kulturnog pogleda na svet) – ograničavali su svoju analizu na religijske rituale. Nakon sedamdesetih godina dvadesetog veka ritual se posmatra kao toliko sveprožimajući da ga nije ni potrebno definisati: uključuje skoro sve. Ovakvo viđenje rituala nas vodi na pogrešan trag, jer je moguće napraviti distinkciju između rituala i drugih aktivnosti nalik ritualu. Analiza rituala se širi sa proučavanja religijskih rituala na proučavanje svih oblika rituala, kao i na aktivnosti nalik ritualu. Naučnici koji se bave teorijom performansa, kao Viktor Turner, vide ritual u svim performansima, interpretirajući ih mnogo dinamičnije, kao fleksibilne i interaktivne, fokusirajući se više na fizičke i senzorne aspekte ritualne aktivnosti u odnosu na kognitivne aspekte (Schechner, 2004; Schechner, 2013; Turner, 1974; Turner, 1985; Turner, 1987). Bobi Aleksander (Bobby Alexander) definiše ritual kao performans, bilo planiran ili improvizovan, koji omogućava prelaz iz svakodnevnog života u alternativni kontekst. Ritual je, po njegovom shvatanju, utemeljen u svakodnevnom, ljudskom svetu (Lamoreaux, 2009). Po mišljenju Ketrin Bel, ritual je jedna vrsta kritičkog spoja u kojem bivaju povezane suprotne društvene i kulturne sile, kao npr. priroda i kultura, subjektivnost i objektivnost, red i kaos, individua i grupa, verovanja i ponašanja (Bell, 1997).

### 2.1. Obred

Pored definisanja rituala, potrebno je preciznije odrediti i pojam obreda. Pojmovi obred i ritual se u mnogim radovima koriste sinonimno (Dirkem, 1982; Байбурин, 1993; Daglas, 2001). Obred (*rite*) je element svakog rituala, odnosno to je konkretna aktivnost ili praksa u

---

dela, i (u društvenim ritualima) koordinira pripremu za akciju više organizama i čini to mnogo brže i pouzdanije nego što bi to bilo ostvareno (. . .) nestereotipizovanom, informacionom komunikacijom" (Wallace, 1966b: 64).

ritualu. Svaki ritual je izgrađen od jednog ili više obreda. Kao praktična strana rituala, obred je njegov esencijalni deo. Nasuprot obredu, kult je složeniji pojam jer, pored praktične strane, poseduje i duhovnu stranu zbog čega ga je teško razlikovati od religije. Kultovi su najlabaviji i najnepostojaniji tip verske organizacije u kojoj su grupe istomišljenika neformalno okupljene oko idejnog vođe. Kulturna aktivnost ljudi se odnosi npr. na obožavanje duhova predaka, kult prirode itd. Da bi određena aktivnost postala obred, mora da nastane proces ritualizovanja (*ritualizing*), odnosno proces njihovog izmišljanja ili kultivacije (v. Grimes, 2010b). Ritualizovanjem određene aktivnosti stvara se veza između svetog i profanog sveta, jer su obredi posvetovljene aktivnosti svakodnevnog života čijim izvođenjem na specijalno odabranom mestu i vremenu, strogim poštovanjem pravila, nastaje ritual. Obredi su određene radnje koje se izvode na konkretnom mestu i vremenu i koje prepoznaju pripadnici jedne kulture. Prema Grajmsu primeri obreda su bar micva ili krštenje (Grimes, 2010b: 7).

## 2.2. Aktivnosti nalik ritualu

Ketrin Bel je prva teoretičarka koja je upotrebila pojam aktivnosti nalik ritualu, u cilju pravljenja razlike između rituala i aktivnosti koje poseduju sve odlike rituala, osim što se ne odnose na neke natprirodne sile, bića, predmete (Bell, 1997). Džeklin L. Džefri (Jaclyn L. Jeffrey) tvrdi da se ritualima uvek pripisuje posedovanje religijske ili natprirodne dimenzije, ali u odnosu na Bel smatra da formalizovane svakodnevne aktivnosti, npr. niz aktivnosti koje obavljamo pre odlaska u krevet ili nakon buđenja, treba da se posmatraju kao rituali, jer imaju iste funkcije kao rituali. Bilo da ih zovemo ritualima ili aktivnostima nalik ritualu, sasvim je sigurno da nam rutinizovane svakodnevne aktivnosti pomažu da se stvori osećaj reda u društvu i da se pomire suprotstavljene sile u životu. Razumeti aktivnosti nalik ritualu znači razumeti način na koji "kultura ritualizuje ili deritualizuje društvene aktivnosti" (Bell, 1997: 138). Osnovne odlike aktivnosti nalik ritualu su: formalizam, tradicionalizam, performans, sakralni simbolizam, vladavina pravila, invarijantnost (Bell, 1997). Razumevanje svake prethodno navedene odlike aktivnosti nalik ritualu pomoći će nam da bolje shvatimo ritual, budući da se u pogledu obeležja u velikoj meri preklapaju.

Iako je jedna od najvažnijih odlika rituala, formalizam ipak nije ograničen samo na ritual. Razumevanje formalnog je moguće samo putem kontrastiranja i određivanja stepena formalnosti. Okarakterisati neku aktivnost kao formalizovanu moguće je samo ako se ona uporedi sa neformalnim oblikom aktivnosti. Aktivnost će biti formalna ako je za njen uspeh

potrebno da bude sačinjena od ograničenih i kruto organizovanih gestova, ponašanja, pokreta tela, odnosno ukoliko se traži ograničen kod u komunikaciji, ponašanju. Nepoštovanje unapred propisanih pravila za vršenje određene aktivnosti dovodi do neuspeha te aktivnosti. Formalni događaji, kao npr. različiti banketi, poslovni sastanci itd., zahtevaju od participanata da budu obučeni na određen način (muškarci moraju da nose odelo, žene moraju da budu u svečanim haljinama), ponašanje je takođe propisano, svako kršenje pravila ponašanja posmatra se kao incident i osoba koja je akter u tom incidentu biva etiketirana; propisan je ograničeni kod u komunikaciji. Komunikacija se svodi na teme koje neće uvući aktere u debatu, diskutuje se o neutralnim temama. Svaki element događaja je unapred propisan i formalizovan. Formalizovan govor, koji nije uobičajen u svakodnevnom životnim situacijama, ograničen je u pogledu reči, specifičan u pogledu intonacije, glasnoće, stila, kvaliteta. Prema Morisu Blohu (Maurice Bloch) "visoko formalizovani načini izražavanja i komunikacije nastoje biti tesno povezani sa tradicionalnim formama socijalne hijerarhije i autoriteta, uspešno održavajući pretpostavke na kojima takav autoritet počiva" (Bell. 1997: 140). Formalnost služi da se održi *status quo* u društvu ili nekom njegovom delu. Kroz poštovanje određenih pravila u svakodnevnom životu može se potvrditi status neke osobe. Feministkinje su kritikovale formalizovanu i ritualizovanu situaciju kada muškarci otvaraju vrata ženama, tvrdeći da se tako održava i jača obrazac po kojem je žena krhka, nemoćna, slaba i ona kojoj je potrebna zaštita i poštovanje, dok se kreira slika muškarca kao nosioca snage, moći, autoriteta. Ovakav odnos prema ženama i gest otvaranja vrata bio je za feministkinje čin kojim se unižava žena. Vreme je donelo promenu ovog sekularnog rituala tako da sada onaj ko prvi dođe do vrata, bilo da je žena ili muškarac, otvara ih osobi koja ide iza ili, ukoliko je osoba zdrava, trebalo bi da otvori vrata starima, deci ili bolesnima. Situacija sa otvaranjem vrata teško da bi mogla da nosi ime ritual, ali je sasvim sigurno jedna ritualizovana, rutinizovana radnja.

Pozivajući se na Gofmana (Gofman, 2000), možemo tvrditi da je za održanje reda u društvu potrebno da postoji red u svakodnevnom interakcijama među ljudima. Ritualni interakcije su visoko formalizovani, jer da bi se održalo poverenje među članovima društva, nužno je da postoje i propisani načini reagovanja i delanja u određenim situacijama koje se ponavljaju svakodnevno. Pozdravljanje je tipičan oblik aktivnosti nalik ritualu. Pored formalizma u pogledu komunikacije, odlike rituala u svakodnevnom aktivnostima proističu i iz neverbalne ekspresije, a ne samo iz verbalne. Pozdrav nekada ne mora uopšte da uključi verbalnu ekspresiju, npr.



klanjanje glavom, određen pokret ruku tj. stavljanje ruku u određen položaj. Nivo formalizovanosti zavisi od konkretne situacije u kojoj se ljudi nalaze.

Obedovanje je takođe, u zavisnosti od prilike, u većoj ili manjoj meri formalizovana aktivnost, koja upravo zbog toga nalikuje ritualu. Postoje pravila koja formalizuju obed: način postavljanja stola, serviranje hrane, korišćenje pribora za ručavanje, pravilo da se ne sme jesti i pričati u isto vreme. Jedna pravilnost koju uočava Ketrin Bel je da "što je intimniji odnos među akterima, to je njihovo ponašanje manje formalno i ne podleže krutim pravilima" (Bell, 1997: 143). Nasuprot ovome, veća socijalna distanca među ljudima podrazumeva i veći stepen formalizacije njihovog odnosa. U određenim situacijama u svakodnevnom životu stepen formalnog ponašanja ili govora odražava socijalni status osoba u interakciji. Pravila ponašanja za stolom odvajaju situaciju obedovanja od drugih društvenih aktivnosti, i time naglašavaju društvenu važnost jela i pridaju socijalni značaj tome kako ko jede. Pravila ponašanja bilo u crkvi ili tokom obeda ukazuju na delovanje jake kulturne sile. Putem internalizacije pravila teče proces civilizovanja, kako tvrdi Norbert Elias (v. Elias, 2001). Ritualizacija svakodnevnih aktivnosti nam pomaže da učestvujemo u društvu izdvojenom na društvene klase. Formalizam određene situacije ili delanja utiče na to koliko će ona nalikovati ritualu.

Obedovanje je u savremenom svetu izgubilo religijski karakter, pripremanje hrane ili pak samo klanje životinje više nema karakter svetog čina u većini kultura. Aktivnosti koje danas vezujemo za kuhinju i samo obedovanje u davnoj su prošlosti bile u svojoj srži religijske. U Rimu kuhinju su naseljavali Lares, ili bogovi domaćinstva, u Kini je postojao bog kuhinje koji je štitio porodicu od nedaća. Kod Jevreja je postojao ritual humanog ubijanja životinja kojim se izbegava stvaranje straha kod životinje koja treba da bude ubijena i samim tim ne dolazi do lučenja adrenalina. Klanje životinje obavljala je osoba koja je kvalifikovana za takav način ubijanja. Meso dobijeno ovim postupkom se zove košer meso. Ritualno klanje kod Jevreja se zadržalo do dana današnjeg.

Često je davanje žrtve u vidu hrane. Ovakav vid rituala žrtvovanja bio je raširen u starom Rimu, gde se jedna porcija hrane uvek bacala u vatru kao dar bogovima. Ritualno konzumiranje hrane i njeno postavljanje postalo je dominantno za vreme gozbi u čast nekog boga, a kasnije je, sa sekularizacijom društva postalo uobičajeno za vreme nekih svetovnih praznika, npr. Nove godina, Dana zahvalnosti (*Thanksgiving day*), slavljenja nekih istorijskih događaja itd., ili pak za vreme religijskih praznika kao što su Uskrs, Božić, Jom kipur, različite

slave. Karakteristična je, za svaki od ovih praznika, vrsta hrane koja se servira i koja ima određeno simboličko značenje. Zabrana konzumiranja mesa životinje i ritualno obožavanje (npr. krave) ne mora se objašnjavati pozivanjem na religiju ili tradiciju. Marvin Haris, predstavnik kulturnog materijalizma, daje potpuno racionalno objašnjenje zabrane konzumiranja kravljeg mesa kod Indijaca. Njegovo objašnjenje glasi:

Ljubav prema kravi doprinosi adaptivnoj gipkosti ljudskog stanovništva time što štiti privremeno bezmlečne ili jalove, ali još uvek korisne životinje; time što ometa razvoj energetske rasipne industrije goveđeg mesa; time što štiti stoku koja se goji na javnom dobru ili na trošak bogataša; i time što u periodima suše i gladi čuva potencijal za oporavak stočne populacije [Haris, 1995:27].

Krava za Indijce ima važnost opstanka u uslovima promenljive klime, samim tim jedini način da se spreči njeno klanje za vreme sušnog perioda jeste da se stavi zabrana ili tabu na nju. Religijski elementi implementirani u konzumiranje hrane s vremenom blede, kao i važnost koju mi pridajemo samom činu obedovanja, posebno kada je reč o grupnom obedovanju. Obedovanje će sasvim sigurno s vremenom biti očišćeno od preostalih religijskih elemenata.

U dvadeset i prvom veku, i dalje se zadržavaju neki tradicionalni običaji i verovanja. Kod Srba još uvek nije nestalo verovanje da je hrana koja padne sa stola namenjena mrtvima. Iako je pad hrane proizvod nespretnosti onoga ko obeduje ili stavlja hranu na sto ili nekog drugog uzroka, njegovo religijsko objašnjenje je da su mrtvi gladni. Hrana koja padne sa stola se poklanja kao žrtva dušama umrlih. Kada se za vreme obeda prepuni čaša sa vodom i voda krene da se sliva niz zidove čaše, verovanje je da je za stolom neko veoma žedan. Bez obzira na to o kojoj kulturi je reč, formalizovane aktivnosti koje su prestale biti religijske, ili su zadržale određeni kontakt sa religijom ili magijom, nastavljaju da žive organizujući čovekov život. Uređenost naše svakodnevice – ritualizovanost aktivnosti koje se ponavljaju svakodnevno – čini da se jednom naučeno ponašanje u određenoj situaciji svaki put kada se nađemo u istoj ili sličnoj situaciji samo obnovi.

Tradicionalizacija je proces kojim se određene aktivnosti približavaju ritualnim aktivnostima. Ovaj proces se može definisati kao pokušaj ponavljanja aktivnosti iz prošlosti, prilagođavanje tih aktivnosti novom okviru, ili pak stvaranje praksi koje evociraju veze sa prošlošću. Tradicionalizacija može da teče i kroz upotrebu tradicionalnih kostima, obnavljanje običaja ili pak čuvanje tradicionalnog, starog jezika. Tipični primeri zajednica koje neguju

tradiciju i žive po pravilima iz prošlosti su Amiši, Menoniti, hasidska zajednica Jevreja. "[T]radicionalizam je bitna dimenzija onoga što mi nastojimo nazvati i identifikovati kao ritual" (Bell, 1997: 145), dok se aktivnosti nalik ritualu mogu tako zvati samo ukoliko pobuđuju neke oblike tradicionalizma. Formalizam i tradicionalizam obično prate jedan drugog i time naglašavaju ritualnu prirodu neke aktivnosti. Tradicionalizam se može videti u nošenju tradicionalne odeće npr. među sudijama, univerzitetskim profesorima.

Danas je često pominjan i termin "izmišljanje tradicije" (*invention of tradition*). Tradicija može biti izmišljena kroz proces formalizacije i ritualizacije radnji ritualne i/ili simboličke prirode koje se upravljaju ka otvoreno ili prikriveno prihvaćenim pravilima i teže da ponavljanjem usade određene vrednosti i norme ponašanja (Hobsbawm, navedeno prema Bell, 1997: 148). Mnoge tradicije savremenog društva su nove po poreklu. Uvode se novi sekularni praznici, modifikuju se ne tako stari običaju. Teško je staviti jasnu crtu koja bi odvojila tradicionalizaciju od drugih oblika ritualizacije. Pitanje koje postavlja Ketrin Bel je: da li je tradicionalizacija način ritualizovanja ili je efekat ritualizovanja? Sasvim je sigurno da je putem rituala moguće učiniti tradicionalno neočekivanim i novim.

Pored formalizma i tradicionalizacije, ritualna i ponašanja nalik ritualu uvek su praćena različitim pokretima tela, koreografijom, ponavljanjem, koji dovode do nestanka osećaja proticanja vremena – odnosno invarijantnosti. Invarijantnost se odnosi na osobinu rituala da participante stavi u jedan vremenski vakuum u kojem vlada bezvremeni autoritet grupe, njena doktrina, praksa. Svakodnevni život ispunjen je nizom aktivnosti koje se ponavljaju (npr. razni rituali tela, ulepšavanja, održavanja higijene). Samo ponavljanje takvih aktivnosti nije ono što ih približava ritualu. Činjenica da ulepšavanje vršimo u prostoriji koja je specijalno namenjena za to, i kao takva dobija odlike ritualnog prostora (npr. kupatilo), i tačnost s kojom pristupamo pojedinim delovima tela približava tu rutinsku radnju ritualu. Ritualnom ponašanju nalikuju i aktivnost radnika na pokretnoj traci čiji su pokreti izuzetno precizni i kontrolisani, kao i monaški način života čije su odlike: disciplina, samokontrola, obraćanje pažnje na detalje, životne aktivnosti tako programirane da se obavljaju svakodnevno (v. Bell, 1997).

Cilj kontrolisanja vremena i života ljudi je da se kroz ustaljenost i nepromenljivost svakodnevne rutine preoblikuje individua. Centri za odvikavanje od zavisnosti nalikuju monaškom životu, a krut raspored svakodnevni aktivnosti ima za cilj da izmeni individuu i odvoji je od prethodnog života. Kroz učešće u obaveznim aktivnostima zavisnik prolazi kroz

srednju fazu rituala prelaza. Odvojen je od dotadašnjeg života, nema više nikakav položaj, ulogu – nalazi se u liminalnom periodu i nastoji da uspešno pređe u treću fazu reagracije ili reintegracije kada opet postaje punopravni član društva. Monaški način života ima za cilj da potisne želje, tražnje i slabosti tela i da se kroz kontrolu tela uspostavi kontrola uma. Teoretičari su bili skloni i da ceo obrazovni sistem porede sa ritualom. Znajući da su ciljevi škole da oblikuje i razvija dispozicije individua, da učestvuje u njihovoj socijalizaciji kroz internalizaciju opštedruštvenih i opštekulturnih vrednosti i da se to odvija kroz rutinizovane aktivnosti, prihvatanje autoriteta, samokontrolu – škola se može posmatrati kao institucija rituala prelaza.

Aktivnosti za čije činjenje je potrebno poštovanje pravila nalikuju ritualu. Naučnici su odlazili u krajnost tako da je čak i vožnja automobila objašnjavana kao ritual. Bel tvrdi da su tipične aktivnosti, koje su regulisane pravilima i nalikuju ritualu: sportski događaji, borbe bikova, boks-mečevi, prezentovanja ratničke veštine, različite igre, kao npr. šah itd. (Bell, 1997). Dok god je izvođenje aktivnosti kontrolisano, one nalikuju ritualu. Onog trenutka kada se izgubi kontrola nad događajem i prevlada haos i lični interes, aktivnost gubi epitet ritualno. Ritualne odlike sporta nagone teoretičare da tragaju za njegovom religijskom osnovom. Olimpijske igre u staroj Grčkoj, astečke igre imale su svoje ishodište u ritualu; danas su sportske igre od religijsko-magijskih elemenata zadržale niz tabua i magijskih praksi. Pristupanje sportskom događaju kao svetinji, veličanje igrača kao heroja, ritualni odlazak na spektakl koji podrazumeva niz zabrana, obavljanje svojevrstnih magijskih rituala u cilju uticanja na ishod takmičenja, uvođenje maskote koja povezuje igrače i neatletsku publiku – sasvim sigurno sportskom događaju daju odlike rituala. Rat, šah takođe su aktivnosti regulisane pravilima i mogu se svrstati u aktivnosti nalik ritualu. "Vladavina pravila, kao osnova mnogih različitih aktivnosti ili strategija ritualizacije, takođe nam predlaže da nastavimo da mislimo o ritualu u terminima formulisanih normi nametnutih haosu ljudske aktivnosti i interakcije" (Bell, 1997: 15). Ritualizacija svetovnog života podrazumeva samo prenošenje formule religijskih rituala na nivo aktivnosti koje se ponavljaju u svakodnevnom životu dovoljno često.

Obnovljivi i ponavljajući karakter nekih svetovnih radnji, važnost njihovog identičnog ponavljanja, potreba da se znaju pravila situacije daju tim radnjama karakter aktivnosti koje nalikuju ritualu. Da bi određena radnja bila ritual potrebno je da poseduje momenat obraćanja svetom. Ponekad je obraćanje svetom indirektno, kao npr. u slučaju kada predsednik polaže zakletvu stavljanjem leve ruke na Bibliju. Čin polaganja zakletve mogao bi se posmatrati kao

potpuno svetovna radnja, jer je i samo vladanje državom svetovno zbog odvojenosti crkve i države. Naizgled svetovnu aktivnost upravljanja državom od niza svakodnevnih aktivnosti odvaja upravo čin spuštanja ruke na svetu knjigu, kojim biva razdvojeno profano i sveto. Vladavina predsednika je dozvoljena božijom milošću. Zastava kao materijalni simbol jedne zemlje takođe dobija oreol svetosti i postaje simbol poštovanja države i reprezent njene vrednosti. Odnos prema zastavi kao prema svetom predmetu znači isto takav odnos prema zemlji koju ta zastava predstavlja. Aktivnosti nalik ritualu postaju svete i određeni predmeti postaju sakralni simboli, ali ne zbog svojih materijalnih odlika, nego zbog niza aktivnosti koje ih prate i pridaju im određen skup vrednosti, istoriju, identitet. Identifikacija sa zastavom sopstvene zemlje nije identifikacija sa komadom tkanine, već sa vrednostima i istorijom koji se vezuju za zemlju koju ta zastava simbolizuje.

Bilo da je reč o ritualima ili aktivnostima nalik ritualu, svi oni proističu iz potrebe čoveka da spozna, razume, prilagodi svet i društvo sebi. Svaki ritual u kojem dolazi do stvaranja odnosa između aktera i neke spoljašnje sile, tlo je njihovog recipročnog odnosa. Učesnici u ritualu daju deo sebe aktivno da bi, zauzvrat, istovremeno postali pasivni primaoci. Upravo se mogućnost nastanka recipročnog odnosa između participanta u ritualu i neke spoljašnje sile ili božanskog bića, može uzeti kao faktor razlikovanja rituala od aktivnosti koje nalikuju ritualu, odnosno svakodnevnih aktivnosti koje su ritualizovane ili formalizovane. Ritual je znatno složenija aktivnost čija se analiza ne može svesti samo na pukou proučavanje oslobađanja emocija i distanciranja od njih. Kroz ritual mi percipiramo sebe, ali i druge, svaki akter u ritualu je istovremeno publika drugim akterima, i obrnuto.

Rituali i aktivnosti nalik ritualu su sociokulturni konstrukti koji daju autoritet i legitimnost položaju individua, organizacijama, moralnim vrednostima, situacijama, pogledima na svet, i tako strukturišu način na koji ljudi misle o društvenom životu (v. Tennekoon, 1988). Ritual je evolucionarna i kulturna univerzalija, jer nam još uvek nije poznato društvo koje ne poznaje ritual ili čiji život nije ritualiziran. Prema Levi-Strosu (Claude Lévi-Strauss), ono što razdvaja ritual kao akciju od drugih sličnih operacija u svakodnevnom životu jeste činjenica da se "ritual kondenzuje u konkretnu i jedinstvenu formu procedure" (Levi-Stros, navedeno prema Severi, 2006: 585). Ritual je taj kojim se aktualizuje mitološki sadržaj. "[R]itual se razlikuje ne po tome šta kaže, nego kako to kaže." (Severi, 2006: 586) Antropolog Pjer Smit (Pierre Smith), tvrdi da pod ritualom treba da podrazumevamo samo one aktivnosti ili ceremonije koje vode

nastanku verovanja (Severi, 2006). Mišljenje o rituala se obično odvija u okviru rituala poimanih kao aktivnosti koje su izvorno životne. Nisu sve aktivnosti rituali, ali je moguće zaključiti da su neke aktivnosti i interakcije na nivou svakodnevnog života ritualizovane ili podležu procesu ritualizacije. "[A]ktivnosti nalik ritualu pretpostavljaju da ono što se odvija u ritualu nije jedinstveno samo za religijske institucije ili tradicije" (Bell, 1997: 164). Postoji puno načina na koje ljudi mogu da delaju ritualno, posebno u svakodnevnom životu.

### 2.3. Ritualizacija

Ritualizacija (*ritualization*) podrazumeva diferenciranje i privilegovanje pojedinih aktivnosti ili, kako Grajms navodi, proces kultivacije ili izmišljanja obreda (Grimes, 2010b). Ritualizacijom se postiže da se određene aktivnosti razlikuju od ostalih, npr. u pogledu prostora koji se koristi za njihovo vršenje i kojem ne može svako da pristupi, periodičnosti vršenja aktivnosti, tj. vremenske određenosti, pravila koja moraju da se poštuju da bi određena aktivnost bila uspešna, ograničenog koda u komunikaciji i visoke formalnosti pokreta i govora, aktera specijalizovanih za obavljanje ritualizovane aktivnosti itd. (Bell, 2009). Proces ritualizacije obuhvata kako neka ljudska ponašanja i aktivnosti, tako i životinjska ponašanja. U literaturi dominantna je etološka perspektiva prema kojoj se proces ritualizacije odnosi na evolucione promene kroz koje prolaze životinje u procesu adaptacije komunikacionih mehanizama svoje vrste sa prirodnim i socijalnim okruženjem u kojem se odvija njihov život ili adaptivno repetitivno ponašanje koje je karakteristika čitave vrste. Edmund Lič (Edmund Leach) smatra da postoji oštra razlika između rituala kod životinja i ljudskih rituala, jer dok su ritualna ponašanja životinja karakteristika čitave vrste, ljudski "ritual je povremeno ponašanje određenih članova jedne kulture" (Leach, 1966: 403).

Univerzalno razumevanje rituala ne postoji, ali postoji veći ili manji stepen slaganja oko toga šta određenu aktivnost čini ritualom. Ritualizacijom jedna aktivnost postaje potencijalni ritual. Arheološki podaci nam govore da je ritual prisutan pre same pojave čovečanstva, a biološki dokazi nam pokazuju da je ritualizacija fundamentalna karakteristika životinjskog ponašanja i doprinosi procesu evolucije, tj. ima adaptivne karakteristike i neophodno ju je uključiti u definiciju rituala. Ostvarivanje samo simboličkih ciljeva putem rituala nije dovoljno snažan faktor opstanka rituala kroz čitavu ljudsku istorija, jer preveliko trošenje energije prilikom izvođenja rituala podrazumeva i velike dobitke za jedinku, grupu ili društvo koji učestvuju u ritualima. Zbog toga je veoma važno za sociološko i antropološko izučavanje rituala

da ne svrstava rituale u tipično ljudske karakteristike zajedno sa jezikom, razumom, upotrebom simbola i oruđa.

#### 2.4. *Performans i ritual*

Predstava, performans, izvođenje – sastavni je deo svake ritualne aktivnosti i aktivnosti nalik ritualu. Unapred naučeni pokreti, ples, čine da ritual deluje kao akt jedinstva, stapanja učesnika i poštovanja prema sili kojoj se obraća. Performans može dobiti oblik pozorišnog izvođenja, dramatičnog spektakla, javnih događaja. Posmatranje performansa kao rituala počiva na ideji da većina ljudskih performansa sadrži elemente koji su slični ili isti kao oni koje sadrži tradicionalno shvaćen ritual.<sup>6</sup> Ljudi nastoje da svoje aktivnosti strukturiraju na ritualan način. Kroz

---

<sup>6</sup> Sa širenjem područja proučavanja rituala s religijskih rituala na ostale oblike rituala i aktivnosti nalik ritualu, postepeno se razvijalo i teorijsko stanovište poznato pod nazivom "teorija performansa". Sedamdesete godine dvadesetog veka dovode do bujanja ovog pravca u proučavanju rituala. U odnosu na dotadašnja shvatanja rituala, koja su zastupali funkcionalisti, strukturalisti, interpretativni sociolozi, teorija performansa je predstavljala glavni preokret u razumevanju rituala i performansa. Primena dramske strukture na antropološka istraživanja zabeležena je u radovima Gerca, Tarnera, Ternbula (Colin Turnbull), ali su i poznati teoretičari i praktičari pozorišta, kao npr. Ričard Šekner, Piter Bruk (Piter Brook), Ježi Grotovski (Jerzy Grotowsky), Euđenio Barba (Eugenio Barba), Nikola Savareze (Nicola Savarese), počeli da primenjuju "antropološki metod u stvaranju, posmatranju i analiziranju pozorišnih predstava" (Jovićević i Jovanović, 2007: 4; Grimes, 2010b). Saradnja Šeknera i Viktora Tarnera rađa studije izvođenja – proizvod simbioze antropologije i pozorišta nastale zbog obostrane saglasnosti da je izvođenje univerzalan način izražavanja. "Ričard Šekner smatra da svi scenski oblici (teatar, parateatar, ritual) u svim kulturama sadrže iste strukturalne elemente: tekst, pokret, mizanscen, organizaciju, i upotrebu prostora, scenografiju ili ambijent, atmosferu, publiku, recepciju" (Jovićević i Jovanović, 2007: 11). Upravo zbog ovolikog preklapanja veoma je teško razgraničiti šta je ritual, a šta performans.

Nezadovoljstvo funkcionalističkim pristupom proučavanja rituala iznedrilo je novi pristup proučavanja – rituali se proučavaju cirkularno pristupom koji polazi od rituala do pozorišta i obrnuto. Ričard Šekner veruje da su svi performansi bazirani na obnovljenom ponašanju (Schechner, 1986). Kada je performans gotov, kao dokazi za njegovo vršenje ostaju samo arheološki tragovi (oltari, hramovi, ritualno posuđe, pisani dokumenti, snimci) i sećanja samih učesnika u ritualu. Budući da je ritual nepostojan, on zahteva konstantno obnavljanje putem ponovnog učešća u performansu. Po Šeknerovom shvatanju, "svako ponovljeno ponašanje/izvedba/predstava/izložba će uvek pružati nova iskustva gledanja, jer će biti sagledana putem novog programa i uslovljena savremenim sistemima, tako da će pružati novu vrstu iskustva" (Jovićević i Jovanović, 2007: 7). Ova konstatacija o obnovljenom ponašanju nije primenljiva na sve žanrove performansa, jer postoje takvi performansi koji iziskuju novine i jedini način da zadrže publiku i da na nju utiču jeste njihovo osvežavanje, a ne puko obnavljanje više puta ponovljene i naučene aktivnosti. Unošenje novina u performans je karakteristika umetničkih performansa, koji moraju biti nepredvidivi, drugačiji, da bi uhvatili pažnju zainteresovanog posmatrača, a samim tim i posrednog učesnika. U odnosu na ovaj vid performansa, participanti u ritualu ne smeju da unose novine u samu ritualnu aktivnost, jer bi se "ogrešili" o društvo i naišli na društveno negodovanje.

Ronald Grajms ipak tvrdi da i rituali trpe promene ili pak dolazi do improvizacije samog rituala, ali ne u onoj meri u kojoj se to zbiva u pozorišnom, umetničkom performansu (Grimes, 2006a). Šekner pravi razliku između pojma transformacije i transportacije. Prema njemu u toku rituala (npr. rituala prelaza) dolazi do promene statusa participanata (transformacije), samim tim i do promene stanja u društvu, dok se u performansu akteri transportuju u određene uloge, ali se sa završetkom performansa vraćaju svojim svakodnevnom, društveno datim ulogama. Samo uspešan ritual može da dovede do promene stanja, tj. transformacije. Razlika između rituala i pozorišta je u tome što se u ritualu stavlja naglasak na efikasnost same aktivnosti, dok je u pozorištu naglasak na zabavi.

U Šeknerovoj teoriji, ali i u većini teorija performansa, vidi se veliki uticaj Arnolda Van Genepa i njegovog proučavanja rituala prelaza. Tri faze u ritualu prelaza (separacija, liminalnost, reagregacija) bivaju preuzeti

performans ljudi žele da na simboličan način iskažu sopstvene misli, iskustva. Performans nastaje svaki put kada osoba nastoji da kroz određenu aktivnost pokaže drugima šta ona u stvari radi (v. Salamone, 2004: 321). Pitanje je da li to znači da je svaki performans ritual, odnosno svaki ritual performans.

Performansom akteri deluju na publiku putem vizuelne, olfaktorne, gustatorne stimulacije i naravno obaveznih jakih, dramatičnih zvukova. Multisenzorno iskustvo čini posledice performansa znatno jačim. Cilj performansa nije samo da pokaže određenu radnju, nego je cilj i da uključi, poveže i promeni publiku. Pasivno učešće publike postaje aktivno onog trenutka kada ona počinje da se menja. Sociolog Don Handelman (Don Handelman) tvrdi, i to veoma vispreno, da su "svi javni događaji, u svojoj kreaciji ograničenih socijalnih svetova, vežbanja holizma" (Handelman, navedeno prema Bell, 1997: 160). Severi i Majkl Hausman (Michael Houseman) tvrde da proučavanje rituala treba da se svede na proučavanje organizovanja same ritualne aktivnosti (Severi, 2006). Po njima ritualnu formu čine specifični odnosi među ljudima koji se dešavaju u toku samog performansa. U toku rituala se ostvaruje interakcija među participantima, a samim tim se i konstruiše identitet učesnika, kao i specifičan kontekst interakcije.

Pitanje koje se u našem slučaju postavlja jeste šta je to performans i može li biti odvojen od rituala ili ima mnogostruku primenu i značenje? Pod performansom se može podrazumevati skup aktivnosti nalik ritualu kakve su npr. pozorište, film, sport, javni spektakli, igre, popularne zabave, izvođačke umetnosti, izvođenje profesionalnih, socijalnih, rasnih, rodni i klasnih uloga itd. Za Šeknera performans je samo ono izvođenje koje je svesno da je izvođenje, dok njegov pristup performansu nije pristup performansu kao fenomenu, već konstruktivistički pristup performansu kao problemu (v. Schechner, 1986). Savremeni teoretičar performansa Mark

---

od strane teoretičara performansa uz blage izmene. Najveća sličnost između rituala i pozorišta je u periodu dok traju probe za određenu predstavu. Izgradnja predstave u potpunosti odgovara elementima rituala prelaza. Prvi stadijum predstave je potraga za radnjama koje će biti sastavni deo predstave ili performansa. U toku ovog perioda odvija se ritual prelaza. Producent i glumci se odvajaju od svakodnevnog života, nastoje da se iniciraju u život grupe u cilju prikupljanja materijala za predstavu i realno prikazivanje željenog sadržaja. Glumci uče svoje uloge koje im, kada je priprema predstave završena, omogućavaju ponovno intergrisanje u društvo putem javnog igranja pred publikom. Tokom pripreme predstave glumci su istovremeno i publika sami sebi – takvu vrstu publike Šekner naziva integrativna publika, koja ne obraća veliku pažnju na sam performans, jer je ona već upoznata s njim. Pored integrativne publike, postoji i slučajna publika, ili gledaoci koji prvi put posećuju izvođenje dela. Slučajna publika veliku važnost i pažnju pridaje samom izvođenju performansa. "[I]zvođenje nije samo čin *predstavljanja*, već i mesto *realnog okupljanja*, dakle prostor u kome dolazi do jedinstvenog preseka između nekog 'organizovanog' (ponekad estetskog) predstavljanja i svakodnevnog (realnog) života" (Jovićević i Jovanović, 2007: 8; kurziv u originalu).



Frontier (Mark Frontier), performansu daje dvostruko značenje: prvo, značenje performansa u užem smislu, koje se odnosi na parateatarske aktivnosti, kao što su hepeninzi, ulične demonstracije i, drugo, značenje performansa u širem smislu, kada se ovaj pojam odnosi na "sve izvođačke (eng. *performative*) ljudske aktivnosti, od socijalnih rituala (npr. izbora) do svakodnevnih činova (npr. brijanja pred ogledalom)" (Frontier, navedeno prema Jovićević i Jovanović, 2007: 24).

Etimološki, reč performans potiče od dve latinske reči: *per* – kroz i *forma* – oblik, forma. Prema rečima Ronalda Grajmsa, performans se može poimati kao oblik formalnog ponašanja, kao igranje uloge pred publikom; izvoditi nešto može da se i definiše kao postizati nešto (*to perform equals to achieve*) (Grimes, 2006a). Religijski ritual kao oblik formalnog ponašanja ne može se poistovetiti sa performansom, jer je ritual uvek nešto specijalno, različito od svakodnevnog života. Sličnost pozorišnog performansa i religijskog rituala je u tome što glumci svoje uloge i samu predstavu opisuju u ritualističkim, religijskim terminima. Za glumca predstava je sveta radnja.

Izvođenje ili performans se može posmatrati na četiri različita načina:

- kao ljudsko ponašanje koje se može nazvati "obnovljenim" ponašanjem.
- kao umetničko izvođenje koje je bazirano na avangardnom, eksperimentalnom izvođenju.
- izvođenje i posmatranje kroz primenu antropološkog metoda neposrednog učešća, neodvojivog od distanciranog posmatranja otvorenog za kritiku samog izvođenja, ali i učešća sa razumevanjem. Ovakvo posmatranje samog izvođenja kroz neposredno učešće, omogućava nam da uočimo stalnu promenljivost društvenih okolnosti i činjenicu da naše znanje nije fiksirano, nego je predmet onoga što Šekner naziva neprekidni "proces proba".

Sličnosti koje postoje između rituala i performansa su sledeće:

1. Strukturisani su po određenim pravilima, sa tačno utvrđenim vremenskim i prostornim granicama koje ih odvajaju od svakodnevnih aktivnosti i privremeno deaktiviraju opšta društvena pravila.
2. Odvijaju se u okviru kognitivne infrastrukture u kojoj akti ili poruke grade interpretativni okvir za dalje razumevanje drugih akata ili poruka. Na primer, okvir može biti

podizanje i spuštanje zavese, promena stila govora participanata (ceremonijalni govor, promena ritma govora, recitovanje, ponavljanje, stilizovan ritam).

Neslaganje među naučnicima postoji u pogledu uloge publike u ritualu i performansu. Oni koji izučavaju ritual naglašavaju pasivnost publike u performansu, koja samo prima paket simbola koje joj šalju učesnici u performansu bez ikakvog spiritualnog ili društvenog uticaja na nju, ili pak na njenu transformaciju. U odnosu na teoretičare koji se bave ritualom zastupnici teorije performansa smatraju da je performans kreacija publike i direktnih učesnika u performansu, i samim tim pridaju aktivnu ulogu publici. Ukoliko je performans uspešan, i publika će biti transformisana njime<sup>7</sup>.

Teorije performansa je oštroj kritici podvrgla Ketrin Bel u svojoj studiji *Ritual Theory, Ritual Practice*. Prema Bel, pogrešna je analogija između ritualnih aktivnosti i akata dramatizacije i performansa, ove dve aktivnosti treba da budu razdvojene. Ona smatra da se ne sme staviti znak jednakosti između rituala i performansa, kritikuje viđenje rituala kao simboličke aktivnosti kojoj je jedini cilj da utiče na publiku i da izmeni njeno interpretativno opredeljenje. Isto tako viđenje rituala kao performansa nam ne omogućava da napravimo razliku između ritualnih aktivnosti i aktivnosti nalik ritualu. Ritual nije isto što i dramatično pozorište ili sportski spektakl, ali teorije performansa ne nastoje da utvrde razlike između načina izvođenja. Rapaport

---

<sup>7</sup> Učešće u kulturnom performansu (npr. borba petlova na Baliju, koju je proučavao Kliford Gerc) pomaže ljudima da stvore svoj kulturni identitet, predstavu o sebi samima i svojoj kulturi. Kroz borbu i saradnju, navijanje, kladenje ljudi postaju jedno, prepoznaju se međusobno, upoznaju se. Pored zabrane borbe petlova od strane balinežanske vlade, ona je opstajala i davala identitet narodu Balija (Gerc, 1998). Politički rituali takođe imaju odlike performansa. Politički rituali su u društvima kako simbolički tako i ideološki događaji; da bi se oni razumeli, potrebno je da se istraži odnos dve varijable: moći i simbolizma. Da bi jedan politički ritual bio uspešan, potrebno je da bude dobro isplaniran i da bude u skladu sa kulturom naroda u kojoj se vrši.

Zanimljiv je primer na koji način je vlada Šri Lanke 1985. godine sprovela ritual razvoja (*ritual of development*) koji je bio baziran na programu navodnjavanja većeg dela zemlje iz najveće reke Mahaveli. Potpuno sekularan program je prilagođen tradicionalnoj budističkoj religiji i tradicionalnim vrednostima poštovanja vode i prirodnih ciklusa. Ekonomski razvoj bi trebalo da bude u skladu sa spiritualnom orijentacijom društva. Ritual koji je pratio program navodnjavanja ili program stvaranja irigacionih rezervoara bio je oblik ritualnog nuđenja vode. Voda je nošena u najveće budističke hramove u Šri Lanki, vodu je pratila svečana procesija, laticama cveća voda je osvećena, a samim tim je sekularni projekat posvetovljen. Ritual i sama ceremonija koja ga je pratila, koncerti, karnevali, doveli su do veličanja religije kroz razvoj, ali je istovremeno sam ritual doprineo većem publicitetu ekonomskog programa i njegove prepoznatljivosti i prihvaćenosti od strane javnosti. Vođa projekta *Mahaveli* je izjavio kako je "religija nešto što ljudi prihvataju bez pitanja. Tako kada povežemo *Mahaveli* program sa religijom, ljudi će ga najverovatnije prihvatiti na isti način. Tu je uključena politička dobit" (Tennekoon, 1988: 302).

Najvažnija funkcija performansa jeste privlačenje pažnje, posebno ako se govori o sekularnim ritualima ili aktivnostima nalik ritualu. Javne predizborne kampanje su najbolji primer na koji način performans političara deluje na masu. Predstava je ta koja baca u ekstazu, zanosi političke sledbenike ili protivnike i u njima proizvodi osećaj identifikacije sa svojim izabranim kandidatom. Politički ritual se završava izmenom publike, jačanjem ili pak slabljenjem njihovih uverenja, euforijom koja donosi glas na izborima.

(Roy Rappaport) je pokušao da u svojoj teoriji prevaziđe nedostatke teorije performansa, tvrdeći da "ritual nije drama, mada je performans, kao formalnost, sine qua non rituala" (Bell, 2009: 43). U odnosu na Bel, Grajms tvrdi da ova dva pojma iako različita, ne treba da budu kruto razdvojena, jer je performans (izvedba) sastavni deo svakog rituala.

### 2.5. *Ritualni, verovanja, simboli i mitovi*

Debata naučne zajednice o ritualima nije se zaustavila samo na razgraničavanju rituala od obreda, aktivnosti nalik ritualu i performansa. Diskusija se takođe vodila u cilju pojmovnog razgraničenja rituala od drugih aspekata religije (verovanja, simbola, mitova) i utvrđivanja izvora religije. Izučavanje rituala kao religijskog fenomena je najviše razvijano područje naučnog proučavanja rituala. Ritual se prvenstveno identifikuje kao akcija, dok se verovanjima, mitovima, simbolima pripisuje karakter misli. Simboli, verovanja, mitovi jesu forme mentalnog sadržaja i imaju funkciju da "usmeravaju, inspirišu i promovišu aktivnost, tj. akciju, ali oni sami nisu aktivnost" (Bell, 2009: 19). Ritualom, shvaćenim kao akcija, te konceptualne orijentacije bivaju odigrane, izražene. Kruta diferencijacija i razdvajanje rituala od simbola, mitova i verovanja nije moguća. Isprepletanost rituala i verovanja je neosporiva, ali to ne važi i za njihovu neodvojivost (naizgled, verovanja mogu da postoje bez rituala, dok rituala nema u slučaju odsustva verovanja). Razdvajanje akcije od misli, odnosno rituala od verovanja, simbola, mitova, nije jedino moguće viđenje rituala. Drugo moguće viđenje je ono gde se ritual posmatra kao "strukturni ili funkcionalni mehanizam reintegracije dihotomije misao-akcija" (Bell, 2009: 20). Ovaj model moguće je uočiti u delu Emila Dirke *Elementarni oblici religijskog života* (Dirkem, 1912/1982).

Ova dva modela, tj. model diferencijacije misli i akcije i model rituala kao mehanizma reintegracije dihotomije misli i rituala, bivaju spojena u modelu koji daje Stenli Tembaja. Tembaja ritualu pripisuje epitete sinhroničnog, kontinualnog, ontološkog, tradicionalnog, nasuprot dijahroničnog, promenljivog, istorijskog ili društvenog. Ritual je arena u kojoj ove snage interaguju. Protivi se stvaranju opozicije misao-akcija. Prema Tembaji, ritual je aktivnost strukturisana određenim, unapred definisanim pravilima, u kojoj se razvija osećaj kolektivne realizacije sa definisanom svrhom i stvara osećaj da je ta aktivnost različita od rutinizovanih događaja (Peirano, 2000). U svom kasnijem radu on proširuje svoju definiciju rituala, predstavljajući ga kao "kulturno konstruisan sistem simboličke komunikacije" (Tambiah, navedeno prema Peirano, 2000: 11). On odbacuje Dirkemovu teoriju dalje razvijenu u delima

Viktora Tarnera (Victor Turner) i Maksa Glukmana (Max Gluckman), smatrajući da u ritualu ne dolazi do buđenja osećanja ili ekspresije mentalnih orijentacija individua na bilo koji spontan ili direktan način. Teoriju performansa on vidi kao najbolji okvir za najlakše objašnjenje rituala.

Traganje za strukturalnim elementima rituala i njegovim funkcijama, razgraničenje verovanja, simbola i mitova od rituala, bio je samo jedan od puteva analize rituala. Izuzev pokušaja da se ritual odvoji od verovanja, da se prikaže kao jedini element religije vredan proučavanja, da se uzdigne na pijedestal kao nužni uslov organizovanog društva, javila se i potreba da se konstruiše jedna nova interpretacija rituala. Želja za revolucionarnim, kontroverznim, kreativnim pristupom ritualu izrodila je teoriju Frica Štala (Frits Staal), koji tvrdi da je "[r]itual čista aktivnost, bez značenja ili cilja" (Staal, 1979: 9; upor. Emerson, 1991). Ritual je primarna aktivnost vođena eksplicitnim pravilima. Ritual sam konstituiše svoje značenje, on ima vrednost, ali je njegova vrednost intrinzična. Ako je ritual bez svrhe to ne znači da ne može imati svrhovite sporedne efekte. Sporedni efekti rituala nam ne mogu objasniti genezu rituala, ali nam mogu ukazati na razloge njegovog dugogodišnjeg održanja. U toku samog rituala učesnici su potpuno fokusirani samo na pravilno izvršenje datih im zadataka. Oni se koncentrišu na ispravnost izvođenja, recitovanje i molitvu, a ne na neko konkretno simboličko značenje rituala. Pogrešno je ritual videti kao skup simboličkih aktivnosti koje se odnose na nešto drugo. Štalova teorija je teorija ritualnog recitovanja, u kojoj naglasak nije na konkretnoj aktivnosti koja čini ritual, jer je performans epifenomen u odnosu na jezičku strukturu rituala. Štal odbacuje teorije koje tvrde da je funkcija rituala obnavljanje mita, da ritual reflektuje društvenu strukturu, da putem rituala dolazi do prenošenja kulturnih i društvenih vrednosti sa generacije na generaciju. Teorije koje kao efekat ritualne aktivnosti vide prelaz iz sveta profanog u svet svetog po Štalu su tautološke. Ako su sveto i profano definisani u terminima rituala, onda ritual ne može biti definisan u terminima svetog i profanog – jer razlika između svetog i profanog jeste razlika između statusa osobe pre i nakon rituala (v. Staal, 1979).

Validnost Štalove teorije je osporena, dok je prihvaćena jedino njegova sugestija o proučavanju rituala u svojim sopstvenim terminima. Ričard Šekner ritual vidi kao performans koji se uvek menja. On odbacuje Štalovu statičnu viziju rituala u čijoj osnovi stoji duboka struktura i po kojoj se rituali ne menjaju, tj. tvrdnju da su pravila koja moraju da poštuju učesnici u ritualu uvek ista. Izmena rituala ne zahteva i izmenu teksta koji je vodič u ritualu, promene se mogu uočiti u "stilu performansa, modelu transmisije, gestovima, određenom rasporedu

učesnika" (Schechner, 1986: 361). Baveći se proučavanjem Vedskih rituala kao i Štal, Šekner tvrdi da je ritual *Agnikajana* tipičan primer kako su i rituali podložni promeni (Schechner, 1986). Ukoliko se prihvati Štalova teza o ritualu kao aktivnosti bez cilja i funkcije, pitanje koje se nameće je zašto su ljudi uopšte počeli da učestvuju u ritualu ako on za njih nije imao svrhu. Rituali nisu iracionalna ponašanja i funkcionalni su za jedno društvo i njegove članove; kao što Meri Daglas tvrdi: "glavna je funkcija svih odvajanja, čišćenja, omeđavanja, te kažnjavanja prestupa – nametnuti neki sistem našem po prirodi neuređenom iskustvu. Poredak se može stvoriti jedino prenaplašavanjem razlike između unutra i napolju, gore i dole, muškog i ženskog, savezništva i neprijateljstva" (Daglas, 2001: 13).

Bez obzira koju definiciju rituala prihvatimo kao naučno najadekvatniju, jedno moramo zaključiti – ritual je univerzalan ljudski fenomen. Ritual je ono što je zajedničko za hominide, bande lovaca skupljača, tribalne zajednice, čoveka modernog doba. Život ljudi, ali i životinja, jeste ritualizovan. Bilo da se radi o ritualima u izvornom smislu ili o aktivnosti koje nalikuju ritualu, sasvim je sigurno da potreba da se unesu pravila u sveti i profani svet, nastojanje da se oni kontrolišu i da se utiče na čoveka, da se konstruiše socijalni identitet pojedinca i podstakne njegova integracija, doprinosi očuvanju rituala, njihovoj sveprisutnosti, varijacijama. Interesovanje naučnika pobuđuje i činjenica da je ritual fenomen koji se opire zatvaranju u tamnice teorija koje žele da ga objasne redukujući ga na jedan determinišući faktor, koji služi kao temelj tumačenja i analize. Prodiranje u suštinu rituala je moguće samo ako se ima u vidu širok spektar ljudskog saznanja o ovom fenomenu i izvrši njihova sistematizacija i naučna verifikacija.

### **3. Vrste rituala i problemi efikasnosti i promene**

Ritual nije oblik statične aktivnosti i, iako naizgled deluje kao da se sporo ili gotovo uopšte ne menja, on se transformiše i usložnjava. Zbog toga je u izučavanje rituala potrebno uključiti analizu njegove promene, faktora koji određuju njegov opstanak i utiču na njegovu efikasnost. U ovom poglavlju se nećemo baviti pojedinačnim manifestacijama ritualnog ponašanja, jer sveukupnost pojavnih oblika rituala nije uspela da obuhvati ni *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals and Festivals* (v. Salamone, 2004), koja je sama po sebi jedan smeo pokušaj povezivanja sekularnih i religijskih rituala, rituala i verovanja u kontekstu analiziranja svetskih i lokalnih religija i postojećih teorija rituala. Kao što se može zaključiti iz prethodnog poglavlja, ne postoji konsenzus o tome šta je sve ritual i kako ga definisati, tj. nema neke univerzalne definicije kojom bi bila obuhvaćena polivalentnost rituala. Politetičke definicije nam omogućavaju da sakupimo što veći broj karakteristika različitih rituala, ali i tada postoji pitanje da li je neka od karakteristika izostavljena. Najopštije shvaćen, ritual je svaki oblik stereotipizovane, repetitivne, formalizovane aktivnosti ili ponašanja, od pranja zuba svakog jutra, obedovanja, treniranja tri puta nedeljno, odlaska na utakmicu jednom mesečno, svakodnevnog odlaska na posao, pozdravljanja, pijenja kafe/čaja, slavljenja rođendana i drugih sekularnih praznika, slavljenja slave, krštenja, venčanja, sahrane itd. Naizgled ceo jedan život kao da je istkan od mnoštva rituala koje i ne primećujemo, često im ne pridajemo ni važnost, a koji potpuno organizuju i određuju naš život od rođenja pa sve do smrti. Zbog same složenosti rituala, njihove raprostranjenosti i ukorenjenosti u čovekovom životu, neophodno je sistematizovati različite vrste rituala u (šire) kategorije i koncepte, uopštavanjem podataka o njihovim različitim pojavnim oblicima.

Ketrin Bel zapaža kako su teoretičari od samih početaka razvoja studija rituala kreirali kategorije u cilju razdvajanja različitih vrsta rituala, ali da je svaka od tih podela proizilazila iz specifične teorijske perspektive teoretičara koji ju je stvarao, što je vodilo stvaranju velikog broja podela (Bell, 1997: 91). Arnold van Genep je dao jednu univerzalnu kategoriju rituala – rituale prelaza, u koje svrstava sve rituale životne krize; dok Viktor Turner proširuje ovu kategoriju, deleći rituale na dve vrste: rituali životnih kriza (*life-crisis rituals*) i rituali pročišćenja usled posednutosti (*rituals of affliction*). Edmund Lič (Edmund Leach) takođe navodi kako "velika većina ceremonijalnih prigoda u svim ljudskim društvima, predstavlja 'obrede prelaza' koji

označavaju granice između jedne i druge društvene kategorije" (Lič, 1983: 56). Dirkem govori o pozitivnim i negativnim ritualima (Dirkem, 1982).

Razvoj studija rituala vodio je većem stepenu slaganja o tome koje su osnovne kategorije rituala. Bel navodi šest standardnih vrsta rituala: 1) rituali prelaza (rođenja, venčanja, sahrane, inicijacije u odraslo doba), 2) kalendarski (prate sezonske promene u prirodi) i komemorativni rituali, 3) rituali razmene i zajedništva (rituali u kojima se prinosi žrtva, poklon božanskoj sili), 4) rituali pročišćenja (*rituals of affliction* - nastaju u slučaju posednutosti od strane neke natprirodne sile, u slučaju greha ili nečistoće, kada je telo potrebno očistiti), 5) rituali gozbe, posta i festivala (rituali javnog izlaganja religijskih sentimentata), 6) politički rituali (rituali kojima se konstruiše, izražava i promovise moć političkih institucija), ali i aktivnosti koje je teže kategorizovati, i koje mogu biti nalik ritualu, ali ne i ritual prema njegovoj kulturnoj definiciji. Vrste rituala koje navodi Ketrin Bel ukorenjene su u tradiciji i religiji, ali kao što se može videti, ritual se danas mnogo šire definiše i zbog toga nam je potrebna opštija podela kojom bismo pokušali da obuhvatimo najveći broj rituala. Prema opštoj podeli, rituali se mogu podeliti na: religijske rituale, aktivnosti nalik rituale, performans i ritualizaciju. Ova opšta podela je objašnjena u prethodnom poglavlju, tako da neće biti ovde ponovo analizirana. U okviru svake od ovih opštih kategorija rituala nalazimo niz potkategorija koje je najlakše utvrditi ukoliko nabrojimo karakteristike ili kvalitete koje jedan ritual može da ima: tradicionalan, arhaički, primordijalan, moderan; individualan, kolektivan, institucionalizovan, konsenzualan; privatn, javan; sveti, profani; ritmički (brz, spor); instrumentalan, ekspresivan; simbolički, referencijalan; multidimenzionalan; formalizovan, stilizovan, diferenciran; repetitivan; negativan, pozitivan; transformacionalan; otelotvoren, odigran, izveden; svestan i nameran; adaptivan i funkcionalan (ponekad može biti i disfunkcionalan); paradigmatički; dramatičan; savršen, idealizovan; multidimenzionalan. Jedan ritual može imati više navedenih karakteristika. Polivalentnost i multidimenzionalnost rituala ukazuju nam na činjenicu da se ritual ne mora pojmiti kao fiksiran skup karakteristika koje se moraju izvoditi na jedan specifičan i unapred određen način, dok nam promena rituala govori u kojoj meri je ritual zavistan od mnogobrojnih spoljašnjih i unutrašnjih faktora (socijalnih, somatskih, psiholoških, ekografskih).

### *3.1. Efikasnost i promena rituala*

Pitanje efikasnosti rituala retko se postavlja u antropološkim i sociološkim istraživanjima jer se pretpostavlja da je ritual oblik simboličkog izražavanja i da je, kao takav, sastavni deo

života članova jednog društva i da, pošto opstaje toliko dugo, zaista ima neko značenje i prvenstveno simboličku funkciju za one koji ga izvode, ili je pak besmislen za učesnike ali opstaje kao prežitak tradicionalnog načina mišljenja i delanja. Pitanje je i da li uopšte treba razmatrati ritualnu efikasnost i da li je moguće dati samo jedan odgovor na pitanje kako rituali funkcionišu i da li su efikasni (v. Quack, 2010). Pošto je efikasnost rituala uslovljena i kontekstom situacije u kojoj se izvodi ritual, pozicijom onih koji govore o ritualnoj efikasnosti, stepenom uverenosti u pozitivan ishod rituala, stepenom poverenja u onoga ko izvodi ritual, pa čak i stepenom obrazovanosti učesnika, dati odgovor na pitanje da li su rituali isceljenja (*healing rituals*), prelaska iz adolescentskog u odraslo doba (inicijacijski rituali), rituali pročišćenja usled posednutosti (*rituals of affliction*) i dr. stvarno efikasni – izuzetno je teško. U jednom slučaju oni mogu da vode isceljenju, pročišćenju, povezivanju sa članovima grupe, rešavanju socijalnih konflikata, dok u nekom drugom slučaju mogu se pokazati kao potpuno neefikasne aktivnosti. Kvek (Johannes Quack) navodi kako "[g]ovorni akti, opšti uzročni odnosi, placebo efekti, katarza, retorika i sreća mogu olakšati i stvarno olakšavaju objašnjavanje efikasnosti aktivnosti – ali ova činjenica ne zavisi od toga da li je aktivnost ritualizovana" (Quack, 2010: 183), dok način na koji je jedna aktivnosti izvedena (ritualni performans) može da utiče na njenu efikasnost. Ritualna efikasnost *sui generis* ne postoji, već se efikasnost rituala mora tretirati od slučaja do slučaja.

Vilijam Saks (William S. Sax) ističe da je o efikasnosti rituala moguće dobiti različite odgovore od onih koji ih praktikuju i od onih koji ih izučavaju. Sa jedne strane imamo optimiste i vernike koji tvrde da je ritual efikasan i nužan za jedno društvo, što predstavlja odbranu rituala, a sa druge strane imamo pesimiste koji odbacuju efikasnost rituala, a one koji praktikuju rituale nazivaju indoktriniranim, žrtvama neznanja. Čini se da Saks problem vidi upravo u onima koji izučavaju ritual, a ne u onima koji ga praktikuju, ističući da su mnogi teoretičari krivi za reifikaciju rituala, odnosno "[o]ni sprovode istraživanje o ritualima, oni predaju i pišu o njima, posle nekog vremena oni počinju da misle da je 'ritual' nešto što postoji u svetu, čije karakteristike mogu biti klasifikovane, prebrojane i analizirane, nalik kristalima ili virusima" (Sax, 2010: 3-4). Pozivajući se na Gudija (Jack Goody) i Luksa (Steven Lukes), Saks kaže da oni koji istražuju ritual, kad god uoče neku aktivnost koja im se učini iracionalnom, u njoj vide ritual. Odnosno, ritual se posmatra kao iracionalna, tj. prvenstveno kao neefikasna aktivnost. Zanimaruje se činjenica da se razlikuje način na koji mi kao istraživači vidimo neku aktivnost



(etička perspektiva) i način na koji je vide oni koji u njoj učestvuju (emička perspektiva). "Ono što *mi* vidimo kao ritual, *oni* vide kao tehniku" (Sax, 2010: 4; kurziv u originalu), ono što je za nas inicijalno iracionalno, neefektivno, često besmisleno ponašanje, za same izvođače rituala je potpuni opozit (v. Malinovski, 1979). Dihotomija emičko-etičko definitivno stvara problem prilikom analiziranja rituala, jer bez obzira na to što je primarni zahtev da kao istraživači budemo vrednosno neutralni, naš pogled na svet je oblikovan našim socijalnim i kulturnim miljeom. Potreba istraživača je da razume značenje nekog rituala (ortodoksija), dok je za samog učesnika rituala najvažnije njegovo pravilno izvođenje (ortopraksija) i smisao koje ono daje njegovom životu.

Svrstavajući pod rituale samo aktivnosti koje su formalizovane, regulisane unapred određenim pravilima i prvenstveno iracionalne, Saks kritikuje modernu teoriju rituala ili reprezentacionu teoriju rituala koja naglasak stavlja pre na ideje, emocije, strukture ili odnose koji se izražavaju putem rituala, nego na same ishode rituala (jer rituale posmatra kao neefikasne). "Analizirati ritual kao sredstvo 'izražavanja' unutrašnjih osećanja i emocija ili 'simbolizovanja' teoloških ideja ili društvenih odnosa ili 'reprezentovanja' psihofizičkih stanja ljudskog organizma, znači zanemariti pitanje kako oni mogu biti instrumentalni, kako oni *čine* stvari" (Sax, 2010: 6, kurziv u originalu). Rituali ne samo što imaju simboličku funkciju, oni su i instrumentalni. Odbacivanje rituala kao oblika iracionalne aktivnosti ne mora istovremeno da označava ne verovanje u njegovu efikasnost, nego pre proizilazi iz društvene i profesionalne pozicije onoga ko govori o ritualu. Saks navodi primere obrazovanih ljudi koji u javnosti kritikuju i odbacuju rituale, dok ih privatno praktikuju.<sup>8</sup> Javno praktikovanje rituala bi takve ljude obeležilo kao tradicionaliste, zaostale, ne-naučno orijentisane, što oni žele da izbegnu. Kartezijanski dualizmi tradicionalno-moderno, religija-nauka dolaze do izražaja kada govorimo o ritualnoj efikasnosti, posebno u kontekstu analiziranja rituala isceljenja. Tako, jedan od mogućih odgovora moderne medicine na pitanje jesu li rituali efikasni jeste pozivanje na placebo odgovor<sup>9</sup> – kada vera i očekivanje da će određena aktivnost umanjiti teskobu i bol dovodi do

---

<sup>8</sup> Saks navodi primer himalajskog lokalnog vrača koji sprovodi rituale izlečenja koji često uključuju i žrtvovanje životinja. Ovaj vrač predmet je maltretiranja od strane *satsangisa* (poštovalaca lokalnog religijskog vođe) koji žele da stare ritualne prakse zamene novim, modernim, vegeterijanskim praksama i zbog toga kritikuju lokalnog vrača. Vrač ističe da su oni licemerni i da se javno pretvaraju da su *satsangis*, ali da iza zatvorenih vrata praktikuju stare načine (v. Sax, 2010: 11–13).

<sup>9</sup> Brodi (Howard Brody) ističe da je bitno napraviti razliku između placeba i placebo odgovora (*placebo response*), jer se u zapadnoj medicini pod placebo podrazumeva najčešće uzimanje farmaceutskih preparata bez lekovitih supstanci i lekovitog učinka, dok se placebo odgovor najopštije može definisati kao promena u zdravstvenom stanju

neurohemijske reakcije koja stvarno uklanja bol oslobađanjem neurotransmitera opioida endorfina, koji imaju dejstvo slično opijumu. Drugi odgovor je pojava simboličkog i socijalnog isceljenja, koje počiva na veri utemeljenoj u harizmatikom odnosu između pacijenta i iscelitelja (v. Theissen, 2010). U ovom slučaju se tretiraju socijalni uzroci poremećaja izazvanih stresom, tj. smanjuje se socijalni stres i konflikti. Bitno je da pacijent i iscelitelj imaju ista očekivanja od rituala, jer se pozitivan stav iscelitelja prenosi na pacijenta, čime se kod njega stvara određeni okvir očekivanja. Retko kada ritual dovodi do stvarnog izlječenja bolesti, ali on poboljšava opšte stanje zdravlja i olakšava suočavanje i suživot pacijenta sa bolešću (Theissen, 2010: 55). Pored vere samog pacijenta i iscelitelja, veoma je važna vera ljudi koji okružuju i podržavaju bolesnu osobu. Nedostatak vere i očekivanja utiču na to da ritual bude neefikasan. U slučaju simboličkog i socijalnog isceljenja dolazi do rešavanja konflikata u okviru porodice, sela, što vodi unapređenju zdravlja. Tajsen (Gerd Theissen) pokušava da objasni ritualnu efikasnost pozivajući se na tri hipoteze: 1) *Zielbezogenheits* hipotezu, 2) *Konvergenz* hipotezu i 3) *Wissen-Kreis* hipotezu nemačke antropološkinje Ine Rosing (Ina Rösing) u kontekstu rituala isceljenja. Prema prvoj hipotezi, ritualna efikasnost je moguća samo ako postoji slaganje između iscelitelja i bolesne osobe koje počiva na konsenzusu o ciljevima učestvovanja u ritualu. Prema drugoj hipotezi, slaganje između unutrašnjih i spoljašnjih procesa podržava efikasnost unutarkognitivnih simbola. Simboličko lečenje je efikasnije ukoliko su unutrašnji procesi praćeni spoljašnjim aktima. Prema trećoj hipotezi, slaganje između znanja o našem sopstvenom životu, životu zajednice i kosmosa takođe omogućava da rituali budu efikasni (v. Theissen, 2010: 62).

Primer isceliteljskih rituala je čest kada se razmatra problem efikasnosti rituala (Sax, 2010; Theissen, 2010; Dinzlbacher, 2010; Brody, 2010; Weinhold, 2007; Polit, 2007, Merz, 2007; Hüsken, 2007), jer se možda kroz ovu vrstu rituala najlakše oslikavaju različiti pogledi na ritual. Kada su u pitanju neke druge vrste rituala, slažemo se sa Kvekom da "različiti rituali zahtevaju različito razmatranje njihove efikasnosti (...) i da moramo odoleti našoj 'žudnji za generalizacijom'" (Quack, 2010: 185).

Kako ritual nije ništa drugo do analitička kategorija koja se može definisati politetičkom definicijom, kojom bi bila obuhvaćena pluralnost potencijalnih karakteristika rituala, razlike među ritualima ne proizilaze samo iz specifičnosti skupa karakteristika koje čine ritual, već su

---

osobe kao posledica simboličkih aspekata terapijskih postupaka (Brody, 2010: 151). Brody navodi kako je placebo odgovor deo još šire kategorije koju naziva "um-telo lečenje" (*mind-body healing*) (Brody, 2010: 152).

određene specifičnim mestom izvođenja rituala, kontekstom u kom se izvode, načinima na koji se izvode i ciljem zbog kojeg se izvode, što sve otežava utvrđivanje da li je jedan ritual efikasan i hoće li svako njegovo izvođenje biti uspešno i svrhovito. To nas dovodi do analiziranja neuspeha i grešaka prilikom izvođenja rituala, koje su značajan faktor u analizi efikasnosti rituala. Neuspeh i greške prilikom izvođenja rituala su i pokazatelji da ritual nije statičan i nepromenljiv, već da se u njemu dešavaju često manje, ali ponekad i značajne promene usled protoka vremena, transfera rituala u drugi kulturni kontekst ili kao dopuna rituala u cilju njegovog prilagođavanja promenjenim uslovima<sup>10</sup> (Hüsken, 2007: 338). Antropološka i sociološka istraživanja neuspeha i promene rituala bila su, a i dalje su retka (v. Gerc, 1998; Grimes, 2010b), za šta postoji nekoliko razloga: 1) dominacija funkcionalizma u sociologiji i antropologiji, koji je svaki vid promene posmatrao kao faktor dezintegracije, 2) skrivanje neuspešnih rituala od posmatrača jer, ukoliko je ritual neuspešan, on postaje irelevantan, gubi svoju vrednost, greške koje mogu nastati u ritualu nisu nešto čime se izvođači ponose i zbog toga ih skrivaju, 3) takođe su česti slučajevi da je greška i neuspeh jednih u izvođenju rituala u stvari uspeh drugih koji su deo iste tradicije i zbog toga se greška ne ističe.

Kao što je uobičajeno za društvene nauke, i kod definisanja neuspeha rituala (*ritual failure*) ne postoji konsenzus. Šifelin (Edward L. Schieffelin) ističe da je nejasno šta jedan ritual čini neuspešnim, tj. da li su izvor neuspeha greške prilikom izvođenja rituala (ritualnog procesa) ili je u pitanju nepostizanje željenog ishoda rituala (v. Schieffelin, 2007: 3) i da li uopšte postojanje grešaka vodi neuspehu rituala. "Pojam 'greške' ili 'neuspeha' obično zavisi od karaktera rituala, to jest da li su rituali pod striktnom kontrolom pravila ili su labavo strukturisani, da li prate opšte prihvaćenu 'tradicionalnu' formu ili skup (heterogenih) očekivanja"

---

<sup>10</sup> Tipičan primer promene rituala usled promenjenih društvenih uslova vidimo na primeru rada *bruhoa*, ili vračeva iz Meksika, koji navodi Erik Vens (Eric Vance). "Čuo sam za izlečenja utemeljena na verovanjima koja sprovede *bruhoi*, ili vračevi u Katemanku, u državi Veracruz na istočnoj obali Meksika. Oni su naročito teatralni iscelitelji i mešaju šamansku tradiciju s rimokatolicizmom (...). Čuo sam priče o golemim lomačama u obliku pentagrama i ludacima koji plešu i sveg vas popljuju za blagoslov. No kada sam stigao u Katemaku i došao do moderne kancelarije *bruhoa*, nisam našao ni vatru ni šamana koji viče. Daleko od mračne pećine pune šišmiša koju sam očekivao, čekaonica se pokazala kao uredan mali dnevni boravak (...). Tipično za vračeve, *bruho* koji me je pozdravio izgledao je više kao lekar, a manje kao vrač. Odeven u belo, imao je uredne brkove i kratku, veoma geliranu kosu. Polovinu kancelarije zauzimao je oltar prepun krstova, kipova svetaca, cveća i stotina treptavih svetala u bojama. Pre dvadeset godina još ste mogli naći 'autentične' vračeve u Katemaku koji plešu i pljuju (...). Ali očekivanja se stalno menjaju. Za vreme proteklog naraštaja konvencionalna medicina je postala norma u Katemaku. Pljuvanje i mahanje kokošijim perjem ulivalo je poverenje ranije, a većina *bruhoa* danas se prilagodila vremenima, mešajući laboratorijske bele mantile i antiseptički sprej sa svojim misticizmom kako bi se uklopili u očekivanja svojih savremenih pacijenata: teatar medicine" (Vens, 2016: 52–53).

(Hüsken, 2007: 347). Promena i adaptacija rituala u stvari su vrsta njegove devijacije u odnosu na izvorni oblik, ali ne nužno i razlog za njegov neuspeh. Promena rituala može biti privremena ili trajna, što je uslovljeno time da li je došlo do greške u izvođenju rituala koja se u svakom sledećem izvođenju ne ponavlja, ili je promena unesena svesno sa ciljem izmene rituala i lakšeg postizanja željenog rezultata, ili promena nastaje spontano unošenjem malih izmena tokom dugog vremenskog perioda, ili promena proističe iz nepostizanja željenog rezultata standardnom tehnikom. Devijacije u ritualu mogu biti u obliku odstupanja od eksplicitnih ili implicitnih pravila, vrednosti, očekivanja, normi ili modela koji mogu biti vrednovani od strane individua i grupa pozitivno ili negativno. U slučaju negativnog vrednovanja promena u ritualu, govorimo o neuspehu, greškama, manama, propustima, dok se izmene prihvaćene pozitivno često ne ističu. U radovima koji čine deo hrestomatije *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure and the Dynamic of Ritual* (Hüsken, 2007) vidimo da rituali prolaze kroz promenu, ali da ta promena ne mora nužno da označava i neuspeh rituala, njegovu devijaciju. Promenom, ritual ne mora da izgubi svoju društveno pripisanu funkciju, odnosno da više ne bude efikasan. U tom pogledu ključna razlika između neuspeha i greške u ritualu jeste u tome što se neuspeh direktno odnosi na efikasnost rituala, dok greška upućuje na promenu u izvođenju rituala (Hüsken, 2007: 363).

Među prvim radovima u kojima je stavljen akcenat na neuspeh rituala ističe se rad Kliforda Gerca "Ritual i društvena promena: javanski primer" objavljen prvi put 1957. godine. U ovom radu se analizira koncept promene i neuspeha rituala na primeru pogreba jednog dečaka u javanskom društvu. Kritikujući funkcionalistički pristup zbog naglašavanja "onih aspekata religijskih obrazaca koji harmonizuju, integrišu i daju psihološku podršku, a ne onih koji su rušilački, dezintegrišući i psihološki uznemirujuć" (Gerc, 1998: 198), Gerc ističe da "propast Pajdžanovog pogreba potiče iz jednog jedinog izvora: nesaglasnosti između kulturnog okvira značenja i stvaranja obrasca socijalne integracije, nesaglasnosti koja proističe iz toga što religijski sistem simbola prilagođen seljačkoj društvenoj strukturi nastavlja da živi u urbanom okruženju" (Gerc, 1998: 234-235). Socijalne promene koje su se desile u javanskom društvu nisu bile praćene promenama u domenu kulture, što bi značilo da je neuspeh jednog rituala bio u stvari rezultat neusklađenosti i diskontinuiteta oblika integracije u dve dimenzije: socijalnostrukturnoj tj. kauzalno-funkcionalnoj i kulturnoj tj. logičko-značenjskoj. To bi značilo da su ljudi u pogledu kulturnih obrazaca ponašanja sačuvali vezu sa tradicijom, ali da su na socijalnostrukturnom planu svi međusobno različiti u pogledu vrednosti u novom životnom

okruženju. Umesto da proizvodi društvenu harmoniju, iz političkih razloga pogreb dečaka je izazvao socijalni sukob. Ritual je u tom kontekstu imao dvosmisleno značenje za one koji su učestvovali u njemu, tj. dobio je i sveti i profani značaj, i iz te dvosmislenosti proizilazio je društveni sukob, ali ne i društvena dezintegracija. Kako društvo nije jedna skladna, savršeno integrisana celina, pojava sukoba nije negativna pojava i Gerc je istakao da je za analizu tako shvaćenog društva potreban "dinamičniji oblik funkcionalističke teorije, onaj koji uzima u obzir činjenicu da je čovekova potreba da živi u svetu u kome može da pripiše neki smisao, čije mu se suštinsko značenje čini shvatljivim, često divergentna u odnosu na njegovu istovremenu potrebu da očuva funkcionisanje društvenog organizma" (Gerc, 1998: 235). Gercova analiza neuspeha rituala otvorila je prostor za razvoj interpretativnog pristupa izučavanja rituala kojim bi se prevazišli nedostaci funkcionalizma, što ipak dugo godina nije uslovalo pojavu novih istraživanja ovog aspekta rituala.

Posle Gerca problemom promene i neuspeha rituala bavio se i Ronald Grajms u svom delu *Ritual Criticism*, koje je prvi put objavljeno 1990. godine. Tokom perioda od 43 godine između radova Gerca i Grajmsa nije bilo značajnijih radova koji su se bavili promenom rituala. U odnosu na Gerca, koji ističe da ritual nije neuspešan "zato što nije uspeo da proizvede sentimente koji odgovaraju prilici, već zato što performans nije mogao da bude izveden do kraja, tako da se njegove ritualne funkcije nisu mogle postići" (Schieffelin, 2007: 3), Grajms ističe da neuspeh rituala proističe iz neadekvatnog nacrtu rituala ili iz njegovog nepravilnog izvođenja. Kriterijumi za procenjivanje da li je jedan ritual uspešan ili ne najčešće su religiocentrični ili etnocentrični. Da bi objasnio promenu rituala i/ili njegov neuspeh, Grajms koristi koncept ritualnog kriticizma i podelu neuspešnih izvedbi zasnovanu na teoriji govornih činova<sup>11</sup> (*speech-act theory*) Džona Ostina (John L. Austin).

Ritualni kriticizam, prema Grajmsu, predstavlja interpretaciju obreda ili sistema rituala, sa posebnim akcentom na samo izvođenje rituala, tj. njegovu praksu. U kontekstu analiziranja promene i neuspeha rituala, jedan od zadataka ritualnog kriticizma je da utvrdi načine na koje ljudi odlučuju da je jedan način izvođenja rituala efikasniji ili adekvatniji od nekog drugog i, u tom smislu, ritualni kriticizam se može definisati kao davanje suda o nečemu (*to judge*) ili

---

<sup>11</sup> Osnovna teza teorije govornih činova Džona Ostina je da tokom govora ljudi pokušavaju da se izraze. Izražavajući se kroz određene gramatičke strukture i reči, ljudi čine određenu radnju/e tj. govorne činove u specifičnim okolnostima koje možemo nazvati govorni događaji. U zavisnosti od prirode govornog događaja zavisice i način na koji će biti intepretiran određen iskaz.

procenjivanje nečega. Ritualni kriticizam može biti emički i etički. U slučaju emičkog kriticizma, procena ili sud o nekom obredu ili ritualu dolazi iz same kulture ili religije, tj. od samih učesnika, sa ciljem stvaranja još efikasnijih i autentičnijih rituala ili, u slučaju druge varijante emičkog kriticizma – dogmatskog kriticizma, sa ciljem promene rituala ili kreiranja alternativnog rituala. Etički kriticizam nastaje kros-kulturno ili inter-religijski i utemeljen je na vrednostima i perspektivi autsajdera. Bilo da je u pitanju emički ili etički kriticizam, treba naglasiti da "[p]raksa ritualnog kriticizma zavisi od osnovne humanističke premise da su rituale, iako oni mogu biti otkriveni ljudima od strane bogova, konstruisala ljudska bića i kao takvi su nesavršeni i subjekti političke manipulacije" (Grimes, 2010b: 6). Kao takvi, oni mogu da budu neuspešni, mogu biti izmenjeni, mogu biti interpretirani na različite načine i mogu im biti pripisani različiti vrednosni sudovi. Ne čudi nas činjenica da uzroke promene i neuspeha rituala Grajms pronalazi u neadekvatnom izvođenju rituala, budući da je većina njegovih (objavljenih) radova iz oblasti (teorije) performansa. Za performans je možda najvažniji element pravilna izvedba, ali često i prostor u kom je dozvoljena fluidnost, sloboda, improvizacija, tj. promena koja ne mora nužno da bude ocenjena negativno, niti da izmeni sadržaj i suštinsku poruku performansa. U tom kontekstu "praksa ritualnog kriticizma pretpostavlja mogućnost da jedan ritual bude neuspešan" (Grimes, 2010b: 151).

Pored koncepta ritualnog kriticizma, u analiziranju neuspešnih rituala i promene rituala Grajms koristi Ostinovu tipologiju neuspešnih izvedbi (*infelicitous performance*), koji se dele na zastoje (*misfires*) i zloupotrebe (*abuse*). Zastoji se mogu definisati kao akti koji su izvedeni, ali nisu efikasni, tj. prazni su. Primer za ovu vrstu neuspešnih rituala je venčanje koje je umesto sveštenika izveo neko ko nema ovlašćenja da to vrši. To bi značilo da je ritual izveden, ali on nema svrhu i značenje. U slučaju zloupotrebe, ritual je uspešno izveden, ali nema značenje i tu kao primer Grajms navodi opet jedan aspekt venčanja kada dajete zakletvu da želite da budete povezani svetom vezom sa drugom osobom, ali u sebi ipak to ne želite da uradite. Zastoji prilikom izvođenja mogu da nastanu zbog: nedostatka prihvaćene konvencionalne procedure; neadekvatnih osoba ili prilika u kojima se izvode rituali; neadekvatnih ili netačnih pravila za izvođenje; nepotpune procedure. Zloupotrebe mogu da nastanu u sledećim slučajevima: postoji nedostatak neophodnih i iskrenih osećanja, misli ili namera prilikom izvođenja rituala; dešava se neuspeh da se procedura isprati od početka do kraja; procedura se koristi da bi se prikrili problemi; sve procedure su uspešno izvedene, ali ritual ne uspeva da proizvede adekvatno

raspoloženje ili atmosferu; procedura ne uspeva da proizvede predviđenu promenu; procedura je efektivna, ali ponižavajuća i prevazilazi neke moralne granice; procedura se širi van utvrđenih granica i okvira; procedura je neprepoznatljiva, besmislena i ne može se reinterpretirati; procedura diskredituje procedure drugih; radnja ili neki njen deo nije izvršen; radnja je pogrešno shvaćena (v. Grimes, 2010b: 157-161).

Evidentno je da postoje faktori koji mogu da utiču na ritual izazivajući njegovu neefikasnost ili promenu, ali je pitanje ko ima pravo da odlučuje da li je jedan ritual uspešan ili ne. Da li je to učesnik ili posmatrač? Pitanje je i da li je greška proizvod samih učesnika u rituality ili je sama procedura neadekvatna? Hisken (Ute Hüsken) ističe kako je najčešće sam izvođač rituala taj koji procenjuje da li je ritual bio uspešan ili ne, kao i da je najčešće učesnik koji ima najviše moći taj koji ima pravo da odstupa od propisanih pravila izvođenja rituala, ali i da on, u slučaju kada se dešava neka promena u samom izvođenju rituala, može prekinuti ritual ili ignorisati unesenu promenu i nastaviti sa izvođenjem (Hüsken, 2007: 345). Prema tome, kršenje pravila i njihovo poštovanje kao da stoje jedno uz drugo, jer se čak i u nekim konzervativnim tradicijama kršenje pravila izvođenja smatra kreativnim procesom (npr. kod rituala pobune, konflikta). Jasno je da izvođenje rituala uvek nosi sa sobom određeni rizik da će doći do neke promene ili greške koja će uticati na ishod rituala. Promena i efikasnost rituala mogu biti blisko povezane, ali treba još jednom naglasiti da promena ne mora nužno da utiče negativno na efikasnost određenog rituala. Pored toga, oni koji izvode ritual najčešće poseduju preventivne mere kojima nastoje da preduprede negativno dejstvo grešaka na sam ishod rituala. Konačno, ono što treba da imamo u vidu je da, pored mogućnosti promene rituala i njegove efikasnosti, postoji određena "istorijski ukorenjena, kolektivna dimenzija bliska rituality, koja prevazilazi individualnu intencionalnost" (Rudolph, 2007: 334).

Izučavanje neuspeha i promene rituala izuzetno je značajno jer nam otkriva načine na koji se ritual menja, rušeći dominantnu paradigmu o ritualima kao obliku formalizovanih, repetitivnih i nepromenljivih aktivnosti, koji uvek imaju pozitivno dejstvo, integrativnu funkciju i smisao. Fleksibilniji pogled na ritual nam omogućava da ga analiziramo dosta šire i slobodnije i da ritual posmatramo kao adaptaciju.

#### 4. *Ritual kao evolucionarna univerzalija*

Teorija evolucije putem prirodne selekcije Čarlsa Darvina jedna je od najuticajnijih paradigmi devetnaestog veka koja i dan danas izaziva mnogobrojna odobravanja i debate u čitavoj naučnoj zajednici, kako u prirodnim, tako i u društvenim naukama i teologiji. Veoma je važno napomenuti da sama ideja evolucije ne dolazi od Darvina, nego je razvijana od perioda antičke Grčke do Darvina, koji joj daje celovitost i empirijsku ukorenjenost. "Darvinistička revolucija je nesumnjivo starija od samog Čarlsa Darvina i njeno trajanje se može pratiti vekovima unazad" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 13). Tako se u delima Anaksimandra, Empedokla, Lukrecija, Kanta, Bejkona, Dekarta, Lajbnica, Hjuma, Lesinga, Herdera, Šelinga, Didroa, Mopertija, Bonea i Okena, Linea, Bifona, Erazmusa Darvina, Lamarka, Ovena, Spensera i mnogih drugih postepeno razvijaju evolucionističke ideje (v. Škorić i Kišjuhas, 2012; Birx, 2011). Razvoj i ekspanziju evolucionarne teorije u velikoj meri su otežali kontraintuitivnost<sup>12</sup>, religioznost naučnika, esencijalizam<sup>13</sup>, teleologija<sup>14</sup>, verovanje u specijalni status ljudi u odnosu na druga živa bića. Povezujući elemente do kojih su došli drugi naučnici i uvodeći jedan svoj, ključni element – prirodnu selekciju, Darwin je otvorio vrata razvoju biologije, antropologije, arheologije, psihologije, sociologije. Povezujući ideju *evolucije*, "iz koje sledi da vrste nisu konstantne, već varijabilne", ideju o *zajedničkom poreklu*, "što bi značilo da su sve vrste genealoški srodne i da se mogu pratiti do početka života na Zemlji", ideju *multiplikacije vrsta*, "što označava činjenicu da se jedna vrsta deli na dve ili više novih vrsta", ideju o *gradualizmu*, kojom se "opisuje tempo evolucije, odnosno ističe njena postepenost, bez većih diskontinuiteta" sa idejom o "*prirodnoj selekciji*"<sup>15</sup> kao mehanizmu evolucije" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 262, kurziv dodat), koji podrazumeva postojanje stalne borbe za opstanak, u kojoj šansu da opstanu imaju jedinke koje su najbolje adaptirane i usled koje dolazi do nasleđivanja karakteristika koje

---

<sup>12</sup> Kako je evolucija dugotrajan proces, nemoguće je uočiti promene koje se dešavaju tokom evolucije, što je mnoge naučnike odbilo od istorijskog metoda evolucionarne teorije.

<sup>13</sup> Fosilni ostaci predstavljaju jedine dokaze kojima raspolažu zagovornici teorije evolucije, što je esencijalistima neosnovano, jer su po njihovom mišljenju fosilni ostaci posledica Velikog potopa.

<sup>14</sup> "[T]eleologija je (...) verovanje da postoji univerzalna svrha u prirodi, konačni ciljevi i neka vrsta svesnog aktera" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 261).

<sup>15</sup> Pored prirodne selekcije, osnovni mehanizmi evolucije su genetski drift, protok gena i mutacije. Genetski drift podrazumeva slučajne promene u učestalosti alela, usled čega može doći do gubitka alela i, samim tim, do smanjenja varijabilnosti. Protok gena podrazumeva prelaženje gena iz jedne populacije u drugu, i to najčešće kretanjem jedinki ili npr. prenošenjem polena ili semena, čime se menja postojeća učestalost alela. Mutacije su izvor (genetske) varijabilnosti u populacijama.



omogućavaju opstanak, Darwin je uspeo da ponudi celovitu teoriju o poreklu čoveka i drugih vrsta (v. Darwin, 1859; Darwin, 1871/2004 ). Svoju teoriju potkrepio je mnogobrojnim uzorcima koje je prikupio i koji su predstavljali značajan izvor informacija o poreklu vrsta i bio uveren da čovek vodi poreklo od čovekolikih majmuna (orangutana, gorile, šimpanze i bonoba<sup>16</sup>), od kojih se razlikuje samo u stepenu razvitka, ali ne i vrsti. Ne postoji nešto što bismo nazvali "inteligentni dizajn" (Seckbach and Gordon, 2009), jer mi nismo bića stvorena prema "božijoj slici, već (...) smo slučajna posledica tog slepog i besciljnog procesa" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 267) koji zovemo evolucija. Na temelju teorije evolucije razvili su se: biološka antropologija (paleoantropologija, primatologija, forenzička antropologija, biomedicinska antropologija), koja je imala za cilj da otkrije fosile koji bi predstavljali osnovu poređenja morfoloških sličnosti između čoveka, lemura, majmuna i primata; neodarvinizam, ili sintetička teorije biološke evolucije, koja povezuje Darwinovu teoriju sa genetikom; sociobiologija, koja ima za cilj da primeni teoriju evolucije u razumevanju ponašanja kod ljudi (Wilson, 2007), i mnoge druge teorije (v. Škorić i Kišjuhas, 2012).

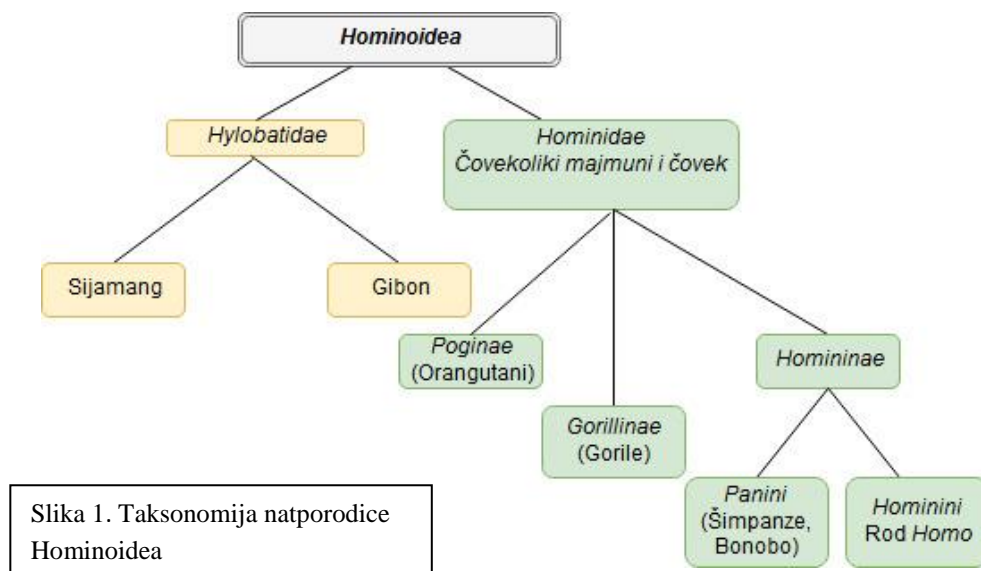
Primena teorije evolucije se proteže i na polje izučavanja rituala, sa ciljem utvrđivanja da li su različiti oblici ritualnog ponašanja prisutni kod čovekovih predaka, tj. kod primata i hominida. Osnovna hipoteza je da ritualno ponašanje nije karakteristika samo *Homo sapiens sapiens*, već da postoji hiljadama godina unazad kod nižih hominida, primata, kao i kod drugih ne-ljudskih vrsta. Druga hipoteza bi bila da je ritualno ponašanje odigralo adaptivnu ulogu u evoluciji hominida. Najveći problem u proveravanju ovih hipoteza je što se naučnici koji se bave evolucijom oslanjaju na fosilne ostatke koji svedoče o promenama u građi tela, načinu života i ishrani i koji su u slučaju izučavanja rituala veoma oskudni, jer se nisu mogli sačuvati dokazi o svim oblicima ritualnog ponašanja kod naših bioloških predaka. Kao i u slučaju analiziranja drugih elemenata teorije evolucije i sada se u najvećoj meri oslanjamo na "metod istorijske priče – naučnik konstruiše istorijsku priču koja se zatim testira radi svoje eksplanatorne vrednosti" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 262).

---

<sup>16</sup> Razvoj moderne genetičke teorije i otkriće modela DNK molekula od strane Votsona i Krika predstavljali su nepobitan dokaz koji ide u prilog tvrdnji da postoji istorijski kontinuitet i hemijsko jedinstvo svih živih organizama na Zemlji i olakšali povezivanje čoveka sa njegovim majmunskim pretkom. Razvoj genetičke teorije omogućio nam je da utvrdimo da između šimpanzi i ljudi ima 99% identičnih gena, kao i da smo daleki rođaci gorila i orangutana, a još dalji srodnici gibona i sijamanga (v. Slika 1) (Tarner, 2009).

#### 4.1. Evolucionarna istorija hominida

Inspirisani radom Čarlsa Darvina i Ernesta Hekela, mnogobrojni antropolozi nastojali su da pronađu fosilne i genetske dokaze koji bi osvetlili model ljudske evolucije i evolucije primata. Istraživanja su vršena najviše na teritoriji Afrike i Azije: tako 1890-ih godina Judžin Dibo (Eugene Dubois) u Indoneziji (ostrvo Java) otkriva specimen hominida star 500.000 godina, koji dobija ime *Pithecanthropus erectus* (*Homo erectus*); nekoliko decenija posle njega G. H. R. fon Kenigswald (G. H. R. von Koenigswald) na istom lokalitetu otkriva *Pithecanthropus robustus* (*Homo erectus*); 1924. godine Rejmond Dart (Raymond A. Dart) u Južnoj Africi otkriva više od milion godina staru lobanju deteta *Australopithecus africanus*; u Kini je pronađen specimen *Sinanthropus pekinensis* (*Homo erectus*) star 350,000 godina; 1959. godine u Tanzaniji Luis Liki (Louis S. B. Leakey) i njegova žena Meri (Mary Leakey) pronašli su lobanju *Zinjanthropus boiseia*, staru 1,75 miliona godina; 1961. godine Luis Liki pronalazi lobanju *Homo habilis*, 1,9 miliona godina staru; tokom 1970-ih i 1980-ih otkrivena je Lusi (*Australopithecus afarensis*) u Etiopiji (otkrio ju je Donald Johanson (Donald C. Johanson)); skelet *Homo erectus* otkriva Ričard Liki (Richard Leakey) na lokalitetu u Tanzaniji (v. Birx, 2011). Ovo nisu sva otkrića fosilnih ostataka hominida, ali jesu jedna od najvažnijih za paleoantropologiju. Danas možemo da vidimo celovitiju sliku razvoja natporodice *Hominoidea* (Slika 1.).



U okviru plemena *Homininae*, u rod *Homo* svrstavamo *Homo sapiens sapiens* i njegove izumrle pretke. Aleksandra de Sousa (Alexandra de Sousa) i Eugenija Kuna (Eugenia Cunha) daju celovitu taksonomiju plemena *Homininae* (v. Slika 2.). Ovaj pregled razvoja čovekovih

predaka nam je značajan da bismo imali u vidu o kom vremenskom periodu i kojim prelaznim oblicima govorimo kada pokušavamo da utvrdimo da li je ritual kao oblik simboličkog izražavanja bio prisutan i da li je imao neke veze sa stepenom fizičkog razvoja jedinki. Prema arheolozima (v. Insoll, 2004), *Australopithecines* su nestali bez ostavljanja tragova kulture ili bilo kakve simboličke aktivnosti, dok se kod *Homo habilis*, *Homo erectus* i sve do *Homo sapiens* pronalaze tragovi ritualne aktivnosti, najčešće u vidu rituala sahranjivanja, rituala koji su uključivali upotrebu vatre. Pretpostavka je da su uvećanje mozga i bipedalizam imali ključnu ulogu u razvoju simboličkog ponašanja, jer su čovekovi preci mogli da drugačije percepiraju svoje okruženje i da uživaju u njemu, ali i da na simbolički način olakšaju sebi život u promenljivim uslovima okruženja tj. da koriste kulturu za organizovanje svog života.<sup>17</sup>

Table 1. Approximate date ranges for fossil hominin species, which are defined according to both speciose and short taxonomies

	Speciose taxonomy	Short taxonomy	Approximate date range
Possible hominins	<i>Sahelanthropus tchadensis</i>	<i>Ardipithecus ramidus s.l.</i>	7Ma
	<i>Orrorin tugenensis</i>	<i>Ardipithecus ramidus s.l.</i>	6Ma
	<i>Ardipithecus kadabba</i>	<i>Ardipithecus ramidus s.l.</i>	5.8–5.2Ma
	<i>Ardipithecus ramidus</i>	<i>Ardipithecus ramidus s.l.</i>	4.5–4.3Ma
Archaic hominins	<i>Australopithecus anamensis</i>	<i>Australopithecus afarensis s.l.</i>	4.2–3.9Ma
	<i>Australopithecus afarensis</i>	<i>Australopithecus afarensis s.l.</i>	3.7–3Ma
	<i>Australopithecus bahrelghazali</i>	<i>Australopithecus afarensis s.l.</i>	3.5–3.0Ma
	<i>Kenyanthropus platyops</i>	<i>Kenyanthropus platyops</i>	3.5–3.3Ma
	<i>Australopithecus africanus</i>	<i>Australopithecus africanus</i>	3–2.4Ma
	<i>Australopithecus sediba</i>	<i>Australopithecus sediba</i>	1.95Ma
Megadont archaic hominins	<i>Australopithecus garhi</i>	<i>Australopithecus garhi</i>	2.5Ma
	<i>Paranthropus aethiopicus</i>	<i>Paranthropus boisei s.l.</i>	2.5–2.3Ma
	<i>Paranthropus boisei s.s.</i>	<i>Paranthropus boisei s.l.</i>	2.3–1.4Ma
	<i>Paranthropus robustus</i>	<i>Paranthropus robustus</i>	2.0–1.5Ma
Transitional hominins	<i>Homo habilis s.s.</i>	<i>Homo habilis s.l.</i>	2.4–1.4Ma
	<i>Homo rudolfensis</i>	<i>Homo habilis s.l.</i>	2.4–1.6Ma
Premodern <i>Homo</i>	<i>Homo erectus s.s.</i>	<i>Homo erectus s.l.</i>	1.9–1.5Ma
	<i>Homo ergaster</i>	<i>Homo erectus s.l.</i>	1.8Ma–30ka
	<i>Homo antecessor</i>	<i>Homo antecessor</i>	780–500ka
	<i>Homo heidelbergensis</i>	<i>Homo sapiens s.l.</i>	600–100ka
	<i>Homo neanderthalensis</i>	<i>Homo sapiens s.l.</i>	200–28ka
	<i>Homo floresiensis</i>	<i>Homo floresiensis</i>	74–17ka
	<i>Homo sapiens s.s.</i>	<i>Homo sapiens s.l.</i>	195ka–present

Note: s.s., *sensu stricto*; s.l., *sensu lato*.

Slika 2. Približni vremenski rasponi za vrste fosilnih Hominina, prema taksonomiji vrsta koje pripadaju istom rodu (*speciose taxonomy*) i kratkoj taksonomiji (*short taxonomy*) (Sousa and Cunha, 2012: 294).

<sup>17</sup> Prema Normanu Gešvindu (Norman Geschwind) i Antoniu Damasiu (Antonio Damasio) već kod primata se razvija kapacitet za govor i razumevanje govora, koji je rezultat prelaska primata na život u savani i prelazak sa dominantnog čula mirisa na čulo vida koje je dovelo do povezivanja asocijativnog korteksa sa temporalnim, parijetalnim i okcipitalnim režnjem u neokorteksu (Turner and Marijanski, 2013: 296). Razlika koja postoji između majmuna i primata u pogledu kapaciteta za govor, odnosno razlog zašto primati imaju rudimentarni kapacitet za govor leži i u povećanju veličine mozga i njegovoj funkcionalnoj reorganizaciji.

Prvi razvijeniji oblici rituala kod hominida javljaju se u vreme paleolita (kamenno doba) i njihov razvoj je direktno povezan sa revolucionarnom eksplozijom kulture koja se odigrala pre oko 40.000 godina. Ovaj proces nije bio samo kulturni, jer je nastanak rituala direktno povezan i sa izmenama u neurobiološkoj strukturi mozga. Hominidi<sup>18</sup> (osim *Homo sapiensa*), bez obzira na niži nivo razvoja, uspeali su da pronađu vrednost i značaj rituala pomoću neurognostičkih struktura, koje su omogućile organizaciju iskustva. Ritualizovana ponašanja šimpanzi, njihove individualne i grupne funkcije uzimaju se kao "egzemplari generalizovanih ritualnih kapaciteta hominida" (Winkelman, 2010: 231). Tako su ovi urođeni mentalni moduli, neurognostičke strukture i funkcionalni sistemi imali veliku ulogu u adaptaciji vrste, omogućavajući integraciju grupe, zaštitu grupe, parenje, održanje hijerarhije, održanje unutar i međugrupnih granica, oslobađanje tenzije i frustracije. Džejms Maklenon (James McClenon) tvrdi da su "drevni primati najverovatnije koristili rudimentarne rituale da bi ublažili društveni stres" (McClenon, 1997: 345) i to prvenstveno kao mehanizme komunikacije i socijalne koordinacije.<sup>19</sup> Bilo da je reč o ritualizovanom ponašanju životinja ili ritualima kod hominida, takva vrsta ponašanja ili aktivnosti je u srži komunikacionog mehanizma. Ritualizovana ponašanja su forma signalne komunikacije koja omogućava usklađivanje odnosa unutar vrsta i među vrstama i prilagođavanje okruženju u kom su te vrste živele. Shvaćeni na ovaj način, rituali su bili deo genetski kodiranog programa kod hominida, dok su tek jednim delom bili rezultat učenja i simboličkog izražavanja.

Postoji nekoliko oprečnih shvatanja o tome koji su primarni oblici ritualne prakse i koja je bila njihova funkcija u životu hominida. Stivenson ističe da "Bredli [Richard Bradley] majstorski demonstrira kako je savremeno iskustvo sve sekularnijeg sveta, u kom su religija i ritual marginalizovani u toj meri da se odvijaju na za to predviđenim mestima, dovelo do toga da arheolozi previde intimni odnos između rituala i svakodnevnog života u praistorijskim društvima" (Stephenson, 2015: 30). Načini na koji se ostvarivala ta veza ipak nisu toliko poznati. Jedan od kontroverznijih je pristup Majkla Vinkelmana (Michael Winkelman), koji tvrdi da je prvi oblik rituala kod hominida bio hipnotizerski ili šamanski ritual, čija je osnova ležala u genetskoj predispoziciji prvobitnog čoveka da bude hipnotisan ili da upadne u neku vrstu transa ili ekstaze (v. Winkelman, 2010; McClenon, 1997; Elijade, 1991; Elijade, 1985). Razvoj nekih

---

<sup>18</sup> U Hominide (*Hominidae*) spadaju čovekoliki majmuni (gorile, orangunati, šimpanze, bonobi) i čovek i njegovi čovekoliki preci.

<sup>19</sup> O ritualizovanom ponašanju kod ne-ljudskih vrsta videti više u poglavlju "Etološka izučavanja rituala kod ne-ljudskih vrsta".

primata (orangutani, gorile, šimpanze i bonobi) u hominide uslovio je i korišćenje složenijih oblika rituala u cilju proizvođenja terapeutski izmenjenih stanja svesti. Sličnosti rituala kod ljudi i životinja su velike, ali u pogledu religijskog kapaciteta mahom se razlikuju. Ukoliko je praritual bio šamanski, kod šimpanzi kognitivni elementi šamanizma izostaju, tj. nema fenomena izmene stanja svesti, vizija; izostaju natprirodna bića, mitski pogled na svet, domen svetog. Vinkelman, smatra da to nije dovoljan dokaz da bi se odbacilo postojanje korena šamanskih rituala i religije u ritualizovanom ponašanju hominida.

Poređenjem trinaest kategorija religijskog ponašanja<sup>20</sup> koje daje Volas (v. Wallace, 1966), Vinkelman dolazi do zaključka da određeni religijski kapacitet ipak postoji kod šimpanzi (Winkelman, 2010: 236-237) i da religijski sentimentima imaju osnovu u genetici, odnosno da je "religija evolucioni proizvod terapeutskih rituala i jezika" (McClenon, 1997: 346; upor. Wilson, 2007). Rituali primata su terapeutski rituali, koji i kod drugih hominida igraju veliku ulogu u održanju submisivnog položaja većine u odnosu na dominantnu jedinku. U tom kontekstu ovi rituali predstavljaju okvir definisanja tabua suočavanja sa moćnijim članovima grupe i imaju nekoliko funkcija: deljenje hrane, okupljanje grupe, performans alfa mužjaka i simboličko predstavljanje dominacije i submisivnosti (dodirivanje i četkanje jedinke koja ima moć u grupi). Terapeutski rituali praćeni su muzikom i ponavljanjem određenih zvukova kojima se prenosi poruka ili informacija drugim članovima vrste i ostvaruje signalna komunikacija.

Mimetičko ponašanje hominida, kao i primata, bilo je takođe zasnovano na gestovima, jednostavnim igrama, ritualnim plesovima, nelingvističkim pesmama. Pokazalo se da je igra, odnosno ples, od velike važnosti u "identifikovanju bioloških korena šamanizma" (Winkelman, 2010: 233), i to shvaćena kao normalno ponašanje (lov, agresija) izvedeno u novom kontekstu uz dodate signale kojima se menja značenje igre kao svakodnevnih aktivnosti. Rituali su bili takođe mimetički, sazdana od plesanja, pevanja, stvaranja buke i drugih repetitivnih ponašanja koja su proizvodila izmenjeno stanje svesti. Izmenjeno stanje svesti se manifestovalo kao osećaj relaksiranosti proizveden snižavanjem krvnog pritiska i usporavanjem rada srca, usporavanjem disanja i potencijalnim padom u stanje hipnotiziranosti. Ovi naizgled šamanski rituali bili su prednost za opstanak i adaptaciju. Svojim uticajem na psihofiziološko stanje aktera hipnotičkim

---

<sup>20</sup> Univerzalne kategorije religijskog ponašanja koje daje Volas su: molitva; muzika, uključujući pevanje, plesanje i sviranje instrumenata; fiziološke vežbe; podsticanje; recitovanje koda, uključujući mitologiju, moral i druge aspekte sistema verovanja; simulacija; mana; tabu; gozbe; žrtvovanje; kongregacija – procesije, sastanci i sabori; inspiracija; simbolizam (v. Wallace, 1966b: 60).

ili šamanskim ritualima, koje su praktikovali čovekovi preci, bile su povećane šanse za opstanak i fertilitnost. Hipnotibilnost je varijabla pod uticajem genetskih faktora, dok se hipnotički kapacitet povećavao učestalim ponavljanjem religijskog iskustva i postajao deo genotipa ili genske konstitucije organizma. Šamanističke univerzalije, kao npr. totemizam, animizam, let duše, iskustva smrti i ponovnog rođenja, "oslikavaju osnovne operacije mozga i strukture svesti" (Winkelman, 2004: 193). Psihobiološka dinamika izmenjenog stanja svesti proizvod je složene aktivnosti mozga tokom koje dolazi do stvaranja jače veze između limbičkog sistema i nižih moždanih struktura slanjem blagog talasa pražnjenja u prednji deo mozga. Ovaj proces povećava pažnju, samosvest, učenje, memoriju i izaziva mehanizme odgovorne za nastanak osećaja uverenosti.<sup>21</sup> Ukoliko se posmatra samo na osnovu efekata koje proizvodi, bez obzira na vrstu induktora, na osnovu prethodno navedenog je jasno da su ishodište participacije u ritualu brojne zdravstvene i socijalne beneficije. Psihobiološka osnova šamanističkog rituala nagoni nas da priznamo vrednost neurofenomenološkog pristupa religijskom iskustvu, koji nastoji da prouči um, iskustvo, svest uz naglašavanje značaja otelotvorenih stanja ljudskog uma. Hipnotički kapacitet drevnih hominida oblikovan je evolucionim procesima u cilju održanja života u grupi. Šamansko lečenje je, za Vinkelmana, univerzalna pojava u svim regionima sveta, posebno karakteristična za plemena lovaca skupljača.

Na osnovu arheoloških podataka omogućeno nam je da pratimo prelaz od *Homo symbolicus* ka *Homo religiosus*. Da bi došlo do ovog prelaza bilo je potrebno dva miliona godina. Hipnotički kapacitet ipak nije bio dovoljan da bi došlo do razvoja šamanskog rituala i

---

<sup>21</sup> Ovi efekti su posledica sposobnosti rituala da utiče na lučenje endogenih opioidnih peptida, koji umanjuju osećaj bola, povećavaju telesnu temperaturu, utiču na imunološku sposobnost organizma pojačavajući je i poboljšavaju adaptiranost. Izmenjena stanja svesti nisu proizvod natprirodne aktivnosti, nego su veštački indukovana mentalnim ili fizičkim vežbama, upotrebom halucinogenih droga (npr. pejotl, ajahuaska, etilenski gas, psilocibinske gljive ili psilocibe). Znajući da su ljudi sa izmenjenim stanjem svesti hipersugestibilni, da im je umanjena sposobnost normalnog kritičkog rasuđivanja, da ne mogu da razdvoje subjektivnu od objektivne realnosti, da gube kontrolu nad sobom, potpuno je jasno otkud osećaj komunikacije sa natprirodnim bićima, jedinstva sa onostranom silom. Šamanski ritual veštački indukovanim izmenjenim stanjem svesti obezbeđuje terapeutske efekte, osećaj relaksiranosti. Pored veštačkih stimulusa, neka prirodna stanja mogu takođe da izazovu stanja jednaka transu u šamanističkom ritualu, kao npr. snovi, epileptični napad, šizofrenija, i imaju udela u kreaciji onostranog. Izučavajući šamanizam, Mirča Elijade tvrdi da je šamanizam tehnika ekstaze i da su šamani ljudi koji poseduju neke fiziološke odlike koje ih predisponiraju za poziv spiritualiste. Budući šaman pati od psihopatije, histerije, postaje odsutan, sanjar, ima proročke vizije, ima napade koji ga čine nesvesnim. "Šamanski dar je nasledan. Još kao dete budući Kam [šaman kod Altajaca – S. P.] se pokazuje bolešljivim, usamljenim, zamišljenim" (Elijade, 1985: 40) i često podleže napadima epilepsije. Samim tim, šamani mogu biti duševni bolesnici ili osobe koje upotrebom psihodeličnih droga izazivaju trans. No oni su ipak i osobe čije "psihopatološko iskustvo ima izvestan teorijski sadržaj. Jer oni su se sami izlečili i znaju da leče druge, između ostalog zato što poznaju mehanizam – ili bolje *teoriju* – bolesti" (Elijade, 1985: 48, kurziv u originalu).

nastanka religioznosti. Ritualni život drevnih hominida i razvoj šamanizma omogućile su i njihove druge sposobnosti koje su se formirale tokom evolucije, a koje su indukovale izmenu svesti: delirijumski doživljaji prirodnih fenomena (munje, vatre, vetra, zvezda), bipedalizam koji je omogućio novi pogled na prirodno okruženje, razvojni proces simbolizacije i percepiranje transcendentnog, *Homo erectus*ovo čuvanje vatre i plesanje oko nje, izgradnja pećina, grobnica i rudimentarni rituali sahranjivanja<sup>22</sup> u srednjem<sup>23</sup> i gornjem paleolitu, čuvanje i negovanje bolesnih u doba neandertalaca, nastanak i razvitak jezika, umetnost iz doba paleolita, naizgled inspirisana iskustvom stečenim tokom hipnotičkih rituala koji vode izmeni stanja svesti, nošenje delova lobanje umrlih u vidu ogrlice ili amuleta. Brojni slikovni zapisi na zidovima pećina koji datiraju iz perioda srednjeg i gornjeg paleolita otkrivaju nam određene šamanističke aspekte (prikaz čoveka ptice koji asocira na let šamana, ranjeni čovek koji bi mogao da simbolizuje smrt šamana i njegovo ponovno rođenje, brojni prikazi antropozoomorfa<sup>24</sup> itd.). Tumačenje pećinskih slika u skladu sa šamanističkom paradigmom prilično je problematično, jer ih je moguće na niz različitih načina interpretirati. Vilson (Edward Wilson) navodi da umetnost kasnog paleolita pokazuje čovekovu obuzetost lovom i životinjama koje je lovio. "Brojne slikarije prikazuju lovinu izbodenu strelicama i kopljima. Neke prikazuju ljude kako plešu pod životinjskim maskama ili stoje glave prignute pred životinjom" (Wilson, 2007: 167). Slično Frejzeru, koji govori o imitativnoj magiji (Frejzer, 2003), i Vilson u ovakvom obliku aktivnosti pronalazi magijsku funkciju, tj. pokušaj upravljanja realnim događajima koji su bili bitni za čoveka.

---

<sup>22</sup> U pogledu praksi ritualnog sahranjivanja, pretpostavka je da je u Gornjem paleolitu sahranjivanje bilo veoma važno, ali da u odnosu na druge forme simboličkog izražavanja nije imalo funkciju kakvu danas ima, jer je vidljivost grobova bila privremena, kao i sećanje na jedinku koja je izgubila život. Česte promene mesta života takođe su onemogućavale iskorišćavanje simboličkog potencijala sahranjivanja. U ranom paleolitu takođe je individualno sahranjivanje bilo retko, dok je u gornjem paleolitu učestalije. Što se tiče korišćenja okera (zemljani pigment) i ukrasa prilikom sahranjivanja, istraživanjem koje su sprovedli Džulijan Ril-Salvatore (Julien Riel-Salvatore) i Klodine Gravel-Migel (Claudine Gravel-Miguel) pokazano je da ono nije toliko učestalo. Oker je sasvim sigurno korišćen u ritualima sahranjivanja, ali nema sigurnih dokaza koji bi potvrdili da su dobra sa kojima su pokojnici sahranjivani stvarno imala neko simboličko značenje (Riel-Salvatore and Gravel-Miguel, 2013). Pretpostavka je da su oni ta dobra koristili ili nosili svakodnevno i da nisu napravljena specijalno za sahranjivanje. Što se tiče nakita izrađenog od perlica, on se nosio najviše na glavi, tako da je i u ovom slučaju pretpostavljeno da je nakit svakodnevno nošen. "[E]mpirijski podaci sada snažno podrivaju uobičajene pretpostavke da sahranjivanja u Gornjem paleolitu predstavljaju samo jednu formu simboličkog ponašanja čije je izražavanje i intenzitet fluktuirao zbog klimatskih varijacija pre, tokom i posle poslednjeg glacijalnog maksimuma (*the last glacial maximum*)" (Riel-Salvatore and Gravel-Miguel, 2013: 335). Zaključak koji oni iznose na kraju svog rada pokazuje koliko je važno razumeti i socioekonomski i ritualni kontekst sahranjivanja, gde su se rituali izvodili i šta su predstavljali u odnosu na svakodnevni život grupe koja je umrle sahranjivala i sećala ih se.

<sup>23</sup> Srednji paleolit je drugi period starijeg kamenog doba, ili paleolita koji se smešta u okvir od pre 300.000 do pre 30.000 godina.

<sup>24</sup> Antropozoomorf (čovek-životinja) je na pećinskim crtežima često predstavljen kao čovek sa glavom životinje, ali mogu mu biti pridodata još neka anatomska obeležja životinje.

Sposobnost prepoznavanja sličnih oblika ponašanja kod životinja (npr. ritualizovana signalna komunikacija pčela koja prenosi informaciju o udaljenosti polena) omogućila je čoveku da pronade sopstvene načine da preduhitri stvarnost (v. Wilson, 2007). Wilsonova konstatacija može da posluži u nekoj meri za analizu ponašanja ljudi u gornjem paleolitu, ali nikako ne možemo na osnovu nje tvrditi da je praritual bio šamanski. Vinkelman svoju tezu o šamanizmu kao prvom obliku religije i šamanskom praritualu brani navođenjem tri stava koji je samo naizgled podržavaju (Winkelman, 2010): prvo, da su šamanska iskustva proizvod biološki utemeljene izmene stanja svesti; drugo, da je postojao kontinuitet šamanskog rituala među hominidima i, treće, da se grupni rituali javljaju na prelazu iz srednjeg u gornji paleolit. Od ove tri konstatacije jedino treća ima svoje pokriće u arheološkim dokazima, dok su prve dve upitne.

Slično Vinkelmanu, McClenon se slaže sa konstatacijom da je prvi oblik religije bio šamanizam, a osnova te religije prosvetćenost čije poreklo leži u natprirodnim iskustvima i stanjima izmenjene svesti (v. McClenon, 1997). Ako su hominidi bili šamani, pitanje je šta ih je nagnalo da se okrenu takvom obliku religijske aktivnosti s obzirom na to da se pre prvih oblika religije i kreiranja tvorca (boga) svet više od četiri milijarde godina razvijao bez pomoći neke mistične sile ili entiteta, a biološka evolucija se takođe odvijala bez uplitanja boga. Zašto se razvila religija ako je, fizički, hemijski i biološki objašnjivim procesima, fizički svet, mogao da nastane bez uplitanja neke više sile, onostranog bića, božanstva ili, jednostavno, boga? Na osnovu crteža u pećinama koje potiču iz paleolita, Vinkelman je došao do zaključka da je šamanizam imao veoma veliku ulogu u spoznajnoj i socijalnoj evoluciji – kroz stvaranje vizuelnog simbolizma, rituala koji su povezivali grupu, analoških misaonih procesa – i omogućio lakši prelaz iz srednjeg paleolita u gornji paleolit. "Ritualni su uticali na emocionalnu, spoznajnu i interpersonalnu dinamiku, proizvodeći fiziološke izmene koje obezbeđuju niz mehanizama transformacije zdravlja" (Winkelman, 2010: 225). Zbog terapeutske funkcije, širenje rituala među pripadnicima jedne vrste bilo je poželjno. Potreba za ritualima kao oblikom terapeutske aktivnosti ležala je u biološki utemeljenim tendencijama za društvenost, odnosno potrebi da se takvim tipom ponašanja održi veličina grupe i njeno optimalno funkcionisanje. Prvobitni jezik, kao krucijalan faktor za prenošenje rituala, mitova, verovanja kao tradicije, nije bio govorni, nego slikovni. Slika je bila osnovni medijum komunikacije među članovima grupe hominida, dok je razvoj mimetičke svesti, tj. sposobnosti podražavanja i imitiranja, omogućio čovekovim



precima da dele znanja i iskustva, usmere pažnju na određene pokrete tela i time stvore osnovu za kulturu, običaje, rituale, gestove i naučena ponašanja (v. Winkelman, 2010).

Timoti Insol (Timothy Insoll) kritikuje tvrdnje autora koji u šamanizmu vide prvobitnu religiju, smatrajući ih simplicističkim, atraktivnim, ali ne i arheološki potvrdljivim (Insoll, 2004). Svođenjem religije na šamanizam ne može se objasniti narastajuća kompleksnost današnje religije, mnoštvo oblika u kojima se ona javlja. Jedan od argumenata protiv teorije o šamanizmu kao prvobitnom obliku religije leži u neadaptiranosti neandertalaca za jezik, odnosno govor. Visoko postavljen larinks, onemogućio je govor neandertalaca, što je indikator ograničene potrebe za govorenjem. Nesposobnost govora uzajamno prati odsustvo dokaza u korist simboličkog razvoja. Navodeći istraživanja rituala sahranjivanja kod neandertalaca, Insol objašnjava kako je tim ritualima nedostajala formalizacija koja je postojala kod ranih ljudskih populacija i kako ti rituali nisu rezultat nikakvog šamanizma ili intencionalnosti (Insoll, 2004: 23-33).

Potencijal za simboličko izražavanje se postepeno razvijao, o čemu svedoči otkriće *Australopithecus sedibe*, koji je živeo pre 1,98 miliona godina na teritoriji današnje Južnoafričke Republike, koje je osvetlilo prelaz između *Australopithecus afarensisa* i *Homo erectusa*. Iako nisu pronađeni elementi kulture kod ove vrste, na osnovu proučavanja skeleta uočene su anatomske izmene koje će evolucijom postepeno dovesti do simboličkog razvoja. Kod *Australopithecus sedibe* zadržava se mali mozak, ali je reorganizovan prednji deo mozga, noge su duže, istaknut je nos, uži kukovi, šake su sa preciznim stiskom, manji su zubi i mišići za žvakanje. Ove izmene u odnosu na telo *A. afarensisa* ipak nisu bile dovoljne za nastanak kulture i simbola. Tek je daljim anatomske prilagođavanjem i razvijanjem potrebe za jezikom omogućena formalizacija i prenošenje rituala i religije. Shvatanja Insola su u protivrečnosti ne samo sa šamanističkim pristupima poreklu religije nego se kose i sa tvrdnjama teoretičara koji se bave otkrivanjem neuroloških osnova religioznosti. "[Z]atvaranje religije u glavu [praćeno nedostatkom sposobnosti za naprednu verbalnu komunikaciju – S. P.] značilo bi da ona može funkcionisati savršeno adekvatno na nivou individue, dok bi prenošenje u grupi ili širem kontekstu bilo daleko od uspešnog" (Insoll, 2004: 32). Sposobnost apstraktnog mišljenja i govor bili su dva uslova koja su mogla da dovedu do razvoja mita, ponavljanja i usložnjavanja rituala – zbog odsustva ova dva uslova neandertalac nije bio u stanju da stvori religiju kakvu mi danas poznajemo.

Govorni kapacitet ipak nije morao da bude uslov za transmisiju rituala i religijskog iskustva i stvaranje rudimentarnog oblika religije. Nesposobnost uspostavljanja verbalne komunikacije, zasnovane na fondu reči poznatom svim članovima jedne zajednice, onemogućila je nastanak mita kao usmenog predanja, ali to ne znači da mit nije postojao. U kamenom dobu je postojao svet bez reči, izgrađen putem akcija koje ostvaruju legitimnost kroz performans i signalnu komunikaciju. Ovo nas vodi zaključku da je ritual izvor religije, dok je izvor rituala performans. Dinamička praksa čovekovog pretka imala je većinu funkcija kao i religija (integracija članova horde, medikamentozni efekti šamanskog rituala, smanjenje anksioznosti i straha, lakše podnošenje patnje, jačanje kolektivnog nesvesnog, usložnjavanje društvenih odnosa) i tako bila prvi korak ka njenom celovitom utemeljenju.

Pre svega, svaka akcija hominida bila je utemeljena u performansu, dok praritual nastaje kao posledica uviđanja blagotvornih dejstava formalizovane igre i plesa. Simboličko izražavanje misli i osećanja, oponašanje prirodnih fenomena u performansu, prasppektakl kao mesto i vreme velikih dešavanja za jednu grupu – vodili su emotivnom buđenju i ukorenjivanju rituala. Tek s razvojem mozga i govornog kapaciteta, postaje moguć mit kao usmeno predanje, sveta priča, dok su prvobitna verovanja bila u formi slike, a ne priče. Dokazi za nemi, slikovni oblik verovanja kod hominida su brojni crteži u pećinama i na stenama koje datiraju iz srednjeg i gornjeg paleolita.

Na osnovu ovih tvrdnji možemo da zaključimo kako razvijen mozak nije sam po sebi dovoljan uslov nastanka religije, ali je krucijalan u proizvodnji spiritualnosti, natprirodnih iskustava i potrebe da se rituali ponavljaju, a time da se obnovi njihova biopsihosocijalna medikamentozna funkcija. Razvoj mozga (njegovo uvećanje, usložnjavanje njegovih funkcija i nastanak novih delova, sa novim funkcijama) omogućio je bolju adaptiranost čovekovih predaka iz reda *Homo* na uslove života, stvaranje simboličkog sistema i sticanje iskustava koja se mogu podvesti pod termin mistično, religijsko. Razvojem mozga usložnjavaju se i rituali koji ne služe samo za ekspresiju apstraktnih ideja; oni čine društveni život, utiču na svet, istovremeno ga održavajući i transformišući. Ritual je, tako, uspešan performans samo ako izmeni publiku i učesnike uz održanje strukture koja podaruje ekvilibrijum društvenom životu.

Pored potpunog odbacivanja šamanizma kao izvorne religije, osporavana je i medikamentozna funkcija šamanskih rituala. Tako Dokins (Richard Dawkins), zagovornik darvinističke teorije evolucije, smatra da religija i rituali nisu nastali i opstali da bi ublažili stres

ljudi, odnosno da bi ih izlečili. Univerzalnost religijskog ponašanja on pokušava da objasni pozivajući se na prirodnu selekciju. Bez obzira na izrazitu iracionalnost religijskih radnji, rituala u kojima ljudi troše svoje vreme, religija ne bi opstala da nije imala indirektnu funkciju u opstanku vrste. Religija je nusproizvod: "Religiozno ponašanje može biti posledica nekakvog promašaja, nesretan sporedni proizvod neke skrivene psihološke sklonosti koja je pod drugim okolnostima korisna (ili je nekada bila)" (Dokins, 2010b: 176). Ovo stanovište poteklo je iz evolucione psihologije, čiji predstavnici tvrde da je mozak nastao spajanjem skupa organa u jednu celinu, od kojih je svaki deo imao određenu funkciju. Disfunkcionalnost jednog ili više delova mozga ili modula proizvela je fenomen koji danas zovemo religija. Psiholog Pol Blum je tvrdio da se deca rađaju kao dualisti, odnosno da je njima urođeno poimanje uma kao duha koji nastanjuje telo i koji, kao odvojiva struktura, može da promeni svoju lokaciju, tj. može da napusti telo. Dualizam čoveku omogućava da neke događaje (npr. razne bolesti) tumači personifikovanjem neživih objekata kao posednutih duhovima, demonima, ili pak da uzroke prirodnih stanja tela pronalazi u onostranom. "[U]rođeni dualizam i urođena teleologija predodređuju nas za religiju" (Dokins, 2010b: 182). Drugim rečima, ukoliko nam je urođena potreba da svim stvarima, fenomenima pronađeno svrhu, onda je jasno da nas teleologija usmerava ka religiji. Dualizam shvaćen kao realna mogućnost da se razdvoji "duša" od tela, odnosno um shvaćen kao "nedokučive realnosti koje proizvodi mozak" (d'Aquili i Newberg, 1999: 47) da se razdvoji od mozga, nemoguće je ostvariti u realnosti, jer da bi nastale misli i osećanja (duša) čoveka, potrebno je da postoji mozak tj. stotine hiljada neurona koji moraju funkcionisati kao celina.

Religijski fenomeni su tumačeni i kao neadaptivni ili adaptivno neutralni (Boyer and Bergstrom, 2008). Religija je fenomen koji se kosi sa svim biološkim pravilnostima; nasuprot evoluciji kao procesu koji nastoji da izbegne nepotrebne troškove, religijska ponašanja su oblik skupih aktivnosti, bilo u pogledu oduzimanja vremena, materijalnih troškova, fizičkog i psihičkog bola, energetske troškova, "izvor su iracionalnih, kontraproduktivnih religijskih fantazija" (Dokins, 2010b: 169), podstiču neprijateljstvo. Kada se svi troškovi uzmu u obzir, opstanak religije je problematičan, ali ona je, iako prolazeći kroz stalnu transformaciju, ipak opstala do današnjih dana. Sa aspekta evolucione biologije, neka sociokulturna ponašanja mogu biti pojmljena kao skupi signali koji obezbeđuju prednost u pogledu fitnesa jedinki. Religija se, u tom kontekstu može analizirati kao forma skupog signaliranja, jer je ona najčešće izražena kroz

rituale koji su javni, tako da je posvećenost aktera u ritualima u stvari signal koji se šalje posmatračima. Kroz religijske prakse se ostvaruje komunikacija demonstriranjem prihvatljivog ponašanja članovima neke grupe ili društva. Sosis tvrdi da je cena rituala veoma važna, tvrdeći da "[r]eligijske grupe koje traže veća ulaganja u skupe rituale nastoje da ostanu kohezivnije" (Sosis and Bressel, navedeno prema Boyer and Bergstrom, 2008: 116). Korisnost religije manifestovana je u unapređenom zdravlju, opstanku, ekonomskim prilikama, osećaju zajedništva, psihološkom "blagostanju", podršci u kriznim momentima, fertilitnosti, prilikama za opstanak vrste koje aktivno učešće u religijskom životu pruža (upor. Boyer, 2003). Iz ovih konstatacija je evidentno da je naše razumevanje religije u pogledu njenog porekla i efikasnosti još uvek nepotpuno, ali noviji teorijski i empirijski dokazi pružaju veoma intrigantne dokaze o evoluciji religije i njenoj efikasnosti.

Kada govorimo o ritualu kao evolucionoj univerzaliji složićemo se sa konstatacijom da su ritualizovana ponašanja u vidu signalne, stereotipizovane, repetitivne komunikacije evolucionarna univerzalija i da su kao takva imala adaptivnu funkciju u životima ne-ljudskih vrsta i ljudi (što možemo videti detaljnije u sledećem poglavlju). Jedan od ključnih adaptivnih problema u ranoj ljudskoj istoriji bili su stalni sukobi među susedskim grupama, pa su ritualizovana ponašanja u znatnoj meri omogućavala čvršće povezivanje članova jedne grupe.

Ono sa čim ne možemo da se složimo je simplicitička Vinkelmanova tvrdnja o šamanizmu kao prvobitnoj religiji i šamanskim ritualima kod hominida. U tom kontekstu ritual nije evolucionarna univerzalija, jer ovaj oblik ritualne aktivnosti arheološki datira iz perioda srednjeg i gornjeg paleolita, kada se razvija neurokognitivni i simbolički potencijal ranih modernih ljudskih populacija i počinje tek da se konstruiše domen natprirodnog, spiritualnog, tj. domen religije. Ritual, kako ga danas posmatramo i praktikujemo (posebno u domenu religije), nastao je iz povezivanja naše sposobnosti genetskog i kulturnog transfera informacija koji funkcionišu kao simbiotski sistemi. To bi značilo da je ritual istovremeno i urođena i naučena aktivnost. Prema rečima Mura (R. L. Moore), Berhoa (R. W. Burhoe) i Hefnera (P. J. Hefner), izvori religija uključuju kapacitet mozga da izrazi svoju genetski programiranu bazu na nove i adaptivnije načine kroz informacije koje se prenose iz sociokulturnog sistema (Moore, Burhoe and Hefner, 1983: 215). Novija istraživanja postavljaju pitanje da li je religija nefunkcionalni sporedni proizvod funkcionisanja ljudskog uma, odnosno da li ona ima svoj izvor u urođenim i naučenim oblicima ponašanja i spoznaje.

Tahir Ša (K. Tahir Shah) tvrdi da urođena komponenta proizilazi iz razvoja ToM-a (teorije uma – *Theory of Mind*), koji predstavlja mentalni kapacitet zasnovan na uverenju da su mentalna stanja (verovanja, želje) intencionalna i razvija se kod *Homo sapiensa* pre 40.000-50.000 godina. Razvoj ovog mentalnog kapaciteta omogućio je čoveku razvoj verovanja u natprirodna bića ili objekte (Tahir Shah, 2009) i razvoj rituala kao ključne komponente religije. Prema Boajeu (Pascal Boyer) zamišljanje natprirodnih aktera proizilazi iz jednostavnih, urođenih, kognitivnih mehanizama koji su našim precima omogućavali da u opasnim okruženjima pretpostave prisustvo predatora. Ovo je vodilo razvoju jako osetljivog sistema uočavanja skrivenih aktera. Mnogi od ovih zamišljenih aktera ostaju nevidljivi i često uopšte i ne postoje, ali mozak ima tu sposobnost da objašnjava događaje i označava iskustva već postojećim ontološkim kategorijama, što posledično vodi pripisivanju svesnosti, emocija i namera ovim nevidljivim akterima (Kunz, 2009: 91).

#### 4.2. *Kulturna evolucija religije i ritualnog ponašanja*

Biološku evoluciju nužno prati i proces sociokulturne evolucije. Varijacije koje nastaju u procesu biološke evolucije u cilju opstanka najprilagođenijih pojavljuju se i tokom procesa sociokulturne evolucije. "Donald Kember (Donald T. Campbell) naglašava da te varijacije mogu biti različite vrste, u skladu sa različitim načinima na koje grupa može da se društveno organizuje, ili u različitim načinima na koje individue u okviru grupe mogu uništiti neki običaj, ili u različitim načinima na koje grupa može pokušati da reši kolektivni problem" (Verkamp, 1991: 14). Vilijam Džejms (William James) je među prvima koristio model prirodne selekcije da bi objasnio izvore najrazličitijih religijskih iskustava. Izvori varijacija su nagomilani uticaji individua, "velikih" umova čije se misli mogu poistovetiti sa darvinovskim varijacijama; u slučaju religije i religijskog ponašanja, njihov nastanak je spontan ili "slep".

Čovekov pokušaj da pronađe smisao realnosti, da odgovori na pitanja ko je, da razume sopstveno poreklo, prirodu, doveo ga je do jednog od mogućih odgovora zasnovanog na pozivanju na sveto, na boga. Ishodište takvog odgovora, bio je nastanak bezbroj rituala, mitova, svetih imena i likova, čiji je samo mali broj opstao u našem vremenu. Primenom Darwinove ideje o evoluciji putem prirodne selekcije, nestanak varijacija u sociokulturnom životu bi se mogao objasniti činjenicom da samo najjače misli, misli "velikih" umova koje daju najpotpunija objašnjenja, opstaju. Nove ideje koje rešavaju više problema od starih su "osuđene" da opstanu.

Uspešnost procesa biološke evolucije, i uopšte njegov nastanak, nije uslovljen samo postojanjem varijacija i sistema selekcije ili odabiranja, pored toga mora da postoji mehanizam za očuvanje, duplikaciju i širenje odabranih varijeteta. U slučaju kulturne evolucije, umesto gena kao umnoživača i depozita informacija, javljaju se "memi", iliti jedinice kulturne imitacije koje su analogne genima (v. Dokins, 2010a). Veza između biološke i kulturne evolucije veoma je jaka, jer su memi mogli nastati tek kada su geni stvorili mozgove sposobne za imitaciju i krucijalne u određivanju koji će memi oživeti, a koji ne. Mem koji jednom oživi nastavlja svoj život nezavisno od mozga u kom je nastao (v. Blackmore, 1999).

Pojam "mem", ili "meme", skraćenicu od grčke reči *mimeme*, prvi put pominje i teorijski razrađuje Ričard Dokins u svom delu *Sebični gen* (1976/2010a) poimajući meme kao elemente kulture koji se prenose negenetskim putem, odnosno putem imitacije. Tradicija ili memi imaju ulogu da održe strukturu ljudskog društva, bez njih bi za uništenje društva bila dovoljna jedna jedina generacija. Teorija mema počiva na činjenici postojanja veoma jednostavnog mehanizma kompeticije između mema u cilju prodiranja u um čoveka i dalje replikacije, odnosno širenja putem imitacije (v. Blackmore, 1999). Veza i sličnost između gena i mema manifestuje se i u pogledu elemenata potrebnih da bi došlo do kulturne evolucije. Varijacija, selekcija i retencija su uslovi potrebni da bi došlo do biološke evolucije. "[V]arijacije moraju postojati da sva stvorenja ne bi bila identična. Drugo, mora postojati okruženje u kojem ne mogu sva stvorenja preživeti, i neki varijeteti se snalaze bolje od ostalih. Treće, mora postojati proces kojim potomci nasleđuju karakteristike od svojih roditelja" (Blackmore, 1999: 26). Kada su ova tri procesa obezbeđena, biološka evolucija postaje moguća. Isto se dešava i u slučaju kulturne evolucije, s tim što su tada glavni akteri tog procesa memi, a ne geni. Memi su replikator i isto kao i geni koji održavaju evolucionu algoritmu baziranu na tri prethodno opisana procesa krucijalna za biološku evoluciju: varijacija, selekcija, retencija. Apstraktnost objašnjenja mema kao jedinica kulturne evolucije vodi nas postavljanju konkretnog pitanja: šta su zapravo memi, kako se prenose i na koji način nam mogu pomoći u objašnjenju geneze rituala?

Meme čini znanje akumulirano tokom generacija koje sa svakom novom generacijom doživljava izmenu i time čini osnovu kulturnih varijacija. Memi su shvaćeni kao "informacije koje ljudi proizvode i unose u zajedničko okruženje i bore se za privatni i javni prostor i vreme, tj. bore se za pažnju, interno sećanje, transmisiju i eksterno skladištenje" (Škorić, 2011: 222). Novi memi najčešće nisu neizmenjene, konzervirane ideje njihovog tvorca, već oni nastaju

procesom varijacije i izmene starih mema koji se odvija u "umu jedne osobe ili kada se memi prenose od jedne do druge osobe" (Blackmore, 1999: 31). Memi nisu nešto što se može opisati ili jasno odrediti, to su analitičke konstrukcije pod koje svodimo "instrukcije smeštene u ljudskom mozgu ili u artefaktima kao što su knjige, slike, mostovi ili vozovi na paru" (Blackmore, 1999: 33) itd. Memi su jedinice za prenos ideja, simbola, praksi jedne kulture, putem raznih vidova interakcije: govora, pisanja, gestova, rituala. Putevi kojim se memi prenose svode se pod pojam "imitacije", shvaćene kao proces prenošenja informacija putem jezika, čitanja, instrukcija, drugih kompleksnih veština i ponašanja. "Imitacija uključuje bilo koju vrstu kopiranja ideja i ponašanja od jedne osobe do druge osobe" (Blackmore, 1999: 43). Broj "živih", aktivnih mema je neizbrojiv i njihov opstanak zavisi od ishoda kompeticije među memima, koja se odvija u ljudskom organizmu, tj. jednom njegovom delu – mozgu, viđenom kao selektivno okruženje za meme – i od njihove "kompatibilnosti i usklađenosti sa ljudskom kognitivnom organizacijom" (Škorić, 2011: 222). Ovde se može nazreti veza između biološke i kulturne evolucije, jer tek kada su biološkom evolucijom stvoreni preduslovi za nastanak mema, proces kulturne evolucije je mogao da otpočne kroz dinamički proces psihološkog preobražaja ljudskog sveta. Stvaranjem mozga, obezbeđen je "milje" za nastanak prvih mema. "Kada su se pojavili memi koji su se dalje kopirali sami, nastupila je i njihova, mnogo brža vrsta evolucije" (Dokins, 2010a: 204). U odnosu na evoluciju zasnovanu na genima kao umnoživačima, kulturnu evoluciju karakteriše, i time odvaja od potpune analogije sa biološkom evolucijom, činjenica da se memi prenose u izmenjenom obliku. Memske jedinice mutiraju sa svakim skokom iz jednog mozga u drugi, povezuju se sa drugim memima, a sve u cilju pobeđivanja konkurencije i dužeg i uticajnijeg "života". Jedina čvrsta veza između gena i mema je da su i jedni i drugi slepi, nesvesni umnoživači. Transmisija tradicije je onda proces "slepe varijacije i selektivne retencije" (Campbell, navedeno prema Škorić, 2008: 17). Ravnoteža procesa selekcije i retencije obezbeđuje uspešnu sociokulturnu evoluciju, jer prejaka retencija otežava nastanak varijacija, dok previše varijacija deluje ugrožavajuće na proces retencije.

Ljudska svest se takođe može posmatrati kao proizvod kompeticije mema u našem umu. Neki memi se ne replikuju sami nego to vrše u grupama ili memepleksima (odnosno koadaptiranim kompleksima mema) u cilju efektivnije replikacije. Tipična vrsta memepleksa je religija koja se kao "virus uma" širi kroz populaciju koristeći sve načine, trikove, u cilju replikacije i, prema rečima Suzan Blekmur (Susan Blackmore), ima katastrofalne posledice po

one koji su inficirani (v. Blackmore, 1999), jer se memi ne moraju kopirati zato što su dobri za nešto, nego samo zato što su dobri u replikovanju. Uspešnost nekog mema će prvenstveno zavisiti od psihološke privlačnosti tog mema. Tako, "[b]og postoji, ako ništa drugo a ono u vidu mema koji veoma uspešno opstaju, ili u vidu zarazne sile u okruženju što ga pruža ljudska kultura" (Dokins, 2010b: 203). Religijski sadržaji su jedni od najplodotvornijih mema iz memskog fonda čijim se "skakanjem" iz mozga u mozak produžava njihov "sebični" život. "Virusi uma" na nas tako programiraju da se ponašamo i mislimo na načine koji često mogu biti destruktivni po nas same. Naše sopstvene misli i ideje često nisu naše nego su rezultat "infekcije uma" veoma rezistentnim memima koji se lako šire kroz populaciju. Brodi (Richard Brodie) pravi razliku između tri klase mema (Brodie, 2009):

- Memi razlikovanja (*distinction-memes*)
- Strateški memi (*strategy-memes*)
- Asocijativni memi (*association-memes*)

Memi razlikovanja služe za razlikovanje među stvarima, odnosno oni su načini uređivanja sveta putem kategorizovanja ili imenovanja stvari. Atmosfera, prašina, svemir, koka-kola, ritual i sve stvari i fenomeni koji postoje u svetu jesu memi, odnosno sve razlike koje možemo da navedemo između stvari u svetu nisu realnost, nego su izum ljudi. Memi razlikovanja od samog našeg rođenja programiraju naš um da posmatra svet kao celinu izgrađenu od različitosti.

Strategija je mem koji nas usmerava da nešto činimo na način koji će nas najlakše dovesti do cilja ili željenog rezultata. "Strategije su verovanja o uzroku i efektu" (Brodie, 2009: 22). Programiranost uma strateškim memom ili memima se ogleda u nesvesnom verovanju da će ponašanje na određen, programom zadat način proizvesti određen efekat (v. Brodie, 2009). Kako je odlika sveta da se neprestano menja, tako se i strategije koje upravljaju našim životima moraju menjati.

Treća vrsta mema su asocijacije, odnosno memi čija je uloga da povezuju dva ili više mema u umu i time utiču na izmenu našeg ponašanja npr. asocijacijama su povezani sledeći memi: lepa žena, pivo, automobili. Programiranost asocijativnim memom se odnosi na slučajeve



kada mi, samom pomisli na nešto, mislimo o nečemu drugom što u našem programiranom umu stoji pored manifestacije stvari ili fenomena o kojem je primarno mišljeno.

Religijska verovanja su jedan od najjačih mema, a ne ideje potekle iz sfere onostranog. Kako su se smenjivale epohe, tako se dešavao i proces izumiranja pojedinih religija, koje su izgubile memetičku bitku. Religijski memi koje danas možemo prepoznati preživeli su proces memetičke evolucije. Objašnjenje nastanka religije iz memetičke perspektive bazirano je na analizi nastanka religijskog mema. Pretpostavka je da je primarni impuls praistorijskog čoveka u početku bio usmeren na otkrivanje tehnika za preživljavanje, odnosno na to kako da se zaštiti od predatora, kako da nađe hranu ili da osvoji osobu suprotnog pola. Tek kada je uspeo da reši ta krucijalna pitanja, čovekova pažnja biva usmerena na pitanja postanja, izvora prirodnih fenomena i objašnjenje drugih nerazumljivih i razumom teško objašnjivih događaja i situacija.

Ovakvo objašnjenje nastanka religije je intelektualističko i u isto vreme pogrešno. Objašnjenje stvari iz sveta života, iracionalnih situacija i drugih pitanja vezanih za bitak čoveka, nije bilo bitno za pripadnike svih kultura, niti je glavni poriv ljudskog uma da objasni. Religija svoj izvor ima u posebnoj vrsti "mentalne epidemije u kojoj ljudi na osnovu raznih dostupnih informacija razvijaju prilično slične oblike religijskih koncepata i normi" (Škorić, 2011: 222). Pluralnost religijskih ideja i iskustava svoj izvor ima u sofisticiranoj mentalnoj aparaturi koja je um osposobila "da identifikuje relevantne informacije u okruženju i da ih obrađuje na poseban način" (Škorić, 2011: 223).

Ljudska komunikacija se "sastoji iz kompleksnih procesa u kojima ljudi grade nove mentalne predstave kao rezultat, pored drugih uzroka, informacija do kojih se došlo iz ponašanja i govora drugih ljudi" (Sperber, navedeno prema Boyer and Bergstrom, 2008: 114), a ne samo iz pukog imitiranja ponašanja ili jednostavnim skidanjem informacija iz tuđeg mozga kao izvora. Mozak kao složeni aparat zadužen za obradu i analizu informacija i stimulusa koji dolaze iz okruženja, ipak nije samo tabla na koju se može ispisati ili urezati sve što prolazi kroz proces obrade. Ljudski mozak je tako ustrojen da, pošto funkcioniše kao sistem, sprovodi filtraciju ideja i koncepata, pri čemu neke ideje nastavljaju svoj život, dok druge bivaju odbačene i s vremenom zaboravljene. Kulturna transmisija je tako u velikoj meri zavisna od kognitivnih dispozicija svakog čoveka ponaosob, koje utiču na nastanak različitih predstava u različitim umovima. Istovremeno su sličnosti u primanju i tumačenju informacija, odnosno donošenju zaključaka

rezultat "prećutnih principa koji su identični u svim normalnim umovima" (Boyer and Bergstrom, 2008: 114).

Rituali se takođe prenose u vidu mema i njihove konstitutivne delove moguće je posmatrati kao memske jedinice. Predispozicije koje je omogućio biološki i psihološki razvoj čoveka posmatraju se kao osnova daljeg kulturnog razvoja. Pored biopsihosocijalne osnove rituala, vidimo da pluralnost religijskog iskustva proističe iz procesa odabiranja koji je osnova kako biološke, tako i kulturne evolucije. Teorija mema predstavlja doprinos teoriji evolucije, jer produbljuje i ukorenjuje ideju evolucije bez inteligentnog tvorca. Nedostatak ove teorije leži u činjenici da religija nije samo kulturni fenomen, nego je ona prvenstveno uslov evolucione adaptacije u terminima prirodne ili seksualne selekcije. Adaptivni kapacitet religije zavisi i od abiotičkog, biotičkog, ali i društvenog okruženja. Podaci o izvorima religije se slažu sa adaptacionističkom hipotezom, ali takođe nisu dovoljni da bi je potvrdili.

## 5. Etološka izučavanja rituala kod ne-ljudskih vrsta

Ponašanje životinja (*Animal behavior*) danas je jedna od najinteresantnijih naučnih disciplina koja se oslanja u velikoj meri na Darvinovu teoriju evolucije putem prirodne selekcije, kao i na njegova zapažanja o ponašanju brojnih životinjskih vrsta koja iznosi u delu *Izražavanje emocija kod čoveka i životinja* (Darvin, 1872/2009) baveći se analizom mehanizama i procesa kojim određena ponašanja opstaju i imaju utilitarnu i adaptivnu ulogu u životu životinja. Istražujući izražavanje emocija kod ljudi i kod životinja, Darvin je smatrao da "emocije i njihova izražavanja nisu ograničeni samo na ljude", zbog čega je bio "kriv za greh antropomorfizma – pripisivanje životinjama onoga što osećamo i mislimo mi ljudi" (Ekman, 2009: 40–41). Istraživanja životinjskog ponašanja nam pokazuju koliko i dalje malo znamo o ponašanju mnogobrojnih vrsta i načinima na koji oni komuniciraju među sobom i sa članovima drugih vrsta (Rogers and Kaplan, 2002), između ostalog, i sa ljudima. Ovu komunikaciju na relaciji životinja-životinja, životinja-čovek često zanemarujemo i ne pridajemo joj važnost zbog uverenosti da smo mi jedina razumna bića sposobna da stvaraju kulturu i akumuliraju znanje, odnosno zbog "verovanja u specijalni status ljudskih bića u prirodi" (Škorić i Kišjuhas, 2012: 261) i ubeđenosti da "svaki pokušaj razumijevanja ljudske prirode sa stanovišta etologije (...) pokazuje sramno sljepilo za veličanstvenu prirodu ljudskog roda" (Lorenz, 1978: 367).

Polet izučavanju ponašanja kod životinja u svetlu Darvinove teorije evolucije dao je etolog Džulijan Haksli (Julian Huxley), i to svojim istraživanjem ćubastih gnjuraca (*The great crested crebe*) (Huxley, 1914). Ovim istraživanjem Haksli otkriva da postoje i drugi obrasci ponašanja osim onih koji služe nekoj konkretnoj svrsi i čija je funkcija evidentna i da, uviđanjem postojanja ovih oblika ponašanja kod životinja, više nije moguće praviti oštru granicu između ljudi i životinja. Od pedesetih godina dvadesetog veka beleži se rast etoloških izučavanja ponašanja kod ne-ljudskih vrsta (Huxley, 1966; Tinbergen 1965; Lorenz, 1966; Lorenz, 1978; Cullen, 1966; Krebs and Dawkins, 1984; Morris, 1966; Thorpe, 1966). Danas je izučavanje ponašanja kod ne-ljudskih vrsta najzastupljenije u okviru etologije, bihevioralne ekologije, evolucione i komparativne<sup>25</sup> psihologije, ali sve više postaje prisutno i u sociološkim i

---

<sup>25</sup> U odnosu na etologiju, koja je bila zainteresovana da istražuje ponašanja i adaptivne karakteristike koje su specifične za svaku vrstu, posmatrajući ih najčešće u njihovom prirodnom okruženju, komparativna psihologija je bila zainteresovana da otkrije sličnosti u ponašanjima vrsta i da pronađe neke "opšte zakonitosti ponašanja, posebno one koji se odnose na razvoj i koje se mogu primeniti na sve vrste, uključujući i čoveka", i to sve analizirajući ponašanje životinja (najčešće pacova i golubova) u laboratorijskim uslovima (Barnard, 2004: 26). Zbog razlika u

antropološkim komparativnim i integrisanim istraživanjima, gde je prepoznato kao okvir za razumevanje ljudskog društva i društvenih problema (Moore, Wendell Burhoe and Hefner, 1983; Schechner, 2013; Birx, 2011; Stephenson, 2015).

Iz mnogobrojnih istraživanja ponašanja kod ne-ljudskih vrsta proizašlo je veće razumevanje sličnosti između ljudi i životinja u pogledu njihovog ponašanja, ali da bismo razumeli ova ponašanja u komparativnom ključu, potrebno je da postavimo određena pitanja koja predlaže Tinbergen (Nikolaas Tinbergen<sup>26</sup>): 1) pitanje funkcije – čemu ponašanje služi, koja je njegova uloga u životu organizma, 2) mehanizma (fiziološki i kognitivni mehanizmi) – kako ponašanje nastaje, odnosno kako sistem funkcioniše u terminima mehanizma i organizacije, 3) razvoja (ontogeneze) – kako se određeno ponašanje razvija, odnosno kako su u sistemu reflektovani embriološki, kulturni ili drugi uticaji, 4) evolucije – pitanje porekla ponašanja, odnosno procesa selekcije i filogenetskih puteva koji su oblikovali i ograničavali sistem (Tinbergen, navedeno prema Barnard, 2004: 10). Pored postavljanja ovih pitanja značajno je utvrditi sličnosti između rituala kod ljudi i kod ne-ljudskih vrsta, odnosno njihovu homologiju. Lorenc tvrdi da su homologna "ona obilježja dviju ili više vrsta, čija se sličnost može objasniti pomoću zajedničkog porijekla određenog oblika u predaka" (Lorenz, 1978: 105). U nastojanju da utvrdi homologiju ponašanja, on koristi jedan kriterijum za dijagnostiku obeležja strukture, i to princip specijalnog kvaliteta (Lorenz, 1978: 106). Princip specijalnog kvaliteta podrazumeva da se dva životinjska oblika (čoveka isto možemo posmatrati kao ljudsku životinju (*human animal*)) podudaraju ako imaju što više sličnih obeležja. Kada se govori o obeležjima, prvenstveno se misli na podudarna fizička obeležja, ali mi ćemo pokušati da primenimo princip homologije u analiziranju podudarnih karakteristika ritualizovanog ponašanja kod ne-ljudskih vrsta i čoveka.

---

pristupu, između etologa i komparativnih psihologa postojao je do šezdesetih godina dvadesetog veka konflikt koji je, posle kritike etologije Konrada Lorencu od strane psihologa Danijela Lermana (Daniel S. Lehrman), prevaziđen tako što su etolozi prihvatili činjenicu postojanja fleksibilnih obrazaca ponašanja i ulogu učenja i promenljivih uslova okruženja na ponašanje, kao i važnost sprovođenja ne samo terenskih posmatranja nego i kontrolisanih laboratorijskih eksperimenata. Komparativni psiholozi su prihvatili činjenicu da je evolucija postavila neka ograničenja u pogledu toga šta može biti naučeno, a šta ne, i odbacila činjenicu postojanja univerzalnih zakona ponašanja za sve vrste (v. Barnard, 2004: 26–27). Prema Barnardovim rečima, istraživanje ponašanja životinja je danas interdisciplinarno polje u kojem saraduju naučnici različitog naučnog i teorijskog *backgrounda*.

<sup>26</sup> Nikolas Tinbergen (1907–1988) bio je poznati danski etolog koji je zajedno sa Karlom fon Frišom (Karl fon Frisch) i Konradom Lorencom (Konrad Lorenz) 1973. godine dobio Nobelovu nagradu iz oblasti fiziologije i medicine za istraživanje genetski programiranih obrazaca ponašanja kod životinja.

Polazeći od definicije ponašanja<sup>27</sup> prema kojoj "[p]onašanje uključuje niz odgovora, od jednostavnog pokretanja udova do kompleksne socijalne interakcije" koje "[u] cilju izučavanja mora biti rasparčano na merljive jedinice koje mogu biti prepoznate svaki put kada se izvode" i mogu biti jednostavne aktivnost kao npr. podizanje kapka ili, češće, delovi aktivnosti koji imaju funkcionalan ishod, kao npr. pronalaženje hrane ili bežanje od predatora" (Barnard, 2004: 31), kao i činjenice da životinje izvode mnogobrojna ponašanja na stereotipizovan način, moguće je govoriti o ritualima kod životinja, odnosno procesu ritualizacije njihovog ponašanja. Da bismo razumeli ljudske rituale, moramo da razumemo proces ritualizacije, koji je "jedan od najbržih procesa evolucije poznat među divljim životinjama, što se može zaključiti iz njihove različitosti kod relativno blisko povezanih vrsta" (Lorenz, 1966: 275).

Veliki broj ritualizovanih ponašanja je nastao u interakciji genetskih faktora<sup>28</sup> i iskustva ili učenja, i jednom naučena ponašanja su se prenosila iz generacije u generaciju procesom kulturne transmisije. Opstanak određenih obrazaca ponašanja zavisio je od postojanja uslova u kojima su takva ponašanja bila funkcionalna. Prilikom analiziranja ritualizovanih ponašanja kod ne-ljudskih vrsta treba imati u vidu i činjenicu da nisu sva ponašanja koja predstavljaju neku vrstu navike istovremeno i ritualizovana (Thorpe, 1966). Ritualizacija nastaje kada je određen signal prenaplašen, stereotipizovan, učestao, samim tim i lako prepoznat od strane drugih jedinki i ne otkriva puno informacija o emocionalnom stanju pošiljaoca signala.

### *5.1. Ritual kao oblik signalne komunikacije*

Budući da se pod pojam ritual mogu podvesti razni oblici ponašanja u zavisnosti od oblasti u kojoj se izučavanje sprovodi (npr. ritualizovana ponašanja u slučaju opsesivno-kompulzivnih poremećaja, ritual kao performans odnosno umetnička forma, rituali opštenja, rituali parenja kod životinja, ritual kao forma religioznog ponašanja i mnogi drugi), potrebno je

---

<sup>27</sup> Kada govorimo o ponašanju kod životinja i kod ljudi jasno je da je ono većim delom programirano u genotipu tokom procesa filogeneze i da ostvarenje tog genetskog programa zavisi od uslova koji vladaju za vreme procesa ontogeneze. Prema Lorenzu, postoje određena genetička uputstva koja omogućavaju jedinki da se tokom ontogeneze prilagođava uslovima okruženja i ta uputstva naziva otvorenim programom. Zahvaljujući fiziološkom mehanizmu koji stoji u osnovi ovog otvorenog programa, moguće je da se "informacija o okolini, koja nije sadržana u genomu, ne samo stekne nego i zadrži u trajnoj prilagođenosti jedinke, dakle, da se uskladišti" (Lorenz, 1978: 288) i time se ostvari proces prilagođavanja.

<sup>28</sup> Geni su odigrali veliku ulogu u razvoju senzornog sistema kod ne-ljudskih vrsta, koji im omogućava da opaze različite signale, zatim u stvaranju određenih fizioloških karakteristika koje pospešuju prenošenje signala (npr. u razvoju pera koja imaju ulogu pri parenju, kontrastnih boja na telu), u seksualnoj selekciji na osnovu specifičnih fizičkih i vokalnih karakteristika koje olakšavaju prenošenje signala, kao i u razvoju kapaciteta za pamćenje koji može da utiče na signaliziranje.

koristiti pojam ritualizacija<sup>29</sup> prilikom objašnjavanja ponašanja životinja koja nalikuju ljudskim ritualima.

Rituali su ceremonije interakcije ne samo među ljudima, nego i životinjama, dok je ritualizacija "proces kroz koji se životinjski rituali razvijaju" (Stephenson, 2015: 10). Pretpostavka je da stepen sličnosti između ljudskog i životinjskog ponašanja možemo jednim delom da utvrdimo analizirajući ritualizovana ponašanja životinja kao oblik aktivnosti izvedenih (Tinbergen, 1965) iz nestereotipizovanih i funkcionalnih ponašanja, poput radnji sa određenom namerom (priprema da se ode ili pobegne) i automnih odgovora (znojenje i uriniranje) (Barnard, 2004) – ali zbog nepostojanja fosilnih ostataka teško je utvrditi evoluciju takvog ponašanja. Zahvaljujući mnogobrojnim istraživanjima koja su koristila metod posmatranja i deskripcije, kako u prirodnom okruženju, tako i u laboratorijskim uslovima, danas možemo da navedemo niz primera ritualizovanog ponašanja kod životinja nastalih kao rezultat promenljivih uslova okruženja, koji pred životinje postavljaju probleme opstanka i reprodukcije, koje one moraju rešiti služeći se različitim sredstvima. Ritualna ponašanja kod ne-ljudskih vrsta dobijaju oblik komunikacije koja ima za cilj da prenese određenu informaciju drugoj jedinki ili grupi koja ima urođenu ili naučenu sposobnost da razume prenesenu informaciju. "Komunikacija je (...) način da se promeni ponašanje druge jedinke bez primene fizičke sile ili velike potrošnje energije" (Rogers and Kaplan, 2002: 6), najčešće putem slanja signala koji razumeju sve jedinke jedne ili više vrsta. Ritualizacija se stoga može definisati kao proces oblikovan prirodnom selekcijom kojim se voljne aktivnosti neke vrste transformišu u delotvorne signale, jasne svim članovima jedne vrste, čija uloga postaje primarno komunikativna.

Proces ritualizacije među prvima definiše biolog Džulijan Haksli<sup>30</sup> (Julian Huxley) tvrdeći da "[r]itualizacija u životinjskoj etologiji znači proces kojim su objektivna izražavanja

---

<sup>29</sup> U literaturi se često sinonimno koriste termini ritualizacija i ritual, što bi značilo da kada se govori o ritualu kod životinja, misli se na ritualizovano ponašanje.

<sup>30</sup> Pored Hakslija i drugih etologa, antropolog Ronald Grajms je takođe koristio pojam ritualizacija u kontekstu društvenih odnosa, u cilju proširenja pojma ritual van granica tradicionalne veze sa religijskim institucijama (Bell, 2009). Grajms je bio posebno zainteresovan za analizu procesa izmišljanja rituala ili izvođenja nekih tradicionalnih religijskih rituala u savremenom i kontrolisanom okruženju. Ritual nije više oblik komunikacije kojom se uspostavlja odnos sa grupom ili čitavim društvom. Cilj ritualnog eksperimenta je istraživanje sopstva ili, kako Turner to naziva, antropologija iskustva. Postmoderni, parašamanski ritual je moćna ali izolovana i neintegrativna sila. "Parašamanski eksperiment sa ritualima podrazumeva: 1) prisustvo ili saradnju sa šamanom, 2) zabrinutost za ekologiju i mir u svetu, 3) religijski pluralizam i eklekticizam, 4) umetničku ili izvođačku orijentaciju, 5) period pripreme, koji je obično relativno kratak u poređenju sa onim koji je potreban u tradicionalnim ritualima inicijacije i 6) stvaranje događaja obeleženog pre privremenim *communitasom*, nego postojećim društvenim strukturama kao što su crkva ili zajednica" (Grimes, 2010b: 91). Bez obzira na to da li je u pitanju parašamanizam, parateatar ili

motivisanih stanja, koja najčešće uključuju konflikt, modifikovana prirodnom selekcijom sa namerom povećanja njihove komunikativne (signalne) funkcije i zarad redukovanja oštećenja i uspostavljanja povoljnih seksualnih i društvenih veza unutar iste vrste" (Huxley, 1966: 2–3). Krebs (John Krebs) i Dokins (Richard Dawkins) ritualizaciju shvataju kao "proces evolucije signala iz ne-signalnih pokreta" (Krebs and Dawkins, 1984: 382), pri čemu signali postaju repetitivni i stereotipizovani, dok je za Kalena (Mike Cullen) ritualizacija proces koji ima za cilj da redukuje dvosmislenost signala, jer se tako postiže razlikovanje jednog signala od drugog i redukuje se mogućnost da se primalac poruke ili signala zbuni, odnosno ne prepozna signal (Cullen, 1966). Evidentno je iz ovih definicija da ritualizacija u osnovi ima komunikativnu funkciju, ali kako Krebs i Dokins tvrde, ona istovremeno omogućava da individue eksploatišu i koriste druge individue kao oruđa (ova konstatacija nije vidljiva iz njihove definicije ritualizacije, ali je sastavni deo njihovog objašnjenja ritualizacije koji je naveden u daljem tekstu (v. Krebs and Dawkins, 1984)).

U osnovi ritualne komunikacije stoji "kôd" interakcije. Postojanjem koda omogućeno je razumevanje među akterima, članovima vrste, i stvaranje određenog ponašanja kao odgovora na zahtev koda. Kodirana interakcija nije samo odlika ljudske komunikacije, već je prisutna i u životinjskom svetu. Specifična ponašanja kod nekih vrsta nose određeno značenje: izazivanje, predaju, poziv na parenje, upozorenje na opasnost. Da bi odgovor na određeni kod bio pravilan, potrebno je da se razumeju kod i performans koji ga prati (u ljudskom svetu razumevanje kodova komunikacije i interakcije je jednim delom instinktivno, a sa druge strane je ustanovljeno dogovorom, tj. društvenim konsenzusom, dok životinje razumeju kodove većim delom instinktivno, jer je kod genetski programiran prirodnom selekcijom, a delom učenjem procesom kulturne transmisije (v. Lorenz, 1966). Tipičan oblik kodirane interakcije je ritual. Kao oblik formalizovane aktivnosti, ritual nije samo tvorevina ljudske kulture, već je i produkt evolucije. Ritualizacijom (*ritualization*) nastaje skup ponašanja ili matrica ponašanja koja "znači nešto" drugim članovima grupe. Ovim procesom ostvaruje se razumevanje među članovima jedne vrste i razmena informacija. Krebs i Dokins smatraju da na proces životinjske komunikacije nije

---

pararitual, prema Grajmsu oni uključuju tri bitne komponente: ritual, performans, lečenje. Parašamanizam se pojavljuje u savremenom, postmodernom društvu i karakterističan je oblik aktivnosti za različite religijske kontrakulturne pokrete (npr. Satanska crkva Antona la Veja, Vika (Wicca), trens (*trans*) i plemenski (*tribal*) pokreti). Ritualizacija, prema Tarneru i Grajmsu, može da se primeni i u edukativne svrhe. Grajms je poznat po svom eksperimentalnom kursu *The Ritual Studies Lab*, koji je imao za cilj da rituale približi akademiji, studentima, umetnicima, i to kroz konstruisanje i analiziranje ritualnog procesa u kontrolisanim uslovima (Grimes, 2010b: 107–113).

moгуće u celosti primeniti Šenonovu (Claude E. Shannon) matematičku teoriju informacija, prema kojoj se u ritualu odvija razmena "informacija o *namerama* (šta će akter učiniti sledeće), o *snazi, statusu, veličini* ili *godinama* aktera (...) i o *okruženju*" (Krebs and Dawkins, 1984: 397, kurziv u originalu). Pretpostavlja se da je izveštavanje o namerama nepodobno zbog narušavanja mehanizama evolucije putem prirodne selekcije, dok se signalima prenose istinite informacije o veličini, snazi, statusu. Jedinka će često biti u poziciji da mora da prikriva svoje namere i unutrašnja stanja i da redukuje informacije koje šalje primaocu poruke ili će, sa druge strane, morati da bude uverljiva prilikom slanja informacije (iskrenih signala) sa ciljem da ubedi primaoca poruke da reaguje na odgovarajući način. Prema Zahaviju (Amotz Zahavi) primalac signala ne bi trebalo da odgovara na signal ukoliko on nije iskren. "To bi značilo da je iskreno signaliranje odabrano od strane primalaca i da na taj način primaoci kontrolišu evolucionu proces. Rezultat ovog procesa selekcije bila bi evolucija signala koji su veoma skupi" (Rogers and Kaplan, 2010: 8) i koje Zahavi naziva hendikepima (npr. paunov rep). U nekim slučajevima jedinka ipak mora da se služi i neiskrenim ili lažnim signalima, ne otkrivajući svoje realno fizičko stanje, veličinu, zdravlje, da bi zavarala neprijatelja.

Kada govorimo o ritualizovanom ponašanju, potrebno je naglasiti da ono nije samo po sebi drugačije od uobičajenog ponašanja, nego je način na koji se ono izvodi i vreme u koje se izvodi kada se izvodi faktor njegovog razlikovanja od uobičajenih aktivnosti i ponašanja. Izražajna sredstva kod životinja (glas, uvećanje delova tela, pomeranje delova tela, npr. zabacivanje ili podizanje ušiju i dr.) koriste se u različitim ritualima i imaju ulogu da olakšaju i osiguraju život neke jedinke ili opstanak vrste. Telo postaje sredstvo vizuelnog izražavanja emocija i moguće je uočiti pravilnosti u pogledu odgovora na neki emocionalni stimulus (v. Darwin, 1872/2009). Razumevanjem određenih signala i pokreta (krikova, plesa, pesmi, podizanja i spuštanja delova tela, šepurenja, prikazivanja snage, promene boje perja) omogućeno je funkcionisanje sveta životinja. Tako su npr. rituali parenja kod životinja aktivnosti koje su se razvile evolucijom i pokazale se kao uspešne u produženju vrste. Ovaj oblik kodirane interakcije među životinjama je uslov njihovog opstanka, jer formalizovanost i fiksnost određene akcije povećava verovatnoću uspešnosti komunikativne akcije, omogućava kanalisanje agresije i ima ulogu u formiranju veza koje drže zajedno dve ili više individua (Lorenz, 1966). Posmatrajući telo pauna, uvek zapažamo lepotu i veličinu njegovog repa koji mu je neophodan da bi pronašao ženku za parenje i da bi ga ona odabrala kao najpodobnijeg za njeno potomstvo. Zanimljivo



pritom koliko taj velelepni rep otežava letenje i bežanje od predatora, ali kako kaže Dokins, gen je sebičan<sup>31</sup> i želi da se reprodukuje koristeći sve moguće strategije da se to i ostvari (Dokins, 2010a). Iako je potreba da se prenese genetski materijal velika i unapred programirana, Dokins i Krebs se ne slažu sa konstatacijom da u procesu komunikacije jedinki obe strane, pošiljalac i primalac poruke, uvek imaju koristi od samog procesa, jer signali koje šalje pošiljalac "mogu imati efekte drugačije od onih zbog kojih ih je prirodna selekcija dizajnirala" (Krebs and Dawkins, 1984: 380). U tom kontekstu, Dokins i Krebs, evoluciju signala kod životinja vide kao uzajamno dejstvo manipulacije i "čitanja misli" (*mind-reading*). Životinje predstavljaju mašine programirane da opstanu koristeći žive i nežive objekte iz sopstvenog okruženja, i to putem manipulacije kada nastoje da promene ponašanje druge jedinke (*manipulation*) ili da iskoriste ponašanje jedinke koje spontano nastaje u sopstvenu korist optimizirajući sopstveno ponašanje u skladu sa predviđenim ponašanjem druge individue (*mind-reading*). Ritualizovani signali deluju na drugu jedinku isto kao što reklame deluju na ljude, putem ritmičkog ponavljanja, upotrebe jarkih boja i drugih stimulusa, tako da druga jedinka nema osećaj da je prisiljena nešto da uradi ili da uradi to na određen način. Bitno je naglasiti da jedna jedinka u zavisnosti od situacije može preuzeti ulogu manipulatora ili čitača uma. Korišćenje ovih strategija može da bude korisno za sve jedinke koje su uključene u proces razmene signala (npr. ples pčela), i tada govorimo o kooperativnoj komunikaciji, ili samo za jedinku koja preuzima ulogu manipulatora ili čitača uma, a na uštrb druge jedinke (koja skreće pažnju na sebe šaljući npr. repetitivni i glasni signal upozorenja o predatoru). U slučaju upotrebe kooperativnih signala, Krebs i Dokins naglašavaju da oni često uzimaju oblik tihih, neupadljivih, nenaglašenih poruka, odnosno postaju zaverenički šapati, čija je jedina mana što nekada ne mogu biti detektovani od strane onih kojima su upućeni i time ne mogu ostvariti svoju evolucijom programiranu funkciju (Krebs and Dawkins, 1984: 391-392). U tom slučaju nisu retki primeri pojačanja signala i njegove učestalosti sa ciljem lakšeg detektovanja, ali posledično i povećanja uložene energije u njegovo slanje. Prema rečima Alkorte (Candace Alcorta) i Sosisa (Richard Sosis), "[r]itualni su najskuplji signali" (Alcorta and

---

<sup>31</sup> Konrad Lorenz navodi interesantan primer azijskih majmuna semnopiteka kod kojih glavni mužjak vodi harem ženski, pri čemu "svaka promena jednog takvog vladara povlači za sobom opći pomor mladunčadi, jer ženske koje su ostale bez mladunčadi postaju spremne za parenje prije nego one koje odgajaju mlade, pa tako novi tiranin ima bolju šansu da svoj genom ostavi u nasljedstvo" (Lorenz, 1978: 43). Ovakvo ponašanje Lorenz pripisuje delovanju "sebičnog gena", ali sa oprezom jer nije jasno na koji način ono pogoduje opstanku vrste i da li konačno može da naštetiti celoj vrsti. Ritualna borba je česta kod životinjskih vrsta, ali ne pogoduje uvek očuvanju vrste, slično kao i neke fizičke karakteristike koje se dobijaju u cilju uspešnijeg parenja (u tekstu je naveden primer pauna).

Sosis, 2010: 423), jer zahtevaju da akteri u ritualu potroše mnogo vremena, energije i resursa na njihovo pravilno izvođenje, ali isto tako mogu da privuku predatora, redukuju efikasnost jedinke koja šalje signal u vršenju neke druge radnje. Posledice ritualizovanog ponašanja najčešće su vrednije po jedinku/vrstu u odnosu na količinu energije uloženu u njihovo izvođenje, dok sam repertoar izvođenja ritualizovanog ponašanja, njegova učestalost, upadljivost i dužina variraju od vrste do vrste i od specifičnosti situacije i okruženja u kom se jedinka nalazi (npr. ukoliko je signal upućen jedinki koja se nalazi na velikoj udaljenosti i u bučnom okruženju, on mora biti glasan i učestao da bi bio detektovan, i obrnuto).

### 5.2. Vrste ritualizovanog ponašanja i njihova funkcija

Primeri ritualizovanog ponašanja kod ne-ljudskih vrsta su mnogobrojni. Džulijan Haksli je bio fasciniran ritualom udvaranja para ćubastih gnjuraca (*Podiceps cristatus*), koji prvo kao da sinhronizovano kližu po vodi, zatim gnjuraju i izranjaju sa travom u svom kljunu, podižu grudi dok se nalaze jedno ispred drugoga i brzo počinju da trče po vodenoj površini (Rogers and Caplan, 2002: 6; Huxley, 1966; Stephenson, 2015). Kako Stivenson ističe, Haksli u ovom ponašanju nije video samo spremnost za parenje, već i oblik komunikativne akcije kojom se uspostavljaju socijalne veze i uzajamno korisna emotivna stanja (Stephenson, 2015: 10–11). U ovom kontekstu važno je naglasiti da je u nauci dugo bio uvrežen stav da su signalna ponašanja životinja genetski programirana i kao takva nepromenljiva; novija saznanja etologa ukazuju nam da su signali znatno kompleksniji i da uključuju genetske, ali i naučene komponente. Robert Hajnd (Robert Hinde) smatra da su signalni pokreti nižih kičmenjaka pod malim uticajem individualnog učenja. Ovo ne važi i za primata kod kojih je uočeno da "učenje igra ulogu u pokretima koji vode proizvodnji mehaničke buke 'drmanjem grana'" (Hinde, 1966: 292).

Kao i kod ljudi, određena dinamika i karakteristike ritualnog ponašanja životinja veoma su značajni zbog svog uticaja na moždanu strukturu, posebno na retikularnu formaciju<sup>32</sup>, bazalnu gangliju, amigdalu. Proučavanjem riba ciklida (*Haplochromis burtoni*) iz jezera Tanganjika u Africi, biolog Rasel Fernald (Russel Fernald), profesor na Stenfordskom univerzitetu, ilustrovao

---

<sup>32</sup> Retikularna formacija je specifičan deo moždane strukture, smešten duž moždanog stabla, izgrađen od mreže neurona sa kratkim aksonima, koja se proteže u središnjem delu srednjeg mozga, moždanog mosta (pons) i produžene moždine. Uključena je u gotovo sve funkcije centralnog nervnog sistema (CNS). Zbog svoje povezanosti sa gotovo svim najvažnijim delovima moždane strukture, ima višestruk broj uloga: utiče na mišićni tonus, stav tela, hod, reguliše sekreciju hormona, ima uticaj na ponašanje i pamćenje, učestvuje u intelektualnim funkcijama, utiče na biološki ritam, tj. na reproduktivni ciklus, stadijume razvoja, ćelijsku deobu, reguliše svest, san, aktivnosti moždane kore i pažnju.

je efekte ritualizovanog ponašanja na fiziologiju ciklida. Antagonističko ponašanje među mužjacima ciklida dovodi do izmene hormonalnog statusa (luči se veća količina androgena), veličine moždanih neurona, spoljašnjeg izgleda, tj. boje krljušti (v. Alcorta and Sosis, 2010; Barnard, 2004). Mužjaci ovih riba se dele na teritorijalne i neteritorijalne ciklide. Teritorijalni ciklidi imaju krljušt u crnoj, žutoj, plavoj i crvenoj boji i ima ih ukupno oko 10% i imaju ulogu da brane mesto mrešćenja, dok su neteritorijalni ciklidi braon boje, kao ženke i mladi. Interesantno je da su sukobi teritorijalnih i neteritorijalnih ciklida česti, i u slučaju da neteritorijalni ciklid pobedi teritorijalnog, ovaj odmah gubi svoje prelepe boje i postaje braon, dok pobednik često doživljava metamorfozu u prelepog mužjaka usled pojačanog lučenja gonadotropina. "Gonadotropin stimuliše razvoj testisa koji luče androgene i stimuliše agresivnost" (Barnard, 2004: 11). Pretpostavka je da je braon boja manjih mužjaka posledica socijalno posredovanog ponašanja mužjaka kojim želi da prevari dominantne mužjake da bi lakše došao do hrane i ženki. Fiziološke promene su česte i kod ptica, posebno za vreme izvođenja rituala parenja, kada dolazi do adaptacije neuromišićnog sistema mužjaka usled podizanja nivoa seks-hormona (gonadalni steroidni hormoni, od kojih najčešće testikularni androgen). Ženka je u stanju da detektuje, putem audio-vizuelnih senzornih sposobnosti, neuromišićnu sposobnost mužjaka i da odabere adekvatnog partnera za svoje potomstvo (v. Fusani, Barske, Day, Fuxjager and Schlinger, 2014). Koliko rituali ne-ljudskih vrsta nalikuju ljudskim ritualim svedoči i slučaj darivanja kod ptica, npr. fazana, paunova, tigrica, ili npr. kodgalebova, koji daruju poklon (najčešće hranu) prilikom udvaranja čime pokazuju kako će obezbeđivati hranu za svoju ženku i potomke i to sve da bi ženku podstakli na parenje. Nisu li nam poznati takvi rituali i među ljudima?

Ritualizovano ponašanje karakteristično je i za razne vrste sisara, posebno za čovekolike majmune (šimpanze, orangutane, gorile, bonobe (patuljaste šimpanze)). Podaci o ritualizovanom ponašanju primata sežu u doba praistorije i reč je o rudimentarnim oblicima rituala: rituali parenja među primatima, ritualizovano pozdravljanje rukom, ljubljenje i grljenje kada se grupa šimpanzi sretne, četkanje, karnevali<sup>33</sup> ili pak "kišni ples"<sup>34</sup> šimpanzi. Rituali među životinjama

---

<sup>33</sup> Karnevali kod šimpanzi i babuna se manifestuju kao muzičke sesije koje traju i po nekoliko sati, a ponavljaju se skoro svakog meseca. Ovaj oblik ritualizovanog ponašanja uključuje udaranje u tvrde predmete kao bubnjeve, ispuštanje specifičnih zvukova, divlje skakanje. Uzroke za nastanak ovih "karnevala", Renolds i Renolds (Reynolds and Reynolds) pronalaze u gneždenju, sastanku ili rastanku grupe, kretanju ka novim regijama sa hranom ili vremenu koji mu neposredno prethodi, odgovoru na pozive i udaranje u bubnjeve drugih grupa, momentu kada

imaju veliku ulogu u jačanju poverenja, promovisanju grupne harmonije, jačanju društvenih veza među jednom grupom, sprečavanje sukoba. Među babunima je raširen ritual koji signalizuje prijateljstvo među mužjacima i sastoji se od hvatanja skrotuma, što podrazumeva da je dozvoljeno da se kratkotrajno drži skrotum druge jedinke čime ona voljno dozvoljava da uslov njenog reproduktivnog uspeha bude u tuđim rukama (Rossano, 2009). Slično tome ženke majmuna koriste različite zvukove kada se približavaju drugoj podređenoj grupi u cilju slanja poruke ili signala da dolaze u miru i da nema potrebe da beže. Uloga ritualizovanja određenih aktivnosti je u kreiranju "okvira očekivanja" (Alcorta and Sosis, 2010: 520), odnosno u otvaranju mogućnosti da se predvidi (v. Krebs and Dawkins, 1984) ponašanje drugih životinja u poznatim situacijama.

Izražavanje simbolima i održanje društvenog reda simboličkim putem nije samo odlika riba, ptica ili sisara; kod nekih insekata (pčele, mravi) takođe se mogu uočiti ritualizovana ponašanja presudna za funkcionisanje zajednice. Tako pčele imaju sebi svojstven vid komunikacije u vidu plesa. Plesni jezik pčela je toliko složen da se može postaviti na drugo mesto po složenosti nakon ljudske komunikacije. Prema Džejsu Galdu (James Guld), ples pčela je jedno od sedam čuda životinjskog ponašanja i njegovim otkrićem dat je velik doprinos razvoju nauke o ponašanju (v. Crist, 2004). Ovim otkrićem onemogućeno je razgraničavanje ljudi i životinja utemeljeno na tvrdnjama da su akcije čoveka intencionalne, dok je ponašanje životinja neintencionalno. Evidentno je da pčele koriste simbolički sistem da bi međusobno razmenjivale informacije o lokaciji hrane, drugih potrebnih materija i prirodnih resursa. Kada jedna pčela pronade izvor hrane, vraća se na mesto blizu košnice, metaforički nazvano "plesni podijum", i plesanjem u krug ili u obliku osmice šalje informaciju ostalim pčelama o lokaciji hrane. Pored uloge u lociranju hrane, plesnim jezikom se razmenjuju informacije o polenu, vodi (potrebnoj za hlađenje košnice, u slučaju pregrevanja), voštanim materijalima potrebnim za obnovu komora. Udaljenost mesta hrane se tumači na osnovu brzine plesa pčele informanta. Što

---

majmuni ugledaju čoveka ili osele da su ugroženi (Winkelman, 2010: 234). Ovaj oblik ponašanja ipak nije tipičan samo za ove dve vrste, nego ima dosta dodirnih tačaka sa ponašanjima hominida.

<sup>34</sup> Kišni ples je oblik ritualnog ponašanja kod šimpanzi. Ritual se ogleda u ritmičkom plesanju jednog mužjaka ili pak čitave grupe u blizini vodopada ili kada pada kiša. Plesanje je praćeno izlivom agresije, bacanjem kamenja niz vodopad, ljuljanjem na lijanama, lomljenjem i bacanjem grana na druge pripadnike vrste ukoliko su uključeni, a zatim neočekivano mirnim sedenjem na kamenu sa kog se pruža pogled na vodopad. Telo šimpanze je tada potpuno opušteno i on zuri u vodopad kao da je očaran njegovom lepotom i da u njemu pronalazi neki dublji smisao, izvor spiritualnosti. Slično se odigrava i kada pada kiša. Detaljnije o ovom fenomenu pogledati na [www.janegoodall.org/chimp-central-waterfalls-displays](http://www.janegoodall.org/chimp-central-waterfalls-displays).

je nektar dalje, ples je sporiji, a krugovi koje pravi pčela širi. Ples pčela, odnosno njihov jezik, jeste aktivnost kontrolisana pravilima, stabilna i dinamična, i predstavlja simbolički sistem i oblik performansa. Dakle, plesni jezik pčela se u određenoj meri može posmatrati kao oblik ritualne aktivnosti kojom se održava stabilnost zajednice pčela. Nalikuje ljudskoj interakciji, koja je takođe regulisana pravilima, ali izvorno proističe iz urođenog kapaciteta za komunikaciju i interagovanje. Komunikacija među pčelama je vid rituala interakcije, tj. složena i kontekstu okruženja prilagođena radnja. Izvođenje rituala kao oblika komunikacije kod pčela –upravo zbog njihove sposobnosti da se prilagode uslovima promenljivog okruženja i slobode da se ne povinuju pravilima komunikacije – nije mehanička aktivnost. Kao i kod drugih životinjskih vrsta, ritualizovano ponašanje kod pčela uslov je njihovog opstanka.

Ritualizovano ponašanje je i u funkciji mapiranja okruženja. S obzirom na to da svaka životinja ima svoj životni prostor u kojem obavlja aktivnosti potrebne za njen opstanak i da su te aktivnosti raspoređene u relativno fiksiranim vremenskim intervalima, da se ponavljaju svakodnevno, na identičan način ili sa malim modifikacijama u slučaju promene staništa, vidimo da se ritualizovano ponašanje životinja i njegove funkcije ne razlikuju mnogo od uloge rituala u ljudskom životu. Ritualizovano ponašanje je uslov normalnog funkcionisanja životinjske zajednice. Kao i čovek, životinje poput šimpanzi, gorila, damana ili pećinara (*Procapia capensis*), kamila, antilopa i dr. uvek koriste jednom stvorene i naučene putanje ili rute i izvode specifične rituale na unapred odabranim lokacijama (v. Eilam, Zor, Fineberg and Hermesh, 2006). Ritualizovano ponašanje životinja je njihovo normalno ponašanje. Pitanje koje može da se postavi jeste: zašto se razvio takav oblik ponašanja kod životinja? Znajući da se evolucijom ništa nije razvilo bez razloga, kapacitet da se ritualizuju aktivnosti svakodnevnog života doprineo je da se jednom naučene putanje u staništu mehanički prolaze, čime se omogućuje usmeravanje pažnje na nešto drugo (npr. na opažanje neprijatelja ili predatora, brigu o mladuncima). Odnosno, "(i) motorna aktivost je sazdana od ruta i lokaliteta (mesta); (ii) na određenim lokalitetima, životinje normalno izvode specifične radnje na fiksiran, 'stereotipan' način; i (iii) izvođenje 'stereotipnih' rituala može biti praktični mehanizam koncentrisanja ili odvlačenja pažnje" (Eilam, Zor, Fineberg and Hermesh, 2006: 459).

Prilikom analize ritualizovanog ponašanja kod životinja veoma je bitno obratiti pažnju na razlike tog ponašanja na slobodi, tj. u prirodnom staništu, od ponašanja divljih životinja u zatočeništvu, na farmama ili pod dejstvom psihoaktivnih supstanci. Na osnovu proučavanja

ponašanja životinja u divljini, u zatočeništvu i pod uticajem psihoaktivnih supstanci, ritualizacija shvaćena kao proces nastanka motoričkih rituala, odvija se kroz "*povećanje uočljivosti putem pojednostavljenja i 'prenaglašavanja' forme ponavljanjem (uglavnom ritmičkim), naglašavanjem pojedinačnih komponenti, usporavanjem ili ubrzavanjem performansa, dodavanjem morfološke podrške kao što su obojenost ili stereotipi* (Immelman and Beer, navedeno prema Eilam, Zor, Szechtam and Hermesh, 2011: 3, kurziv u originalu). Stereotipija je osnovna odlika ponašanja životinja u zatočeništvu. Stereotipno ponašanje zatočenih životinja proizilazi iz ograničenosti njihovog životnog prostora, stresa, kao i iz odsustva potrebe da se usmeri pažnja na neke druge činioce iz okruženja koji bi normalno bili prisutni u prirodnom staništu, te je na osnovu toga evidentno zbog čega su njihova ritualna ponašanja, odnosno signalna komunikacija zakržljali.

### 5.3. *Etološki aspekti razumevanja rituala kod ljudi*

Istraživanje ritualizovanog ponašanja kod životinja u stvari je istraživanje jednog oblika komunikativne prakse; tako Torp (Thorpe) naglašava da je za analiziranje ritualizacije u životinjskoj ontogenezi nju najbolje posmatrati kao oblik signalne, simboličke komunikacije putem koje se individuama iste ili druge vrste izražava tok ponašanja ili namera (Thorpe, 1966). Otkrivanjem sličnosti u komunikaciji među različitim vrstama vidimo da je jezik koji koriste ljudi samo jedan od nekoliko alternativnih načina komuniciranja. Čovek je tokom evolucije razvio sposobnost govora, ali je zadržao i načine komuniciranja koji su genetski programirani, o čemu svedoči i činjenica da je ljudska komunikacija 74% zasnovana na neverbalnoj komunikaciji. "Rituali su *per se* rituali interakcije, kojima je ponekad dodata religijska dimenzija" (Baudy, 2006: 354). U tom kontekstu ljudski rituali predstavljaju način komuniciranja koji se može posmatrati iz različitih perspektiva i teorijskih orijentacija; postoji određen stepen slaganja da je ritual oblik komunikativne akcije kojom se prenose određene informacije, olakšava psihički i fizički život, jača društvena kohezija, rešavaju društveni konflikti, ali da je on istovremeno oblik aktivnosti koja je slobodnija, u okviru koje ima prostora za improvizaciju.

Kada se diskusija svede na proučavanje veze između ritualizovanog ponašanja, njegovog uticaja na neurofiziološku strukturu jedinke, njegove funkcije u pogledu opstanka, vidimo da razlike između ljudi i životinja nisu velike i da je samo pitanje postoje li stvarne sličnosti između životinjskih rituala i ljudskih kulturnih rituala ili je to puka analogija. Ukoliko malo bolje razmotrimo Hakslijevu definiciju ritualizacije kod ne-ljudskih vrsta, jasno nam je da ona može

biti primjenjena i na ljudske rituale interakcije, koji su postali predmet interesovanja mnogih sociologa tek nekih pedesetak godina posle rada samog Hakslija i drugih etologa (v. Gofman, 2000; Gofman, 1998; Collins, 2004; Daglas, 2001). Konrad Lorenc zapaža kako postoji evidentna analogija između ponašanja životinja i ljudi koja proizilazi iz konvergentne evolucije, odnosno konvergentnog prilagođavanja<sup>35</sup> (Lorenz, 1966: 279). I kod ljudi i kod životinja ritualizovano ponašanje ima istu funkciju, a to je da proizvede emocionalne i fiziološke odgovore koji utiču na zdravlje i ponašanje jedinki i da dâ okvir i strukturu socijalnoj interakciji. To bi značilo da "bez obzira na to da li su se rituali razvili filogenetski ili kulturalno, oni imaju istu komunikativnu funkciju, funkciju kanalisanja agresije i podsticanja kohezije parova ili grupa" (Lorenz, 1966: 279), te samim tim olakšavaju i omogućavaju opstanak i produženje vrste. Lorenc naglašava i vezu koja se stvara između mlađe i starije generacije ljudi, kada od starijih mlađi uče običaje, verovanja, rituale, i koja se takođe može pronaći u svetu životinja, npr. kada ptic zimovke (*Pyrrhula pyrrhula*), zauzimajući submisivnu poziciju poštovanja, uči od svog oca njegovu pesmu. "Formiranje navika, kompulzivna anksioznost zbog kršenja prihvaćenih pravila, poštovanje i ljubav prema tradicionalnim običajima – ovi i bilo koji drugi mehanizmi koji mogu da obezbede trajnost kulturno ritualizovanih društvenih normi i obreda, od generacije do generacije, obavljaju analognu funkciju u kulturno ritualizovanim socijalnim normama i obredima, ali i u genetskom nasleđu u evoluciji filogenetski ritualizovanih formi socijalnog ponašanja"<sup>36</sup> (Lorenz, 1966: 281).

Osnovna razlika između rituala kod ljudi i ritualizovanog ponašanja životinja jeste razlika u mehanizmima koji čine osnovu ove dve vrste rituala, zatim u vremenu potrebnom za svaku od tih radnji, u svesnosti same radnje, kao mogućnosti prilagođavanja i izmene karakteristika rituala

---

<sup>35</sup> Konvergentno prilagođavanje "počiva na tome što su dvije životinjske skupine, neovisno jedna o drugoj, pronašle isti put rješavanja problema neke prilagodbe" (Lorenz, 1978: 108).

<sup>36</sup> Edvard Vilson (Edward Wilson) smatra da je isticanje analogije između ljudskih rituala i primera životinjske komunikacije, koje je zasnovano na brojnim etološkim istraživanjima, neprecizno. Prema njemu "[t]ek neki primjeri životinjskog ponašanja, kao što su najsloženiji oblici seksualnog privlačenja ili sparivanja kod ptica" (Wilson, 2007:167) pokazuju veću sličnost sa ljudskim ritualima, ali daleko od toga da se može staviti znak jednakosti između njih. Kako je većina ljudskih rituala mnogo složenija od običnog signala, Vilson kaže da "oni ne samo što označavaju već i potvrđuju i obnavljaju moralne vrijednosti zajednice"(Wilson, 2007:167). Problem sa ovom kritikom leži upravo u svođenju pojma ritual na oblik religijske ili magijske aktivnosti, ili neke vrste obreda prelaza (npr. ritual inicijacije), koje kao takve ne pronalazimo kod životinja, ali se zanemaruje činjenica da izučavanje rituala kod ne-ljudskih vrsta predstavlja pokušaj razumevanja bioloških osnova iz kojih se razvijaju složeniji oblici ritualnog ponašanja kod ljudi, a ne želju da sve ljudske rituale svedemo na genetski programiranu signalnu komunikaciju.

po slobodnoj volji učesnika u ritualu. "Konceptualna misao<sup>37</sup> i govor, obdarujući čoveka sa mogućnošću stvaranja kulturne tradicije, promenili su fundamentalno ljudsku evoluciju postižući nešto ekvivalentno nasleđivanju stečenih karakteristika<sup>38</sup>" (Lorenz, 1966: 279). Ulogu koju u održavanju filogenetski nastalih rituala kod životinja ima genetsko nasleđe, u slučaju kulturnih rituala preuzima tradicija kroz proces stvaranja navika. Analizirajući sazajne mehanizme (apstrakcija, percepcija) koji su integrisani u proces usvajanja konceptualnog mišljenja, Lorenc je svaki od ovih mehanizama pronašao i kod životinja. Konceptualno mišljenje predstavlja bitnu razliku između ljudi i životinja, ali to ne znači da životinje ne poseduju mehanizme koji omogućavaju neki stepen konceptualnog mišljenja. "Funkcionalnost apstrakcije u perceptivnom procesu, posebno kod opažanja oblika, omogućava životinji da koristi prepoznati predmet, koji je istražen, čak i u krajnje različitim uvjetima" (Lorenz, 1978: 371). Pretpostavka je da su ritualizovana ponašanja životinja isključivo nesvesne radnje, dok kod ljudi uočavamo postojanje biološki kontrolisanih gestova, ali i bezbroj svesnih, voljnih i naučenih radnji. U izvođenju rituala čovek je slobodan da unese izmene, da pleše dinamičnije, strastvenije, da laže, pravi greške itd., dok je kod životinja ponašanje u velikoj meri fiksirano naredbama koje dolaze iz genetskog programa. Bitno je naglasiti da je "pronalaženje sličnosti, formalnih ili funkcionalnih, između ljudskih i životinjskih ceremonija (...) možda heuristički plodnije od dokaza evolucionih propozicija" (Stephenson, 2015: 20), ali to ne znači da su svi ljudski rituali nalik na oblike ritualizovanog ponašanja kod životinja.

Ričard Šekner (Richard Schechner) daje interesantan prikaz evolucije rituala iz etološke perspektive u vidu drveta rituala (v. Slika 3.), na osnovu kog možemo videti da na nižim evolucionim lestvicama rituali kod ne-ljudskih vrsta dobijaju oblik genetski fiksiranih (insekti, ribe), fiksiranih i slobodnih (ptice i sisari) i socijalnih rituala (primati). Socijalni rituali primata su najsličniji socijalnim ritualima kod ljudi, ali su samo manjeg stepena kompleksnosti u odnosu

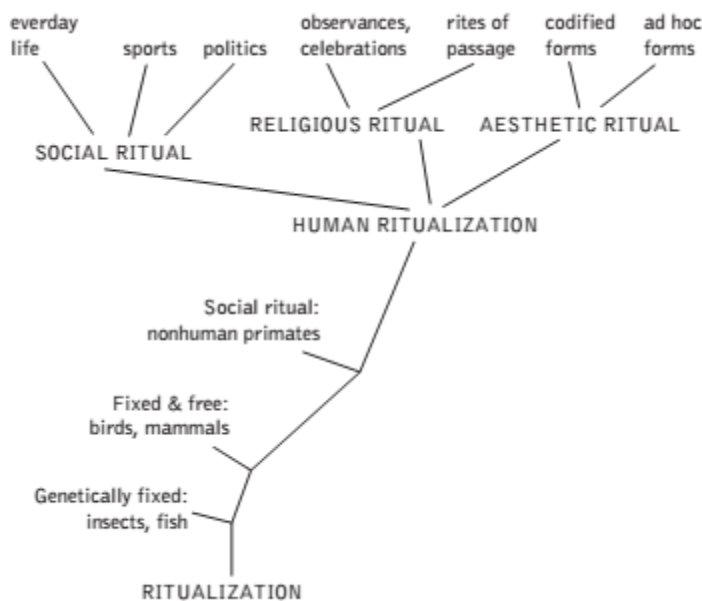
---

<sup>37</sup> Konceptualno mišljenje se može definisati kao sposobnost da se identifikuju obrasci ili veze između objekata koji ne moraju biti povezani ili kao proces nezavisne analize u potrazi za novim idejama i rešenjima. Ova vrsta mišljenja utemeljena je na kognitivnim procesima apstrakcije i konceptualizacije.

<sup>38</sup> Ovde se ne opravdava Lisenkov (Трофим Денисович Лысенко) princip nasleđivanja stečenih karakteristika shvaćen kao osnovni evolucionni mehanizam. Prema Lisenku, evolucija se nije mogla definisati kao proces prirodne selekcije, "budući da prirodni odabir ne postoji u borbi za opstanak između jedinki iste vrste, jer između pripadnike iste vrste nema i ne može ni biti prirodne borbe za opstanak" (Aćimović, 2009: 115). Lisenkova teorija predstavlja potpuno odstupanje od moderne genetičke teorije koju je postavio Mendel, jer tvrdi da promene u fenotipu utiču na genotip, odnosno da se promene u jedinki, koje nastaju pod delovanjem okruženja, prenose i na njeno potomstvo (v. Škorić i Kišjuhas, 2012). Lisenkova teorija je predstavljala osnovu sovjetske agrobiologije.



na ljudske socijalne rituale (Schechner, 2013: 61). Altruizam je bitna karakteristika na osnovu koje je moguće utvrditi razliku između ljudi i ne-ljudskih vrsta, jer iako kod životinja uočavamo altruizam prema genetskim srodnicima, ljudi razvijaju mnoštvo složenih i altruističkih odnosa sa onima sa kojima nisu u srodstvu. Pored altruizma bitan faktor razlikovanja je mogućnost mentalne samoprojekcije (*self-projection*), koja se ogleda u sposobnosti da projektujemo svetove različite od onog u kom živimo i neposredno ga doživljavamo (v. McConachie, 2011). U skladu sa ovim je i Šeknerova tvrdnja da religijski i estetski rituali ne postoje kod ne-ljudskih vrsta, što možemo da vidimo iz drveta rituala.



Slika 3. Prikaz evolucije rituala iz etološke perspektive koji daje Šekner u knjizi *Performance Studies: An Introduction* (v. Schechner, 2013: 61).

Temeljnijim uvidom u funkcije i posledice ritualizovanog ponašanja kod životinja omogućeno nam je bolje razumevanje uloge bioloških korena rituala kod ljudi, njihovog uticaja na fiziologiju čoveka i stvaranja drugih funkcionalnih karakteristika. "Ritual je prozor kroz koji možemo da vidimo u dva smera – ka našem biološkom ili animalnom biću i ka našem kulturnom biću"( Stephenson, 2015: 20). Dostignuća etologa i bihevirologa su nam ipak delimično odgonetnula zagonetku o životinjskoj komunikaciji, ritualizaciji, kulturi, ali i u kojoj meri postoji sličnost između ljudi i životinja, odnosno naglasila su da ritual nije samo proizvod našeg kulturnog razvoja; ritualizacija je kod ljudi odigrala adaptivnu ulogu u procesu biološke i kulturne evolucije (Stephenson, 2015). Razumevanje rituala tako ima ulogu da povezuje čoveka

sa ne-ljudskim vrstama i da nam pomogne da kroz njegovo (raz)otkrivanje dublje i temeljnije razumemo sami sebe (v. Alcorta and Sosis, 2010). Način na koji razumemo ponašanje životinja i dinamiku odnosa čovek-životinja uticaće u budućnosti na naš odnos prema njima, ali i njihov opstanak. Pored uloge u razumevanju nas samih, proučavanje ritualizovanog ponašanja kod ljudi i ne-ljudskih vrsta imalo je (i još uvek ima) za cilj da utemelji i učvrsti razorenu vezu između društvenih i prirodnih nauka, odnosno "između evolucione biologije i etologije sa jedne strane, i sa druge strane antropologije, psihologije, psihijatrije, sociologije i drugih društvenih nauka" (Huxley, 1966: 2).

## *II-Neurobiologija rituala*

## ***1. Neurobiološki mehanizmi kao osnova ritualnog ponašanja***

Čitajući literaturu iz oblasti neurologije i istorije neuroloških istraživanja (Wickens, 2015), naišli smo na jednu interesantnu konstataciju koja kaže da ništa u biologiji nema smisla ukoliko se ne razume u terminima teorije evolucije. Čini se da je tako i u društvenim naukama jer, analizirajući različite teorijske orijentacije i pristupe izučavanju rituala, vidimo koliko su u stvari značajna saznanja koja dolaze iz prirodnih nauka u razumevanju fenomena i ponašanja koja naizgled deluju kao kulturna, izvorno društvena. Jednako je značajno i izučavanje ritualizovanih ponašanja kod ne-ljudskih vrsta, koja su nam osvetlila instinktivnu prirodu i adaptivnu vrednost rituala u životima nas samih, jer ritual nije samo način simboličke manifestacije normi, vrednosti, društvenih odnosa, naših želja i problema.

Teorija evolucije putem prirodne selekcije ponudila je osnovu za transformaciju društvenih nauka dajući im veću preciznost i mogućnost bržeg razvoja. "Ipak, skoro vek i po posle objavljivanja *Porekla vrsta*, psihološke, društvene i bihevioralne nauke ostale su netaknute ovim implikacijama i mnoge od ovih disciplina nastavljaju da se oslanjaju na pretpostavke evoluciono informisanih istraživača za koje se zna da su lažne" (Tooby and Cosmides, 2005: 5). Čini se da standardni model društvenih nauka (*Standard Social Science Model – SSSM*), koji društvene i kulturne fenomene proučava kao autonomne i potpuno nezavisne od bioloških i psiholoških mehanizama, više ne može da odgovori na sve učestalije zahteve za integrisanim modelom u društvenim naukama (v. Tooby and Cosmides, 2005).

Težnja za integracijom saznanja iz biologije, psihologije, sociologije i neurologije postoji i u oblasti izučavanja rituala, jer se povećanje i usložnjavanje mozga, kao i uvećanje kulturne kompleksnosti i povećanje kapaciteta za emocije (Turner and Mariyanski, 2013) u okviru vrsta, vide kao adaptacije potrebne za život u grupi, posebno u grupama koje nisu zasnovane samo na srodničkim odnosima, dok ritual kao proizvod ovih adaptivnih mehanizama "rešava adaptivne probleme povezane sa grupnim životom: a) identifikuje članove grupe, b) demonstrira posvećenost grupi, c) olakšava saradnju sa socijalnim koalicijama, d) povećava društvenu koheziju" (Legare and Watson-Jones, 2015: 832; Tooby and Cosmides, 2005). Prema Kristini Legari (Christine H. Legare) i Rejčel Votson-Džouns (Rachel E. Watson-Jones), ritual nije proizvod selektivne genetske evolucije, nego je pre proizvod selektivne kulturne evolucije, jer

postoje varijacije u efikasnosti samih rituala. To bi značilo da isti rituali mogu da budu različitog stepena uspešnosti u procesu rešavanja adaptivnih problema društvenih grupa i promovisanju grupne solidarnosti. Ipak, rituali imaju svoju biološku osnovu: da nije došlo do procesa cerebralne reorganizacije mozga i nastanka viših kognitivnih funkcija, ne bi postojala osnova za razvoj religijskih rituala, dok u slučaju ritualizovanih ponašanja u vidu signalne komunikacije vidimo da su ona u velikoj meri biološki determinisana. Kulturna evolucija rituala funkcioniše na sličan način kao evolucija jezika, jer se prvo stvara neurofiziološka i kognitivna osnova za nastanak jezika, dok je kasniji razvoj jezika određen procesima kulturne selekcije (Legare and Watson-Jones, 2015). Cerebralna reorganizacija je u tom pogledu jedan od najvažniji neurobioloških mehanizama koji stoje u osnovi razvoja rituala i ritualizovanog ponašanja, a proizilazi iz složenog mehanizma prirodne selekcije, razvoja bipedalizma i dominacije čula vida. "Organizacija i evolucija mozga su početak u obezbeđivanju dokaza kako, zbog čega i kada su se pojavila neka krucijalna ponašanja kod hominina" (Hodgson and Helvenstone, 2006: 3).

Čovek je kroz istoriju ljudske misli bio nazivan raznim imenima, on je *zoon politikon*, *homo religious*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo duplex*, *homo viator*, *animal symbolicum*, *animal rationale*, *animal sociale*, *animal laborans* itd., i čini nam se da se upravo u ovim imenima koja povezuju čovekovu biološku i socijalnu prirodu naziru obrisi onoga što mi želimo da postignemo kroz analizu biopsihosocijalnih aspekata rituala. Čovek je i političko biće, biće koje se igra, radi, teži nekoj božanskoj sili, biće koje se izražava kroz socijalne odnose, simbole koje stvara i koji ga stvaraju, kroz racionalnost i potpunu iracionalnost, čovek je sve ovo, ali i mnogo više – on je životinja, proizvod prirode, odgovor organizma na okruženje, čovek je mnoštvo čvrsto povezanih organa. Čovek je ono što mu omogućava njegov mozak i okruženje u kojem živi.

Sposobnost ljudi da koriste oruđa, stvaraju rituale, mitove, kulturu, doživljavaju mistična iskustva takođe je proizvod razvoja mozga. Od poznate Lusi (*Australopithecus afarensis*), stare preko tri miliona godina, koja se smatra početnom tačkom u razvoju hominida do *Homo sapiens sapiens* možemo pratiti dugi period evolucije ljudskog mozga i njegovih kognitivnih sposobnosti. Mozak je osnova svih naših misli, emocija, iskustava; njegovim funkcionisanjem omogućeno je da se svi kodirani impulsi koji dolaze iz tela i okruženja dekodiraju. Način na koji doživljavamo svet oko sebe uslovljen je funkcionisanjem mozga, dok je um samo manifestacija određenih funkcija mozga. Neki bi um nazvali dušom, neki su tu dušu tražili u srcu. Religijski

predstavljena, duša bi trebalo da predstavlja element božanskog u ljudima, da je nepromenljiva, večna esencija čovekovih misli i osećanja koja nakon smrti tela nastavlja da živi. Konzumirajući LSD, Metju Alper (Matthew Alper) doživljava stanje kliničke depresije praćene depersonalizacijom i anksioznošću. Delujući na prefrontalni korteks i vezujući se za serotonin 2A receptore, LSD je kod Alpera izazvao psihičke poremećaje koje je samo upotreba inhibitora monoamin oksidaze mogla da izleči (Alper, 2008). Svojim lošim iskustvom Alper je pokazao da ne postoji neka nepromenljiva, božanska, nematerijalna esencija u nama: izmenjeno stanje svesti može nastati delovanjem stimulusa koji potiču iz naše fizičke okoline (psihodelične droge, trčanje, ritual) ili usled poremećaja u funkcionisanju nervnog sistema. Esencija u nama nije "duša", to su naše misli i emocije koje osećamo, to je naša svest koja je proizvod rada mozga. Ne postoji nikakav "duh u mašini"<sup>39</sup>. Antonio Damasio (Antonio Damasio) ipak tvrdi da je odbacivanje ideje o postojanju svesnog uma samo rezultat jaza između napora kognitivne psihologije i neurologije, i jaza između neurologije i fizike (Damasio, 2000). To ne znači da taj jaz ne može biti ublažen ili pak potpuno uklonjen. Razvojem neurobioloških istraživanja otvoriće se mogućnost da "mentalno" i "neuralno" ne budu razdvojeni. Um, shvaćen kao mentalna stanja, postoji i zavisi od stanja mozga, tj. od njegove fiziologije i funkcionalne očuvanosti. "Film-u-mozgu" je "metafora za celinu različitih senzornih slika koje konstituišu multimedijalni umni šou" (Damasio, 2000: 459) i istovremeno je objašnjenje njegovog nastanka jedan od najvećih problema neurobiologije, neurosociologije i neuropsihologije.

Između uma i mozga postoji međuzavisnost, tj. um je proizvod funkcionisanja mozga i moguće je otkriti biološki supstrat "filma-u-mozgu". Izvorište uma je u mozgu, dok je osećaj sopstva nova, drugorazredna reprezentacija koja nastaje u talamusu i cingularnom korteksu kao rezultat upotrebe mapiranih struktura od strane mozga, u koje su uključene mape organizma i mape objekata, čime se pak indukuje da je organizam kako je predstavljen u umu uključen u interakciju sa nekim objektom. Ovim procesom se proizvode informacije o tome da je organizam vlasnik tekućeg mentalnog procesa, odnosno otkriva se vlasnik misli. Biološke osnove ljudske subjektivnosti su tako stacionirane u mozgu.

To bi značilo da naše znanje o svetu nikada ne može biti apsolutno, jer je naša interpretacija stvarnosti u stvari samo skup slika i osećaja koje dobijamo iz mozga nakon procesa

---

<sup>39</sup> Duh u mašini (*the ghost in the machine*) jeste pojam koji uvodi filozof Gilbert Rajl (Gilbert Ryle), kritikujući Dekartovu tvrdnju da je ljudski um nematerijalni duh koji se razlikuje od fizičkog sveta i tela koji nastanjuje. Rajl je kritikovao kartezijanski dualizam čiji je uticaj očigledan u Dekartovom viđenju uma (v. Ryle, 1963).

obrade inputa koji dolaze iz spoljašnjeg i unutrašnjeg okruženja. "Svaka vrsta poseduje jedinstveni skup čulnih organa, svaka mora prema tome iskusiti i, posledično, interpretirati realnost iz sopstvene jedinstvene i relativne perspektive" (Alper, 2008: 16). U tom kontekstu treba naglasiti da se struktura i veličina ljudskog mozga razlikuju od mozga drugih sisara, ali samo u pogledu stepena razvijenosti, odnosno složenosti, čime je uslovljen način na koji različite vrste doživljavaju svoje okruženje.

Ljudski mozak je po svojim karakteristikama složeni(ji) sisarski mozak, koji poseduje posebno velike cerebralne hemisfere, ali koji zadržava većinu karakteristika drugih sisarskih mozgova. Takođe, mnoge strukture mozga su izuzetno uniformne (homologne) kod svih kičmenjaka, što implicira njihovo zajedničko poreklo, odnosno evoluciju. Iz tih razloga 'možemo biti sasvim sigurni da svi sisari imaju zajedničke mnoge osnovne psihoneuronske procese zbog dugog evolucionog putovanja kojim su zajedno prošli' (Panksepp 1998: 21). S druge strane, ljudski mozak jeste i jedan od najdelikatnijih, najsloženijih i najimpresivnijih organa koji su ikada evoluirali, a razumevanje njegove evolucije zahteva integraciju znanja iz različitih disciplina prirodnih i društvenih nauka (Schoenemann, 2006) [Kišjuhas, 2015: 67–68].

Kada je reč o čovekovom pogledu na svet i procese koji se u njemu dešavaju, vidimo da ljudska interpretacija realnosti nije ništa bolja ili realnija od interpretacije bilo koje druge vrste – ona je samo drugačija. Kao što dva člana iste vrste ne doživljavaju svet na identičan način, razlike u percepiranju stvarnosti kod ljudi ipak nisu toliko velike, jer su naši čulni organi i mozak dovoljno konzistentni da možemo pojmiti svet na veoma sličan način. Zahvaljujući milionima i milionima električnih impulsa koji prolaze kroz aksonska vlakna našeg nervnog sistema, u stanju smo da mislimo i razumemo, smejjemo se i plačemo, delamo voljno (Wickens, 2015).

**Table 19.1** Relative size of brain components of apes and humans, compared to *Tenrecinae*

Brain component	Apes (Pongids)	Humans (Homo)
Neocortex	61.88	196.41
Diencephalon thalamus hypothalamus	8.57	14.76
Amygdala	1.85	4.48
Centromedial	1.06	2.52
Basolateral	2.45	6.02
Septum	2.16	5.45
Hippocampus	2.99	4.87
Transition cortices	2.38	4.43

Source: Data from Stephan (1983), Stephan and Andy (1969, 1977), and Eccles (1989)

Note: Numbers represent how many times larger than *Tenrecinae* each area of the brain is, with *Tenrecinae* representing a base of 1

Slika 4. Relativna veličina moždanih komponenti kod majmuna i čoveka u odnosu na *Tenrecinae*<sup>40</sup> – uporedni prikaz (Turner and Maryanski, 2013: 300).

Razvoj neurologije, neurofiziologije i mnogobrojna paleoantropološka otkrića fosilnih ostataka kranijuma čovekovih predaka omogućila su nam da analiziramo evoluciju mozga i cerebralnu reorganizaciju, koje su bile ključne u procesu razumevanja nastanka kulture, rituala i religije. Za razumevanje rituala, kulture i religije iz neurobiološke perspektive potrebno je prikazati strukturalne i funkcionalne karakteriste mozga, kao i njegovu evoluciju pod uticajem specifičnih ekoloških i socijalnih uslova okruženja u kojem su živeli čovekovi preci. Pretpostavlja se da je prva ekspanzija u veličini mozga kod hominina (pre oko 2,5–1,8 miliona godina pre sadašnjosti) bila uslovljena mutacijom koja se manifestovala u smanjenju mastikatornih mišića (omogućavaju pomeranje vilice) i postepenom nestajanju sagitalne kreste, koja je onemogućavala razvoj mozga. Nestanak sagitalne kreste pratilo je povećanje cerebralnog korteksa, reorganizacija oblasti asocijativnog korteksa što je vodilo poboljšanoj encefalizaciji mozga i evoluciji kapaciteta za fleksibilno rešavanje problema, a samim tim i povećanju kompleksnosti ponašanja. Ove promene pratilo je i povećanje vizuelnog asocijativnog korteksa koji je, udružen sa poboljšanim nervnim mehanizmima pamćenja, učenja, rešavanja problema i motoričkim sposobnostima, omogućio povećanje fleksibilnosti u ponašanju kod ranih hominina (Hodgson and Helvenstone, 2006). Razvoj limbičkog sistema i njegovo povezivanje sa limbičkim, frontalnim i motornim korteksom povećali su sposobnosti primata da uče i omogućili

<sup>40</sup> *Tenrecinae* je vrsta koja nalikuje malim sisarima koji su inicirali liniju primata pre više od šezdeset miliona godina. Ovdje se navodi koliko su puta osnovni moždani elementi kod majmuna i čoveka veći u odnosu na ovu vrstu.



čitav niz fleksibilnih kognitivnih, emocionalnih i bihevioralnih reakcija, ali i veću kontrolu nad tim reakcijama. Maklejnov paleosisarski mozak (limbički sistem) najstariji je deo mozga i izuzetno je razvijen kod primata, iako je njegov amigdaloidni kompleks činio samo četvrtinu ili polovinu limbičkog sistema *Homo sapiens sapiens*. Slična je situacija i sa hipokampusom, koji je tri puta veći kod čoveka u odnosu na primata i pokazuje hemisfernu asimetriju, i temporalnim režnjem, koji je 20–30% veći u odnosu na temporalni režanj primata. Povećanje temporalnog režnja je povezano sa rastom limbičkog sistema, ali i razvojem kapaciteta za govor. Kada je reč o mozgu *Homo sapiens sapiens*, iako su sve strukture u mozgu značajne za skladno funkcionisanje organizma, određeni delovi mozga su funkcionalno najznačajniji u razumevanju nastanka ritualnog ponašanja, i to prednji mozak, cerebralni korteks, limbički sistem (talamus, hipotalamus, hipokampus i amigdala) i simpatički i parasimpatički sistem autonomnog nervnog sistema.

Mozak nalikuje mapi na kojoj su obeležena određena područja koja imaju svoju funkciju, ali čije su granice zamagljene, a sami delovi se preklapaju, što otežava funkcionalnu analizu mozga. Za početak, razlikujemo tri osnovna dela nervnog sistema: centralni nervni sistem (CNS), periferni nervni sistem (PNS) i autonomni nervni sistem (ANS). Sam mozak je deo centralnog nervnog sistema (CNS) zajedno sa kičmenom moždinom, dok je periferni nervni sistem (PNS) izgrađen od nervnih ganglija i receptora<sup>41</sup>. Autonomni nervni sistem se deli na simpatički i parasimpatički sistem.

Mozak je izdelfen na prednji (*Forebrain*), srednji (*Midbrain*) i zadnji mozak (*Hindbrain*)<sup>42</sup>. Prednji mozak (proencefalom) sastoji se od velikog mozga (telencefalom) i

---

<sup>41</sup> Uloga perifernog nervnog sistema je da putem receptora prenosi stimulse koji dolaze iz spoljašnjeg okruženja, iz unutrašnjih organa ili unutrašnjeg okruženja organizma, koji se u vidu signala, odnosno impulsa prenose do mozga i kičmene moždine. Informacije koje nose ovi impulsi mogu da podstaknu žlezde na lučenje, mišiće da se kontrahuju ili opuste, ili da utiču na samo nervno tkivo (Durkin, 1979).

<sup>42</sup> Nalik ovoj podeli je koncept trijunskog mozga ili trojna teorija mozga Pola Maklejna, koji je tvrdio da je mozak u stvari tri mozga u jednom. Ljudski mozak ima tri sloja, ili "mozga", koji su se razvijali tokom evolucije u skladu sa potrebama organizama. Ta tri sloja su: R-kompleks ili reptilski mozak, paleosisarski mozak ili limbički sistem i neosisarski mozak ili neokorteks. Pod reptilski mozak (*Protoreptilian brain*) Maklejn svodi zadnji deo mozga koji se nastavlja na kičmenu moždinu i mali mozak. Uloga ovog sloja je prvenstveno u fizičkom opstanku i održanju tela. Ponašanja kojima vlada ovaj moždani sloj nalikuju ponašanjima životinja u cilju opstanka (ova ponašanja su automatska, ritualnog karaktera, teško izmenjiva i povezana sa procesima reprodukcije, društvene dominacije, odbrane teritorije, odnosno sa fizičkim opstankom. Limbički sistem (*Paleomammalian brain*) odgovoran je za nastanak emocija i razvio se u ranom periodu evolucije sisara, te se zato zove paleosisarski mozak, dok je nastanak trećeg mozga neokorteksa (*Neocortex*), koga karakterišu više mentalne funkcije, omogućio ljudima da stvore jezik, da govore i pišu, rešavaju probleme, i to je "najmlađi" deo mozga (v. MacLean, 1990: 15–18; George, 1992). Panksep (Jaak Panksepp) kritikuje model trijunskog mozga navodeći kako je on jedan pojednostavljen model (iako informativan), jer je naš mozak mnogo sličniji mozgu sisara nego što ovaj model predviđa, a uz to limbički sistem

međumozga. Izgrađen je od *cerebruma*, ili moždane kore, koja je najveći deo ljudskog mozga i sastoji se od četiri režnja: frontalni režanj<sup>43</sup> (*Frontal lobe*), temporalni režanj (*Temporal lobe*), parijetalni režanj (*Parietal lobe*) i okcipitalni režanj (*Occipital lobe*). Prednjim mozgom je obuhvaćen i limbički sistem (talamus, hipotalamus, hipokampus, amigdala, bazalna ganglija). Srednji mozak<sup>44</sup> (mezencefalon) sastoji se od tektuma (*Tectum*) i tegmentuma (*Tegmentum*), kvadriletnog tela (*Corpora quadrigemina*), drške malog mozga i moždanog akvadukta, dok se zadnji mozak<sup>45</sup> (rombencefalon) sastoji od mosta (*Pons*), malog mozga (*Cerebellum*) koji čini metencefalon i produžene moždine (*Medulla oblongata*) koja čini mijelencefalon.

Osnovna jedinica mozga je neuron koji se sastoji od ćelijskog tela (nukleus i citoplazma), dendrita i aksona, i ima ulogu da prenosi informacije od jedne do druge nervne ćelije, mišića i ćelija žlezda. Oslobođanjem neurotransmitera, koji se prenose sa nervnog završetka u unutarinaptički prostor i vezuju se za receptore na površini ćelije (drugog neurona, mišića ili ćelije žlezde), omogućeno je prenošenje poruke hemijskim putem (*Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System*, 2008). Osnovni neurotransmiteri su acetilholin, aminokiseline, kateholamini (dopamin i norepinefrin), serotonin, peptidi (hipotalamusni peptidi (vazopresin, oksitocin), pankreasni polipeptidi, opioidni peptidi (enkefalini, endorfini (endogeni morfoni), dinofini), pojedinačni polipeptidi i citokini, i specifični neurotransmiteri u vidu gasa (ugljen-monoksid i azot-monoksid). Pored komunikacionog mehanizma zasnovanog na postojanju

---

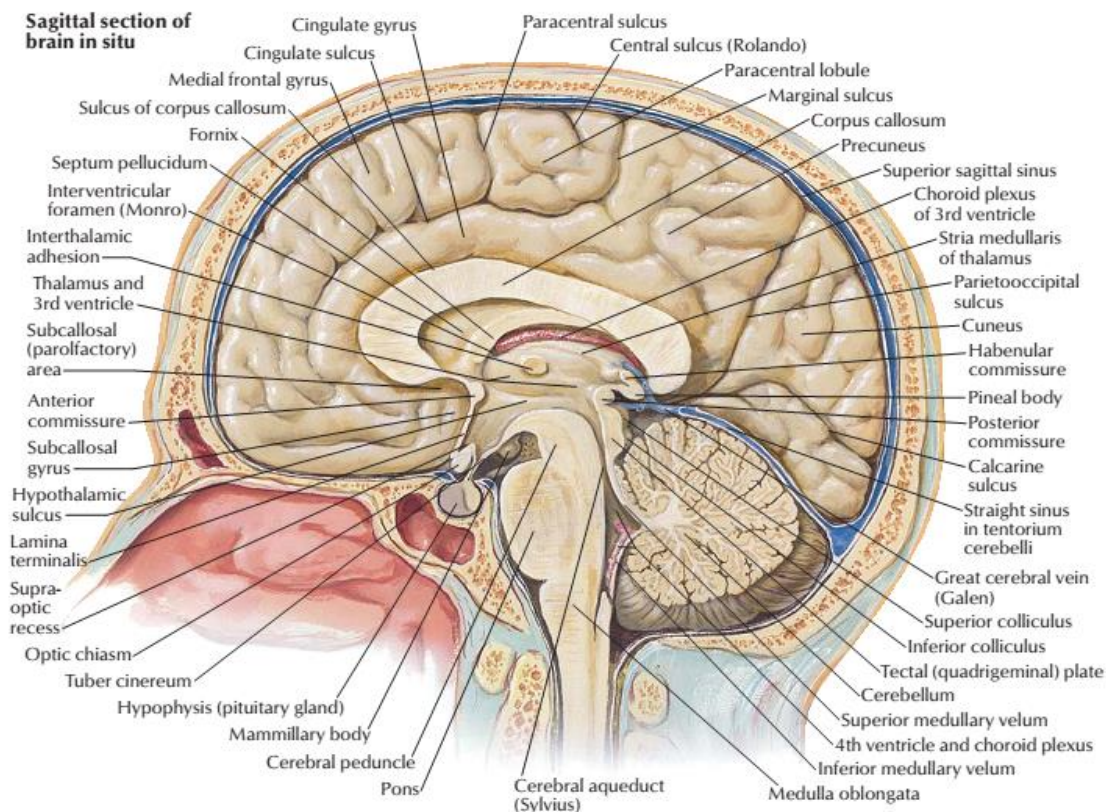
nije jedna izdvojena struktura od drugih delova mozga, već je čvrsto povezan sa drugim delovima mozga (Panksepp, 1998: 42–43; Franks, 2010).

<sup>43</sup> Frontalni režanj ima funkciju u regulisanju izvršnih kognitivnih funkcija, odnosno utiče na aktivnosti kao što su planiranje, iniciranje, održavanje i prilagođavanje nerutinizovanim oblicima ponašanja, kao i ponašanjima koja su ciljno orijentisana i ima ulogu u procesuiranju emocija. Frontalni režanj, odnosno režnjevi (levi i desni) obuhvataju primarni motorni korteks, premotorne, suplementarne motorne i prefrontalne oblasti mozga (v. McNamara, 2001). Maknamara u svojoj analizi funkcionisanja frontalnih režnjeva zaključuje kako je religija jedna od veoma važnih praksi za aktivaciju frontalnih režnjeva. Aktiviranjem frontalnog režnja postaje moguća lična autonomija koja uključuje samosvest, moralno delanje i intelektualnu kreativnost, kao i prosocijalno ponašanje, empatiju, osećanje zajedništva. On ističe da su se u okviru različitih kultura tokom istorije razvile prakse koje podstiču aktivaciju frontalnih režnjeva i da je religija bila jedna od tih praksi (v. McNamara, 2001: 249–250). Iako Maknamara pokušava da ponudi jedno racionalno objašnjenje zbog čega je važno da su frontalni režnjevi aktivirani, posebno ističući neurofiziološke koristi koje čovek može da ima od te aktivacije, čini se da on naginje ka tome da opravda postojanje religije, shvaćene kao aktivator frontalnih režnjeva.

<sup>44</sup> Srednji mozak ima funkciju da prenosi informacije između prednjeg i zadnjeg mozga i direktno je povezan sa vidom, sluhom, motornom kontrolom, stanjima svesti (spavanje, budnost, uzbuđenje) i regulacijom temperature. Pretpostavlja se da je ljudski mezencefalon arhipalijumskog porekla, tj. da njegova struktura potiče od najstarijih kičmenjaka.

<sup>45</sup> Zadnji mozak (*Hindbrain*) kontroliše disanje i srčani ritam, dok mali mozak ima funkciju da kontroliše pokret, kao i kognitivne procese koji zahtevaju precizno merenje vremena (*Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System*, 2008).

neurotransmitera, postoji još i endokrini sistem koji omogućava prenošenje informacija u telu putem hormona, za koje postoje odgovarajući receptori u mozgu i drugim organima.



Slika 5. Sagitalni presek mozga (Netter, Craig and Perkins, 2002: 2)

### 1.1. Mozdane hemisfere i hemisferna asimetrija

Prednji mozak je od posebnog značaja zbog funkcija koje njegovi delovi imaju u procesu indukovanja izmenjenih stanja svesti pod uticajem spoljašnjih stimulusa u vidu rituala, muzike, plesa,<sup>46</sup> pored toga omogućava najviše intelektualne funkcije kao npr. mišljenje, planiranje, rešavanje problema (*Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System*, 2008). Najveći deo prednjeg mozga čine dve hemisfere (leva i desna) povezane *corpus callosumom*<sup>47</sup>, koje zajedno formiraju moždanu koru, ili *cerebrum*, koja pokriva srednji, ali i deo zadnjeg mozga.

<sup>46</sup> U okviru prednjeg mozga, između frontalnog i parijetalnog režnja, nalaze se senzorni korteks i motorni korteks. Senzorni korteks ima funkciju da prima informacije iz celog tela preko senzornih receptora, dok je motorni korteks zadužen za koordinaciju pokreta u celom telu.

<sup>47</sup> *Corpus callosum* se sastoji od preko 200 miliona nervnih vlakana.

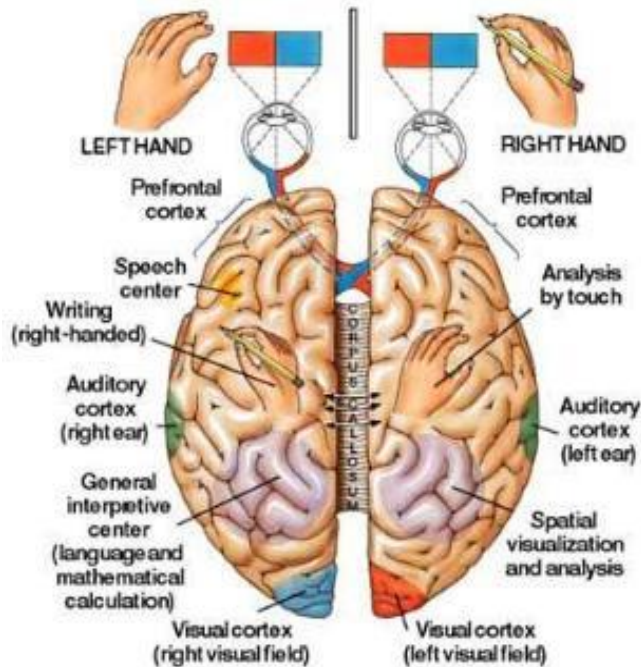
"Spoljašnji deo cerebralnih hemisfera se naziva cerebralni korteks"<sup>48</sup> (Durkin, 1979: 215; v. D'Aquili and Newberg, 1999) i reguliše više kognitivne funkcije, ali i senzornu i motornu kontrolu. Najveći deo cerebralnog korteksa čini neokorteks<sup>49</sup> (*neocortex*), koji je u pogledu filogenetskog razvoja najmlađi deo mozga koji služi kao osnova razlikovanja ljudi od drugih životinja. Razvoj neokorteksa je omogućio ljudima razvoj govora, kulture, umetnosti, rituala, mitova i, konačno, društva kakvo danas poznajemo.

Svaka cerebralna hemisfera poseduje četiri režnja: frontalni, temporalni, okcipitalni i parijetalni režanj i subkortičke strukture, važne za razumevanje nastanka religijskog iskustva: talamus, hipotalamus, različite strukture srednjeg mozga. Ove dve hemisfere (desna i leva), u odnosu na stimulse koje primaju iz tela i spoljašnje sredine, deluju na suprotnim stranama tela. Desna hemisfera je zadužena za primanje i analiziranje stimulusa ili senzacija, pokreta koji dolaze iz leve strane tela, i obrnuto, leva strana prima impulse iz desne strane tela. Pored strukturalne sličnosti ove dve hemisfere se u funkcionalnom pogledu razlikuju. U levoj hemisferi je smešten centar za govor; veruje se da je ona zadužena za matematičke i logičke procese, kao i za vremenske i ritmičke aspekte svesti. Desna hemisfera je zadužena za vizuelno-prostornu percepciju, ekspresiju i izmenu skoro svih aspekata emocionalnosti. U odnosu na desnu hemisferu, leva se smatra dominantnijom. Dominantna je upravo ona hemisfera koja kontroliše govor, sposobnost apstraktnog i logičkog mišljenja (v. Laughlin and D'Aquili, 1974; D'Aquili and Newberg, 1999; Durkin, 1979). Pored ove funkcionalne razdvojenosti, ove dve hemisfere funkcionišu zajedno, jer npr. radom leve hemisfere dobijamo informaciju šta je neko rekao, dok nam desna hemisfera šalje informaciju o tome kako je nešto rečeno u pogledu emocija koje su pratile govor.

---

<sup>48</sup> Ne postoji velika razlika između cerebruma i cerebralnog korteksa osim te da cerebralni korteks predstavlja sivu materiju debljine 1–2 mm, dok je cerebrum čitava moždana kora (siva materija koja se sastoji od velike koncentracije nervnih ćelija (neurona, neuropila, glijalnih ćelija i kapilara) i bela materija izgrađena od mnoštva mijelinizovanih aksona sa oligodentrocitima i dendritima) (Durkin, 1979).

<sup>49</sup> Cerebralni korteks je izdvojen na četiri režnja: prednji ili frontalni režanj, parijetalni režanj, temporalni režanj, okcipitalni režanj. U okviru ovih režnjeva postoje manji regioni koji su ključni za nastanak religijskog iskustva i grade limbički sistem. Ti regioni ili delovi mozga koji čine limbički sistem jesu: žlezda amigdala, hipokampus, hipotalamus.



Slika 6. Leva i desna hemisfera ( [http://www.cosmic-mindreach.com/Gene\\_Expression.html](http://www.cosmic-mindreach.com/Gene_Expression.html)).

Istraživanja prekida veze među hemisferama (v. Sperry, 1975; Sperry, Vogel and Bogen, 1967; Ramachandran and Blakeslee, 1998; TenHouten, 1997; Franks and Turner, 2013), u slučajevima propadanja ili namernog presecanja *corpus callosa* u cilju izlječenja epileptičnih napada, pokazala su da, pored očigledne sličnosti, svaka od hemisfera ima neke svoje specifične funkcije i suptilne razlike u odnosu na onu drugu (Durkin, 1979). Desna hemisfera je povezana sa kreativnim i intuitivnim operacijama, dok je leva zadužena za logičke, apstraktne i verbalne procese, odnosno desna je geštalt-sintetička, apozicionalna, afektivna i holistička, dok je leva logičko-analitička, efektivna, propozicionalna, analitička (v. TenHouten, 1997).

Lohlin i D'Akili navode dve hipoteze o procesu evolucije hemisferne asimetrije: hipotezu o specijalizaciji i hipotezu o preadaptaciji (Laughlin and D'Aquili, 1974). Prema prvoj hipotezi evolucija hemisferne asimetrije poizašla je iz specijalizacije nervnog sistema za govor i evolucije kognitivnih procesa. Ovde se pretpostavlja da su funkcije koje danas pripisujemo nedominantnoj hemisferi u stvari bile funkcije čitavog mozga prehominida, odnosno da su njihovi mozgovi bili potpuno simetrični. Prema drugoj hipotezi o preadaptaciji, funkcionalna asimetrija je već postojala kod prehominida, samo je leva hemisfera predstavljala pogodan matricu ne samo za proces lingvističke specijalizacije, već i za razvoj cerebralnih struktura koje su omogućile složenije oblike ponašanja (v. Laughlin and D'Aquili, 1974: 64). Nepostojanje dokaza o hemisfernoj asimetriji kod majmuna i drugih sisara čini ovu hipotezu prilično kontroverznom.

Čini se da je prva hipoteza o specijalizaciji realnija u odnosu na ovu drugu, s obzirom na funkcionalne karakteriste hemisfera, jer su "mnogi intelektualni aspekti govora lokalizovani u susednim oblastima parijetalnog i temporalnog režnja (Vernikeova oblast) dominantne hemisfere. Kontrolu mnogih motornih aspekata govora čini se da je moguće locirati u frontalnom režnju (Brokina oblast) u blizini premotornog korteksa dominantnog režnja" (Durkin, 1979). Istraživanja afazije, ili gubitka sposobnosti da se kaže ono što se misli usled povrede subkortičkih struktura, ukazuje na to da sposobnost govora, odnosno korišćenja stečenih jezičkih veština ne možemo lokalizovati na nekom određenom mestu. Pacijenti sa lezijama u Brokinoj i Vernikeovoj oblasti ne gube uvek sposobnost govora ili razumevanje govora drugih. Novija istraživanja pokazuju da je ljudska sposobnost za govor i učenje jezika rezultat mnogostrukih povezanosti različitih delova mozga.<sup>50</sup>

Istovremeno funkcionisanje ove dve hemisfere, kao i njihova delimična povezanost (što bi značilo da ne prelaze sve informacije iz jedne hemisfere u drugu), uslov je nastanka mističnih iskustava i izmenjenih stanja svesti. Veza među hemisferama je gust splet nervnih vlakana – *corpus callosum*, dok u pojedinim situacijama dolazi do preusmeravanja toka informacija preko donjeg režnja mozga kroz limbički sistem. Međusobno dopunjavanje hemisfera nam omogućava percepciju sveta i realne doživljaje i razlog je zašto verujemo u određena "čuda". To znači da će "mistična percepcija levoj hemisferi biti uverljiva sve dotle dok je prati snažno i istovremeno naviranje emocija" (Votson, 1996: 145), odnosno dok god je stabilna veza među hemisferama i dok su obe hemisfere istovremeno aktivne. Kada je reč o indukovanju izmenjenih stanja svesti putem rituala, Barbara Leks ističe kako su učesnici u ritualnom transu sposobni da konstatno održavaju stimulus koji smanjuje dominaciju leve hemisfere i podstiče aktivaciju desne hemisfere, zadužene za intuitivno, kreativno ponašanje i nelinearno shvatanje vremena. Aktivacija desne hemisfere uslov je za stavljanje organizma u stanje ritualnog transa ili meditativno stanje. D'Akili i Njuberger (D'Aquili and Newberg, 1999) osporavaju Barbaru Leks zagovarajući sinhronizovanost hemisfera prilikom indukovanja izmenjenih stanja svesti. Noviji dokazi dobijeni elektroencefalografijom (EEG) mozga i pozitronskom emisijom tomografijom

---

<sup>50</sup> Istraživanja Donald (Merlin Donald) i Dikona (Terrence Deacon) pokazuju da je sposobnost govora kod čoveka rezultat postojanja dve sposobnosti koje ne postoje kod primata – motorne kontrole i voljnog pristupa pamćenju. Ove sposobnosti su omogućile oponašanje ili *mimesis* drugih pripadnika vrste, dok su pre i proto lingvističke veštine u vidu prozodije i gestova predstavljale osnovu za jedinstvenu evoluciju ljudskog mozga (Campbell, 2011: 32).

(PET) tokom stanja meditacije ili transa idu u prilog tezi o hemisfernoj neurološkoj koherentnosti koju zagovaraju D'Akili i Njuberger (v. Brummel-Smith, 2008: 319).

### 1.2. *Simpatički i parasimpatički deo autonomnog nervnog sistema*

Autonomni nervni sistem takođe zauzima jednu od ključnih uloga u nastanku religijskog iskustva usled ritualnih oblika ponašanja. Sastoji se iz tri dela: simpatičkog, parasimpatičkog i enteričkog<sup>51</sup> sistema. Za nastanak religijskog iskustva su najznačajnija prva dva dela autonomnog nervnog sistema. Simpatički nervni sistem uzrokuje osećaj uzbuđenosti i uloga mu je da mobilizuje telesne resurse pod stresom. Odgovor simpatičkog ili ergotropskog sistema na spoljašnje stimuluse su sprečavanje varenja, ubrzanje rada srca, lučenje adrenalina, ubrzano disanje, smanjeno lučenje pljuvačke, podignute dlake na telu, ejakulacija, pojačan rad mišića i njihova efikasnost. Simpatički nervni sistem odgovoran je za stvaranje "borba ili bežanje" odgovora. Parasimpatički nervni sistem prouzrokuje efekte potpuno suprotne simpatičkom sistemu. Odgovoran je za homeostazu, tj. poseduje samoregulišući mehanizam koji organizam vraća u prvobitno stanje u slučaju neke promene. Održava fiziološke procese varenja, rasta ćelija, spavanja i relaksacije. Često se zove mirni ili tropotropski sistem.

Stimulacija jednog ili oba dela autonomnog nervnog sistema značajna je za generisanje religijskog iskustva, tako da određena ritualna ponašanja ili određena dinamika ritualnog performansa mogu proizvesti, prema D'Akili i Njubergeru, četiri stanja uzbuđenosti ili smirenosti. Prvo je stanje izrazite mirnoće; karakteriše ga izuzetna smirenost čitavog organizma, stanje potpune relaksiranosti. U ovom stanju organizam se nalazi tokom sna ili tokom meditacije praćene povećanom mentalnom budnošću. Lagani rituali, npr. molitva ili recitovanje, indukuju slične efekte. Drugo je stanje izrazite ili neblokirane uzbuđenosti, koje nastaje tokom veoma brzih ritualnih plesova, trčanja, plivanja. Treće je stanje izrazite smirenosti praćeno erupcijom uzbuđenja – organizam može da se nađe u ovom stanju tokom veoma sporih rituala koji su praćeni oslobađanjem velike količine energije i kratkotrajno dolazi do izmene stanja svesti. Četvrto je stanje izrazite uzbuđenosti praćeno erupcijom smirenosti – organizam može dospeti u ovo stanje pod uticajem izuzetnog ritmičkog stimulansa, čime ono zapada u stanje orgazmičke ekstaze praćene stanjem koje nalikuje transu (ritual tokom kog se dešavaju ovakve reakcije organizma je npr. ples sufija) (v. D'Aquili and Newberg, 1999; Laughlin, 1994).

---

<sup>51</sup> Enterički nervni sistem smešten je u zidu organa za varenje i ima ulogu u peristaltici creva.

Poznajući funkcionisanje simpatičkog i parasimpatičkog dela autonomnog nervnog sistema, možemo jasno da prepoznamo koji je sistem bio odgovoran za nastanak prethodno navedenih stanja svesti i u kakvom stanju se nalazi organizam ukoliko ova dva sistema "sarađuju".

### 1.3. *Limbički sistem*

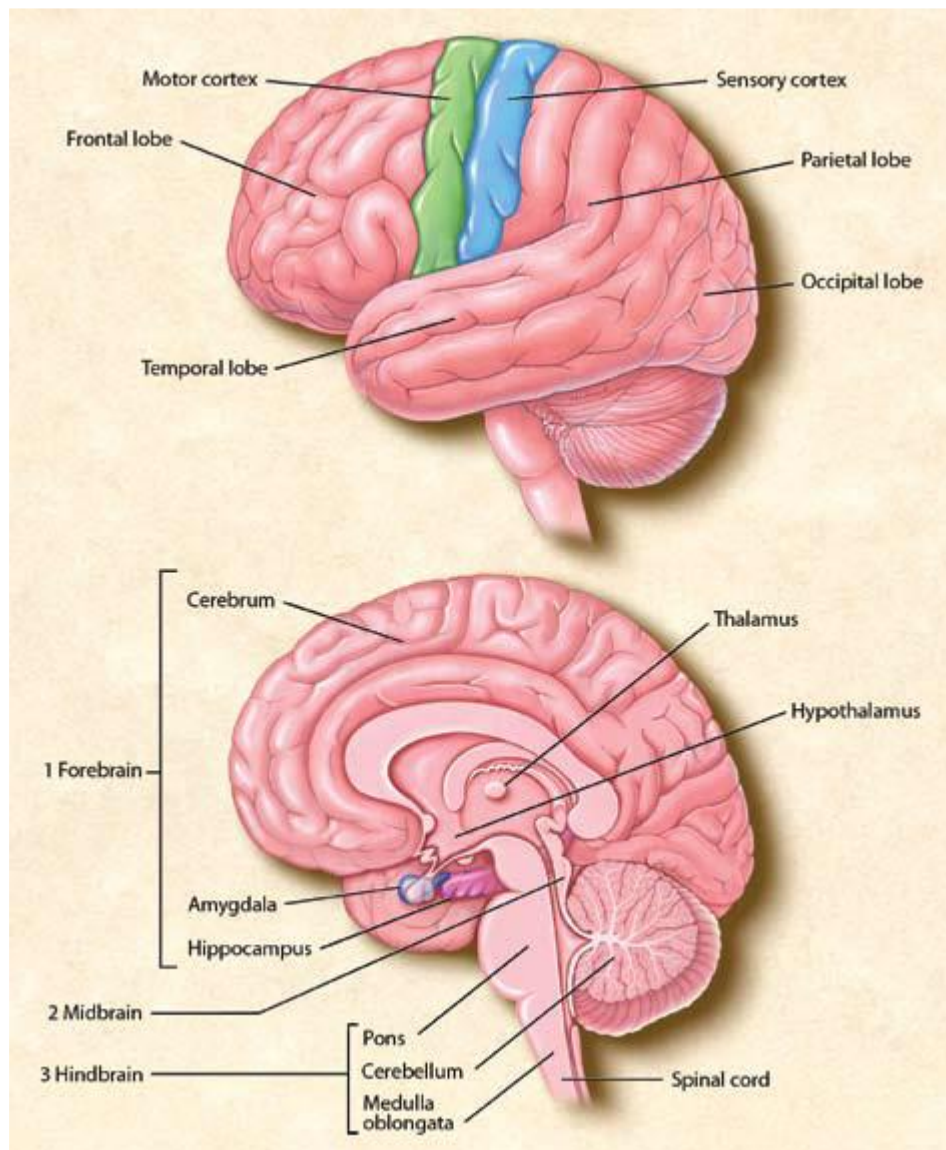
Pored uloge moždanih hemisfera i autonomnog nervnog sistema u nastanku religijskog iskustva ili onog D'Akilijevog i Njubergovog "mističnog uma", limbički sistem ima možda najvažniju ulogu u nastanku izmenjenih stanja svesti. Pojam limbički režanj pojavljuje se prvi put 1878. godine u radu Pola Broke (Paul Broca, 1824–1880). Džejms Papez je 1937. godine utvrdio da je limbičkim režnjem obuhvaćeno mnogo šire područje mozga i da on povezuje korteks sa hipotalamusom i ima ulogu u stvaranju emocija. Tek 1949. godine Pol Maklejn (Paul D. MacLean, 1913-2007.) uvodi pojam limbički sistem i uvrštava ga u svoju teoriju trijunskog mozga.

Limbički sistem je najstariji deo mozga i "većina životinja sa centralnim nervnim sistemom ima limbički sistem, čak iako nemaju cerebralni korteks za više nivoe mišljenja" (D'Aquili and Newberg, 1999: 38). Prema rečima Hodžsona (Derek Hodgson) i Helvenston (Patricia A. Helvenston), razvoj limbičkog sistema bio je stimulisan učestalim lovom, jer lov budi različite emocije, ne samo strah, užas, svesnost smrti, nego i zamišljenost, poštovanje i svesnost da lov donosi veoma vrednu nagradu, dok su rituali u ovom složenom procesu imali ulogu da pripreme lovce za situacije opasne po život darujući im osećaj kontrole prilikom zastrašujućih susreta sa lovinom (Hodgson and Helvenstone, 2006). Sama činjenica da su hominidi bili lovci uticala je na razvoj limbičkog sistema, koji je postojao i kod drugih mesojeda i koji je podsticao učenje koje je promovisalo predatorski način života. "Limbički sistem kontroliše i percepciju i ekspresiju emocija i blisko je povezan sa učenjem i motivacijom" (Hodgson and Helvenstone, 2006: 7), i predstavlja osnovu za nemocionalnu komunikaciju među članovima vrste i prepoznavanje i reagovanje u rizičnim situacijama.

Limbički sistem (*Paleomammalian brain*) osnov je ljudskog zadovoljstva i bola. Glavne komponente limbičkog sistema su: hipokampus (hipokampalna formacija, odgovorna za nastanak dugotrajne memorije i pravljenje kognitivnih mapa), žlezda amigdala (učestvuje u regulaciji nagona, afektivnih stanja, motivacijskih stanja, autonomnih i endokrinih funkcija, posebno je važna za prikopčavanje emocija na stimulse koji dolaze iz asocijativnog korteksa),



limbički režanj, prednje i mediodorzalno jedro talamusa, bazalni telencefalon, olfaktorni korteks, septalno polje, hipotalamus, limbičko mezencefalično polje. Tri najznačajnija dela limbičkog sistema za nastanak religijskog iskustva su hipotalamus, amigdala i hipokampus.



Slika 7. Struktura mozga (*Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System*, 2008: 5).

Hipotalamus je najstariji deo limbičkog sistema i ima tri glavne funkcije: 1) regulativnu funkciju, preko autonomnog nervnog sistema i hipofize, 2) funkciju u kontroli motivisanih ponašanja, uključujući socijalna ponašanja, kao što su reproduktivna ponašanja, agresivna i odbrambena ponašanja i, 3) reguliše naše emocije (Numan, 2015). On dodatno vrši regulaciju telesne temperature, seksualne funkcije, ishrane i uzimanja tečnosti, kao i ispoljavanja ofanzivnog (agresivnog) ili defanzivnog ponašanja jedinke" (Siegel and Sapru, navedeno prema

Ljubomirović, 2014: 8). Uključen je u proces regulacije rada organa, endokrine sekrecije, autonomnog nervnog sistema i emocija. Primajući senzorne impulse iz amigdale, hipokampusa, prefrontalnog korteksa i posedujući receptore za hormone kao što su prolaktin, estradiol, testosteron, progesteron i adrenal, i kortikosteroide, hipotalamus omogućava organizmu da reaguje na određeni način na konkretan senzorni stimulus. Hipotalamus je takođe značajan za stvaranje emocija koje su direktno vezane za određeni stimulus i koje sa nestankom tog stimulusa blede.

Amigdala je žlezda bademastog oblika, značajna za "kontrolu i medijaciju emocija višeg reda i motivacionih funkcija" (D'Aquili and Newberg, 1999: 39). Funkcionisanjem amigdale mi smo u stanju da izrazimo čitav spektar emocija, odnosno da doživimo različite nijanse emocija u našem doživljaju spoljašnjeg okruženja. "Amigdala igra važnu ulogu u emocionalnim aspektima pamćenja pripisujući emocionalnu važnost inače neutralnim stimulusima i događajima" (*Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System*, 2008: 23). Posebno je značajna u stvaranju refleksnog odgovora organizma usled straha, ali i izbegavanja opasnosti u slučaju opažanja da određena situacija može da krene po zlu. Određeni pozitivni ili negativni senzorni stimulusi dolaze do amigdale preko cerebralnog korteksa, pri čemu pozitivni stimulusi aktiviraju određenu grupu neurona u amigdali, a negativni drugu grupu. Aktivacija različitih grupa neurona utiče na specifičan odgovor organizma, pri čemu negativni stimulus proizvodi ponašanje u vidu bega, izbegavanja opasnosti ili odbijanja odgovora, dok pozitivan stimulus podstiče ciljno orijentisano apetitivno ponašanje, koje nastaje na osnovu sposobnosti organizma da predvidi potencijalnu nagradu i na osnovu toga kreira ponašanje koje mu omogućava da tu nagradu osvoji (tipičan primer je učenje uslovljavanjem) (Numen, 2015).

Hipokampus ima glavnu ulogu u pamćenju, učenju, stvaranju kognitivnih mapa, utiče na orijentaciju. U odnosu na sve sisare, samo kod čoveka leva i desna strana hipokampusa imaju različitu funkciju (hipokampalna asimetrija). Desni hipokampus je zadužen za stvaranje mapa, dok je funkcija levog da proizvodi verbalni materijal. Sve subkortičke strukture limbičkog sistema imaju ključan uticaj na stanja temperamenta, raspoloženja i navike, ali igraju i veliku ulogu u formiranju pamćenja povezujući određene događaje sa emocijom koja ih je pratila. Pored toga, delovi limbičkog sistema funkcionišu kao složen mehanizam, posebno značajan za nastanak spiritualnosti kod čoveka i osećaja postojanja neke više sile, transcendentnog bića ili, jednostavno rečeno, boga.

#### *1.4. Spoznajni operatori uma*

Pored prethodno navedenih delova mozga, na stvaranje religijskog iskustva putem rituala utiču i delovi uma, odnosno spoznajni operatori. Spoznajni operatori su funkcionalne komponente uma i njihovo funkcionisanje u nama proizvodi osećaj da postoji neka materija u nama, tj. um. "[O]peratori su specifične funkcije koje specifični delovi mozga izvode kao deo uma" (D'Aquili and Newberg, 1999: 50). Pravimo razliku između sedam spoznajnih operatora: holističkog, redukcionističkog, uzročnog, apstraktivnog, binarnog, kvantitativog i vrednosno-emocionalnog operatora. Svaki od ovih operatora nam omogućava da na određen način spoznamo realnost, dok nam njihovo skladno funkcionisanje obezbeđuje brzo manevrisanje u nepoznatim situacijama u pogledu spoznaje. Holistički operator nam omogućava da vidimo realnost kao celinu i on je taj koji nam obezbeđuje da doživimo spajanje sa bogom ili jedinstvo sa univerzumom tokom izvođenja rituala. Redukcionistički operator nam omogućava da stvarnost vidimo kao celinu, kao jednu sliku, ali i da rasparčamo tu celinu na delove koje možemo da analiziramo; smešten je u levom parijetalnom režnju i povezan je sa čulnim modalitetima sluha, vida i dodira i sa centrom za jezik. Uzročni operator nam omogućava da svim procesima koji se dešavaju u našoj okolini pronađemo uzrok. Ovaj operator je doprineo razvoju nauke, filozofije, religije (mitova, verovanja). Apstraktivni operator funkcioniše tako što nam daje mogućnost da od parcijalnih činjenica stvorimo generalni koncept, tj. da na osnovu npr. dve činjenice stvorimo apstraktni koncept u kojem bi one bile povezane. Binarni operator je odigrao ključnu ulogu u izgradnji mita, s obzirom da nam on omogućava da organizujemo apstraktne elemente u dijade. Njime se stvara mentalna slika o svetu u kojem je sve organizovano u binarne strukture (dobro-zlo, lepo-ružno, istinito-lažno itd.). Kvantitativni operator je zadužen za nastanak matematike, jer ljudima omogućava da percepiranjem različitih elemenata apstrahuju kvantitet. Vrednosno emocionalni operator nam govori "šta osećamo prema informacijama dobijenim putem holističkog, redukcionističkog, uzročnog, apstraktivnog, binarnog i kvantitativnog operatora" (D'Aquili and Newberg, 1999: 56).

U saradnji sa drugim delovima mozga, operatori su u stanju da stvore emocije, misli, ponašanja. Važno je da je veza među delovima mozga i operatorima uma razvijena, čvrsta, jer sve greške koje nastanu u funkcionisanju mozga/uma odražavaju se na funkcionisanje celog organizma, percepciju realnosti i izvor su bolesti kod ljudi. Nesvesni procesi u umu igraju veliku ulogu kao osnova religijskih univerzalija, tako da se spoznajni operatori uma mogu posmatrati

kao funkcionalni kapacitet mozga, nastao uticajem prirodne selekcije na stvaranje genetske osnove za adaptaciju. Rituali, religioznost i mistična iskustva velikim svojim delom su produkt biopsihološkog funkcionisanja organizma, ali ovo ne znači da treba zanemariti društveno-kulturni uticaj na njihovo formiranje i ulogu kulturne evolucije na replikaciju religijskih ideja i oblika ponašanja. S tim u vezi, u nastavku ćemo se baviti ritualima iz perspektive biogenetičkog strukturalizma sa ciljem dublje analize uloge cerebralne evolucije u razvoju ritualnog ponašanja i posledično izmenjenih stanja svesti.

## ***2. Biogenetički strukturalizam: uloga moždanih struktura u procesu stvaranja mističnih iskustava***

Ritualni predstavlja kulturnu i evolucionu univerzaliju, čiji su efekti mnogostruki, kao i njihovi pojavni oblici. Pretpostavlja se da čak 90% društava u svetu praktikuje rituale čiji se efekti manifestuju u vidu izmenjenih stanja svesti, što nas vodi zaključku da su nam neophodna biološka i psihološka saznanja o putevima i mehanizmima razvoja ritualnog ponašanja i stvaranja specifičnih iskustava. Pored toga videli smo da su etološka izučavanja ritualizovanih ponašanja kod ne-ljudskih vrsta doprinela rušenju paradigme po kojoj su rituali isključivo ljudske aktivnosti, ali i odbacivanju struktural-funkcionalističkog uverenja da su rituali aktivnosti koje uvek vode integraciji i stabilnosti.

Biogenetički strukturalizam u tom pogledu predstavlja pokušaj prevladavanja ograničenja dominantnih paradigmi u izučavanju rituala, integracijom saznanja iz biologije, antropologije, psihologije, fizike, fenomenologije i neurologije primenjenih na razumevanje svesti, religijskog iskustva, rituala i ritualizovanog ponašanja, objašnjenje uloge mozga u percepiranju onoga što nas okružuje. Percepiranje stvarnosti je u velikoj meri određeno načinom na koji stičemo iskustva, odnosno načinom na koji naš mozak obrađuje informacije iz okruženja. Glavni predstavnici ove teorije su Judžin d'Akili (Eugene d'Aquili), Čarls Lohlin (Charls Laughlin), Endru Njuberg (Andrew Newberg), Kris Makmanus (Chris McManus), Hauard Gardner (Howard Gardner), Barbara Leks (Barbara Lex), Arnold Mendel (Arnold J. Mandell), Robert Rubinštajn (Robert Rubinstein) i dr.

Nastanak i razvoj ove teorijske orijentacije plod je prijateljstva Judžina d'Akilija i Čarlsa Lohlina započetog 1972. godine na jednoj naučnoj konferenciji u Njujorku. Prvobitni proizvod zajedničkog rada ova dva autora je delo *Biogenetic Structuralism*, objavljeno prvi put 1973. godine (Laughlin and D'Aquili, 1974), dok su kasnije usledili brojni radovi i knjige temeljeni na teoriji biogenetičkog strukturalizma (D'Aquili and Laughlin, 1975; D'Aquili, 1983; D'Aquili, 1985; D'Aquili, 1986; Laughlin, 1994; D'Aquili and Newberg, 1999). Biogenetički strukturalizam je inspirisao i antropologa Viktora Tarnera, koji u svom tekstu "Body, brain, and culture" (Turner, 1985; Turner, 1986a; Turner, 1986b) pokazuje otvoreno oduševljenje za nove integrativne pristupe izučavanja rituala, religije, kulture, posebno za teoriju Lohlina i D'Akilija.

Slično oduševljenje pronalazimo i kod biogenetičkih strukturalista koji se pozivaju na radove Viktora Tarnera i Roja Rapaporta (Roy Rappaport).

Najširu primenu ova teorija je doživela u oblasti proučavanja izuzetnih iskustava, izmenjenih stanja svesti, veze između simbolizma, spoznaje i prakse u okviru religija. Pod uticajem Huserla (Edmund Husserl), Morisa Merlo-Pontija (Maurice Merleau-Ponty), Arona Gurviča (Aron Gurwitsch) biogenetički strukturalisti primenjuju fenomenološke principe na proučavanje mozga što vodi nastanku neurofenomenologije. Osnovni principi neurofenomenologije su odbacivanje "fenomenološkog redukcionizma", što bi značilo da je cilj povratak fenomenima, odnosno da je proučavanje mističnih iskustava i izmenjenih stanja svesti moguće samo vraćanjem fenomenološkim komponentama iskustva. Ovo vraćanje utemeljeno je na poznavanju strukture i funkcionisanja mozga. Cilj je da se putem interpretacije smisla određenih fenomena dođe do značenja koja nisu neposredno data našoj intuiciji, analizi i opisu. Budući da je svest aktivna sila u konstituisanju stvarnosti, a ne samo njen produkt, transpersonalnom introspekcijom (koja je ostvariva dugotrajnim treniranjem tela i uma, npr. praktikovanjem meditacije u budističkoj i hinduističkoj religiji) moguće je proučavati svest.

Pored pozivanja na radove fenomenologa, veliku inspiraciju za svoju teoriju biogenetički strukturalisti su pronašli u radovima Ferdinanda de Sosira (Ferdinand de Saussure), Kloda Levi-Strosa, Žana Pijažea (Jean Piaget). Dominacija strukturalizma, koja je obeležila drugu polovinu dvadesetog veka, dovela je do potrebe naučnika da tragaju za strukturom svega, za konstitutivnim, "nepromenljivim" i čvrsto isprepletanim delovima prirodnog i društvenog sveta. Verovalo se da u osnovi svake civilizacije stoje neke nepromenljive strukture ljudskog duha koje čekaju da budu otkrivene. Strukturalizam kao teorijska orijentacija prvobitno nastaje u filozofiji i socijalnoj antropologiji i primarno se vezuje za rad Kloda Levi-Strosa, koji je bio pod uticajem strukturalne lingvistike Ferdinanda de Sosira (otud i naglašavanje uloge jezika u društvenim i kulturnim pojavama). Glavni ciljevi strukturalista bili su da otkriju nesvesne nivoe društvenih pojava, tj. "duboke strukture", uz odbacivanje istorije praćeno tvrdnjom da istorijske promene društvenih pojava nisu suštinskog karaktera, jer se sve društvene pojave i sva društva zasnivaju na nekoliko osnovnih i jednostavnih pravilnosti, zakonitosti, kao i da se odnosi među pojavama mogu posmatrati kao trajne strukture, nastale nezavisno od volje ljudi. Biogenetički strukturalizam se u velikoj meri oslanja na načela klasičnog strukturalizma, integrišući ga sa teorijom evolucije u procesu analize filogeneze.

U odnosu na levi-strosovski strukturalizam ovde se u prvi plan stavlja cerebralna struktura i njene funkcije u svetlu evolucije hominida i njihove adaptacije. Za biogenetičke strukturaliste od velike je važnosti povezati strukturalnu analizu ljudskog društva i strukturalnu analizu centralnog nervnog sistema. Istraživanje ljudskog ponašanja je, prema njima, istraživanje samo onoga što je manifestno, ili jedna vrsta površinske, lako uočljive strukture, dok se "prave" strukture nalaze u dubini ljudskog organizma, tj. u njegovom mozgu. "Površinske strukture su iluzorne, jer variraju od individue do individue, ili od društva do društva, u prostoru, i od jedne situacije do neke druge situacije" (Laughlin and D'Aquili, 1974: 9). U odnosu na te površinske strukture, kako ih nazivaju Lohlin i D'Akili, duboka struktura je nepromenljiv i totalan sistem koji je operativan na svakom mestu i u svakoj situaciji. Takva univerzalna, duboka struktura ima svoju biološku osnovu i može se posmatrati i analizirati praćenjem neuroanatomsko-neurofizioloških odnosa, tj. kroz neuronsku organizaciju mozga. Struktura je u tom kontekstu koncipirana na tri načina: 1) struktura kao složeni skup delova u socijalnom, kognitivnom i lingvističkom sistemu, ili gorepomenuta površinska struktura, 2) struktura kao nesvesni kognitivni elementi i veze među njima, ili duboka struktura, 3) struktura shvaćena kao neuroanatomska konfiguracija mozga (dendritsko-aksonska-sinaptička konfiguracija), na koju akcenat stavljaju Lohlin i D'Akili (Laughlin and D'Aquili, 1974: 15).

Na osnovu ovoga možemo da navedemo osnovne elemente biogenetičkog strukturalizma: 1) ponašanje svakog višeg organizma je rezultat procesa uravnotežavanja između centralnog nervnog sistema jedinke i njenog okruženja; 2) većina ljudskih ponašanja kojima pripisujemo epitet kulturna, superorganska, jedinstveno ljudska jesu manifestacije univerzalnih strukturalnih modela, koji su fenotipska izražavanja nastala kao produkt složenih neuronskih veza u mozgu; 3) univerzalni strukturalni modeli su jednim delom kodirani u našoj DNK, dok su drugim delom proizvod modifikacije neuronske i/ili molekularne strukture pod delovanjem senzornog inputa; 4) informacije kodirane u tim neuronskim, strukturalnim, univerzalnim modelima nazivaju se neurognoza (*neurognosis*); 5) neurognoza, ili informacije kodirane u neuronskim modelima, kao i same neuronske strukture podložne su promeni i formiraju otvoren sistem putem ciklusa empirijske modifikacije (EMC<sup>52</sup> – *Empirical Modification Cycle*); 6)

---

<sup>52</sup> EMC predstavlja jednu značajnu karakteristiku funkcionisanja mozga, koja omogućava mozgu da procesuiru informacije (inpute) koje dolaze iz okruženja, da razume njihovo značenje, i da stvara nove oblike ponašanja kao odgovore na inpute. Kako stalno dolaze nove informacije iz okruženja, govorimo o jednom ciklusu. Ciklus empirijske modifikacije nam omogućava da "prilagodimo sopstveno ponašanje i sebe svetu oko nas" (D'Aquili and

mnogobrojni koncepti koji se koriste u društvenim naukama, kao npr. mišljenje, spoznaja, razum, mitologizacija, strukturisanje, imaju svoje ekvivalente u neurofiziološkim procesima asocijacije – neurofiziološki procesi asocijacije su neurognostički strukturisani i specifični za svaku vrstu; 7) većina neurofizioloških procesa se odvija van granica naše svesti – svest je nus proizvod neurofizioloških procesa, pre nego ontološki nezavistan fenomen, 8) ne treba izučavati samo socijalne funkcije rituala (posebnu važnost daje se religijskim ritualima), već treba analizirati njihovu filogenetsku ili evolucionu bazu (D'Aquili and Laughlin, 1975: 34–35).

Razvoj mozga i uma je omogućio pojavu rituala, mitova i "mističnih" stanja svesti. Mozak je, prema biogenetičkom strukturalizmu, organ koji nam omogućava da mislimo, osećamo i reagujemo na stimuluse iz okruženja, dok se um definiše kao same misli i osećanja, odnosno kao proizvod funkcionisanja mozga. "[M]ozak je odgovoran za primanje inputa iz spoljašnjeg okruženja, analiziranje inputa, obaveštavanje na šta se input odnosi, stvaranje emocionalnog odgovora na input, stvaranje specifičnog odgovora na input u vidu ponašanja i izvođenje samog ponašanja" (D'Aquili and Newberg, 1999: 22). U tom pogledu, izučavanje rituala kao kulturne i evolucione univerzalije, zasnovano na istraživanju neuroevolucije viših nervnih funkcija, zauzima veoma važno mesto u analizama biogenetičkih strukturalista. Ritualizacija je za njih nužna funkcija biološkog sistema, dok je ritual aktivnost koja je evoluciono funkcionalna, pre nego disfunkcionalna aktivnost, i krucijalan je za kontrolu i transformaciju svesti (Grimes, 2006b: 139). Dajući prednost religijskim ritualima, koji često vode izmeni stanja svesti i stvaranju specifičnog religijskog iskustva, ovi teoretičari postavljaju pitanja o evoluciji hominida i ljudskoj adaptaciji koja je predstavljala osnovu za razvoj i transformaciju ritualizovanih ponašanja u razne oblike simboličke, ritualne komunikacije (Turner<sup>53</sup> 1986a; Winkelman, 2004; D'Aquili and Newberg, 1999; McClenon, 1997; Subbotsky,

---

Newberg, 1999: 58) i predstavlja adaptivni mehanizam za procesuiranje inputa i izmenu ponašanja u cilju maksimizacije šansi za opstanak. D'Aquili i Newberg pretpostavljaju da se EMC kod ljudi razvio iz mnogo jednostavnijeg EMC-a koji postoji kod životinja. Važno je naglasiti da je veliki deo površine mozga i njegovih funkcionalnih delova zahvaćen EMC-om: primarna senzorna oblast ili polje, sekundarna i tercijarna asocijativna oblast ili polje, limbički sistem, autonomni nervni sistem, frontalni režanj, donji parijetalni režanj (*inferior parietal lobule*) ili Gešvindova teritorija.

<sup>53</sup> Viktor Turner je u svojoj teoriji posvetio deo istraživanju bioloških osnova religioznosti, no njegovo izučavanje korena religije i rituala ipak nije bilo zasnovano samo na davanju primata ulozi mozga, tj. njegovoj strukturi. Turner stavlja naglasak na simbole u ritualima, tvrdeći da je ritualni simbol ključan faktor u društvenoj akciji. Ritualni simboli pokreću na akciju i generišu snažne emocije putem svoje dvojne prirode. Svaki ritualni simbol ima dva pola – normativni i čulni. Normativni pol čini obilje značenja koja se odnose na moralne vrednosti i socijalne principe, dok se kod čulnog pola "sadržaj značenja odnosi na prirodne i fiziološke procese" (Boudewijnse, 2006: 127). Značenja čulnog pola su konstantna, samim tim bazu svakog ritualnog ponašanja čine nesvesni psihološki procesi.



2010; Laughlin, 1994). Dominantna paradigma među naučnicima, posebno paleoantropolozima, dugo godina je bila da je uvećanje mozga kod hominida vodilo istovremeno i razvoju inteligencije. Darwin je takođe izjavio kako nema nikakve sumnje u postojanje veze između velikog mozga i razvijenih mentalnih sposobnosti (Campbell, 2011), što bi značilo da je tranzicija iz majmuna (*Simian*) u čovekolike majmune (*Ponginae, Gorilinae, Panini*) i konačno u čoveka (red *Homo*) u stvari bila uslovljena uvećanjem mozga (koje su pratili dominacija čula vida i bipedalizam). Istraživanja veličine lobanje kod ljudi su čak dovela do takvih tvrdnji da npr. muškarci imaju veći mozak od žena ili da Evropljani imaju veći mozak od Afrikanaca, što ih čini inteligentnijim.<sup>54</sup> Skoro sto godina posle Darvina, dokazano je koliko je u stvari ova konstatacija bila zavodljiva ali netačna. Danas je evidentno da varijacije u veličini mozga kod čoveka nisu faktor veličine njegove inteligencije<sup>55</sup> i funkcionalnosti moždanih struktura, iako prilikom upoređivanja različitih vrsta postoje podaci koji idu u prilog tezi da postoji veza između prosečne veličine mozga, mentalnih sposobnosti i delom inteligencije vrste (Laughlin and D'Aquili, 1974: 19).

Kada govorimo o cerebralnoj evoluciji, za biogenetičke strukturaliste neurološka reorganizacija je bila ključna za evoluciju hominida. Uvećanje neurološke kompleksnosti nije nužno bilo praćeno i uvećanjem mozga, iako "evolucija većeg mozga (...) nastoji da poveća verovatnoću kompleksne neurološke reorganizacije" (Laughlin and D'Aquili, 1974: 19–20, kurziv u originalu). To bi značilo da su osnovne neurološke sposobnosti (sposobnost

---

<sup>54</sup> Artur Kit (Arthur Keith) je čak tvrdio da je moguće utvrditi da li neki fosilni ostatak pripada redu *Homo* ili ne, samo na osnovu veličine mozga. Ukoliko bi kranijalni kapacitet fosila bio 750 cm<sup>3</sup> ili više govorimo o redu *Homo*, ukoliko je kapacitet manji govorimo o nekim nižim vrstama hominida. Ova konstatacija je brzo odbačena, posebno sa Likijevim otkrićem *Homo habilis* koji je imao kranijalni kapacitet manji od 750 cm<sup>3</sup> (v. Campbell, 2011: 27).

<sup>55</sup>Objašnjenje procesa usložnjavanja moždanih struktura ili hominidne encefalizacije kao procesa čiji je cilj povećanje intelektualnih sposobnosti vrste, a samim tim i povećanje verovatnoće opstanka, jeste problematično upravo zbog toga što je način na koji mi koncipiramo inteligenciju problematičan. Kao naučni termin, inteligenciju je potrebno mnogo preciznije odrediti, potrebno je pronaći način da se ona na adekvatan način izmeri. Standardni načini merenja inteligencije putem testova ograničeni su samo na merenje inteligencije kod ljudi i mogu biti naučeni. Pored toga, problem sa inteligencijom i testovima inteligencije jeste i u tome što je inteligencija shvaćena homocentrično, dok su sami rezultati testiranja bili predmet mnogih rasnih i rodni debata. Ukoliko inteligenciju najuže definišemo kao sposobnost snalaženja i rešavanja problema u nekim novim situacijama, možemo da zaključimo da su mnoge životinje inteligentne, jer im njihovi mozgovi omogućavaju da se snalaze i izađu na kraj sa svim zahtevima okruženja u kojem žive. Veličina mozga takođe nije pouzdana u određivanju složenosti ponašanja koje jedna vrsta može da ima. Kembel navodi kako pacovi imaju mali mozak (približno 2g), ali da je njihov repertoar ponašanja izuzetan i omogućava im da se prilagode svim okruženjima (Campbell, 2011). Umesto širokog pojma opšte inteligencije potrebno je analizirati veštine i sposobnosti koje bi mogle biti izmerene kod svih vrsta, a ne samo kod čoveka (npr. izrada oruđa, traganje za hranom, društvenost, jezik, kultura). Frenks navodi kako je do razvoja ljudske inteligencije došlo usled delovanja specifičnih uslova okruženja koja su inicirala potrebu za odbranom, lovom, kooperacijom (Franks, 2010). Pretpostavlja se da je prvo morala da se razvije socijalna inteligencija, čime je uspostavljena kontrola nad biološkim impulsima i omogućena izrada oruđa.

apstrahovanja, rešavanja složenih problema, pa čak i jezik, tj. kognitivne i socijalne funkcije) već bile razvijene kod predaka hominida, ali da je sa uvećanjem zapremine mozga u stvari došlo i do usložnjavanja tog osnovnog neurološkog sistema koji je već bio prisutan kod australopitecina i povećanja funkcionalne inteligencije. Od *Australopithecusa* do roda *Homo*, zapremina mozga je utrostručena (od 450 do 1250 cm<sup>3</sup>). Jedno od mogućih objašnjenja ovog uvećanja je pozivanje na proces kladogeneze<sup>56</sup> ili proces postepenog povećanja telesne mase koje je bilo praćeno povećanjem i usložnjavanjem moždane strukture (povećanjem veličine neurona i razgranatosti dendritsko-sinaptičkih polja), a samim tim i "kvalitativnom promenom u asocijativnim sposobnostima mozga hominida" (Laughlin and D'Aquili, 1974: 35). Ova konstatacija ipak ne može biti potvrđena na osnovu fosilnih ostataka. Fosilni ostaci samo mogu da nam pomognu da utvrdimo evoluciju mozga praćenjem veličine lobanje ili kranijuma, ali ne svedoče o promenama koje su se dešavale u okviru strukture neuronskih veza.

Ne postoji saglasnost oko toga da li je sama veličina mozga faktor postojanja razvijenih kognitivnih sposobnosti ili je usložnjavanje postojećih neuroloških veza i funkcija u stvari vodilo povećanju mozga, ali je evidentno da sama veličina mozga varira kod pripadnika iste vrste (kod *Homo sapiens sapiens* veličina mozga varira od 650 do 2050 cm<sup>3</sup>) i ne može služiti kao osnova za utvrđivanje inteligencije i kognitivnih sposobnosti jedinke. Treba istaći da već na prehominidnom nivou postoji cerebralna osnova za konceptualno mišljenje, percepiranje apstraktne uzročnosti i rešavanje apstraktnih problema, ali da npr. kod šimpanzi esencijalni neurološki mehanizmi nisu dovoljno razvijeni da bi se ostvarile ove funkcije u vidu spontanog ponašanja. Osim toga, primitivna priroda parijetalno-okcipitalnog režnja i centra za govor ograničila je potencijal frontalnog režnja i time stvorila veću razliku između čovekolikih majmuna i čoveka (Laughlin and D'Aquili, 1974). Do razvoja funkcionalne efikasnosti moždanih struktura dolazi već kod *Australopithecina* i kod *Homo erectusa*. Usložnjavanje cerebralnog kapaciteta i neurološka reorganizacija posledica su adaptacije na životno okruženje, jer su

---

<sup>56</sup> Koncept kladogeneze prvi je formulisao nemački evolucionisti biolog Renš (Bernhard Rensch) 1947. godine. Kladogeneza je proces evolucije koji funkcioniše po principu grananja ili diferencijacije tako što se veće grane dele na manje, ili klade. Proces kladogeneze se odvija u nekoliko faza: 1) faza eksplozije ili radijacije, kada se iz jednog oblika stvaraju novi da bi popunili nova ili ispražnjena ekološka područja, ili u slučaju kada promene u okruženju vode nestanku nekih vrsta, 2) faza specijalizacije, koja nastaje posle faze radijacije i u kojoj dolazi do nastanka novih formi ili vrsta, pri čemumnoge primarne vrste nestaju, dok neke preživljavaju i specijalizuju se. U odnosu na kladogenezu, anageneza označava takođe evolucionisti proces kojim jedna vrsta akumulira toliko promena tokom vremena da je u jednom trenutku izmenjena do te mere da se može govoriti o potpuno novoj vrsti. U slučaju anageneze ne dolazi do deljenja filogenetskog drveta kao što je slučaj prilikom kladogeneze.

čovekoliki majmuni, potisnuti na obode krošnji, morali da se prilagode opasnijim uslovima života. Ovo prilagođavanje je podrazumevalo razvoj snažnih ruku i zglobova, koji su im omogućili da prelaze lako sa grane na granu, zatim razvoj čula dodira u šakama, koje im je omogućilo da oseće oblik i izdržljivost grana. Čulo vida je postalo dominantno, jer je primatima omogućavalo da osmotre prostor i zaštite se od opasnosti. Sa povlačenjem šuma, primati su bili primorani na život u savani koji nije bio toliko bezbedan kao život u šumi. Ovaj prirodni proces vodio je razvoju bipedalizma – uspravljanjem na dve noge omogućeno je trčanje, upotreba čula vida u osmatranju okruženja, upotreba oruđa. U tom kontekstu možemo napraviti razliku između nekoliko cerebralnih adaptivnih mehanizama koji su omogućili primatima i hominidima prilagođavanje okruženju: 1) razvoj asocijativnih oblasti (vizuelna asocijativna oblast<sup>57</sup>, auditivna asocijativna oblast<sup>58</sup>, asocijativna oblast primarnog motornog korteksa<sup>59</sup>, senzorna asocijativna oblast<sup>60</sup>), 2) povezivanje vizuelne asocijativne oblasti sa limbičkim sistemom<sup>61</sup>, 3) vizuelni somestetski motorni sistemi<sup>62</sup>, 4) frontalni i frontalno-vizuelni sistemi<sup>63</sup>, 5) frontalno-talamički sistemi<sup>64</sup>, 6) parijetalno-okcipitalna oblast<sup>65</sup>, 7) nervni mehanizmi koji omogućavaju

---

<sup>57</sup>Vizuelna asocijativna oblast ili polje omogućava prepoznavanje opaženog objekta. Ova oblast se nalazi u donjem temporalnom režnju (*inferior temporal lobe*) i sadrži veoma razvijene neurone koji predstavljaju poslednji korak u procesu percepcije i prepoznavanja specifičnih oblika i formi, ali i usmeravanje emocionalnog odgovora prema opaženim objektima. U okviru ove oblasti se nalaze i amigdala i hipokampus (koji su deo limbičkog sistema) i koji upravo omogućavaju stvaranje određenog emocionalnog odgovora prema opaženom objektu (v. d'Aquili and Newberg, 1999: 32-33).

<sup>58</sup>Auditivna asocijativna oblast ili polje omogućava da se prepozna zvuk koji se čuje.

<sup>59</sup>Asocijativna oblast (polje) primarnog motornog korteksa nam omogućava voljne motorne radnje kao npr. hodanje, prićanje, trčanje.

<sup>60</sup>Senzorna asocijativna oblast ili polje omogućava organizmu da sačuva informacije o nekom objektu u svom spoljašnjem okruženju i da opet reaktivira sećanje u ponovnom prisustvu tog istog objekta. Objekat postaje stimulus koji može da izazove određenu reakciju organizma, bilo pozitivnu ili negativnu.

<sup>61</sup>Razvoj ovog cerebralnog adaptivnog mehanizma je omogućio osnovne oblike učenja, posebno učenje uslovljavanjem, pamćenje, prepoznavanje i pripisivanje određene emocije onome što smo opazili (pozitivna ili negativna reakcija na stimulus).

<sup>62</sup>U ovom slučaju dolazi do stvaranja veze između vizuelne i somestetske asocijativne oblasti (zadužena za dodir) sa glavnim motornim asocijativnim poljem. Ova vizuelno-motorna veza nam omogućava motornu aktivnost kao reakciju na vizuelni stimulus, dok nam veza somestetskog polja sa motornim omogućava upotrebu alata i oruđa.

<sup>63</sup>Razvoj frontalnog režnja (*frontal lobe*) i njegovo povezivanje sa vizuelnim asocijativnim poljem omogućili su našim prehominidnim precima i šimpanzama da koriste oruđa, tj. da imaju sposobnost da rešavaju probleme u svom okruženju opažajući veze u okviru svog opažajnog polja. Pretpostavlja se da je razvoj frontalnog režnja bio esencijalan za razvoj jezika i to kroz povezivanje frontalnog režnja, parijetalno-okcipitalnog režnja i sistema govora koji su povezani putem *arcuate fasciculusa*. Možemo zaključiti da se kognicija razvila radi korišćenja alatki i opažanja objekata, a kao jedna vrsta nusprodukta pojavio se jezik.

<sup>64</sup>Stvaranje veze između frontalnog režnja i talamusa omogućilo je sintetisanje informacija o vezi između okruženja i nas samih, tj. između sopstva i drugog. Pretpostavlja se da je stvaranje ove veze predstavljalo osnovu za svesnu misao.

<sup>65</sup>Razvoj parijetalnog režnja (*parietal lobe*) omogućio je konceptualizaciju i kategorizaciju.

govor<sup>66</sup>, 8) integracija frontalnog, parijetalno-okcipitalnog režnja i sistema govora<sup>67</sup> (v. Laughlin and D'Aquili, 1974: 40-59). Kao što možemo videti, adaptacija hominida bila je uslovljena razvojem centralnog nervnog sistema, posebno njegovih delova koji su omogućili izradu i upotrebu oruđa, a kasnije i stvaranje jezika i kulture. Danas se mozak posmatra kao jedna celina međusobno povezanih delova, pri čemu jedan deo utiče na funkciju svakog drugog dela, dok su određeni delovi mozga bliže povezani sa određenim funkcijama od nekih drugih delova.

Izučavanje fiziologije mozga omogućilo nam je da damo biološki zasnovano objašnjenje subjektivnih, iracionalnih fenomena i iskustava i različitih oblika rituala. Naš um (ili mozak) je, prema rečima D'Akili i Njubergera, "mističan" (D'Aquili and Newberg, 1999). Kako to um može biti mističan? Objašnjenje leži u izgradnji neurofiziološkog modela uma, koji nam omogućava da doživljavamo mistična stanja svesti. Mozak je osnov nastanka svih ljudskih iskustava, samim tim se pod njega mogu podvesti "svi religijski fenomeni i sva religijska iskustva, uključujući izrazito lucidna vizuelna iskustva, stanja transa, razmišljanja o bogu, i iskustvo jedinstvene apsorpcije u nešto apsolutno" (D'Aquili and Newberg, 1999: 22). Funkcionisanje mozga je takvo da postoji mogućnost da određeni stimuli koji dolaze iz okruženja kao input budu protumačeni na takav način da odgovor tela bude u vidu izmenjenog stanja svesti. Za biogenetičke strukturaliste je, u tom pogledu, izučavanje rituala utemeljeno na izučavanju stanja koje oni izazivaju kod učesnika u ritualu. "Nije samo ritualno ponašanje univerzalno u ljudskim društvima, nego su i neki oblici disocijativnih stanja povezani sa ritualima u skoro svim društvima" (D'Aquili, 1985: 21; D'Aquili and Laughlin, 1975: 32) i zbog toga je potrebno ritual analizirati kao kulturnu i evoluciju univerzaliju nalik ratu i drugim oblicima agresivnog ponašanja, nalik jeziku, ali i braku, parenju.

D'Akili ritualno ponašanje, odnosno ritual, definiše kao oblik strukturisanog, ritmičkog i repetitivnog ponašanja koje nastoji da se pojavljuje u istoj ili sličnoj formi kao neka vrsta pravilnosti i putem koga se sinhronizuju afektivni, perceptivno-kognitivni i motorni procesi u okviru centralnog nervnog sistema individualnog učesnika, ali i između učesnika u ritualu, čime se eliminiše agresija i olakšava kohezija među učesnicima (D'Aquili, 1985: 22; D'Aquili and Laughlin, 1975: 37). Slično je definisana i ritualizacija kod životinja, posebno u funkcionalnom pogledu smanjivanja agresivnosti i promovisanja unutargrupne kohezije, ali i ritualizovanih

---

<sup>66</sup> Ovde se misli na direktno spajanje verbalne auditivne asocijativne oblasti (polja), ili Vernikeove zone, i motorne govorne oblasti, ili Brokine zone, preko *arcuate fasciculusa*, koji čine mehanizam fonemičke identifikacije i socijalne saglasnosti o zvukovima koji će biti korišćeni u jeziku.

<sup>67</sup> Stvaranjem ove veze omogućen je razvoj jezika i kulture. "Ovim razvojem, 'kultura' je procvetala i sa njom i sposobnost adaptacije na skoro svako okruženje" (Laughlin and D'Aquili, 1974: 59).

ponašanja shvaćenih kao oblici signalne komunikacije. Ovde je bitno naglasiti da D'Akili i Lohlin pod ritualima ne podrazumevaju formalizovana, ritualizovana ponašanja kod životinja, jer takva ponašanja ne pokazuju isti stepen ritmičnosti ili periodičnosti kao rituali kod ljudi. Rituali se još definišu kao markeri ili medijatori socijalnih i psiholoških promena (Laughlin, McManus, Rubinstein and Shearer, 1986: 112).

Kada je reč o prirodi rituala, vidimo da mu njegova repetitivna i ritmička priroda daje sposobnost uticaja na moždane strukture, posebno na limbički sistem, čime dolazi do određenih fizioloških reakcija organizma, tj. dolazi do jedinstvenog odgovora organizma u vidu sinhronizovanog, pozitivnog limbičkog pražnjenja među članovima grupe. Mozak kao osnova svih naših misli, emocija, iskustava i ponašanja omogućava dekodiranje impulsa koji dolaze iz tela i okruženja. Osnovna D'Akilijeva hipoteza je da "različita stanja ekstaze, koja mogu nastati kod ljudi nakon njihovog izlaganja ritmičkom, auditivnom, vizuelnom ili taktilnom (dodir) stimulusu, proizvode osećanje zajedništva sa drugim učesnicima u ritualu" (D'Aquili, 1985: 23). i Kod rituala dolazi do fiziološke reakcije organizma nalik orgazmu, tj. dolazi do intenzivnog istovremenog pražnjenja oba dela (simpatičkog i parasimpatičkog) autonomnog nervnog sistema i stimulisanja snopa telencefalona (*median forebrain bundle* ili *MFB* snop), čime se stvaraju pozitivni osećaji u telu, ali i socijalno poželjne posledice koje smo već naveli: smanjena agresija i unutargrupna kohezija.

Kako je mozak podeljen na dve hemisfere, levu i desnu, koje su povezane *corpus callosumom*, pretpostavka je da postoji hemisferna asimetrija. To bi značilo da je jedna hemisfera (najčešće leva, tj. ona hemisfera koja je zadužena za govor, sposobnost apstrahovanja, logičke funkcije) dominantnija u odnosu na drugu.<sup>68</sup> Kada govorimo o ritualima i stanjima koja oni mogu da izazovu, funkcija nedominantne, desne hemisfere postaje veoma značajna. Barbara Leks (Barbara Lex) je isticala kako su stanja transa izazvana molitvom ili mantrom i upotrebom halucinogenih droga u ritualu u stvari posledica deaktiviranja leve hemisfere, tj. njene logičko-analitičke funkcije i aktiviranja punog potencijala desne hemisfere (v. Laughlin and D'Aquili, 1974: 65). Desna hemisfera nam omogućava da u ritualu osetimo osećaj ujedinjenosti sa drugima ili sa neki božanskim entitetom. Sličnu posledicu ritualnog ponašanja koja se manifestuje kod

---

<sup>68</sup> Ovde je bitno naglasiti da veza koja postoji među hemisferama omogućava da, pomoću mehanizma recipročne inhibicije, obe hemisfere budu jednako značajne u rešavanju nekog problema. Kako se jedna hemisfera deaktivira, druga se aktivira. Ovaj proces aktivacije i deaktivacije toliko je brz da se ne može osetiti da do ovog procesa uopšte i dolazi (v. Martindale, Peredes and Hepburn, 1976).

ljudi vidimo i kod životinja jer, kao i u slučaju kulturne ritualizacije, ritualizovano ponašanje (instinktivni rituali) vodi komunikaciji, kontroli agresije i jačanju kohezije među jedinkama iste vrste. Kada je reč o neurološkim procesima koji se odvijaju u telu čoveka prilikom njegovog učestvovanja u ritualu, oni predstavljaju svojevrsan neurološki model koji se, kao takav, ne može u potpunosti primeniti kod životinja, iako se pretpostavlja da se analogna afektivna stanja stvaraju i kod njih prilikom izvođenja ritualizovanih oblika ponašanja (v. D'Aquili and Laughlin, 1975). No pretpostavka je da je ritmičnost, kao karakteristika nekih oblika ponašanja, primarno nastala u cilju razumevanja signala i socijalizacije mladih, dok se tek kasnije razvila funkcija afektivnog uzbuđenja.

Interesantno je, kao što smo već spomenuli, da se Viktor Turner u svom tekstu koji je posvećen savremenim istraživanjima mozga i važnosti implementacije tih saznanja u antropologiju (Turner, 1985; Turner, 1986a) upravo poziva na Lohlina i D'Akilija, ali i da se D'Akili iste godine (D'Aquili, 1985) u svom radu poziva na Turnera ističući važnost njegove analize antistrukture, *communitasa* i same ritualne aktivnosti. U odnosu na Turnera, koji je isticao integrativnu prirodu rituala, D'Akili zapaža kako rituali jačaju unutargrupnu koheziju, ali pojačavaju vangrupnu agresiju. To je paradoks, svojevrsno tužno stanje, kako kaže D'Akili, koje bi moglo da se izmeni ukoliko bi mit koji prati ritual definisao *communitas* koji nastaje izvođenjem rituala, "ne kao *communitas tribus* ili osećaj jedinstva određene društvene grupe, već kao *communitas hominis* – jedinstvo čovečanstva"<sup>69</sup> (D'Aquili, 1985: 28). Oslobođajući ljude od anksioznosti i straha od smrti, rituali bi trebalo da stvaraju harmoniju između ljudi i univerzuma.

Izučavanje neurobioloških osnova religijskih rituala za biogenetičke strukturaliste je važno i za otkrivanje izvora same religije i božanskog entiteta. Neurofiziološka istraživanja koja su spaveli Judžin d'Akili (Eugen d'Aquili) i Endru Njuberg (Andrew Newberg) i dokazi do kojih su došli naglani su ih da zaključe da bog nikada neće nestati– jer religijski impuls čoveka potiče iz mozga tj. biološki je uslovljen. Ljudski mozak i um su "mistični" jer njihove funkcije mogu da

---

<sup>69</sup> Pretpostavljamo da ovu pomalo idealističnu vizija rituala i njihovih funkcija nije moguće pronaći kod svih oblika rituala. Ako govorimo o ritualima koji se praktikuju u okviru velikih svetskih religija (npr. odlazak na hodočašće u Meku ili Jerusalim za vreme velikih praznika ili odlazak na Svetu Goru i kratkotrajno prepuštanje monaškom načinu života), u kojima učestvuje veliki broj ljudi, koji su praćeni velikom medijskom pažnjom i čiji učesnici posle povratka normalnom načinu života prepričavaju svoja iskustva onima koji u ritualima nisu učestvovali, vidimo da ritual ima sposobnost da stvara osećaj ujedinjenosti. Diskutabilno je da li je moguća ta univerzalna, sveobuhvatna ujedinjenost čovečanstva kroz ritual. Socijalna i vrednosna razjedinjenost religija, kultura, naroda čini ovaj poduhvat jednim utopijskim činom.

vode nastanku mističnog iskustva<sup>70</sup>. Na osnovu proučavanja funkcionisanja mozga budističkog monaha dok meditira ili sestre Franjevačkog reda dok se moli, D'Akili i Njoberg su zabeležili slabiju aktivnost prednjeg i zadnjeg dela temenog (parijetalnog) moždanog režnja (koji sadrži senzorni korteks i zaslužan je za prostornu orijentaciju ljudi – učestvuje u vizuospacijalizaciji). Kada ovaj deo mozga funkcioniše normalno i kada beleži intenzivniju aktivnost, tada se održava veza između sopstva i ne-sopstva, odnosno, kada je čovek u stanju meditacije ili molitve, ova veza se raskida i teško je napraviti jasnu razliku između realnosti i fantazije. Ovi procesi u mozgu dovode do toga da sveštenik u stanju meditacije oseti da je jedno sa univerzumom ili da opatica oseti prisustvo boga (v. Shermer, 2001). Mistično iskustvo je proizvod niza neuroloških događaja koje je moguće posmatrati primenom brojnih naučnih tehnika.<sup>71</sup> Zaključak koji su autori izneli je potpuno u saglasnosti sa postulatima biogenetičkog strukturalizma i konstatacijom da su sva ponašanja (bilo ljudi, bilo životinja) odgovor mozga na prinude različitih

---

<sup>70</sup> Neurofiziološka istraživanja procesa nastajanja mističnih iskustava pružila su nam jednu novu perspektivu kada je reč o izvorima religije i rituala. Pretpostavlja se da religija izvire direktno iz nas, iz funkcionisanja našeg organizma, posebno glavnog pokretača tela i osećaja – mozga. Mozak je svojevrstan sistem koji prima informacije iz okoline, razvrstava ih i usmerava putem sinapsi u svoje podsisteme koji obrađuju informacije i generišu reakciju organizma. "Promena svesti koja je suštastvena i koja se često identifikuje kao sveta (...) nije nužno povezana sa tradicionalnom verom. Čini se da je pre reč o našoj fiziologiji nego o našim kulturnim očekivanjima" (Hardi, navedeno prema Votson, 1996: 143). Mistično iskustvo, samim tim, izvorište ima u reakciji organizma na stimulse iz okruženja i nastaje slanjem obrađenih informacija iz mozga u ostale organe, dok je raznolikost tog iskustva i spiritualnih praksi zavisna od brojnih utopijskih, utilitarnih teologija koje stvara naš um mišljenjem o bogu. Pošto naš mozak ne stvara celovitu mapu spoljašnjeg sveta, da bi nastala celina, praznine te mape bivaju popunjene verovanjima, fantazijama, pretpostavkama koje postaju osnova za bezbroj različitih spiritualnih praksi i veroispovedi (Newberg and Waldman, 2009).

<sup>71</sup> Posmatranje načina na koji mozak funkcioniše moguće je primenom veoma složenih medicinskih aparata i tehnika. Primenom metode elektroencefalografije, putem elektroda prikačenih na glavu pacijenta, moguće je pratiti električnu aktivnost mozga. Kompjuterskom tomografijom i magnetnom rezonancom moguće je napraviti trodimenzionalne slike celog mozga, ili pak slikati samo delove mozga. Jednofotonskom emisionom kompjuterskom tomografijom (SPECT) i pozitronskom emisionom tomografijom (PET) (nuklearnim tehnikama) moguće je pratiti aktivnost mozga. U slučaju SPECT analize, u mozak pacijenta se ubrizgava farmak. "Farmak je farmakološki aktivna supstancija obeležena ozotopom. Gama emisija iz radiofarmaka omogućava dobijanje slike na osnovu distribucije radiofarmaka u organu" (Ristić, Kozomora i dr., 2009: 664). U slučaju PET tehnike, u organ se ubacuje pozitronski emiter kratkog života, čijom anihilacijom dolazi do emisije dva fotona. PET kamerom se registruje signal i rekonstruisana slika daje podatke o mestu i koncentraciji izotopa u mozgu. Poznavanjem ovih metoda moguće je otkriti koji deo mozga je aktivan usled neke aktivnosti tela ili pak pod uticajem stimulusa iz okruženja. U slučaju istraživanja izvora tj. uzroka nastanka religijskog iskustva, ove metode su takođe veoma plodotvorne. Tako je praćenje funkcionisanja pojedinih delova mozga (npr. amigdale, hipokampusa) moguće putem stimulacije mozga. Elektrostimulacijom desne amigdale proizvode se živopisne vizije, stvara se osećaj izlaska iz tela, *déjà vu*, različite iluzije, dok su efekti stimulacije hipokampusa direktno vraćanje sećanja, sanjanje, halucinacije nalik sanjanju, sanjanje na javi. Na osnovu svojih istraživanja, D'Akili i Njoberg su zaključili kako do umerene stimulacije hipokampusa može doći i tokom različitih ritmičkih rituala, čime se objašnjava nastanak transa ili halucinacija tokom rituala. Mistično iskustvo ne potiče od neke više sile, onostranog bića, već je proizvod nadražaja hipokampalne formacije (*hippocampus*).

okruženja. Na osnovu praćenja i merenja neurofizioloških struktura i inputa okruženja, D'Akili, Lohlin i Džon Makmanus tvrde da je moguće predvideti ljudsko ponašanje.

Biogenetički strukturalizam je u pogledu načina na koji tumači religiju, veoma blizak i prepliće se sa neurološkim idejama o postojanju "centra za boga" u mozgu. Biogenetički strukturalisti nastojali su da pronađu izvore rituala, ali i ulogu takvog formalizovanog oblika ponašanja, u adaptaciji organizama na promenljivo fizičko i socijalno okruženje. Objašnjenje nastanka mističnog iskustva neurološkim idejama ne uklanja dilemu da li je to iskustvo proizvod rada mozga ili pak u realnosti stvarno postoje mistični fenomeni koji mogu biti doživljeni samo pomoću mozga? Ovaj problem je najteže rešiti, zato što su sva ljudska iskustva nastala kao rezultat usložnjavanja cerebralne strukture i odgovora mozga na razne stimuluse, tako da mi ne možemo jasno da utvrdimo poreklo i karakteristike nekog fenomena, bilo da je mistične ili svetovne prirode. Ukoliko posmatramo čovekove pretke poput *Australopithecusa*, vidimo da je malo verovatno da su na tom nivou cerebralnog razvoja praktikovani religijski rituali, kao što je malo verovatno da se razvila kognitivna matrica u vidu mitova u kojoj su bili ukorenjeni rituali. Pretpostavka je da je, i pored toga što su možda postojali mitovi u vidu apstraktnih simbola, nepostojanje cerebralnog kapaciteta za verbalnu komunikaciju onemogućilo razvoj religije. Čarls Lohlin smatra da za proučavanje natprirodnih fenomena mogu poslužiti dva pristupa: biogenetički strukturalizam i transpersonalna antropologija<sup>72</sup> (v. Laughlin, 1994). Metoda koja se koristi da bi se došlo do reprezentativnih podataka jeste posmatranje sa učestvovanjem praćeno transpersonalnom introspekcijom. U slučaju transpersonalne antropologije, posmatranje sa učestvovanjem podrazumeva da sam istraživač upoznanje različite kulture, učestvuje u ritualima koji vode izmeni stanja svesti i snimi sve što se dešava tokom izvođenja rituala. Jedini način da istraživač doživi autentično iskustvo jeste da prodre u domen mističnog putem upoznavanja kosmološkog i mitološkog okvira kulture u kojoj sprovodi istraživanje. Pored direktnog

---

<sup>72</sup> Čarls Lohlin (1938) jedan je od osnivača biogenetičkog strukturalizma. Danas radi kao emeritus profesor antropologije i religije na Karliton univerzitetu (Karlton University) u Otavi (Kanada). Bavio se neuroantropologijom i jedan je od osnivača antropološke discipline pod nazivom transpersonalna antropologija. Zalagao se za to da je prilikom istraživanja nekog fenomena, posebno izmenjenih stanja svesti, potrebno uvek uzeti u obzir i emičku i etičku perspektivu. Svoje istraživanje tibetanske tantričke budističke tradicije je upravo tako i koncipirao. Od 1978. do 1985. godine boravio je u budističkom hramu kao monah, što mu je obezbedilo emičku perspektivu, jer da je bio direktni učesnik u ritualima i osoba koja je živela u skladu sa načelima budizma, dok je etičko objašnjenje doživljenih iskustava temeljio na neuroantropološkim objašnjenjima i teorijskim uopštavanjima o ritualima i izmenjenom stanju svesti. "Transpersonalno antropološko istraživanje je ispitivanje odnosa između svesti i kulture, istraživanje izmenjenih stanja svesti i istraživanje integracije uma, kulture i ličnosti" (Campbell and Staniford, navedeno prema Laughlin, 1994: 101).



doživljavanja mističnog, spiritualna iskustva je moguće objektivno objasniti samo ukoliko se prati funkcionisanje senzoriijuma. Lohlin pod senzoriijum svodi celokupni senzorni aparat tela, definišući ga kao funkcionalni prostor u nervnom sistemu zaslužan za spoznaju realnosti oblikovanu stalnim iskustvenim doživljavanjem okruženja (v. Laughlin, 1994). Senzorijum je, u stvari, funkcionalni prostor u kom su spoznaja i percepcija tako povezane da daju jedinstveno iskustvo. Preuzimajući od Tarnera koncept ritualne drame, Lohlin, Makmanus, Rubinstajn i Širer (John Shearer) smatraju da je ritualna drama pozorište uma i da predstavlja efikasan metod za indukovanje izmenjenih stanja svesti. U pozorištu uma publika izvođenja rituala je senzoriijum samih učesnika koji putem ritualnih simbola shvaćenih kao stimuli koji prodiru u najdublje nivoe neurokognitivne organizacije učesnika uzrokuju promenu stanja njihove svesti (Laughlin, McManus, Rubinstein and Sheare, 1986: 118-119).

Kako svi posedujemo isti ili sličan senzoriijum, zar ne bi i iskustvo svih ljudi trebalo biti isto? Objašnjenje ovog problema teoretičari biogenetičkog strukturalizma objašnjavaju uvođenjem pojma neurognoze, odnosno neurognostičkog modela. Dakle, svi ljudi poseduju neurognostičke modele koji su osnova za njihov dalji razvoj. Ti modeli su urođene strukture koje nosimo u genomu nas kao sisara, primata i ljudi. Te urođene strukture određuju način na koji percipiramo, spoznajemo, osećamo – odnosno daju arhetipski okvir iskustvu i određuju kako ćemo iskusiti svet u najranijem životnom dobu. To bi značilo da po rođenju svi ljudi na identičan način iskustveno doživljavaju svet, dok varijacije iskustvenog doživljaja nastaju zbog procesa enkulturacije i promenljivosti lokalnog okruženja, ali i zbog mogućnosti različitog neurološkog razvoja (v. Laughlin, 1994; upor. Martindale, Peredes and Hepburn, 1976). Lohlin i D'Akili predviđaju da će se u budućnosti razviti nomotetička nauka o čoveku, zasnovana na saznanjima strukturalne, neurološke i evolucione teorije, kada će biti moguće dati tačna predviđanja ljudskog ponašanja (v. Miles, 1976). No, kako je mozak izgrađen od oko 85 do 120 milijardi ćelija, a broj mogućih veza među tim ćelijama skoro neizbrojiv, jedino praćenjem rada svih ćelija i njihovih međusobnih veza, kao i promena koje se dešavaju mozgu, može se konstruisati nomotetička nauka o čoveku i predvideti ljudsko ponašanje.

Specifičnost biogenetičkog strukturalizma leži u činjenici da pokušava da ponudi naučno (medicinsko) objašnjenje na koji način ritual utiče na mozak i nervni sistem i kako sam mozak procesira informacije koje dobija iz okruženja prilikom izvođenja rituala. Kao što smo mogli da vidimo, za postizanje gorenavedenog cilja neophodno je utvrđivanje mehanizama

putem kojih veliki broj neurona u ljudskom mozgu interaguje da bi proizvelo više kognitivne funkcije. Kada govorimo o vezi između rituala i moždanih funkcija, možemo reći da biogenetički strukturalizam predstavlja materijalistički, neuroredukcionistički pristup analizi religijskih rituala, mističnih iskustava, religije, zbog tvrdnji da su jedina ontološka stvarnost u stvari mozak i njegovo okruženje, dok je sve drugo samo deo analitičke stvarnosti.

Jasno je da nam ovaj pristup nudi jednu provokativnu teoriju rituala, koja je teško primenljiva na sve oblike ritualnog ponašanja i aktivnosti. Kada govorimo o ritualima kao što su npr. meditacija ili vrste plesa koje organizam stavljaju u stanje transa, tj. aktivnosti tokom kojih dolazi do izmene stanja svesti, onda se čini da ova teorija ima smisla. Kada je reč o nekim drugim oblicima rituala, tokom kojih ne dolazi do hiperstimulacije autonomnog nervnog sistema i pojave izmenjenih stanja svesti, ova teorija se ne može u potpunosti primeniti. Sličan problem je i sa Vinkelmanovom teorijom šamanizma kao prareligije. Možemo govoriti o biološkim osnovama rituala i ritualizovanog ponašanja, ali ne možemo svakom ritualu pripisati efekte o kojima govore biogenetički strukturalisti. Pored toga, Grajms ističe kako je nemoguće generalizovati to da je ritual inicijalno aktivnost koja vodi jačanju društvene kohezije i smanjivanju unutargrupne agresije, jer ritual ne mora nužno da bude dobra stvar (Grimes, 2006b :140). Isto tako neke kulture praktikuju rituale više, neke manje, tako da ne postoji korelacija između mentalnog zdravlja jedinke ili njene ekološke senzitivnosti i količine ili broja praktikovanih rituala u jednom društvu.

### ***3. Neurosociološki pristup ritualu: interdisciplinarni dijalog kao osnova stvaranja integrisane teorije rituala***

Kraj dvadesetog i početak dvadeset i prvog veka obeležilo je sve veće interesovanje sociologa za probleme čoveka ne samo kao socijalnog već i biopsihosocijalnog bića. Interesovanje za interdisciplinarni dijalog prenelo se i na domen politike, tako da je kongres SAD 1990-te godine proglasio dekadom mozga, sa ciljem unapređenja neurologije, biobiheviornalnih i društvenih nauka njihovim povezivanjem sa neurološkim istraživanjima (TenHouten, 1997: 7), čime nastaju etnoneurologije<sup>73</sup>: neurosociologija, neuroantropologija, neuropolitika, neurokomunikacije, društvena psihofiziologija, sociofiziologija, kros-kulturna kognitivna neuropsihologija.

Pojam "neurosociologija" prvi put upotrebljavaju Džozef Bogen (Joseph Bogen) i Voren Tenhauen (Warren TenHouten) i drugi (Franks and Turner, 2013) u radu "The other side of the brain: The A-P ratio" (1972) (v. Bogen, DeZure, Tenhouten and Marsh, 1972), dok se prvim neurosociologom smatra Rober Herc (Robert Hertz), Dirkemov učenik i prijatelj Marsela Mosa. Od posebnog je značaja Hercova knjiga *Death and the Right Hand* (1909) i njegov esej "The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity" (1909/2013), u kojima analizira cerebralnu lateralizaciju, odnosno hemisfernu asimetriju, u cilju objašnjavanja simboličkog dualizam u kulturi Maora, koji desnoj ruci pripisuju attribute sveto, dobro, a levoj ruci profano, zlo, subverzivno. Prema Hercu, nema nikakve sumnje da postoji veza između dominacije desne ruke i superiornog razvoja leve strane mozga (Hertz, 1909/2013). I pored organičenja medicine u pogledu izučavanja hemisferne asimetrije u to doba, čini se da je Herc dobro pretpostavio da je razlika između leve i desne ruke organska (Delijež, 2012) i da su ponašanja i prakse koje se pripisuju desnoj, odnosno levoj ruci u skladu sa funkcionalnim karakteristikama desne i leve hemisfere mozga. Tako, desna strana tela prema svojim karakteristikama omogućava religijske i magijske prakse i ona je "muška" strana, snažna i aktivna i povezana sa domenom svetog. Nasuprot desnoj strani, leva strana tela je povezana sa profanim i nečistim, odnosno sa devijantnim načinom spoznaje u odnosu na dominantno znanje ili ideologiju u tom društvu i ona

---

<sup>73</sup> Etnoneurologije se bave istraživanjem socijalno organizovane upotrebe mozga i istražuju složeni odnos između centralnog nervnog sistema (njegovih neurofizioloških, neuroelektričnih, neurohemijskih i drugih funkcija), mentalnog nivoa funkcionisanja mozga (misli, emocije, percepcija, intuicija, svest i dr.) i funkcija, struktura i procesa u sociokulturnom svetu i na individualnom nivou (TenHouten, 1997).

je "ženska" strana, slaba i pasivna (Hertz, 1909/2013; TenHouten, 1997; Davies, 2000). Desna strana je strana bogova, strana života, dok je leva strana, strana demona, strana smrti. Herc je pokušao da pronađe vezu između telesnog ponašanja i društvenih vrednosti, tvrdeći kako su društvene vrednosti utemeljene u ljudskom telu, kao i da "[o]bavezno razlikovanje među stranama tela predstavlja poseban slučaj i posledicu dualizma koji je svojstven primitivnoj misli" (Hertz, 1909/2013: 1).

Herc naglašava da je i ta primitivna misao morala biti ukorenjena u nečemu što je odredilo da je desno dobro, sveto, dominantno, a levo loše, profano i pasivno i da je to nešto upravo struktura našeg organizma, odnosno strukturisanost nervnog sistema. Odvojena od primitivne misli, hemisferna asimetrija je skoro beznačajna, jer naše dve strane tela, dve ruke, nisu izolovane jedna od druge ili niti su abnormalne činjenice u našoj kulturi, već omogućavaju harmoničan razvoj i funkcionisanje organizma (v. Hertz, 1909/2013). To bi značilo da ne treba poricati organsku osnovu dešnjaštva, ali da je, pored biološke osnove, ona rezultat i drugih uzroka spoljašnjih ljudskom organizmu tj. da "[v]rednosna razlika između dve strane našeg tela predstavlja društveno ustanovljeno delo" (Delijež, 2012: 92).

Veoma važna paradigma za neurosociologiju, koju i Herc naglašava, jeste cerebralna lateralizacija, odnosno teorija dualnog mozga koja se bavi problemima hemisferne asimetrije o kojoj smo govorili u prvom poglavlju ovog dela. Tenhouten navodi kako je ova teorija, detaljno razrađena u radu neuropsihologa Sperijsa (Robert W. Sperry) i Gazanige (Michael Gazzaniga) (v. Sperry, Vogel and Bogen, 1967; Sperry, 1975; Gazzaniga, 1967), pripremila teren za smenu paradigmi, tj. za prelazak sa materijalističkog redukcionizma na holizam (TenHouten, 1997). Dve hemisfere – leva i desna – mogu da funkcionišu odvojeno jedna od druge, dok su na jednom drugom, višem nivou normalne svesti one povezane i funkcionisu kao jedna celina. Spajajući svoju jedinstvenost u jedan sistem, hemisfere omogućavaju čoveku da neke stvari otkriva prvi put.

Rodžer Speri i drugi bavili su se simptomima razdvojenih hemisfera i pokazali kako u slučajevima komunikacije ili u nekim društvenim situacijama nema velikih promena u ponašanju i ličnosti pacijenata. Posledice razdvajanja hemisfera, usled prekidanja veze u *corpus callosumu*, manifestovale su se u slučaju viših funkcija koje obavlja mozak. "Svaka od odvojenih hemisfera ima svoje privatne osećaje, percepcije, mentalne asocijacije i ideje. I svaka ima svoje procese učenja i svoj odvojen lanac sećanja, koji su nedostupni drugoj hemisferi" (Sperry, Vogel and

Bogen, 1967: 195). Bitno je naglasiti da je za razumevanje ljudske svesti neophodno uzeti u obzir ne samo funkcionisanje mozga i uma, već i vrednosti, norme, čime bi se spojila sociologija sa neurologijom. "Komunikacija između dve hemisfere mozga je esencijalna ako naši kreativni napori treba da budu dobro integrisani u mnoštvu njihovih dimenzija: verbalnoj i vizuelno-prostornoj, internoj i eksternoj; prošlosti, sadašnjosti i budućnosti" (Austin, navedeno prema Sperry, 1975: 32).

Kao što smo mogli da vidimo u prethodnim poglavljima, analiza biopsiholoških aspekata nekih naizgled socijalnih tvorevina, kakav je ritual, izuzetno je važna za naše dublje razumevanje sebe samih. Naša biološka priroda izvor je mnogih ponašanja, praksi koje se moraju analizirati van granica koje je postavio sociološki redukcionizam. Sociolozi su često u svojim analizama kulture i jezika napominjali da je veći ljudski mozak omogućio stvaranje kulture, ali su i dalje nastavljali da tvrde da je društveni svet nastao iz socijalnih interakcija i delanja, a ne iz nekih neurobioloških mehanizama (v. Franks and Turner, 2013). Danas je cilj je da se u analizu sociokulturnih tvorevina uključe biološki i psihološki faktori, a da se izbegne svaki oblik redukcionizma. Neurosociologija, kao pokušaj razumevanja "dinamičkog odnosa između mozga i okruženja, koji pokriva teme kao što su identitet, racionalnost, interakcija, društvenost, predrasude, stvaranje stereotipa, status, emocije, zdravlje, veze, konformizam i um" (Franks and Turner, 2013: v), ukazuje da smo na dobrom putu da taj cilj i realizujemo.

Neurosociologija bi imala za cilj da sruši granice među naukama i disciplinama, promovišući interdisciplinarnost, a osporavajući svaki vid redukcionizma, posebno materijalistički redukcionizam, jer "mozak nije izolovan, nego je pre pozicioniran u većem pozorištu života" (TenHouten, 1997: 8) koje ima tri međusobno isprepletane dimenzije: biološka (mozak), psihološka (um) i sociokulturna (društvo). Tenhauten (Warren TenHouten) navodi da je ova multidimenzionalna, neurosociološka analiza zasnovana na nekoliko postulata: "(i) ciljni događaji na jednom nivou mogu imati prethodnice na ostalim nivoima; (ii) mapiranje među elementima po nivoima je veće za neposredne nivoe, ali postaje kompleksnije kako broj međunivoa raste; i (iii) karakteristike nivoa same nastaju i ne mogu se predvideti na osnovu njegovih delova" (TenHouten, 1997: 8). To bi značilo da postoji uzajaman odnos i uticaj između mikroskopskih (uticaj mozga) i makroskopskih (društvenih) faktora u određivanju moždanih i bihevioralnih procesa (TenHouten, 1997).

U neurosociološkoj analizi akcenat je stavljen i na "socijalnu proizvodnju misli i socijalno određenje organizacije mozga i njegovih funkcija" (TenHouten, 1997: 10; Franks, 2010), i to u toj meri da govorimo o socijalnoj konstrukciji mozga, jer je do razvoja i reorganizacije mozga došlo delovanjem inputa iz spoljašnjeg okruženja na organizam i jer sam proces socijalizacije oblikuje ljudske osobine naše vrste. "Društvo je nastalo iz mentalnih napora i ponašanja individua, ali jednom kada je shvaćeno i institucionalizovano, ono postaje neiskorenjiv uzročnik u procesu socijalizacije i strukturacije uma" (TenHouten, 1997: 15). Pretpostavlja se da je saradnja neurologije sa sociologijom veoma važna za dalji razvoj sociologije, ali i neurologije, koje baš zbog toga što se razlikuju u pogledu metoda, teorije, tradicije i prakse (Franks, 2010) saradnjom povećavaju validnost sopstvenih otkrića.

Kada je reč o istraživanju rituala iz perspektive neurosociologije, vidimo da su ona retka, ali ono o čemu ima literature jesu ponašanje i interakcije, tako da ćemo pokušati da ta saznanja iskoristimo u analizi rituala. Kao što je poznato, niz autora koncipira ritual kao oblik interakcije, odnosno kao komunikaciju, kako kod ljudi (Daglas, 2001, Lič, 1983, Turner, 1969/1977; Turner, 1985; Turner, 1986a; Gofman, 2000; Goffman, 1967; Collins, 2004; Marshall, 2002; Schechner, 1986; Schechner, 2004; Schechner, 2013; Gerc, 1998, Rappaport, 1999) tako i kod životinja (Darvin, 2009; Lorenz, 1966; Lorenz, 1978; Huxley, 1966; Huxley, 1914; Barnard, 2004; Cullen, 1966; Krebs and Dawkins, 1984; Rogers and Kaplan, 2000; Tinbergen, 1965; Alcorta and Sosis, 2010; Eilam, Zor, Fineberg and Hermesh, 2006; Eilam, Zor, Szechtman and Hermesh, 2011). U cilju razumevanja te interakcije, potrebno je integrisati saznanja iz neurologije, sociologije, etologije i psihologije. Čini se da neurosociologija može biti pogodno tlo za jedno takvo spajanje, jer su inicijalni naponi da se objasni veza između različitih društvenih odnosa i interakcija, sa jedne, i funkcionisanja mozga i uma, sa druge strane, realizovani u neurosociološkim istraživanjima. Saznanja iz oblasti neurologije produbljuju naše znanje o osnovama ljudske prirode i omogućavaju nam bolje razumevanje sopstva i drugog, determinizma i delanja (Franks, 2010; Franks and Turner, 2013; Shutt, Seidman and Keshavam, 2015; TenHouten, 1997).

Razumeti rituale znači razumeti proces evolucije društvenosti kod čovekovih predaka, jer je za čovekolike majmune bilo karakteristično individualističko ponašanje, kratkokratrajne veze među članovima iste vrste i odsustvo društvene solidarnosti, iako je postojao određen stepen empatije prema pripadnicima vrste. Procesom evolucije putem prirodne selekcije došlo je do

stvaranja kapaciteta za formiranje jačih veza i društvene solidarnosti među pripadnicima iste vrste, a samim tim i do povećanja fitnesa jedinki u otvorenoj savani gde je izloženost predatorima bila velika (Turner, 2015: 133). Neurološki mehanizmi koji su doveli do stvaranja kapaciteta za interakciju i socijalno vezivanje jesu: dominacija čula vida u odnosu na ostala čula, sposobnost da se prati pogled i kretanje očiju drugih, sposobnost odojčadi da imitiraju neverbalnu komunikaciju roditelja nekoliko nedelja nakon rođenja, sposobnost razumevanja neverbalne komunikacije među pripadnicima iste vrste i predviđanje ponašanja drugih, pojačana sposobnost imitiranja u cilju učenja adekvatnih signala i ponašanja, veća kortička kontrola subkortičkih oblasti kroz projekcije aksona, uvećanje prefrontalnog korteksa, koji je omogućio donošenje odluka, sposobnost čovekolikih majmuna da uče i koriste jezik do nivoa deteta od tri godine, sposobnost prepoznavanja sopstvenog odraza u ogledalu i sebe kao objekta u okruženju, ritmička sinhronizacija, posebno emocija pomoću neurona ogledala<sup>74</sup> (*mirror neurons*), sklonost za reciprocitet u davanju i uzimanju resursa, sklonost da se poredi udeo u resursima sa drugima u procenjivanju pravičnosti raspodele tih resursa, kapacitet da se iskuse varijante među osnovnim emocijama, naročito među srećom, strahom, tugom, besom, sposobnost da se iskusi empatija prema pripadnicima iste vrste (Turner, 2013: 131). Sve ove promene su kroz dugi niz godina dovele do razvoja društvenosti i učestalih socijalnih interakcija, ali sama njihova složenost nam pokazuje koliko je za ljude teško održavanje komunikacije licem u lice (Turner, 2013; Turner and Maryanski, 2013).

Interakciji okvir daju razvijeni rituali pozdravljanja, koji određuju interpersonalno raspoloženje tokom samog susreta, i rituali prilikom završetka susreta, koje prate odgovarajuće emocije, usmeravanje pažnje na sagovornika, ritmička sinhronizacija tela i govora. Sve ovo nam ukazuje na to da interakcija licem u lice nije za ljude tako prirodna. Ukoliko se društvenost definiše kao formiranje kohezivnih veza među pripadnicima iste vrste putem interakcije licem u lice, onda čovek nije po prirodi društveno biće<sup>75</sup> (Turner and Maryanski, 2013: 289).

---

<sup>74</sup> Otkriće neurona ogledala se vezuje za rad Đakoma Ricolatija (Giacomo Rizzolati), koji je 1991. godine, istražujući moždanu aktivnost makaki majmuna, prilikom posmatranja aktivnosti ruke drugog majmuna zapazio aktivnost određene grupe neurona koje je nazvao neuroni ogledala. Ovaj naziv proističe iz načina na koji ovi neuroni funkcionišu kada se aktiviraju. Istraživanja su pokazala da je "[p]asivno posmatranje ponašanja i aktivno izvođenje tog ponašanja (...) aktivirano istim neuronima. Na taj način *posmatranje* postaje povezano sa *činjenjem* i na kraju nije uopšte pasivno" (Franks, 2010: 85, kurziv u originalu). Pored majmuna, neurone ogledala poseduju neke vrste ptica i čovek.

<sup>75</sup> Aleksandra Merjanski (Alexandra Maryanski) je, istraživujući snagu veza među primatima i među majmunima, utvrdila da postoje veoma slabe veze, umerene veze i jake veze. Među majmunima beleže se izuzetno jake veze između majke i mladunčeta, dok su sve druge veze slabe ili umerene. Izuzeci su mužjaci šimpanzi, koji ponekad

Pretpostavlja se da je pojačana emocionalnost bila veoma važna za socijalnu interakciju, stvaranje čvršćih veza, ali je isto tako učinila socijalne veze veoma nestalnim jer su primarne emocije većinom bile negativne (strah, bes, tuga), pre nego pozitivne (sreća). Ustaljivanju društvenih veza i interakcija, jačanju društvene solidarnosti doprinelo je stvaranje moralnih emocija kao što su ponos, krivica i sram, ali i stvaranje kulture, tj. pojava vrednosti, normi i verovanja (Turner and Maryanski, 2013: 290). Pojava rituala je takođe bila veoma značajna jer rituali imaju funkciju da daju okvir toj interakciji tokom procesa preuzimanja i stvaranja kulture (*culture taking, culture making*) (Turner, 2013: 133).

U procesu stvaranja emocionalističke teorije procesa interakcije (*Theory of Interactional Processes*), koncepte sopstva, uma, preuzimanja uloga, uopštenog drugog, ritualizacije, Tarner (Jonathan H. Turner) preuzima od Mida, ali i Gofmana. Frenks i Tarner (Franks, 2010; Franks and Turner, 2013; Turner, 1988) posebno ističu Midovo shvatanje da um nastaje iz moždanih struktura, jezika i socijalne interakcije, čime se on približava interdisciplinarnom programu koji zagovara neurosociologija. Važno je naglasiti da, iako um nastaje iz funkcionisanja mozga, on se razlikuje od celine iz koje je nastao i utiče na sredinu iz koje je nastao, i može se definisati kao "sposobnost da se uoče alternativne linije ponašanja, zamisle (...) buduće posledice različitih alternativa i da se razume značenje gestova" (Turner, 1988: 102). U odnosu na um, interakcija nastaje procesom prilagođavanja ponašanja bioloških jedinki izazvanog interpretacijom značenja. Sopstvo se može definisati kao sposobnost da vidimo sebe kao objekt u situacijama, odnosno kao "relativno trajna konfiguracija stavova, dispozicija, definicija i osećanja o sebi koja selektivno filtrira sliku o sebi u konkretnim situacijama" (Turner, 1988: 103). U odnosu na Mida, koji sopstvo vidi kao fluidnu kategoriju, ili Kolinsa (Randall Collins), koji ljude vidi kao interpersonalne kameleone, Tarner smatra da sopstvo postaje strukturisano, odnosno da postoji osnovni skup stavova, dispozicija, definicija i značenja o sebi samom koji čini osećaj identiteta.

---

razvijaju čvršću vezu sa svojom majkom, ali ne formiraju trajnu i kohezivnu grupu. Kod primata, slabe veze su rezultat nekoliko faktora: 1) promiskuitetni odnosi mužjaka i ženki i odsustvo institucije porodice; 2) mlade ženke napuštaju svoju grupu, dok ženke koje dolaze u tu grupu nikada ne stvaraju trajnije i bliske veze među sobom i sa drugim članovima grupe; 3) mužjaci takođe prelaze u druge grupe, osim kod šimpanzi gde ostaju u matičnoj grupi do kraja života; 4) mužjaci i ženke nemaju nikakve odnose osim promiskuitetnih seksualnih odnosa (Turner and Maryanski, 2013: 292). Mnogobrojne su negativne posledice slabih veza po opstanak vrsta, prvenstveno zbog njihove nemogućnosti da se odbrane od neprijatelja i sakupljaju hranu kao grupa, ali se pretpostavlja, da je sa aspekta ponašanja čoveka postojala određena snaga slabih veza koja je ljudima omogućila da stvaraju veće makro zajednice. "Mi možemo da živimo sa relativnim strancima; mi ne moramo da poznajem sve oko nas; mi možemo da igramo date nam uloge (kao insekti); čime slabost slabih veza postaje *snaga* slabih veza u evoluciji makronivoa ljudskih društava" (Turner and Maryanski, 2013: 294, kurziv u originalu; v. Granoveter, 1973).



Pored ovog osnovnog skupa, ili srži sopstva, postoji i deo njegove strukture koji je fleksibilan i prilagođava se od situacije do situacije. Pored tog fleksibilnog aspekta sopstva, važno je napomenuti da u svim situacijama ljudi nastoje da održe stabilnom konfiguraciju stavova, dispozicija, definicija, osećanja i značenja koje čine njihov identitet. U procesu interakcije, ljudi preuzimaju odgovarajuće uloge zadržavajući deo sopstvenog identiteta. Teoriju preuzimanja uloga koju daje Mid, Tarner koristi u procesu stvaranja adekvatne teorije uma (Theory of Mind – ToM), odnosno u cilju objašnjavanja dinamike interakcije i procesa koji jednoj osobi omogućavaju da razume misli, namere, motive drugih osoba (Turner, 2013).

Stvaranje neurosociologije procesa interakcije podrazumeva poznavanje neuroloških osnova koje određuju dinamiku interakcije i evoluciju tih osnova. Mozak nam omogućava da sačuvamo ogroman repertoar različitih uloga i sa njima usklađenih oblika ponašanja i zato je veoma važno razumeti kako funkcioniše proces pamćenja uloga, kao i na koji način se te uloge oživljavaju. Prema Tarneru, "ljudi u svojim kognitivnim strukturama nose popis opštih okvira za osnovne tipove ili klase situacija, a sa druge strane, oni menjaju i oplemenjuju ove okvire tokom interakcije, posebno kada se interakcije ponavljaju tokom vremena" (Turner, 1988: 104). Svaka situacija određena je jednim opštim, apstraktnim, standardizovanim okvirom koji je određen kulturom i više ljudi ga dele. Tokom procesa interakcije dolazi i do stvaranja novih okvira koji su jedinstveni u okruženju u kom se interakcija javlja, ali koji nisu kontradiktorni opštem okviru (Turner, 1988: 105).

Dok bi se uloga mogla definisati kao niz ponašanja koja su nastala spajanjem elemenata sačuvanih u frontalnom korteksu, razvoj specifičnih ponašanja kod ljudi i njihova dinamika proizvod su procesa evolucije koji je doveo do toga da proces udruživanja i povezivanja članova ljudskog društva više ne počiva na urođenom genetskom programu, već na upotrebi emocija u cilju stvaranja i održavanja društvenih odnosa i grupne afilijacije (Turner, 2015). Dinamika interpersonalne komunikacije određena je procesom preuzimanja (čitanje gestova i signala drugih) i procesom stvaranja (namerno i nesvesno organizovana prezentacija gestova) (Turner, 2015: 122). Tarner proces preuzimanja i stvaranja vidi u slučaju statusa, kulture, emocija, motiva, atribucija.

Za analizu rituala posebno su nam značajni pojmovi procesa preuzimanja i stvaranja kulture (*culture taking / culture making*) kroz koje se odvija proces normativizacije, koji pak vodi stvaranju okvira očekivanja kako će individue interagovati tokom susreta. Kao što smo

mogli da vidimo kod životinja, interakcija je određena urođenim genetskim programom, ritualizovana i u najvećoj meri instinktivna. Kod ljudi proces ritualizacije igra veoma veliku ulogu, jer mi učenjem stvaramo okvire očekivanja u socijalnim interakcijama. "Individue nose kulturne kodove u svojim bazama znanja sačuvanim u frontalnom korteksu i povezanim sa emocijama iz supkortičkih oblasti mozga" (Turner, 2015: 123). Baze znanja nam jednim delom omogućavaju da odredimo kada određene kodove treba ili ne treba da koristimo. Proces normativizacije se odvija stvaranjem mikrookvira susreta, kategorizovanjem susreta, formiranjem komunikacije tokom susreta, ritualizacijom susreta i emocionalnim osnaživanjem susreta. To bi značilo da se stvaraju očekivanja šta može da bude uključeno u susret, odnosno šta će biti isključeno kao predmet govora i neverbalne komunikacije; zatim se određuje ko može da bude akter prilikom susreta, relativna količina praktične, socijalne i ceremonijalne aktivnosti tokom susreta, stepen intimnosti koji će se postići prilikom susreta, relativni autoritet sopstva i drugih; odrediće se i način govora i ekspresija jezika tela; kroz određivanje očekivanja prilikom izvođenja rituala koji otvaraju i zatvaraju interakciju, određuju tok interakcije, simbolizuju značajnost interakcije i popravljaju greške tokom interakcije, susret ritualizuje se; biće određeno i koje će se emocije osetiti, kakva će biti njihova snaga, kao i koje će emocije biti prikazane drugima (Turner, 2015: 123). Kao što vidimo, rituali određuju jednim delom očekivanja tokom interakcije, ali unutar šireg, opšteg okvira koji je definisan vrednostima, ideologijom, verovanjima.

Sama činjenica da je ritual prisutan i kod ljudi i kod životinja i da ima veoma važnu ulogu u regulisanju i organizovanju socijalnih interakcija, zajedno sa drugim elementima koje smo ovde već naveli, on čini mogućim i stabilnim društvo u kojem živimo. Iz ove konstatacije vidi se u kojoj meri je Dirken uzor neurosociolozima, što uopšte nije čudno, jer su im uzori i Gofman i Kolins, koji su takođe u procesu stvaranja svoje interakcionističke teorije rituala bili inspirisani Dirkenom i njegovim spajanjem kognicije i rituala. Rituali imaju funkciju sinhronizacije zajednice, odnosno da oslabljene veze među članovima zajednice ojačaju i transformišu ih u privremeno jake veze. Smit (Thomas S. Smith) uzima Dirkenovu teoriju religije i njegovo tumačenje oscilacija između života zajednice i individualnog života, kao osnovu za svoju ideju sinhronizacije "koja može da ojača interpersonalne veze i produbi personalnu i socijalnu integraciju" (Smith, 2013: 249). Mehanizam sinhronizacije počiva u osnovi na funkcionisanju imunog sistema organizma, koji reaguje na upalu i luči endorfine

(endogene opioide) koji smanjuju bol, a samim tim i redukuju zapaljenski proces. Prototip za socijalnu integraciju je, prema Smitu, veza koja se stvara između majke i deteta, koja je prirodno sinhronizovana i iz koje proizilaze analgetski efekti endogenih opioida (Smith, 2013: 253). Kada se funkcionisanje imunog sistema ljudi prenese na društvo, vidimo da socijalne veze predstavljaju produžetak prirodnog imunog sistema. To bi značilo da se periodičnom sinhronizacijom prenosi osećanje zajedništva, afilijacije, na sve članove jedne grupe ili društva. Oslabljene veze među članovima jednog društva predstavljaju vid zapaljenja, koje se ublažava ponovnim okupljanjem kada dolazi do ponovne sinhronizacije društvenih odnosa delovanjem stresora na društvene grupe.

Jedna od neurofizioloških karakteristika koja omogućava ritualima da budu uspešni u procesu održanja solidarnosti, sinhronizacije društva, prenošenja i očuvanja vrednosti, normi, uverenja jeste postojanje neurona ogledala. Kako je sposobnost interagovanja jedna fundamentalna ljudska karakteristika, a ritual evoluciona univerzalija, neurosociolozi su pokušali da proces interakcije objasne kroz analizu uloge neuronskih veza i struktura u procesu stvaranja emocija, fizioloških odgovora na akciju, posebno na ulogu neurona ogledala (Rizzolatti and Craighero, 2004; Rizzolatti and Fabbri Destro, 2008). U pitanju su motorni neuroni, locirani u premotornom korteksu, u F5 oblasti mozga makaki majmuna, odnosno u Brokinoj oblasti ljudskog mozga, koji se aktiviraju ne samo kada izvodimo neku akciju nego i kada neku drugu akciju posmatramo omogućavajući nam da razumemo namere i emocije skrivene iza delanja. To bi značilo da, kada npr. gledamo horor film i vidimo scenu mučenja, možemo osetiti intenzivan, čudan osećaj i negativne emocije, kao da se mi nalazimo u toj nezgodnoj situaciji, ili u slučaju rituala koji izaziva kolektivnu uzavrelost, to isto osećanje može da se prenese i na posmatrača samog rituala. Mozak, putem neurona ogledala, ima sposobnost da simulira ono što posmatra. Bitno je naglasiti da proces simulacije, ne znači puko preslikavanje opaženog ponašanja, jer tek jedna trećina neurona ogledala, tzv. strogo kongruentni (podudarni) neuroni (*strictly congruent mirror neurons*) ogledala, omogućavaju istu izvršenu i posmatranu aktivnost (Iacoboni, 2009: 660), dok će ostatak neurona ogledala, tzv. široko podudarni neuroni ogledala (*broadly congruent mirror neurons*), inicirati aktivnosti koje nisu identične opaženim, ali imaju isti cilj ili su logički povezane.

Kao glavni faktor koji koordinira imitacijom, neuroni ogledala su odgovorni za društveno uslovljavanje i učenje i predstavljaju biološki mehanizam koji čini mogućim društvene odnose i

interakcije (v. Bulinska, 2007; Franks, 2010). Odsustvo neurona ogledala učinilo bi čoveka slepim za radnje, namere i emocije drugih ljudi. Neuralni mehanizmi imitacije predstavljaju adaptivnu prednost omogućavajući razumevanje osećanja i mentalnih stanja drugih, koja čine temelj socijalnog ponašanja (Iacoboni, 2009: 654).

Vidimo da je razvoj moždanih funkcija faktor koji je uticao na umnožavanje društvenih veza među ljudima, podstičući interpersonalno ponašanje i upotrebu interpersonalnih kapaciteta u cilju formiranja stabilnih socijalnih odnosa i stvaranju makrostrukture i kultura kakve imamo danas. Kao jedna od posledica reorganizacije mozga kod hominida pojavljuje se intenzivnija dinamika socijalnih interakcija, prvo na mikro, a potom na makro nivou. Omogućavajući socijalne interakcije, neuroni ogledala su omogućili povećanje ljudskog fitnesa i usvajanje vitalnih oblika ponašanja. U osnovi funkcionisanja neurona ogledala stoji imitacija kao sposobnost koja je omogućila čoveku da izbegne predatore, kopira najbolja ponašanja, da prevvari i razume druge, da pročita emocije, ciljeve i namere drugih na pravi način; "[i]mitacija je jedna od esencijalnih veština koja omogućava ljudima da se razvijaju i prežive" (Bulinska, 2007: 4).

U domenu izučavanja rituala, neuroni ogledala nam mogu pomoći u razumevanju načina na koji sam čin izvođenja rituala utiče na njegove aktivne i pasivne učesnike. Ukoliko naš mozak funkcioniše tako da reaguje na aktivnost druge jedinice, njene emocije i neverbalnu komunikaciju, automatski je oponašajući kroz sličan fiziološki odgovor, vidimo da postoji osnova za neurološko objašnjenje imitativne dimenzije ritualnog iskustva i opstanka rituala. "Ogledalne karakteristike nervnog sistema obezbeđuju važan prozor u analizu prirode kulture i toga kako nam deljena ritualna ponašanja u okviru naših porodica, škola i zajednica omogućavaju da se uskladimo sa unutrašnjim stanjima drugih, uključujući tu i njihove namere" (Siegel, navedeno prema McGrath, 2012: 153).

Posmatrajući ples kao oblik ritualizovanog ponašanja, Makgrat (Eimir McGrath) zapaža da ritual može biti i jeste vrsta transformativnog iskustva kako za učesnike, tako i za posmatrača. Istražujući ples ljudi sa invaliditetom, on uočava da samo posmatranje takvih ljudi dok plešu dovodi do "kulturalnih promena u percepciji invaliditeta" (McGrath, 2012: 153). Kada posmatramo neku akciju, neko izvođenje, aktivacija sistema neurona ogledala nam omogućava stvaranje empatične veze sa samim izvođačem, odnosno aktivaciju unutrašnjih emocionalnih mehanizama. Rituali stimulišu sistem neurona ogledala podstičući time empatiju, poverenje i integraciju, kroz proces preuzimanja emocionalnih stanja drugih (v. Iacoboni, 2009), dok

"[t]ačna imitacija ponašanja ili gestova zavisi od prave interpretacije značenja kopirane akcije" (Becchio, Adenzato, Bara, u: Bulinska 2007: 5). Proces sinhronizacije ponašanja, emocija i mentalnih stanja pomoću neurona ogledala omogućio je proces integracije i stvaranje grupnog identiteta.

Neurosociološki uvid u ritualizovane oblike ponašanja pruža nam i En Grejbil (Ann Graybiel), koja istražuje neurološke osnove navika i rutina kao oblika ponašanja koja su "utkana u tkaninu našeg ličnog i socijalnog života" (Graybiel, 2008: 374). U neurosociološkom kontekstu, jedna od tih navika je ritual kao oblik naučenog, strukturisanog oblika ponašanja koje se ponavljalo tokom niza dana ili godina, koje je postalo fiksirano i izvodi se automatski, skoro nesvesno, omogućavajući nam da usmerimo svoju pažnju na nešto drugo i za čiju je aktivaciju potreban određen stimulus. Prema rečima En Grejbil "[o]ve karakteristike sugerišu da su navike sekvencijalna, repetitivna, motorna ili kognitivna ponašanja izazvana spoljašnjim i unutrašnjim okidačima" (Graybiel, 2008: 361). Kako u spektru ljudskih ponašanja postoji veliki broj navika, one mogu biti pozitivne, negativne i neutralne. U osnovi svih ovih oblika navika, kao unutrašnji okidač, stoje bazalne ganglije (grupa jedara od kojih su najveća *nucleus caudatus*, *globus pallidus* i *putamen*), čije je funkcionisanje povezano sa kontrolom i modulacijom socijalnog ponašanja. Negativne navike koje nastaju u slučajevima neuropsihotičkih poremećaja (Turetov sindrom, opsesivno-kompulzivni poremećaji<sup>76</sup>, Hantingtonova bolest, šizofrenija) posledica su disfunkcije kružnog toka bazalne ganglije ili kortikostriatne petlje. Grejbilova zaključuje da su ritualna ponašanja u normalnim društvima, ritualizovana ponašanja kod neuropsihijatrijskih poremećaja i ritualizovana ponašanja kod životinja pod snažnim uticajem socijalnog konteksta, ali da u osnovi na njih utiče složena interakcija bazalnih ganglija sa korom velikog mozga i talamusom koji formiraju kružne tokove prenosa podataka (Graybiel, 2008).

Na osnovu prethodne analize može se zaključiti da problem biosocijalnih osnova stvaranja, održanja i transmisije rituala nije dovoljno istražen, ali da postoji potencijal za njegovo istraživanje. Zapostavljenost rituala u okviru neurosociologije verovatno ima svoj uzrok u

---

<sup>76</sup> Turetov sindrom, nasledni neuropsihotički poremećaj, manifestuje se u vidu raznih motornih i vokalnih tikova. Opsesivno-kompulzivni poremećaji predstavljaju oblik neuroze koja se manifestuje u vidu opsesivnih misli, prisilnih radnji u vidu rituala koji se praktikuju sa namerom da se otkloni nerealan strah.

Hantingtonovu bolest je naslednog tipa i karakterišu je nevoljni pokret, ruku, nogu, lica i glave i ima za posledicu izumiranje moždanih ćelija što vodi gubitku sposobnosti govora, kao i demenciji.

Šizofrenija je mentalni poremećaj koji se manifestuje kao veoma burna emotivna reakcija, praćena halucinacijama, nemogućnošću razlikovanja realnih od nerealnih događaja. Simptomi šizofrenije su i otežano logičko razmišljanje, društvena povučenost, otupljene emocije prema drugim osobama.

inicijalnom pokušaju da se objasne problemi društvene kognicije, evolucije ljudskog mozga i njegove socijalne prirode, interakcija i razvoja društvenosti, identiteta, socijalnih nejednakosti, agresivnosti, mentalnog zdravlja (Franks, 2010; Franks and Turner, 2013). Neurosociolozi se ritualom, kao okvirom očekivanja, više bave indirektno u procesu analize socijalnih interakcija.

Doprinos neurosociologije razvoju integrisane teorije rituala leži u analizi procesa razvoja društvenosti – koja se u sociološkim istraživanja podrazumeva kao nešto urođeno, što se ne dovodi u pitanje – i proučavanju uticaja društvenih procesa na evoluciju mozga. Opšti problem sa integrativnim pristupima kakav je neurosociologija proističe iz oskudnog znanja iz oblasti biologije i neurologije koje poseduju teoretičari društvenih nauka, posebno sociolozi. Zbog toga se postavlja pitanje ko poseduje dovoljno znanja da se bavi ovom disciplinom? Bez obzira na to što u nazivu discipline stoji "sociologija", čini se da se neurosociologijom najmanje bave sociolozi, a mnogo više neurolozi, evolucionari, kognitivni i neuro psiholozi. Kako neurosociologija ima za cilj da osvetli kognitivne i neurobiološke mehanizme društvenog ponašanja (Franks and Turner, 2013), formalni sistemi obrazovanja sociologa trebalo bi da se prilagode novim trendovima u razvoju sociologije i da se tako budućim istraživačima olakša bavljenje interdisciplinarnim naukama kakva je neurosociologija.

### ***III- Psihosomatika rituala***

## ***1. Ritual i individua: psihološki mehanizmi kao determinante ritualnog ponašanja***

Počeci izučavanja rituala u oblasti društvenih nauka iznedrili su viđenje rituala kao "specijalnog tipa društvenog ponašanja funkcionalno povezanog sa strukturom društva ili kao instrumentalnog ponašanja za transmisiju kulturnih vrednosti" (Boudewijnse, 2006:123). Tek od kraja devetnaestog veka počinje se davati značajno mesto psihi u razumevanju ritualnog ponašanja. Danas, u dvadeset i prvom veku, moguća je potpuna psihološka eksplikacija ritualnog ponašanja. Posmatrano kroz vizuru psihologije, ritualno ponašanje ima za cilj da ograniči sebičnost, destruktivnost, da usmerava ili kontroliše emocije. Rituali su ti kojima se pridaje uloga izgradnje sopstva i socijalnog identiteta grupe. "Kroz rituale, ljudi (...) iznose važne poruke o sebi, o svom odnosu sa drugima i svojoj vezi sa bogovima i duhovima" (Boyer, 2001: 232), iako im konkretno značenje rituala, njegov uticaj i njegova struktura, koja podrazumeva specijalna pravila, mesto, način izvođenja (proceduru), aktere, instrumente, tekst, često ostaju zagonetni. Paskal Boaje predlaže da je objašnjenje kulturnog uspeha rituala potrebno pronaći u "procesima koji nisu transparentni učesnicima u ritualu i koji postaju jasni samo pomoću psiholoških eksperimenata, antropoloških poređenja i evolucionih razmatranja" (Boyer, 2001: 263).

Psihološka interpretacija rituala pojavljuje se već kod antropologa Robertson Smita, čije je istraživanje ukazalo na postojanje nekih nesvesnih sila u oblikovanju ljudskog ponašanja. Latentna funkcija rituala je da ojača veze među članovima jednog društva, grupe, tj. među učesnicima u ritualu, iako sami učesnici nisu svesni da je to njegova primarna funkcija. Stvarna svrha i važnost rituala razlikuju se od onog u šta ljudi veruju. Prema rečima Jana Platfuta (Jan Platvoet) i Karela van der Torna (Karel van der Toorn), ljudi ne mogu da podnesu mnogo realnosti i zato se pre obmanjuju nekim njima trenutno prikladnijim shvatanjima svrhe ritualnog ponašanja (Bell, 1997). Naglašavanje ovog nesvesnog momenta imalo je odjeka u radovima Vilijama Džejmisa (William James), Sigmunda Frojda (Sigmund Freud), Teodora Rajka (Theodor Reik), Bruna Betelhajma (Bruno Bettelheim), Džozefa Kembela (Joseph Campbell), Volnaja Geja (Volnay Gay), Donalda Vinikota (Donald Winnicott), Erika Eriksona (Erik Erikson), Tomas Losona (Thomas E. Lawson), Roberta Makolija (Robert N. McCauley) i dr.



Početak dvadesetog veka Vilijam Džejs u svom delu *The Varieties of Religious Experience*, koje je prvi put objavljeno 1902. godine, posvećuje poglavlje odnosu između religije i neurologije, konceptu podeljenog sopstva i bavi se pitanjima funkcija religije i njenog porekla. Možemo reći da je kao naučnik bio ispred svog vremena, i to iz nekoliko razloga. Polazeći od ideje da, gledano sa aspekta psihologije, istraživanje religije mora biti zasnovano na analizi religijskih osećanja i impulsa, a ne religijskih institucija, kao i da "[s]vaki religijski fenomen ima svoju istoriju i svoj izvor u prirodnim preduslovima" (James, 2002: 13), Džejs predstavlja pionira kognitivne nauke o religiji. Istraživati religiju za njega ne znači analizirati već utemeljene tradicije i repetitivne oblike ponašanja koja se nameću individui kroz složene religijske sisteme. Istraživati religiju znači baviti se individualnim iskustvima religije (stečenim kroz trans, vizije i neka patološka stanja<sup>77</sup>) koji stvaraju tradicije. Važno je istaći da on naglašava osnovni psihološki postulat prema kojem sva mentalna stanja (normalna i patološka) nemaju samo jedan organski proces kao svoj uzrok, tako da je religijske fenomene potrebno analizirati u mnogo širem kontekstu bioloških i psiholoških procesa. Drugi njegov važan doprinos je uvođenje koncepta "svesti izvan polja", ili "podeljenog sopstva", koji označava koegzistenciju nekoliko stanja svesti, odnosno postojanje drugog sopstva (*second self*). Manifestacija podeljenog sopstva može biti patološkog tipa, ali Džejs tvrdi da ona može da postoji kod zdravih ljudi. Postojanje drugog sopstva je uslovljeno postojanjem više lanaca pamćenja. Različiti normalni ili patološki fenomeni mogu "probuditi" nove kombinacije lanaca pamćenja, tako da npr. u slučaju snova, hodanja u snu, automatskog pisanja u stanju transa, epilepsije, histerija, ludosti može doći do stvaranja sekundarnih mnemoničkih lanaca – novih ličnosti, manje ili više kompletnih, pored normalnog stanja (Taves, 2004: 57). Objašnjenje sopstva kao multipleksa omogućilo je razumevanje religijskih fenomena i iskustava izvan subjektivnih tvrdnji o postojanju neke spoljašnje sile koja ta stanja inicira. Praveći razliku između institucionalizovane religije i personalne religije, Džejs daje prednost ovoj drugoj, jer smatra da religije svoje poreklo vode

---

<sup>77</sup> Veoma je interesantno kako Vilijam Džejs ironično (pomalo komično) objašnjava koji su uzroci različitih religijskih sentimenata iz perspektive redukcionističkog pristupa medicinskog materijalizma, pa ćemo zbog toga navesti citat u celosti. "Alfred veruje u besmrtnost tako snažno zato što je njegov temperament izuzetno emotivan. Fanina izuzetna savest je samo posledica prenapetih nerava. Vilijamova melanholija o svetu je posledica lošeg varenja – verovatno je njegova jetra troma. Elizino oduševljenje njenom crkvom je simptom njene histerične konstitucije. Peter bi bio manje opterećen svojom dušom ako bi više vežbao na otvorenom. (...) U stvari, mogla bi se religija interpretirati skoro kao perversija respiratorne funkcije" (James, 2002: 19–20). Ovako shvaćen, religijski život zavisi jednako od funkcionisanja slezine, pankreasa, bubrega, seksualnog organa i čitava teorija gubi svoj smisao ističući neodređene opšte tvrdnje o potpunoj zavisnosti uma od tela (v. James, 2002).

iz iskustava individua koja podrazumevaju značajnu izmenu stanja svesti (Rappaport, 1999). Posmatrana iz današnje perspektive, teorija Vilijama Džejsma predstavlja značajan doprinos razvoju kognitivne nauke o religiji. Bez obzira na to što se Džejsms u svojim istraživanjima nije bavio ritualima, što je naš centar interesovanja, njegova teorija je značajna zbog tvrdnji da je "[n]ervni sistem svakog živog bića skup predispozicija da se reaguje na određen način u slučaju kontakta sa specifičnim elementima iz okruženja" (James, 1884: 190). Naglašavajući složen i dinamičan odnos između organizma i njegovog unutrašnjeg i spoljašnjeg okruženja, Džejsms je jedan od teoretičara koji postavljaju temelje budućih interdisciplinarnih pristupa religiji.

Do četrdesetih godina dvadesetog veka nauka o umu se diferencirala u tri discipline: neurologiju, psihoanalizu i bihevioralnu eksperimentalnu psihologiju. Psihoanalitičko proučavanje rituala doživljava svoj procvat sa pojavom kontroverznog psihologa Sigmunda Frojda (1856–1939) koji razvija "teoriju potiskivanja, nesvesnog i psihoanalize kao interpretativnog pristupa skrivenim nivoima značenja" (Bell, 1997: 13). Na Frojdovu psihoanalitičku teoriju najviše je uticalo Frejzerovo shvatanje totemizma, što je i iznedrilo njegovu studiju *Totem i tabu* iz 1913. godine. Frojd pokušava da rekonstruiše psihološki razvoj ljudske vrste na osnovu svojih kliničkih rekonstrukcija psihičke istorije određenih pacijenata. On pravi razliku između svesnog i nesvesnog dela ličnosti. Svesni deo ličnosti obuhvata sve one misli, sećanja, osećanja, želje kojih smo svesni. Ispod ovog svesnog dela leži dublji sloj svesti – nesvesno sopstvo. Ovaj nesvesni deo ličnosti izgrađen je od sećanja iz ranog detinjstva, potisnutih sećanja i mnogih drugih unutrašnjih konflikata. U delu *Totem i tabu* Frojd zaključuje da su potiskivanja koja dovode do rasta opsesivnih neuroza, i potiskivanja koja dovode do rasta religije, u osnovi identične (Freud, 2000). Osnovna karakteristika opsesivnih akcija je da su pacijenti nesvesni njihovog stvarnog značenja. Isto se dešava i kod praktikovanja religijskih rituala. Stvarnog značenja neke ritualne radnje su svesni jedino sveštenici, dok obično stanovništvo nije svesno motiva koji dovode do nastanka rituala. Učesnici u ritualu, kao i neurotičari, nisu svesni pravih razloga koji stoje u osnovi ritualne akcije. Potiskivanja stoje u osnovi akcija neurotičara, ali i učesnika u religijskom ritualu. "Zbog toga što potiskivanja nikada nisu završena, religijske akcije moraju biti ponavljane s vremena na vreme, proizvodeći porast rituala" (Boudewijnse, 2006: 132).

Edipov kompleks Frojd je video kao izvor religije, morala, umetnosti, društva, ali i kao izvor neuroza. Neuroze su za njega oblik individualne religioznosti, dok je religija univerzalna

opsesivna neuroza. Ideja o postojanju boga nastaje preoblikovanjem oca u boga i pritom odnos prema bogu zavisi od odnosa prema ocu – bog je "uzvišeni otac" (Freud, 2000:184). Totem je kao i bog zamena za oca, ali na nižem stupnju razvoja religije. Ritual je za Frojda oblik simboličkog ponašanja koje ima obavezan karakter i služi za ispoljavanje društveno destruktivnih individualnih nagona ili za ekspresiju kolektivnog osećanja krivice. Potisnuta seksualna želja dovodi do neuroze, dok na nastanak religije utiču potisnuti društveno destruktivni, egoistički nagoni ili impulsi, ali i potisnuta seksualna želja. Opravdanje za svoje psihološki utemeljene razloge nastanka religije i rituala, Frojd nalazi u ritualnim aktivnostima primitivnih religija u kojima su dve najveće zabrane ili tabua:

- Ne ubiti totemsku životinju.
- Izbegavati seks sa totemskim saputnicima suprotnog pola, tj. zabrana endogamije.

Kako iskustvo pokazuje, obično se najviše žele stvari koje su zabranjene. Ove zabrane svoje izvoriste imaju u događajima koji su prethodili njihovom nastanku. Preuzimajući od Robertson Smita ideju o žrtvenom obedu i Darwinov pojam primarne horde u kojoj je ljubomoran otac sve ženske članove horde čuvao za sebe, dok je sinove proterivao, Frojd pronalazi osnovu svoje teorije (Freud, 2000: 167–183). Implementirajući ove ideje u svoju teoriju, zaključuje da sinovi nisu mogli da trpe ponašanje svog oca, pa su se dogovorili da ga ubiju i pojedu u totemskom, žrtvenom obedu. Nakon obeda oni su počeli da osećaju krivicu zbog čina koji su počinili i tada otac dobija obeležje totema – pretka horde, dok se sinovi odriču žena iz svoje horde (favorizuje se egzogamija). Javlja se čežnja za ocem, koja je postala moguća tek suštinskom izmenom odnosa prema ocu. Kao posledica te čežnje nastaje ideal "koji je za sadržaj imao puninu moći i neograničenosti praoca protiv kojeg su se jednom borili, kao i spremnost da mu se podvrgnu" (Freud, 2000: 185–186). Iz ovih događaja nastaju dva, prethodno navedena, najveća tabua, ili zabrane. Prema Frojdu, nužna je povezanost tabua i ritualnih aktivnosti, jer se putem njih članovi jednog društva oslobađaju potiskivanja koja proizvode neuroze. Ritual za Frojda ima terapeutsku vrednost.

Volnaj Gej (Volnay Gay) kritikuje Frojdovu ideju o postojanju jednog mehanizma koji je osnova nastanka i opsesivnih neuroza i religijskog ponašanja, tj. ritualne akcije. Gej tvrdi da je prvobitna Frojdova ideja bila da postoji analogija između neuroza i religijskog rituala, ali da dva različita mehanizma utiču na njihovo stvaranje – potiskivanje dovodi do nastanka neuroza, dok supresija ili obuzdavanje kao psihološki proces dovodi do nastanka religijskog rituala. Religijski

ritual je proizvod nepatološkog mehanizma. Obuzdavanje se odnosi na "adaptivni odgovor ega na institucionalne impulse" (Boudewijnse, 2006: 133). Gej tvrdi da što je neko sposobniji da kontroliše svoje impulse, to je jači njegov ego (Boudewijnse, 2006). Ponavljanje ritualnih radnji, po Geju stvara uslove za normalno psihološko funkcionisanje.

Karl Gustav Jung razvija Frojdovu teoriju nesvesnog, uvodeći ideju da pored tog jednog sloja nesvesnog postoji još dublji sloj ljudske svesti – kolektivno nesvesno. Do ovog zaključka Jung je došao proučavanjem mitova u svetskim kulturama; budući da postoji velika sličnost među mitovima iz celog sveta, onda oni mora da su nastali iz nekog psihičkog supstrata koji deli čitava vrsta. Kolektivno nesvesno čine komponente koje nasleđujemo i koje su integralni deo svesnog iskustva uzajamno deljenog među svim članovima jedne vrste (v. Alper, 2008). Deo ovog bazičnog supstrata svakog čoveka čini i prirodna religijska funkcija koju čovek izražava kroz stalnu potrebu da stvara simbole i gradi i usložnjava religiju.

Frojdovu teoriju primenjenu na religijski ritual Teodor Rajk proširuje na različite forme rituala. Rajk smatra da je opravdano u psihoanalizi dati primarnost ritualnim aktivnostima u odnosu na mit, ali da to ne znači da je ritual stariji od mita, kao što je tvrdio Robertson Smit (Bell, 1997). Mit prati ritual, i mit "ostaje osnova za razumevanje prvog psihološkog konflikta u primitivnim društvima" (Bell, 1997: 14). Kao što se vidi kod Rajka, ali i kod Žirara (Rene Girard) i Kembela, jak je uticaj teorije mita i rituala na psihoanalizu.<sup>78</sup> Kembelova teorija monomita implementira u sebe Frojdove ideje i osnovne elemente teorije mita i rituala. Tipičan monomit je mit o heroju. Za Kembela mit i ritual imaju četiri funkcije: metafizičku (oni stvaraju sveprožimajuće osećanje straha, življenja), kosmološku (obezbeđuju koherentnu viziju kosmosa), sociološku (integrišu i povezuju individue u društvu), psihološku (utiču na unutrašnji razvoj individua). Teoriju monomita Kembel razvija pozivajući se na Frojda, čija ga teorija o snovima i nesvesnom inspiriše, kao i na Jungovu teoriju o arhetipu. Otkad je sveta ljudi kreiraju mitove koji su bili "živa inspiracija svega što je moglo da se pojavi iz aktivnosti ljudskog tela i uma" (Campbell, 2004: 3). Svako društvo poznaje mitove i, pored pojavne različitosti, po Kembelu je svaka mitologija na neki način identična. Cilj Kembelove teorije o monomitu je da se pronade psihološka osnova mita, religije, jezika, umetnosti, morala.

---

<sup>78</sup> Džozef Kembel u svom delu *The Hero with the Thousand Faces* razvija teoriju monomita – to je mit koji stoji u osnovi svih drugih mitova i kulturnog razvoja. Pojam "monomit" Kembel preuzima od Džejmisa Džojisa (James Joyce) koji ga pominje u svom delu *Finnegans Wake* iz 1939.

Kembel prihvata Frojdovo tumačenje snova kroz pozivanje na mit o Edipu, odnosno Edipov kompleks. Izvor Edipovog kompleksa se nalazi u bliskoj vezi između majke i deteta posle rođenja. Budući da se dete rađa prerano, kako tvrdi Frojd, ono je nesavršeno, nespremno da se suoči sa svetom. Psihološko i fizičko jedinstvo majke i deteta koje nastaje u višemesečnom periodu pripreme deteta za suočavanje sa svetom, postaje trajna veza zasnovana na ljubavi. Prvi objekat koji dete opaža je majka sa kojom se ostvaruje bliska veza. Očinska figura se detetu pokazuje kao neprijateljski lik koji narušava jedinstvo majke i deteta. Otuda je otac otelotvorenje Tanatosa – nagona smrti, dok je majka povezana sa ljubavlju ili Erosom. Neuroze i psihoze koje nastaju kod nekih ljudi svoj izvor imaju u ovom kompleksu. Većina ljudi ipak uspeva da odvoji svoj seksualni nagon od majke i prestane da gaji ljubomoru prema ocu.

Nepravilnosti u razvoju dece dovode do raznih oblika poremećaja, između ostalog i poremećaja seksualnog života, koji u Frojdovoj teoriji zauzima glavno mesto. Potisnuti nagon se manifestuje kroz snove. Heroj ima bezbroj lica, živi večno kroz neprekinuti ciklus rađanja i ponovnog umiranja, prepoznamo ga u sebi kada nam je potrebno rešenje antagonizma u sebi samima. Na nivou psihološke teorije, heroji se bore protiv naših kompleksa. Preuzimajući oblike zmajeva, čudovišta, stvari koje želimo, a koje su pogubne po nas, kompleksi nastoje da ovladaju nama i pobeđe u večitoj borbi sa herojem koji nam pomaže da te komplekse spoznamo, suočimo se sa njima, izbegnemo ih, pojačamo, transformišemo, ili pak na kraju pobedimo jednom za svagda. Osnovna jedinica monomita je heroj čije postojanje odražava pravila rituala prelaza: odvajanje – inicijacija – povratak. U osnovi čitavog Kembelovog dela stoji mit na pijedestalu sveta. Definisati mit, opisati njegovu suštinu, obuhvatiti njegovu raznovrsnost, razumeti njegovu pouku nikada nije jednostavno, možda na kraju krajeva nije u potpunosti ni moguće. Mitologija je sve ono što su učeni ljudi, kao npr. Frejzer, Miler, Dirken, Jung, pa i sama crkva rekli da jeste, verovatno čak i više od toga. Mitologija jeste napor da se objasni prirodni svet, ona jeste pogrešno protumačena praiistorijska poetska fantazija, niz alegorijskih instrukcija kojima se individualno približava kolektivnom i postaje jedno s njim, objava boga njegovoj deci i mnogo šta drugo. Pored mita, rituali rođenja, inicijacije, braka, sahranjivanja itd. imaju ulogu da individualne životne krize i činove prevedu u impersonalnu formu. Kroz ritual, u kojem učestvuju članovi društva, individualna kriza postaje deo celog društva, koju svi na manje ili više intenzivan način proživljavaju, stapajući se u celinu. Tada oživljava društvo u svojoj veličanstvenosti i biva iznova i iznova obnavljano. "[R]itualni pripremaju zajednicu da izdrži,

zajedno sa prirodom, doba strašne hladnoće" (Campbell, 2004: 355). Godišnji ciklusi prirode uvek pripremaju izazove za ljude i društvo, a samim tim i za njihov odgovor u vidu rituala, mita, ali i racionalne aktivnosti.

Klasične psihološke teorije nisu pružile potpuno objašnjenje procesa koji utiču na naše viđenje rituala, njegovo značenje, transmisiju i opstanak, ali su nam ukazale da postoje brojni unutrašnji mehanizmi koji, između ostalog, utiču na način na koji poimamo različite vrste rituala. Ono što rani psihološki pristupi ritualu nisu ponudili jeste jasno objašnjenje prirode psiholoških procesa koji stoje u osnovi rituala (koji određuju efekte rituala, njihovo funkcionisanje). S kraja dvadesetog i početkom dvadeset i prvog veka, na pitanja značenja rituala za one koji u njima učestvuju i faktora opstanka rituala ponuđeni su potpuniji odgovori. Jedan od najznačajnijih pristupa koji se diferencirao u tom periodu jeste kognitivni pristup.

Harvi Vajthaus (Harvey Whitehouse) ističe da u okviru kognitivnog pristupa kulturnoj transmisiji postoje dva pristupa:

1) Kognitivni pristup koji se bavi "uticajem univerzalnih intuitivnih (ili minimalno kontraintuitivnih) mehanizama mišljenja na selekciju kulturnih predstava" (Whitehouse, 2006: 659). Ovaj pristup zastupaju Den Sperber, Tomas Loson i Robert Makoli i Paskal Boaje.

2) Kognitivni pristup kulturnoj transmisiji zagovara sam Vajthaus ističući "aktivaciju sistema pamćenja i drugih mehanizama eksplicitnog mentalnog procesuiranja pod specifičnim uslovima transmisivne frekvencije, emocionalne uzbuđenosti i prethodnog učenja" (Whitehouse, 2006: 659).

Ovim pristupima je zajedničko to što se, u pokušaju da objasne proces transmisije rituala, bave pitanjima na koji način su rituali zapamćeni i šta je to što motiviše ljude da prenose rituale. U ovom poglavlju analiziraćemo pogled na ritual iz teorijske perspektive prvog pristupa, dok će pristup Harvija Vajthausa biti objašnjen u sledećem poglavlju u okviru analize doprinosa Losonovoj i Makolijevoj teoriji.

Kao što smo već ranije naveli, ritual se može posmatrati kao evolucionarna univerzalija, što bi značilo da su rudimentarni oblici ritualne aktivnosti postojali kod čovekovih predaka i kod ne-ljudskih vrsta, ali da se tokom procesa evolucije razvijao i usložnjavao spektar rituala. To, međutim, ne znači da je evolucija kreirala ova specifična ponašanja, već da su se u procesu evolucije stvorile moždane i "mentalne organizacije koje omogućavaju da se ljudi ponašaju na određene načine" (Boyer, 2001: 234) i da "ekstrahuju ogromne količine informacija iz

sopstvenog društvenog i prirodnog okruženja" (Boyer and Bergstrom, 2008: 119). Urođene mentalne sposobnosti omogućavaju ljudima da imaju intuitivna očekivanja o fizičkim objektima, intencionalnim akterima i biološkim procesima.

U procesu analize rituala, Boaje ne pokušava da ponudi jednu celovitu teoriju religijskog rituala, smatrajući da ne postoji tačno određen skup fenomena koji bi bili predmet te teorije i predlaže selektivan pristup ritualima, koji u odnosu na generativne antropološke pristupe ukazuje da nije potrebno praviti razliku između religijskih i drugih vrsta rituala. Religijski ritual može biti svaka aktivnost koja je u stanju da aktivira naše religijske pretpostavke (npr. pretpostavku o postojanju kontraintuitivnog, natprirodnog entiteta, tj. nekog božanskog bića), dok je razlika između religijskih i sekularnih rituala proizvod razlike između religijskih i nereligijskih predstava koje mi posedujemo (Boyer, 1994: 192). Zbog toga je veoma važno da se objasni veza između naših predstava ritualnih aktivnosti i religijskih pretpostavki koje su povezane sa ritualnim performansom.

Boaje identifikuje četiri repertoara religijskih predstava – ontološki, uzročni, epizodni, društveni<sup>79</sup>, i ističe da su religijski simbolizam i predstave kognitivno ograničeni univerzalnim karakteristikama ljudskog uma – mozga (Andresen, 2001: 19). Upravo ti aspekti "kognitivne arhitekture" (Liénard and Boyer, 2006) čine da rituali okupiraju našu pažnju, da su intuitivno adekvatni i ubedljivi. Interesantno je da je za učesnike u ritualu, i pored urođenih, mentalnih mehanizama (shema<sup>80</sup>, kategorija, pretpostavki, intuicije, predstava), pitanje šta su naučili ili iskusili u ritualu veoma čudno, jer ljudi svakodnevno učestvuju u velikom broju rituala, ali nemaju adekvatno objašnjenje zašto religijski rituali treba da se izvode, kao i zbog čega je potrebno da se poštuje stroga procedura prilikom njihovog izvođenja (v. Boyer, 2001). Iako ponekad možemo da pronađemo značenje nekog rituala, odgovor na pitanje zašto baš mora da se izvodi na određen način i dalje je nejasan.

---

<sup>79</sup> Ontološki repertoar je skup predstava koje ljudi imaju o postojanju nekih nadljudskih entiteta, koje se sastoje od osnovnih pretpostavki o tome kakve sve stvari postoje u svetu. Uzročni repertoar je skup predstava i pretpostavki o uzročnim vezama između entiteta koji su opisani u ontološkom repertoaru (npr. ukoliko ne budemo izveli ritual na određen način, bogovi će biti nezadovoljno, besni...). Epizodni repertoar se sastoji od predstava određenih situacija koje su povezane sa idejama u ontološkom i uzročnom repertoaru (npr. ritualni performans). Socijalni repertoar je skup predstava o razlikama među ljudima (predstave ljudi o njihovim sveštenicima, šamanima, rodnim, generacijskim razlikama) (Boyer, 1994: 42–45).

<sup>80</sup> Shema je naša sklonost ka formiranju obrazaca. Pretpostavlja se da su svi naši utisci shematski određeni, odnosno da pomoću shema razvrstavamo utiske i biramo samo one koji nam odgovaraju (v. Dąglas, 2001: 54).

Opšti stav Boajea je da ne postoji duboko simboličko značenje u osnovi rituala, kao što su neki antropolozi pretpostavljali, jer su rituali često sastavljeni od "nejasnih, nekoherentnih, paradoksalnih ili jednostavno beznačajnih elemenata" (Boyer and Bergstrom, 2008: 121), ali ono što čini da oni opstanu pored te "beznačajnosti" jeste postojanje određenih kognitivnih mehanizama: mehanizam izbegavanja opasnih zagađivača, predatora i neprijatelja, odnosno indirektnih i direktnih pretnji (normalna i patološka<sup>81</sup> ritualizovana ponašanja ljudi uključuju mnoge bihevioralne rutine koje ih pripremaju za opasnost) i mehanizam opažanja natprirodnih dejstvenika koji počiva na intuitivnoj sposobnosti razumevanja akcija prisutnih u svakodnevnom, neritualizovanom ponašanju (Whitehouse, 2006: 661; Boyer and Bergstrom, 2008: 121).

Pored ovih mehanizama, na proces kulturne transmisije rituala utiču neke kognitivne i bihevioralne sklonosti, kao npr. sklonost ka ponavljanju koja je omogućila kulturni konformizam i sklonost ka prestižu koja je usmerena ka imitaciji uspešnih modela ponašanja (Boyer and Bergstrom, 2008: 114). Kako u procesu interakcije mi ne imitiramo u potpunosti ponašanje drugih, već u naše mentalne predstave unosimo elemente mentalnih predstava naših sagovornika u koje imamo delimičan uvid kroz njihovo ponašanje i govor, naši pogledi na ritual mogu se razlikovati. Boaje ističe da se ljudi ne rađaju sa idejom o postojanju nekih natprirodnih entiteta, nego svoje predstave o njima kreiraju pomoću toga kako se drugi ljudi ponašaju i šta govore o tim entitetima. Proces kulturne transmisije nije moguće objasniti samo pomoću "mitskog" pojma kolektivnog pamćenja (Boyer, 2009b) koje biva socijalno distribuirano među članovima grupe i instrumentalno pomoću aktivnih dejstvenika i instrumenata (odnosno pomoću javnih predstava (Sperber, 1996) koji posreduju u procesu pamćenja (npr. različiti zapisi, dokumenta, narativi, kompjuteri itd.) (Wertsch, 2009). Za kognitivne psihologe pamćenje nije samo skup informacija o nekim prošlim događajima koje se mogu evocirati kada nam je to potrebno (eksplicitno pamćenje), jer se proces kulturne transmisije više oslanja na neke druge vrste pamćenja kao što su npr. semantičko (obuhvata opšte informacije o prirodnom i socijalnom okruženju) i proceduralno pamćenje (obuhvata veštine i navike) (Boyer, 2009b), kao i epizodno pamćenje (Whitehouse, 2000). Prema epidemiološkom pristupu kulturnoj transmisiji (Sperber, 1996), u

---

<sup>81</sup> Postoje velike sličnosti između opsesivno-kompulzivnih poremećaja i ritualizovanih ponašanja, odnosno pretpostavlja se da neki elementi rituala aktiviraju određene mentalne sisteme koji funkcionišu kao u slučaju opsesivno-kompulzivnih poremećaja. U slučaju OKP dolazi do distorzije normalnog funkcionisanja mozga, usled čega se kod ljudi javlja nekontrolisano motorno ponašanje u vidu rutinizovanih aktivnosti (pranje ruku, brisanje prašine itd.) i određen emocionalni odgovor, najčešće strah, ukoliko se ne izvrši rutinizovana operacija (v. Boyer, 2001: 238–240; Whitehouse, 2006; Graybiel, 2008). Ova stanja se javljaju i u slučaju nekih rituala, posebno religijskih rituala.



ljudskom umu se nalazi veliki broj mentalnih predstava, koje mogu biti specifične za svaku individuu ponaosob, dok neke imaju sličnu formu kod većine članova jedne grupe. Pojava sličnih kulturnih predstava<sup>82</sup> u umovima pojedinaca uslovljena je postojanjem niza kognitivnih predispozicija koje kroz proces stvaranja koncepata i zaključaka, omogućavaju tu sličnost.

Religijsko ponašanje može takođe biti objašnjeno putem osnovnih mentalnih kapaciteta i dispozicija koji su ishodi evolucije (Boyer and Bergstrom, 2008: 115). Zašto su religijski rituali onda tako mistične, svete aktivnosti, kada je religija tako "prirodna" (Boyer, 1994)? Paskal Boaje smatra da se kontraintuitivna priroda natprirodnih koncepata lakše pamti nego neinteresantne ideje ili koncepti koji obezbeđuju njihovu kulturnu transmisiju (Sosis, 2004). Veo misterije koji pokriva religiju i rituale ima veoma jasnu funkciju, a to je njihovo dalje prenošenje i održavanje vere u njihovu delotvornost. Mističnost religijskih koncepata—sposobnost duhova da prolaze kroz zidove, večna i sveprisutna priroda bogova, devičansko rođenje – leži upravo u tome što oni krše kognitivnu intuiciju o ontološkim kategorijama (Boyer and Ramble, 2001). Religijskim konceptima se krše osnovna očekivanja o živim stvarima. Religijska verovanja, prema rečima Freja, nastala su zbog toga što su "deca i odrasli prirodni dualisti, animisti, misle teleološki i poseduju hipersenzibilne 'uzročne detektore'" (Frey, 2009: 239). Jednom nastala verovanja i rituali opstaju pomoću brojnih mehanizama, manifestujući se kao proizvod spoznaje, ali i društvenih i kulturnih potreba, čija je osnova u evolutivnom procesu. Tri su ključne karakteristike koje pokazuju zašto su rituali veoma važni ljudima i koje čine jedan ritual relevantnim, a njegovu transmisiju uspešnom: 1) Učestvovanje u ritualu nije isto kao učestvovanje u aktivnostima koje su situacionizirane u drugačijem kontekstu. Ritual nije kao običan rad, jer veza između onoga što se čini i pretpostavljenog ishoda te radnje nije potpuno jasna. U ritualu se kombinuju elementi rada i igre sa osećajem hitnosti, odnosno sa intuicijom da treba da uradimo nešto kako treba inače će se nešto strašno desiti. 2) Rituali ostavljaju posledice na socijalne interakcije. 3) Pojam nadljudskog dejstvenika je uključen u mnoge rituale (Boyer, 2001: 235-236).

Pretpostavlja se da su se određene kognitivne dispozicije razvile kao "kognitivna oruđa esencijalna za ljudski opstanak" (Richert and Smith, 2009:182). Veza koja postoji između spoznaje, nastanka i transmisije rituala i drugih religijskih koncepata i iskustava izuzetno je jaka.

---

<sup>82</sup> Kulturne predstave se mogu definisati kao mentalne predstave koje se ponavljaju i prenose se u okviru neke grupe (v. Sperber, 1996; Andresen, 2001).

Važnost rituala u procesu prirodne selekcije ogleda se u činjenici da kao proizvod spoznaje i sam ritual postaje mehanizam razvoja drugih društvenospoznajnih veština (Rossano, 2009). Ritual je takođe odigrao veoma važnu ulogu u nastanku spoznaje *Homo sapiens sapiens*, jer on usmerava našu pažnju na određeni senzorni signal ili ponašanje, pri čemu izostavlja druge signale i sprečava nastanak odbrambenog mehanizma među pripadnicima iste vrste dovoljno dugo da bi nastale društvene veze među učesnicima u ritualu i stvorilo se poverenje. Sa neurološkog gledišta, rituali su odgovorni za aktiviranje dorzolateralnog prefrontalnog korteksa i prednjeg cingulatnog korteksa, čime je omogućeno usmeravanje pažnje i kontrolisano ponašanje, dok je sam ritual kao oblik repetitivnog ponašanja jednim delom proizvod rada nervnog kružnog toka bazalne ganglije (Graybiel, 2008).

Dosadašnja analiza bioloških i psiholoških aspekata rituala ukazala nam je na složenost rituala i postojanje mnoštva faktora koji utiču na njihov nastanak, transmisiju i opstanak. Ritual nije samo kulturno konstruisan sistem simboličke komunikacije, niti je jedini njegov pojavni oblik religijske prirode. Aspekti koji su ostali zanemareni u velikom broju antropoloških i socioloških pristupa, ili su samo usputno pomenuti – prvenstveno mislimo na ulogu uma/mozga u ritualnim ponašanjima, odnosno na kognitivna ograničenja u vidu pamćenja ili sistema predstavljanja akcije – u centru su pažnje evolucionih i kognitivnih psihologa. Saznajna važnost ovih pristupa leži u činjenici da je objašnjenja kulturnog uspeha rituala potrebno potražiti u procesima koji nisu vidljivi onima koji u ritualima učestvuju i u složenoj strukturi ljudskog mozga.

Kako je u ovom poglavlju analiza bila usmerena na teorije koje spajaju kognitivizam i adaptacionizam u objašnjavanju mentalnih predstava i bave se fenomenima selekcije i kulturne transmisije, u narednom poglavlju biće problematizovan odnos između rituala, spoznaje i emocija objedinjenih u teoriji kompetencije religijskog rituala Tomasa Losona i Roberta Makolija.

## ***2. Ritual, spoznaja i emocije u teoriji Tomasa Losona i Roberta Makolija***

Efekti rituala ne manifestuju se samo na neurofiziološkom već i na neuropsihološkom nivou, pa je razloge za opstanak i repetitivni karakter rituala potrebno potražiti u domenu funkcionisanja ljudskog uma, odnosno mozga, a ne samo u njegovim socijalnim osnovama. Pretpostavlja se da je kognitivna<sup>83</sup> revolucija dovela do stvaranja "mosta između biologije i kulture stvarajući novu nauku o umu" (Lawson, 2006) i nov način izučavanja ritualnih oblika ponašanja i religije.<sup>84</sup> Postavljajući pitanja o fundamentalnim mehanizmima pamćenja rituala, faktorima njihovog opstanka i učestalosti njihovog izvođenja, pitanja o tome zašto je u nekim ritualima moguća supstitucija osnovnih elemenata, odnosno instrumenata, a kod nekih je zabranjena, ili na primer zašto je neke rituale potrebno da izvodi osoba koja je za to kvalifikovana, dok kod nekih rituala nije bitno ko ritual izvodi dok god ga izvodi pravilno, kognitivni psiholozi su nastojali da otkriju mehanizme kojima su povezani mozak/um – spoznaja – emocije – ritual. Od posebne važnosti za Makolija (Robert McCauley) i Losona (Thomas Lawson) jeste pitanje zašto su neki rituali jedinstveni događaji koji okupiraju našu pažnju i ostaju sačuvani u dugotrajnoj memoriji, dok sa druge strane jednako dugo opstaju i oni rituali koji postaju sastavni deo svakodnevnog života tako da deluje kao da su obični događaji (Lawson and McCauley, 2003: 1–4).

Svoje objašnjenje ovih pitanja u izučavanju rituala Loson i Makoli baziraju na teoriji kompetencije religijskog rituala i na hipotezi ritualne forme, u čijoj osnovi stoje "lingvističke metode (u strukturalističkoj tradiciji [uticaj Noama Čomskog, S. P.]) i teorije kognitivnih sposobnosti" (Boudewijnse, 2006: 128). Prema njima, jezici i religijski rituali su tipovi simboličko-kulturnih sistema koji obuhvataju socijalne fenomene ograničene u pogledu svoje upotrebe i prenošenja. Religijski rituali, kao i jezik, jesu takvi fenomeni čije odvijanje je nekad delimično regulisano određenim pravilima, dok su nekad ta pravila odsutna. Da bi neko

---

<sup>83</sup> Kognitivna neuronauka se razvija od pedesetih godina dvadesetog veka do danas u okviru psihologije i neurologije i nastoji da kroz upotrebu novih tehnika snimanja mozga (jedno-neuronska snimanja, EEG, fMRI, MEG) i bihevioralnih mera (kao što su verbalni izveštaji i reakcionarno vreme), u cilju posmatranja mozga u realnom vremenu, otkrije više o tome kako funkcioniše naša svest, kako se dešavaju nesvesni procesi, da istraži intuiciju, emocije, pamćenje, jezik, mišljenje, učenje, voljnu kontrolu nad telom, stvaranje mentalnih slika i dr. (v. Baars and Gage, 2010).

<sup>84</sup> Pored Losona i Makolija, kao predstavnici kognitivnog pristupa proučavanja religije značajni su i Paskal Boaje (Pascal Boyer), Den Sperber (Dan Sperber), Čarls Rembl (Charles Ramble), Džastin Baret (Justin Barrett), Harvi Vajthaus (Harvey Whitehouse) i dr.

učestvovao u religijskom ritualu potrebno je da poseduje intuitivno znanje, odnosno urođene kognitivne mehanizme koji mu omogućavaju posedovanje tog znanja (v. Lawson and McCauley, 2003). To bi značilo da se traga za univerzalnim psihološkim procesima koji predstavljaju osnovu, ali i strukturišu sve sociokulturne performanse, jer se pretpostavlja da svi ljudi poseduju kognitivni kapacitet koji im omogućava da pojme stvari oko sebe, kao i da delaju u svetu u kom žive. U osnovi ovog pristupa stoji ideja da se ljudski um razvijao na sličan način kod svih ljudi, bez obzira na kulturološke razlike, kao i da su se karakteristike našeg uma razvijale pod uticajem procesa prirodne selekcije u cilju rešavanja problema koji nemaju nikakve veze sa religijom, ali da nam te univerzalne karakteristike spoznaje mogu pomoći da objasnimo rasprostranjene obrasce religijskog mišljenja i ponašanja (Whitehouse, 2008: 35), odnosno način na koji je spoznaja uticala na procese evolucije religije. Možemo reći i da je ključni psihološki mehanizam koji je omogućio opstanak rituala – pamćenje. To bi značilo da su se u zajednicama u kojima nije postojao spoljašnji sistem simbola kojim bi rituali ostali zabeleženi, a koje su imale velikog uticaja u stvaranju složenih religijskih sistema, njihovi članovi oslanjali na urođenu kognitivnu sposobnost pamćenja u procesu čuvanja svojih ritualnih tradicija (McCauley, 2001). Pozivajući se na teoriju "kulture epidemiologije" Dena Sperbera (Sperber, 1996), Loson i Makoli razvijaju njegovu tezu da je jednim delom kultura konstituisana kroz distribuciju verovanja među populacijom ljudskih umova (McCauley and Lawson, 2007), odnosno da nešto postaje kulturna predstava ako prvo nastane u ljudskom umu i posle se kao ideja (ili mem) prenese uspešno kroz populaciju. "Epidemiološki pristup kulturi naglašava uzročne interakcije između ovih verovanja i druge vrste kulturnih predstava, koje Sperber (...) naziva 'javnim predstavama'" (McCauley and Lawson, 2007: 210). Javne predstave se manifestuju u dva oblika, kao artefakti i kao prakse. Ritual spada u javne predstave kao prakse i ima značenje samo kroz vezu sa odgovarajućim mentalnim predstavama aktera koji učestvuju u ritualu.

Teoriju rituala iz perspektive kognitivne psihologije Loson i Makoli razvijaju na nekoliko mesta, od kojih su od posebnog značaja studije *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (1990) i *Bringing Ritual to Mind* (2002), u kojima se bave prvenstveno proučavanjem religijskih rituala i religije, za koju tvrde da se najbolje može proučiti ukoliko joj se pristupi sa interakcionističke metateorijske pozicije, koja obuhvata i interpretativne i eksplanatorne pristupe (Slone, 2006). Proučavanje religije ne treba samo da se odnosi na potragu za značenjem religije za njene sledbenike, potrebno je da hermeneutički (interpretativni) ekskluzivizam i eksplanatorni

ekskluzivizam (kakav postoji kod logičkih pozitivista) budu spojeni u jedan teorijski okvir. Teorija spoznaje omogućava da se ostvari komplementarnost ova dva naizgled suprotstavljena pristupa, jer "[o]bjašnjenja zahtevaju interpretativne akte, a interpretacije često funkcionišu kao objašnjenja" (Slone, 2006: 1). Povezivanje interpretativnih i eksplanatornih metodologija omogućava Losonu i Makoliju da u svom objašnjenju religije spoje spoljašnji, nasleđen simboličko-kulturni sistem i individualne kognitivne procese (Bell, 1996: 182).

U središtu teorijskog istraživanja Losona i Makolija je proučavanje veze između rituala, emocija i pamćenja, odnosno analiza mikro mehanizama kognicije i komunikacije koje je neophodno poznavati u analizi socijalnih i kulturnih sila (McCauley, 2001). Postojanje veze između rituala, emocija i pamćenja podrazumeva da se učesnici u ritualu moraju setiti (*recall*) (Boyer, 2009a) svojih rituala da bi se obezbedio kontinuitet u performansu, ali isto tako rituali moraju da motivišu učesnike da ih oni prenose i ponove (Lawson and McCauley, 2003). Da bi ritual bio uspešan potrebno je da ostvari veliki uticaj na dugotrajno pamćenje kod ljudi tako da se nakon dugog vremenskog perioda može replikovati i uticati na kasniju spoznaju. Učestalost ponovnog izvođenja rituala, visoka emocionalna stimulacija koja se odvija u toku samog rituala, ali u najvećoj meri ritualna forma koja predstavlja "znanje koje učesnici u ritualima poseduju o razlikama u ritualnoj formi koja određuje *kada* religijski ritual uključuje veće nivoe senzorne stimulacije i emocionalnog uzbuđenja" (McCauley, 2001: 123, kurziv u originalu), jesu krucijalni činioci za njegov opstanak (pamćenje i transmisiju). To bi značilo da učesnici u ritualu poseduju kognitivne predstave o ritualnim formama koje omogućavaju ponovno odvijanje rituala. Predstavljanja rituala i svakodnevnog života, prema ovoj teoriji, imaju isti kognitivni izvor (Lawson and McCauley, 2003; Lawson, 2006: 307–308).

Inspiraciju za svoju teoriju Loson i Makoli su (osim u radovima Paskala Boajea i Dena Sperbera) našli u radovima Harvija Vajthausa (Harvey Whitehouse), koji u svojoj primeni kognitivnog pristupa na rituale naglašava ulogu pažnje, pamćenja i motivacije u ritualu kao religijskoj aktivnosti, posebno ističući frekvenciju rituala kao ključnu varijablu za njihovo istraživanje koja određuje koliko emocionalne stimulacije će pratiti svaki ritual (Whitehouse, 2000; Whitehouse, 2008; McCauley, 2001). Pamćenje rituala određeno je njegovom frekvencijom, ali i senzornom raskoši (tj. emocionalnom stimulacijom učesnika). To bi značilo da postoje dve moguće varijante u slučaju transmisije rituala: 1) što je veća frekvencija izvođenja rituala, ritual se bolje pamti, te on može manje da se oslanja na senzornu raskoš u procesu

transmisije; 2) sa druge strane, što se ritual ređe izvodi mora više da se oslanja na senzornu raskoš sa namerom da bude zapamćen i samim tim prenesen (Whitehouse, 2000; Whitehouse, 2008; Lawson, 2006).

U prvom slučaju može da nastane problem u kulturnoj transmisiji, jer kada se ritual često izvodi, a prati ga niska senzorna raskoš, on postaje dosadan učesnicima i samim tim ima veliku šansu da nestane iz repertoara redovnih praksi (tada nastaje efekat dosade (*the tedium effect*)) (Whitehouse, 2000: 44–53)). Ritual će biti zaboravljen. Rituali koji se često ponavljaju (npr. ceremonije koje se izvode na svetim mestima doktrinarnih religija i koje prati odgovarajuća liturgijska formula) sačuvani su u semantičkoj memoriji, što znači da su sačuvane samo mentalne predstave opšte prirode (Whitehouse, 2000). Tokom ovih rituala telo automatski prolazi kroz njegove faze, dok um luta. Zbog toga je potrebno, kada je efekat dosade u svojoj akutnoj fazi, u religijske prakse ubaciti dramatične i ekstatične elemente koji bi oživeli vezu sa ritualom i doktrinom zajednice koja taj ritual praktikuje.

Nasuprot ovim ritualima, rituali koji stimulišu naša čula ne ponavljaju se često i mi o njima posedujemo iskustvena sećanja (npr. inicijacije, krštenja, obrezivanje) koja su sačuvana u epizodnoj memoriji. Jasnoća i detalji ljudskog sećanja rituala ovog tipa proizilaze iz iznenađujuće i neočekivane prirode otkrovenja i visokog stepena emocionalnog uzbuđenja koje nastaje tokom izvođenja rituala (Whitehouse, 2000: 30), ali i zbog toga što učesnici kroz neke rituale ovog tipa mogu proći samo jednom u životu kao objekti u ritualu. Iskustveni doživljaj samog rituala u velikoj meri određuje ne samo kako će on biti zapamćen već i da li će on biti prenesen drugima.

Problem sa Vajthausovom hipotezom o frekvenciji rituala leži u činjenici da mi kroz neke rituale možemo proći samo jednom kao objekti u ritualu, dok kao posmatrači možemo proći kroz njih bezbroj puta. Pitanje je onda kako u slučaju takvih rituala ne dolazi do efekta dosade i mnogo slabijeg uticaja na pamćenje aktera? Odgovor leži u činjenici da neki rituali mogu da se ponavljaju i da ne izazivaju visok nivo emocionalne stimulacije, ali to ne znači da moraju da se izvode često. U ovom slučaju, prema hipotezi ritualne forme, sećanje na rituale opstaje zahvaljujući "alternativnom sistemu mnemoničke podrške" (McCauley, 2001: 136).

Oslanjajući se na osnove koje je postavio Vajthaus, Makoli i Loson postavljaju pitanje zbog čega postoje različite vrste rituala i koji to faktori utiču na njihovu transmisiju (Lawson,

2009). Ključna karakteristika koja omogućava prenošenje rituala za njih je tzv. "blic" pamćenje<sup>85</sup> (*flashbulb memory*), čije je postojanje moguće samo u slučajevima direktnog iskustva nekog događaja. Emocionalno uzbuđenje je jedan od načina aktiviranja "blic" pamćenja (može ga aktivirati i svesnost da je određeni događaj drugima veoma važan) (Lawson, 2006; McCauley, 2001). Problem sa "blic" pamćenjem je u tome što ono ne mora uvek da bude tačno i precizno, i postojanje emocionalne stimulacije ne mora uvek da olakša pamćenje događaja. U odnosu na Vajthausa, koji se u hipotezi ritualne frekvencije bavi samo procesom pamćenja rituala, za Makolija i Losona nije samo važno da učesnici zapamte svoje kulturne predstave, oni moraju biti motivisani da ih prenesu. Pored frekvencije rituala, ritualna forma takođe određuje njegovu transmisiju kroz stvaranje veze između rituala, senzorne raskoši, pamćenja i motivacije (Lawson and McCauley, 2003: 113–115).

Nasuprot Vajthausu, za koga je frekvencija ključna u određivanju stepena emocionalne stimulacije u okviru jednog rituala, te samim tim i dužine pamćenja rituala, Makoli i Loson ističu važnost ritualne forme kao ključne varijable od koje zavisi stepen senzorne stimulacije u okviru jednog rituala. Osnovni principi koji omogućavaju da se napravi razlika između različitih ritualnih formi i objasne njihove karakteristike jesu princip nadljudske dejstvenosti (*Principle of Superhuman Agency (PSA)*) i princip nadljudske trenutnosti (*Principle of Superhuman Immediacy (PSI)*). Ova dva principa su ukorenjena u tvrdnji da učesničke kognitivne predstave religijskih rituala proizilaze iz istog sistema predstavljanja koji mi koristimo u predstavljanju svakodnevnih aktivnosti (McCauley, 2001: 123). To bi značilo da je ustrojstvo našeg kognitivnog sistema tako sačinjeno da smo sposobni da napravimo razliku između akcije i događaja. "Dok su sve akcije predstavljene kao događaji, nisu svi događaji predstavljeni kao akcije" (Lawson, 2006: 310). Akcija uključuje agense/aktere čije intencionalno delanje čini jedan događaj akcijom, dok se situacija u kojoj nema intencionalnosti naziva događaj. Poznavati strukturu rituala znači poznavati strukturu bilo koje akcije. Svaka akcija treba da sadrži neke od sledećih elemenata: aktere ili agense, aktivnosti, instrumente ili pacijente; bar dve uloge moraju uvek biti ispunjene, a to je da svaka akcija ima aktera/e i da svaki od aktera mora da čini nešto, tj. da bude aktivan; šta god da poseduje ulogu aktera može da postane i pacijent u akciji, dok

---

<sup>85</sup> Teoriju "blic" pamćenja kreirali su Braun (Roger Brown) i Kjulik (James Kulik) (1977), prema kojoj su "blic" sećanja, sećanja na događaje koji su bili iznenađujući i izazvali emocionalnu stimulaciju kod učesnika i posmatrača samog događaja (npr. ubistvo američkog predsednika Džona Kenedija) (v. Brown and Kulik, 1977).

samo neke jedinice koje su pacijenti mogu postati akteri. Iz ove perspektive, religijski ritual se posmatra kao bihevioralna kategorija koja se bavi interakcijama sa skrivenim i superempirijskim akterima (Sørensen, 2014: 207–208), dok je složen proces pamćenja i transmisije rituala uslovljen odnosom koji postoji između dejstvenika/aktera, akta i pacijenta.

Prema Losonu sve kognitivne predstave akcija podrazumevaju da neko radi nešto ili da neko čini nešto nečemu ili nekome (npr. pacijentu) (Lawson and McCauley, 2003; Lawson, 2006). Religijski rituali obuhvataju dejstvenike (*agents*) koji svojom delanjem utiču na pacijente. Tako sve aktivnosti poput molitve, pevanja, plesa, klečanja u crkvi ili nekoj drugoj svetinji, tj. aktivnosti u kojima ne postoji odnos između dejstvenika i pacijenta, prema Losonu i Makoliju ne spadaju u religijske rituale. Religijski rituali su povezani sa KPI<sup>86</sup> dejstvenicima (*Culturally postulated superhuman agents*) (Lawson and McCauley, 2003) ili KI dejstvenicima (*Counter-intuitive agents*) (McCauley and Lawson, 2007) čija je uloga da unose promene u religijski svet. Tipičan religijski ritual za Losona i Makolija je inicijacijski ritual u kom su KPN ili KI dejstvenici odgovorni za promenu religijskog statusa osobe koja biva inicirana. KI dejstvenici mogu da deluju na učesnike u ritualu preko ljudskih posrednika npr. sveštenika, šamana. Akcije KI dejstvenika su temelj religijskih rituala.

Postoje dva načina organizovanja informacija o efektima uticaja KI dejstvenika na religijski ritual: nadljudska dejstvenost (*superhuman agency*) i nadljudska neposrednost ili trenutnost (*superhuman immediacy*). Ova dva principa predstavljaju srž Makolijeve i Losonove teorije jer naglašavaju pretpostavke učesnika o doprinosima kontraintuitivnih dejstvenika njihovom razumevanju rituala (Lawson and McCauley, 2003: x). Princip nadljudske dejstvenosti podrazumeva da je KI dejstvenik povezan sa bar jednim elementom u ritualu (akterom, instrumentom ili pacijentom). Ukoliko je KI dejstvenik povezan direktno ili indirektno sa akterom u ritualu, tada se takav ritual naziva ritual specijalnog dejstvenika (*special agent ritual*). U ovom ritualu su bogovi ili njihovi zemaljski predstavnici akteri u ritualu, odnosno oni koji izvode određenu aktivnost. Tipični oblici ovih rituala su: inicijacije, sahrane, venčanja, ritual obrezivanja. Karakteristika ovih rituala je da nisu reverzibilni i ponovljivi. U slučaju da je KI

---

<sup>86</sup> KPN je skraćena za kulturno postulirane nadljudske dejstvenike (*CPS – Culturally Postulated Superhuman Agents*). KI je skraćena za kontraintuitivne dejstvenike (*CI – Counter-intuitive agents*). Makoli i Loson u svom kasnijem radu (v. McCauley and Loson, 2007) predlažu da je bolje upotrebljavati pojam kontraintuitivni dejstvenici umesto kulturno postulirani nadljudski dejstvenici, jer kulture nisu vrsta stvari koje bilo šta postuliraju. Zbog toga ćemo u tekstu koristiti pojam kontraintuitivni dejstvenici.



dejstvenik povezan sa druga dva elementa – instrumentom ili pacijentom, tada je reč o ritualu specijalnog pacijenta (*special patient ritual*) ili ritualu specijalnog instrumenta (*special instrument ritual*). U prvom slučaju akteri su ljudi (pacijenti), koji nemaju nadljudske sposobnosti, dok su bogovi ti na koje je usmerena akcija ljudi. Tipični oblici ovih rituala su: žrtvovanja, blagosiljanja. Ovi rituali su ponovljivi, supstitutivni (v. Lawson, 2006). Sličan ovom tipu rituala je ritual specijalnog instrumenta u kom se veza sa KI dejstvenikom ostvaruje putem nekog instrumenta, npr. rituali proricanja koji koriste karte, visak, kristalnu kuglu, kroz koje se ostvaruje veza sa kontraintuitivnim dejstvenikom. Pravljenje razlike između ovih oblika rituala je prema Losonu veoma bitno, jer u zavisnosti gde je smešten KI dejstvenik zavisice i karakter rituala, tj. da li je on ponovljiv, reverzibilan, supstitutivan.

Princip nadljudske neposrednosti podrazumeva da je broj osposobljavajućih rituala potrebnih da bi se povezali neki elementi u ritualu sa KI dejstvenikom faktor koji determiniše blizinu tog dejstvenika određenom elementu rituala (npr. svešteniku) koji se izvodi trenutno. Veza koja se stvara između KI dejstvenika i drugih elemenata u ritualu inicijalno ne mora da bude direktna. Ona se može ostvariti kroz niz rituala koji prethode ritualu koji proučavamo (npr. Jevrejin koji želi da postane rabin mora prvo da prođe kroz ritual bar micva ili, da bi sveštenik mogao da venčava, mora prvo da prođe kroz niz rituala koji ga kvalifikuju za tu funkciju). Broj rituala koji su potrebni da bi se elementi rituala koji sad izvodimo povezali sa KI dejstvenikom određuje dubinu rituala. Što je veća dubina rituala, slabija je veza sa "bogovima", odnosno sa KI dejstvenicima, i ritual ima manju važnost u religijskom sistemu (McCauley, 2001: 126). Iz ovoga možemo da zaključimo da je nešto religijski ritual samo ako unosi promene u religijski svet kroz transakcije u ritualu sa KI dejstvenikom i praćen je drugim religijskim ritualima, utoliko autsajderi ne mogu da učestvuju u njemu. Svaki ritual, pa i religijski, zahteva od aktera da poštuju određena pravila ili uslove da bi uopšte došlo do rituala. Akteri moraju ponekad i da koriste određene instrumente da bi ritual bio moguć. Na osnovu ovoga može se zaključiti da su potrebna neka od ova tri elementa da bi ritual bio moguć: dejstvenici/akteri, instrumenti, pacijenti, dok je ritualna forma potrebna da bi učesnici mogli rituale da ponove i prenesu ih. Istražujući istoriju religija, Makoli i Loson zaključuju kako su "*rituali specijalnog dejstvenika igrali fundamentalniju ulogu u transmisiji i održanju religije nego rituali specijalnog pacijenta ili rituali specijalnog instrumenta*" (McCauley and Lawson, 2003: 212, kurziv u originalu).

Loson i Makoli su nastojali da utvrde "univerzalne psihološke uslove koji strukturiraju promenljive društvene procese čiji je ritual deo" (Boudewijnse, 2006: 128) i "uzročne mehanizme koji proizvode religijske predstave" (Pyysiäinen, 2001: 73). Njihov finalni zaključak je da je čovek još od rođenja sposoban da pravi razliku između dejstvenika/aktera i svega ostalog u društvu, što mu omogućava urođeni kognitivni kapacitet. Razumeti i objasniti ritual sa aspekta teorije spoznaje odnosi se na prethodno navedenu sposobnost prepoznavanja i uočavanja aktera neke aktivnosti. Proučavati ritual i religiju u celini ne znači proučavati samo značenja nekih ponašanja i aktivnosti, značajno je uzeti u obzir i spoznajne predstave raznih oblika religijskih rituala. Teorija spoznaje religijskih rituala u stvari se odnosi na slučajeve individualnog ili grupnog izvođenja nekih radnji ili akcija u okviru organizovanih zajednica ljudi koji poseduju konceptualne sheme koje uključuju pretpostavke o vezama tih akcija sa akcijama dejstvenika koji pokazuju različite kontraintuitivne karakteristike. Način na koji učesnici u ritualu doživljavaju KI dejstvenike igra glavnu ulogu u poimanju karakteristika njegovih delova. Mnogobrojne interpretacije rituala podrazumevaju da se njima pripisuju različita značenja dok forma rituala i način njegovog izvođenja ostaju nepromenjeni. Zbog toga je važno fokusirati se na proučavanje rituala kao oblika akcije nezavisno od značenja koja mu učesnici pripisuju. Potrebno je proučavati ritualnu formu nezavisno od semantičkog i kulturnog konteksta.

Doprinosom ove teorije može se smatrati stvaranje strukturalne sheme religijskog rituala čiji su osnovni delovi dejstvenik/akter, instrument, pacijent. Svaki od ovih elemenata ima svoju funkciju u procesu opstanka i transmisije rituala i veliki broj različitih rituala može biti objašnjen pomoću ove sheme, odnosno dinamičkog odnosa elemenata koji je čine. "Ono što čini religijski ritual različitim je samo to da je jedan element u proceduri opisan kao 'specijalan' (...), odnosno povezan sa natprirodnim dejstvenikom" (Boyer, 2001: 259), dok su procesi kojima se objašnjava ovaj oblik ponašanja isti i u drugim kontekstima. Testirajući teoriju Losona i Makolija u tri religijske tradicije – hinduizmu, judaizmu i islamu – koje su zastupljene u okviru kampusa Univerziteta u Mičigenu, Mali (Brian Malley) i Baret (Justin Barret) zapažaju veoma značajnu "sposobnost njihovog modela da predviđa, na osnovu ritualne mitologije<sup>87</sup>, intuiciju običnih učesnika o ponovljivosti i reverzibilnosti rituala (...) i da otkriva prethodno neočekivanu vezu između mita i rituala" (Malley and Barret, 2003: 13). Ispitanici su uspeli intuitivno da prepoznaju

---

<sup>87</sup> Predviđajući gde će u ritualu biti pozicioniran nadljudski dejstvenik, mitologija uzročno utiče na centralnost, ponovljivost, reverzibilnost, senzornu raskoš i emocionalnost rituala (Malley and Barret, 2003: 2).

vrstu rituala prema Losonovoj i Makolijevoj tipologiji, kao i da tačno utvrde karakteristike rituala (ponovljivost, reverzibilnost, senzorna raskoš) koje su oni navodili u svojim radovima. Ispitanici nisu znali na koji način je nadljudski dejstvenik uključen u ritual i, u nekim slučajevima, nisu bili upoznati sa mitologijom koja prati rituala, što je uticalo na odgovor koji su dali o karakteristikama rituala. Mitovi prate rituale, a informacije o vezi sa nadljudskim dejstvenikom koje učesnici u ritualu dobijaju iz mitova omogućavaju učesnicima da daju svoj sud o ključnim karakteristikama rituala. Mali i Baret pretpostavljaju da obični ljudi (oni koji nisu stručnjaci za ritual) imaju nepotpun pristup mnogim kognitivnim procesima, odnosno ne mogu u svim slučajevima da objasne sopstvene mentalne predstave. Pored toga, njihova sposobnost da povežu ritual sa nadljudskim dejstvenikom prenosi se putem kulture, tako da se ne može očekivati da svi ljudi poseduju relevantno znanje za razumevanje rituala (Maley and Barret, 2003). Ono što čini jedan ritual relevantnim, bez obzira na to kakvo znanje posedujemo o njegovoj istoriji i značenju njegovih elemenata, jesu socijalni efekti koji su rezultat posmatranja i učestvovanja u ritualima (Boyer, 2001).

Mladen Turk ističe da je osnovni problem ove teorije bavljenje prvenstveno analizom religijskih rituala u kojima postoji veza sa kontraintuitivnim dejstvenikom, koji određuje dinamiku rituala, čime se isključuju svi drugi oblici religijskih rituala u kojima ne postoji veza sa KI dejstvenikom. Osim isključenja neki religijskih rituala iz definicije, prema Turku, teorija Losona i Makolija ne može biti primenjena ni na druge oblike rituala i aktivnosti nalik ritualu. Činjenica da Loson i Makoli ističu ulogu kontraintuitivnog dejstvenika u ritualima, ne znači da je njihova teorija podobna samo za objašnjenje relijskih rituala, jer oni naglašavaju da ne postoji razlika u kognitivnom aparatu koji nam omogućava predstavljanje religijskih aktivnosti i koji nam omogućava predstavljanje aktivnosti svakodnevnog života, odnosno da su iste kognitivne sposobnosti i procesi uključeni u proces konceptualizacije svih oblika aktivnosti. Nejasnoći u razumevanje njihove teorije doprinosi to što oni nigde eksplicitno ne objašnjavaju ko sve može da bude KI dejstvenik i na koji način KI dejstvenici deluju na nas. Pružajući metodologiju modelovanja kognitivnih procesa koja više nalikuje lingvističkim modelima dubinskih struktura, Loson i Makoli zanemaruju mnogobrojne neurološke funkcije u mozgu koje takođe utiču na način na koji poimamo ritual (Turk, 2013). Pružajući nam jedno simplicističko shvatanje rituala kao aktivnosti oblikovanih verovanjem u nadljudske entitete i religije kao univerzalne stvari individualnog verovanja u nadljudske entitete, njihova teorija kao da ne odstupa od

devetnaestovekovne paradigme u izučavanju rituala. Pomak u odnosu na klasične teorije rituala ipak vidimo u pokušaju stvaranja "metode lingvističko-kognitivne analize" (Bell, 1996: 183) i u napuštanju nedisciplinovanih interpretacija u korist formalnih naučnih metoda.

Analiza teorija koje su se bavile ritualom iz psihološke perspektive pokazale su nam da "[n]ije dovoljno, na primer, tvrditi da je ritual oblik 'svesnog ponašanja' – ili nesvesnog ponašanja – bez objašnjenja šta to znači psihološki" (Boudewijnse, 2006: 140). Um, odnosno mozak, igra veliku ulogu u spoznaji, nastanku i daljem prenošenju religijskih rituala. Početak psiholoških izučavanja religije i rituala nije uspeo da izbegne kritiku brojnih naučnika, i to prvenstveno zbog fokusiranja na ulogu nesvesnih struktura ljudskog uma u njihovom obrazovanju koje je bilo praćeno zanemarivanjem uticaja društva i kulture na njihovo uobličavanje i prenošenje. U odnosu na devetnaesti i veći deo dvadesetog veka, psiholozi danas uspevaju mnogo više da nam kažu o religiji. Tome je doprineo razvoj kognitivne i evolucione psihologije i njihovo povezivanje sa neurologijom. Razvojem kognitivne nauke o religiji postignuta je integracija psiholoških i neuroloških osnova u izučavanju religijskih iskustava, verovanja i ponašanja. Kritike upućene kognitivnoj nauci o religiji u kojima se ističe da su kognitivni pristupi ritualu vrste opštih pristupa koji mogu da nam pomognu da objasnimo na koji način teče proces transmisije rituala, ali ne i specifične kulturne situacije i razvoj rituala i religija, odnosno kompleksnost fenomena koji se istražuju; da su ovi pristupi redukcionistički; da nisu nikakva novina na naučnoj sceni, već samo povezuju funkcionalizam, difuzionizam, sociobiologiju, što ovaj pristup čini zastarelim; da ovi pristupi ljude tretiraju kao kompjutere bez emocija; da je popularnost ovih pristupa samo stvar privremene mode, a ne njihove sazajne značajnosti – čini se da nemaju mnogo realnih osnova (v. Cohen, Lanman, Whitehouse and McCauley, 2008). "Ovaj opšti pristup kognitivnoj nauci i religiji, koji se u velikoj meri oslanja na razvojnu psihologiju i antropologiju religije, vidi religijske predstave i ritualne akte kao podskupove kulturnih predstava i akcija" (Andresen, 2001: 2). Iz toga sledi da, kako je čovek deo socijalne, psihološke i političke realnosti, potrebno je analizirati na koji način kognitivne karakteristike narativa, verovanja i rituala funkcionišu zajedno sa individualnim, kolektivnim i institucionalnim agendama u kreiranju moćnih religijskih sistema (Andresen, 2001). Spremnost kognitivnih psihologa da prihvate i na kreativan, ali i dalje objektivnan način povežu saznanja prirodnih nauka (medicine i biologije) sa svojim otkrićima otvorila je jedna nova vrata u

razumevanju ljudske psihe. Istovremeno, svesnost uticaja društva na čoveka i njegove neurobiološke karakteristike otežala je redukcionizam i proširila naučni kapacitet psihologije.

### ***3. Psihoneuroimunološka reakcija na ritual: dinamika rituala kao determinanta psihosomatske transformacije***

Istraživati dinamiku rituala znači istraživati unutrašnje procese rituala i dinamiku odnosa između rituala i stvarnosti koja je deo njegovog šireg konteksta. Nije nam cilj da stvorimo demarkacionu liniju između statičnih i dinamičnih rituala, jer sa aspekta efekata koje rituali proizvode, odnosno iskustava koja iniciraju, i jedna i druga vrsta rituala uspeva da ostvari uticaj na psihu i organizam i indirektno na širi društveni i politički kontekst u kojem se rituali odvijaju. Dinamika rituala se može posmatrati iz različitih uglova, odnosno može se istraživati promena rituala, njegova transmisivnost, performativnost, sposobnost da izazove određena iskustva i da utiče na psihofiziološke procese u našem telu. Pojedini antropolozi, poput Tarnera (Turner, 1956/1996) i Rapaporta (Rappaport, 1999), bavili su se pitanjima dinamike rituala, pri čemu Rapaport ističe da su formalne karakteristike rituala od ključne važnosti za njegove efekte, dok Tarner objašnjava dinamiku rituala kroz strukturalne karakteristike rituala prelaza. "*Ritualni prelazi* su za Tarnera instrumenti promene i njihova dinamika (dinamika tranzicije i transformacije) može biti pronađena u svim društvima svih vremena" (Kapferer, 2006: 511, kurziv u originalu). Dinamika rituala se može konceptualizovati i kroz procese proizvodnje verovanja, posvećenosti tim verovanjima, njihove destabilizacije i promene, što se može smatrati osnovanim kada govorimo o ritualima u religijskom kontekstu, jer je ritual u tom slučaju istovremeno proizvod i tvorac verovanja.

U ovom poglavlju problem ritualne dinamike biće analiziran sa aspekta proizvodnje određenih iskustava u procesu izvođenja rituala, odnosno psihoneuroimunoloških promena koje jedan ritual može da izazove na individualnom i grupnom nivou. Činjenica je da je ovo možda jedan od najkontroverznijih i najmanje istraženih aspekata izučavanja rituala, ali izuzetno značajan za stvaranje integrativnog pristupa ritualima. Zbog efekata koje stvara na nivou psihoneuroimunološkog sistema, pretpostavlja se da ritual može biti iskorišćen u procesu lečenja i terapeutizacije različitih poremećaja i bolesti ljudskog organizma, kao i da će specifična iskustva koja se stiču učestvovanjem u ritualu olakšati njegovu transmisivnost. Način na koji će rituali delovati na nas uslovljen je njihovim karakteristikama, ali ne i učestalošću njihovog izvođenja, odnosno ukupnim brojem rituala u kojima učestvujemo tokom života. Kao što smo mogli da vidimo kod Vajthausa (Whitehouse, 2000; Whitehouse, 2006; Whitehouse, 2008) karakteristike rituala, posebno veoma snažna ili slaba emocionalna stimulacija koja se dešava

tokom izvođenja rituala, određuju učestalost izvođenja rituala, ali delom i efekat koji će ritual imati na nas. Karakteristike rituala predstavljaju samo jedan faktor u procesu kreiranja specifične psihosomatske reakcije organizma, jer su homeostaza i "bolest (...) simbolizacija genetskih faktora, nesvesnih potreba i svesnih izbora, kao i interpersonalnih, socijalnih i faktora okruženja" (Grimes, 2010a: 139).

Na polju razvoja biobiheviornalnih – društvenih – ekoloških modela koji obuhvataju molekularni, ćelijski, fiziološki, psihosocijalni nivo i nivo okruženja, psihoneuroimunologija predstavlja multidisciplinarnu platformu u oblasti razumevanja odnosa između ponašanja i nervnog, imunološkog i endokrinog sistema (Yan, 2016: 3). Psihoneuroimunologija (PNI) se razvija osamdesetih godina dvadesetog veka i, između ostalog, primenu pronalazi u izučavanju religijskih rituala čiji su ishod određene psihofiziološke reakcije (stanje transa, stanje ekstaze, brzo zarastanje povreda nanetih u toku religijskih rituala, halucinacije), u izučavanju uticaja psiholoških stanja (npr. stres) na razvoj bolesti, kao i u onkološkim istraživanjima, u izučavanju HIV-a, autoimunih bolesti, depresija, šizofrenija, starenja, kardiovaskularnih bolesti, kožnih bolesti itd. (Yan, 2016; Koenig and Cohen, 2002; Ader, 2006; Pejić, 2014: 185–186).

Istraživanja evolucionog porekla neuroimunoloških sistema interakcija danas se najviše vrše na glodarima i primatima, a ređe na beskičmenjacima, pticama i ektotermnim (hladnokrvnim) kičmenjacima. Kada je reč o istraživanjima psihoneuroimunološkog sistema kod ljudi, stvoreni su biopsihosocijalni modeli koji povezuju psihoneuroimunologiju i sistemsku biologiju u cilju utvrđivanja veze bioloških komponenti na različitim nivoima, uključujući molekularni, ćelijski nivo čitavog organizma i njegovog okruženja (Yan, 2016). Primenom biopsihosocijalnih modela razvija se personalizovana, sistemska i dinamička medicina sa ciljem predviđanja ponašanja čitavog organizma.

Psihoneuroimunolozi sugerišu da mozak ima ključnu ulogu u stvaranju homeostaze, jer "kada mozak percipira određeni događaj kao neprijatan ili stresan, određene moždane oblasti se aktiviraju, što inicira oslobađanje hormona sa nervnih završetaka u limfoidna tkiva<sup>88</sup>, dok su drugi hormoni, povezani sa hipotalamo-hipofizno-adrenalnom osovinom<sup>89</sup>, oslobođeni u

---

<sup>88</sup> U primarna limfoidna tkiva i organe spadaju timus i koštana srž, dok su sekundarna limfoidna tkiva i organi krajnici, Pejerove ploče, izolovani limfni čvorići, difuzno limfoidno tkivo i inkapsulirani organi - limfni čvorovi i slezina.

<sup>89</sup> HPA – hipotalamo-hipofizno(-pituitarno)-adrenalna osovina sastoji se od tri glavne komponente: hipotalamusa, adenohipofize i nadbubrežne žlezde. HPA je homeostatski mehanizam putem kojeg se regulišu mnogobrojni procesi

plazmu" (Rabin, 2002a: vii). HPA (hipotalamo-pituitarno-adrenalna osovina) jeste mehanizam kojim su povezani imuni, endokrini i nervni sistem. Interakcija neuroendokrinog i imunog sistema odvija se prema rečima Miljane Ljubomirović na tri načina: "1) putem neuropeptida i citokina prisutnih u imunom sistemu koji predstavljaju medijatore kako unutar samog imunog sistema, tako i između neuroendokrinog i imunog sistema; 2) putem hormona prednjeg i zadnjeg režnja hipofize koji kontrolišu brojne imune funkcije; i 3) recipročnom interakcijom citokina neuroendokrinog sistema" (Ljubomirović, 2014: 5). Sa aspekta imunog sistema, dokazano je da su bela krvna zrnca, i to T i B limfociti, ćelije koje reaguju na prisustvo antigena u organizmu i koje preko receptora za hormone i neurotransmitere koji se nalaze u njihovoj ćelijskoj membrani, reaguju na neurološke i endokrine signale koji do njih stižu putem hormona. Limfociti ipak ne primaju samo informacije nego su sposobni da sami šalju informacije mozgu pomoću hormona i hemijskih supstanci koje luče (v. Rabin and Koenig, 2002). Aktiviranjem imunoloških ćelija oslobađaju se citokini, koji stvaraju još jednu vezu između imunog sistema i centralnog nervnog sistema, menjajući tim putem aktivnosti mozga, endokrinog sistema i samo ponašanje.

Na neurološkom nivou, neuropeptidi koje izlučuju neuroni učestvuju u prenošenju bola, sreće, zadovoljstva, tuge i zajedno sa citokinima, hemijskim aktivatorima imunog sistema, utiču na celokupno stanje organizma (Pejić, 2014). "U uslovima bolesti, kada organizam treba da povрати homeostazu, imuni sistem može da resetuje neuroendokrini mehanizam u mozgu u cilju iniciranja imunoloških procesa nauštrb nekog drugog fiziološkog sistema" (Maqueda, 2011: 15). Neuropeptidi, kao veznici ili signalni molekuli u mozgu, jesu vrsta molekula proteinske strukture koji igraju veliku ulogu u stvaranju emocija kod ljudi, u povezivanju uma i tela i, konačno, u dostizanju homeostaze. Neuropeptidi zajedno sa ostalim neurotransmiterima nastaju kada električni impuls dođe u prostor između dva neurona (do sinapse) i sintetišu se u telu neurona, čime se pokreće sekrecija neuropeptida kao hemijskih prenosilaca poruka koji se vezuju za druge neurone i tako prenose informaciju (v. Becker, 1994: 49). Neuropeptidi su u bliskoj vezi sa peptidnim hormonima<sup>90</sup> i često peptidi koji imaju funkciju hormona na periferiji imaju i neurološku funkciju kao neuropeptidi. Treba naglasiti da peptidne hormone luče neuroendokrine

---

u telu, počev od varenja, funkcionisanja imunog sistema, raspoloženja i emocija, stvaranja i potrošnje energije (v. Ljubomirović, 2014).

<sup>90</sup> Peptidni hormoni se dele na peptide, polipeptide i proteine koji imaju funkciju hormona. U peptidne hormone spadaju insulin, hormon rasta, oksitocin, vazopresin, prolaktin, kortikotropin, glukagon, somatostatin, hormoni štitne žlezde.



ćelije i da oni putuju kroz krv do udaljenih tkiva. U ljudskom organizmu se stvara više od 200 hemijskih supstanci koje utiču na naše ponašanje i naše raspoloženje i peptidi (neuropeptidi i peptidni hormoni) imaju jednu od najvažnijih uloga u organizmu. Da bi ostvarili svoju funkciju, peptidi moraju da se vežu za receptore do kojih dolaze putujući kroz krv i kičmenu moždinu. Postoji mogućnost interakcije peptida sa imunim sistemom u cilju njegovog oslabljivanja i konačno nastanka bolesti (ali i izlječenja). Upravo pomoću peptida, emocije imaju veliki efekat na imuni sistem i celokupno zdravstveno stanje organizma.

Veza između mozga/uma, imunološkog i endokrinog sistema ne stvara se samo u slučaju uticaja negativnih faktora na organizam. Pretpostavka je da može da se uspostavi veza između religije i mentalnog zdravlja, a samim tim između mentalnog zdravlja i funkcionisanja imunološkog sistema, što bi značilo da religija (rituali, verovanja) može da utiče na fizičko zdravlje kroz neuroendokrine i imunološke mehanizme (Koenig and Cohen, 2002: 3). Ono u šta ljudi veruju, što misle i osećaju (tj. njihove spiritualne prakse i verovanja) utiče na neuroendokrine i imunološke funkcije i veliki broj istraživanja pokazuje pozitivan učinak istočnjačkih religijskih praksi (npr. meditacije, joge) na smanjenje hormona stresa (npr. kortizola, kateholamina (adrenalin, noradrenalin, dopamin), glukokortikoida, hormona rasta i prolaktina). Bitno je naglasiti da "[s]tres može da poremeti homeostazu kroz odgovore na različite stimulse kao što su strah, anksioznost, intenzivno vežbanje ili bol. Stimulus koji indukuje poremećaj homeostaze se naziva 'stresor'" (Rabin, 2002b: 43).

Veliki je broj rituala čije prakse izazivaju bol, strah, neizvesnost, tako da je bitno naglasiti da religijske prakse ne moraju nužno imati pozitivan efekat na opšte stanje organizma. Faktor koji utiče na smanjenje uticaja stresora na organizam u tom slučaju je činjenica da je religijsko iskustvo u ritualu jednim delom društveno osmišljeno. Beker (Hauard S. Becker) u tekstu "Becoming a marihuanna user" (Becker, 1953) objašnjava na koji način je uživanje u marihuani uslovljeno socijalnim iskustvima stečenim u potrazi za značenjem ponašanja, percepcijama i sudovima o objektima i situacijama koje čine aktivnost konzumiranja marihuane mogućom i poželjnom. U kontekstu izučavanja psihosomatskih reakcija na ritual, od značaja su Bekerova zapažanja o načinima na koji uživaoci-početnici uče o iskustvima koja treba da iskuse. Ono što Beker naglašava jeste da treba da se prati razvoj ponašanja i to kroz promene u značenjima i konceptima, njihovoj organizaciji i reorganizaciji i načinu na koji oni utiču na ponašanje čineći neke akte mogućim, a isključujući neke druge (Becker, 1953: 242). Način na

koji čovek može da reaguje na određeno ponašanje zavisiće od mnoštva faktora, od kojih je od posebnog značaja serija komunikativnih aktova tokom kojih drugi ističu nove aspekte iskustva koje osoba koja prvi put učestvuje u nekoj aktivnosti treba da iskusi. To bi značilo da određena aktivnost treba da se na adekvatan način konceptualizuje da bi došlo do određenih iskustava. Fizička i psihička stanja organizma inicirana učestvovanjem u ritualu uslovljena su ne samo biopsihološkim predispozicijama, već i socijalnim uslovima u kojima se određeno ponašanje izvodi. Da li će nešto biti tretirano kao stresor ili ne, zavisiće od sposobnosti subjekta da se suoči sa stresorom, što je uslovljeno subjektivim sistemom verovanja, društvenom podrškom, tj. socijalnim konceptualizacijama određenog ponašanja, ali i prisustvom ili odsustvom osećaja za humor, nivoom optimizma, tj. individualnim karakteristikama učesnika. Pored sposobnosti suočavanja, stepen ponavljanja stresora (da li se stresor prvi put javlja ili se subjekt već suočavao sa njim), njegova snaga (tj. koliko je stresor značajan za subjekta), percepcija konkretne situacije kao stresora, habituacija<sup>91</sup> i supresija<sup>92</sup> određiće efekat koji će stresor imati na organizam subjekta (Rabin, 2002b: 44, 55-56).

Problem proučavanja rituala leži u tome što su na prvi pogled rituali društveni konstrukti, a religijsko iskustvo društveno osmišljeno. Kada je reč pozitivnom uticaju rituala na zdravlje oni mogu biti posledica placebo odgovora (*placebo response*), snažne društvene podrške, promovisanja zdravog načina života, optimizma i povećanja stepena zadovoljstva životom. Sa druge strane, pored ove društvene uslovljenosti efekata spiritualnog iskustva, treba naglasiti da je neuroimunološki, odnosno kognitivni kapacitet takođe veoma važan faktor koji utiče na to kako će određene aktivnosti i događaji delovati na nas.

Dinamika ritualnog performansa jedna je od karakteristika rituala koja može da utiče na naš psihoneuroimunološki sistem. Uticaj različite dinamike ritualnog performansa na proces stvaranja izmenjenih stanja svesti i mističnih iskustava direktno vodi poreklo iz sposobnosti čoveka da trči brzo i dugotrajno do stadijuma iznemoglosti (Winkelman, 2010: 259). Sposobnost

---

<sup>91</sup> Habituacija podrazumeva da su se, u slučaju kada se neka aktivnost ponavlja, određeni delovi mozga koji reaguju na stres navikli na ponavljanu aktivaciju. To bi značilo da je npr. hormonalni odgovor na psihološki stres manji kod ljudi veće fizičke spremnosti. Ako neki trening aktivira iste oblasti mozga kao i psihološki stresor, oblasti mozga se navikavaju na ponavljanu aktivaciju putem treninga i iste te oblasti mozga manje reaguju na psihološki stres (Rabin, 2002b: 55–56).

<sup>92</sup> Supresija se dešava u slučaju kada neka ponašanja umanjuju efekat stresa na naš imuni sistem time što aktiviraju oblasti mozga koje potiskuju aktivaciju oblasti koje reaguju na stres. To bi značilo da se kod osoba koje se osećaju ugodno u društvenim situacijama, koje učestvuju u religijskim praksama, koje su optimistične, mogu razviti moždani putevi koji sprečavaju ili ublažavaju negativne reakcije imunog sistema i promene u zdravstvenom stanju kao posledice delovanja stresa na individue (Rabin, 2002b: 56).

dugotrajnog trčanja proizvod je procesa evolucije tokom kog se razvijala sposobnost trčanja u cilju opstanka, odnosno u cilju lakšeg dolaženja do hrane. Pod fenomenom koji se u engleskom jeziku zove "*runner's high*" podrazumevaju se posledice napornog trčanja karakteristične za mistična iskustva kao što su sreća, radost, jedinstvo sa prirodom, osećaj bezvremenosti, kosmičkog jedinstva itd. Ova iskustva indukovana trčanjem nastaju kao posledica aktivacije simpatičkog dela autonomnog nervnog sistema, koja se manifestuje u vidu meditativnog disanja, fizičkog stresa kojim se povećava lučenje adrenalina, noradrenalina, rasta telesne temperature, smanjenja kiseonika u organizmu čime se stvara "hemijska i neuronska neravnoteža koja može da kreira neuobičajena stanja svesti" (Winkelman, 2010: 259). Bipedalizam – razvijanje sposobnosti za brzo i dugotrajno trčanje i ples – obezbedio je fizičku osnovu za ritualni ples i omogućio razvijanje mimetičkog kapaciteta. Istraživanje koje su sproveli Ditrih (Dietrich) i Makdaniyel (McDaniel) pokazalo je da dugotrajno i iscrpljujuće trčanje utiče na povećano lučenje endokanabinoida anandamida, koji ima sličan efekat kao THC iz marihuane (Winkelman, 2010). Psihoaktivni efekat endogenog kanabinoidnog neurotransmitera jeste euforija, osećaj kontakta sa onostranim, odnosno mistična iskustva i prijatne senzacije. Plesom je isto tako moguće izazvati izmenu stanja svesti povećanim lučenja opioida, ritmičkom stimulacijom mozga. Ples (ritmična igra, pljeskanje rukama, marširanje) kao jedan od oblika neverbalne komunikacije, svojim efektima na organizam okarakterisan je od strane Frimana (Walter J. Freeman) kao biotehnologija formiranja grupa i ključni deo procesa socijalizacije vrsta iz reda *Homo* (Winkelman, 2010). Muzika, ples i sport kao oblici ekspresivnih aktivnosti odigrali su veoma veliku ulogu u stvaranju rituala i ritualnog identiteta grupe, kao i u stvaranju osnove razlikovanja ritualnog ponašanja ljudi i životinja.

U odnosu na efekte koje treba da proizvedu u mozgu, rituali se mogu podeliti na brze i spore. Ova dihotomija nam je potrebna da bismo razumeli kako dinamika ritualnog performansa utiče na funkcionisanje mozga, izaziva stvaranje religijskog iskustva i indukuje odgovarajuću psihoneuroimunološku reakciju. Proučavanjem rada mozga dokazano je da brzi ritam pokretanja tela, muzika koja prati performans direktno dovodi do stimulacije centra za uzbuđenje hipokampalnom inhibicijom. Stvoreni impuls se preko amigdale prenosi do korteksa, što organizam stavlja u stanje maksimalne uzbuđenosti koja se manifestuje zapadanjem u stanje smirenosti aktivacijom hipokampusu, koji je odgovoran za nastanak transa i stanja "dnevnog snevanja" (D'Aquili and Newberg, 1999: 99). Spori rituali takođe mogu da povećaju uzbuđenje

aktera u ritualu, ali se mehanizam dolaska u to stanje razlikuje u odnosu na prethodni slučaj. U toku sporih rituala aktivacija nervnih struktura ide od korteksa ka nižim nervnim strukturama pri čemu tek na kraju dolazi do aktivacije autonomnog nervnog sistema. Ne dolazi do direktnog aktiviranja sistema uzbuđenja, nego se čitav proces usmerava ka aktivaciji sistema mirnoće (*quiescent system*), odnosno aktivira se parasimpatički deo autonomnog nervnog sistema i konačno postiže osećaj jedinstva sa onostranim. Aktivacijom hipokampalne regije nastaju halucinacije i mistične vizije (Newberg and Iversen, 2003).

Meditacija koja se praktikuje u mnogobrojnim istočnjačkim religijama primer je jedne vrste spore religijske prakse i karakteriše je "aktivna pasivnost" i "kreativna smirenost" (Griffiths, 2002). D'Akili i Njuberger tvrde da postoje mnogobrojna preklapanja između stanja indukovanih učestvovanjem u ceremonijalnim ritualima i meditativnih i kontemplativnih stanja, odnosno da isti neuropsihološki mehanizmi određuju i jedno i drugo stanje (v. D'Aquili and Newberg, 1999). U odnosu na meditativna stanja, u slučaju sporih rituala postiže se manji stepen spontane uzbuđenosti i smirenosti, tj. govorimo o srednjoj ili umerenoj stimulaciji određenih neuronskih tokova. Meditacija nije ritual, ali može biti deo nekog rituala, dok "principi selektivne stimulacije i deaferentacije<sup>93</sup> različitih struktura mozga praćeni različitim obrascima i stepenima intenziteta limbičke (ili emocionalne) stimulacije" (D'Aquili and Newberg, 1999: 103) predstavljaju osnovu za objašnjenje većine izmenjenih stanja svesti indukovanih ritualom, meditacijom, molitvom ili spontano.

Brza ritmičnost, olfaktorna stimulacija, vizuelna fiksacija, ubrzano disanje, upotreba halucinogenih droga, muzika, vode aktivaciji moždanih struktura i omogućavaju doživljavanje specifičnih iskustava, tj. vode izmenjenim stanjima svesti: meditativnim stanjima, transu, posednutosti. Paskal Boaje navodi da specifična fenomenologija takvih stanja vodi nastanku religijskih pojmova odnosno tradicije prema sledećoj uzročnoj vezi: prvo, specifični događaji u mozgu neke osobe vode karakterističnim iskustvima natprirodnih entiteta ili aktera; drugo, specifična iskustva mistika vode specifičnim konceptima te osobe; treće, koncepti mistika vode ka grupnoj religijskoj tradiciji (Boyer, 2003: 121).

---

<sup>93</sup> Pojmom deaferentacija se označava izmena funkcionalnosti sistema senzorne transmisije kada određene informacije ne mogu da dođu do nekih moždanih struktura. Deaferentacija može biti izazvana fizičkim prekidom ili da bude funkcionalna deaferentacija. Tipičan primer fizičkog prekida je presecanje *corpus callosa*, čime se odvajaju hemisfere i, u slučaju epilepsije, onemogućavaju epileptični napadi koji su posledica preterane uzbuđenosti obe hemisfere. U slučaju funkcionalne deaferentacije inhibitorna vlakna iz moždanih struktura blokiraju transmisiju informacija između neke dve druge strukture (v. D'Aquili and Newberg, 1999: 41–42).

"Mistična" i paranormalna<sup>94</sup> iskustva često su u vezi sa manijama, šizofrenijom, disocijacijom, depresijom, ali to ne znači da su takva iskustva uvek rezultat patoloških stanja organizma. Sa stanovišta psihijatrije, mistično iskustvo se vidi kao doživljaj izgrađen od često velikog broja elemenata: "ono ima tendenciju da bude iznenadno u početku, radosno, teško za verbalizaciju; podrazumeva osećaj opažanja svrhe postojanja" (Thalbourne, 2006:144), pruža uvid u harmoniju stvari, može se doživeti kroz percepciju krajnjeg jedinstva, daje osećaj besmrtnosti i često nastoji biti kratkotrajno, autoritativno i pripisuje mu se vrhovna vrednost. Zbog toga je česta interpretacija mističnog iskustva kao jedinstva sa bogom. Jedan od razloga zašto ne doživljavaju svi ljudi mistična iskustva ili ih ne doživljavaju na identičan način leži u transliminalnosti (transliminality) ili hipersenzitivnosti na psihološki materijal koji se emanira iz nesvesnog i istovremeno u hipersenzitivnosti ili osetljivosti na stimulaciju iz spoljašnjeg okruženja (Thalbourne, 2006).

Na osnovu stepena transliminalnosti koji poseduje neka osoba, razlikovaće se i njena iskustva mističnog i paranormalnog. Tako su osobe koje imaju visoku transliminalnost otvorenije za sadržaje koji dolaze bilo iz subliminalnog regiona ili iz spoljašnje sredine, i to u vidu slika, ideacija, percepcija, zbog čega su skloni doživljavanju materijala iz nesvesnog (paranormalnih slučajeva, kreativnih impulsa, mistične spoznaje, maničnih ideja) (Thalbourne, 2006). Nasuprot njima, osobe niske transliminalnosti poseduju određen prag otpornosti na materijal koji dolazi iz domena nesvesnog ili iz okruženja (npr. nisu preosetljivi na jako svetlo, miris, zvuk). Na osnovu istraživanja dokazano je da je transliminalnost znatno veća kod ljudi koji pate od šizofrenije, manične depresije, ali to ne mora uvek biti slučaj. Za mozak, dovoljno dugo kontempliranje boga znači promenu koja se manifestuje kao stvaranje novih simpatičkih veza, stvaranje novih dendrita, što konačno vodi većoj osetljivosti mozga na suptilne sfere iskustva i, kako Njuberger i Voldman (Waldman) tvrde, "bog postaje neurološki stvaran" (Newberg and Waldman, 2009: 3).

Saznanja do kojih je došao Stanislav Grof, češki psihijatar, takođe nam mogu pomoći u osvetljavanju procesa proizvodnje natprirodnih iskustava i psihosomatskih reakcija organizma. Grof se posebno bavio proučavanjem uticaja psihoaktivnih supstanci na čovekovu svest i nastanak mističnih iskustava. Svoje istraživanje sa LSD-om započeo je 1956. godine u Pragu,

---

<sup>94</sup> Telborn pod paranormalnim podrazumeva fenomene pod koje se svode procesi fizički nemoguće izvodljivi od strane bilo kog čoveka ili životinje (Thalbourne, 2006: 145). Kao sinonim se često koristi reč natprirodno.

kada je učestvovao kao eksperimentalni subjekt u istraživanju Sandos (Sandoz) kompanije o uticaju i efektima droge na mozak i svest i mogućoj upotrebi u psihijatrijskom lečenju. Direktna iskustva mističnog i natprirodnog, čija su jačina i autentičnost oduševila Grofa, odredila su tok njegovog daljeg istraživačkog rada. Iako je u početku sve efekte pripisivao delovanju droge, u svojim kasnijim radovima zaključuje da je droga samo "kraljevski put u nesvesno" (Grof and Bennett, 1993: 16). Potencijal za mistično iskustvo je pravo stečeno rođenjem kod svih ljudi.

Psihoterapija LSD-om se pokazala kao veoma zanimljiva i produktivna metoda istraživanja nesvesnog. Pacijenti kojima su date male doze LSD-a doživljavali su scene iz detinjstva, dok su iskustva onih kojima je data veća doza nalikovala iskustvima istočnjačkih mistika. Pacijenti su doživljavali osećaj smrti i ponovnog rođenja, jedinstvo sa čovečanstvom, prirodom, kosmosom, imali su vizije demona i božanstava iz kultura koje nisu njihove, oživljavali su sećanja iz prošlog života. Prvobitnu nemogućnost da racionalno objasni iskustva svojih pacijenata Grof zamenjuje idejom da su u stvari slična iskustva pacijenata "normalne i prirodne manifestacije najdubljih domena ljudske psihe" (Grof and Bennett, 1993: 17). Posledica psihoterapije LSD-om bila je ozdravljenje pacijenata. Dugotrajni simptomi su nestajali nakon pacientovog doživljavanja psihološke smrti i rođenja, jedinstva sa kosmosom, sećanja iz prošlosti. Grofov zaključak je da "svest nije samo slučajni proizvod neurofizioloških i biohemijskih procesa koji se odvijaju u ljudskom mozgu. (...) Ja vidim svest i ljudsku psihi kao izraz i refleksiju kosmičke inteligencije koja prožima ceo univerzum i sva postojanja" (Grof and Bennett, 1993: 17–18). Ljudska svest je polje bez granica, koje prevazilazi vreme, prostor, linearnu kauzalnost.

Grof je svoje istraživanje sa LSD-om započeo kao materijalista i ateista, a nakon dužeg perioda rada sa pacijentima počeo je da se otvara ka činjenici da je spiritualna dimenzija ključni faktor za razumevanje ljudske psihe. Za Grofa mistična iskustva, čak i onda kada nisu izazvana konzumiranjem psihoaktivnih supstanci, jesu "prirodne manifestacije dubinske dinamike ljudske psihe" (Grof and Bennett, 1993: 18), a ne patološka stanja organizma (iako to nekad mogu biti). Kao i Čarls Lohlin, Grof naglašava, iako ne eksplicitno, da jedno naučno istraživanje mora da obuhvatati i emičku i etičku perspektivu. Pored iskustava svojih pacijenata, sam Grof je učestvovao u šamanskim ritualima, psihodeličnim sesijama, eksperimentalnoj psihoterapiji, meditaciji. Zajedno sa svojom suprugom razvio je eksperimentalni pristup za indukovanje netipičnih stanja svesti i ulazak u nesvesnu i nadsvesnu psihi koji naziva "holotropno disanje"

(*Holotropic Breathwork*). Ovaj pristup nastaje kao zamena za psihoterapiju LSD-om posle zabrane upotrebe psihoaktivnih supstanci u terapeutske svrhe<sup>95</sup>. Holotropno disanje podrazumeva proces senzorne hipestimulacije, u kojem se kombinuje ubrzano disanje, evokativna, ritmična muzika, razni drugi zvukovi, artistska ekspresija, telesni performans, u cilju "otvaranja puta za istraživanje čitavog spektra unutrašnjeg sveta" (Grof and Bennett, 1993: 20). Između holotropnog disanja i rituala postoji velika sličnost, jer je prvi proces izrađen od istih ili sličnih elemenata koji čine ritual. "Misterije" uma bivaju probuđene i otkrivene bilo kroz proces holotropnog disanja, ritual ili meditaciju. Skriveni delovi ljudske psihe u aktiviranom stanju izvor su brojnih i raznolikih iskustava koja utiču na naš neuroimunološki sklop.

Istraživanja nesvesnog koja je sprovodio Stanislav Grof dovela su do zaključka da su svest i ljudska iskustva posredovana mozgom, ali izvorno ne potiču iz mozga i ne zavise potpuno od funkcionisanja mozga. "Jasno je da svest može da čini stvari koje mozak i senzorni organi ne mogu" (Grof and Bennet, 1993: 195). Neurohirurg Vajlder Penfield (Wilder Penfield) tvrdi da svest nema svoj izvor u mozgu, dok je kasnije postavljena teza (sa kojom se i Grof i Penfield slažu) da je individualna psiha "manifestacija kosmičke svesti i inteligencije koja teče kroz sve što postoji" (Grof and Bennet, 1993: 195–196). Znanje o perinatalnim iskustvima (koja se mogu shvatiti kao evokacije uspomena iz detinjstva i ponovno proživljavanje nekih krucijalnih događaja iz tog perioda, oživljavanje traume rođenja procesom holotropnog disanja), transpersonalnim iskustvima i psihoidnim fenomenima pruža nam novi uvid u brojne rituale, ceremonije i važnost njihovog postojanja u ljudskom životu. Ta važnost ili uloga je biološke, društvene, ali i psihološke prirode. Ritualni nisu patološki fenomeni niti proizvodi sujeverja, već su "legitimne i izuzetno sofisticirane spiritualne prakse" koje pružaju znatno širi pogled na stvarnost nego što je to u prošlosti pružao njutnovsko-kartezijanski model stvarnosti (Grof and Bennet, 1993: 197). Iskustva koja se doživljavaju kroz učestvovanje u ritualima su takva da čak i najinteligentnije umove ne ostavljaju ravnodušnim. Iz dubina ljudskog uma izvire perinatalna i transpersonalna iskustva kao inspiracija za spiritualnost. U ljudima postoji velika potreba za transpersonalnim iskustvima i stanjima u kojima se otvaraju "vrata" za prevazilaženje individualnog identiteta i spajanje sa bezvremenom celinom.

Učesnici u ritualu ipak nemaju osećaj smisla i svrhe rituala, uloga rituala je njima skrivena, jasna je samo potreba da se učestvuje u aktivnostima koje aktiviraju najskrivenije

---

<sup>95</sup> Nakon zabrane upotrebe LSD-a, psihoterapija LSD-om je nastavila da živi kao *anderground* praksa.

senzorne centre u telu, iniciraju izmenu stanja svesti i čine da svet bude jedno mesto. Posledice koje direktnim učesnicima u ritualu ostaju skrivene su biopsihosocijalne prirode. Neo-jungijanski misticizam, komercijalni transpersonalizam ili psihodelični misticizam Stanislava Grofa naišao je na kritiku i to prvenstveno zbog upotrebe psihodeličnih supstanci (LSD, MDMA) u lečenju pacijenata i njegovih tvrdnji da je psihoterapija LSD-om sigurna i bezazlena metoda<sup>96</sup>. Metod holotropnog disanja, koji je zamenio upotrebu LSD-a, trebalo je da da iste efekte kao i prvobitni metod. "[M]ultimodalni mentalni fenomen indukovao takvim tretmanom uključuje psihodinamičke, perinatalne i transpersonalne aspekte" (Terekhin, 1996: 730). Halucinogena iskustva nastala kao proizvod voljne hiperventilacije, odnosno brzog disanja, ipak nisu proizvod stapanja sa kosmičkog svešču. Medicinsko objašnjenje nastalih iskustava je fenomen cerebralne hipoksije<sup>97</sup> (*cerebral hypoxia*) ili redukcije dovoda kiseonika u mozak. U analizi efekata rituala i uticaja promene njihove dinamike na moždanu strukturu, istraživanja Stanislava Grofa se pokazuju kao veoma korisna, jer je on posmatrao efekte aktivnosti koje nalikuju ritualima u kontrolisanim uslovima što nije moguće postići posmatranjem izvođenja rituala u njegovom prirodnom okruženju. Najveći nedostatak materijalističkih objašnjenja transpersonalnih iskustava leži upravo u subjektivnoj prirodi tih iskustava i nemogućnosti da budemo neutralni posmatrači izmenjenih stanja svesti drugih ljudi. Proces objektivizacije subjektivnih iskustava prepun je teškoća i pitanje je da li ga je moguće postići. Kritička promišljanja materijalističke paradigme, po kojoj je svest samo epifenomen funkcionisanja mozga i električnih i hemijskih procesa koji se u njemu dešavaju, nije moguće u potpunosti prihvatiti, jer sva iskustva koja imamo o svetu velikim delom su proizvod moždane aktivnosti. Kada ne bi bilo mozga, ne bi bilo ni "svesti". Razvoj tehnika snimanja i praćenja aktivnosti mozga omogućio nam je da, poznajući funkcionalne karakteristike moždanih struktura, razumemo šta se dešava u psihi čoveka.

---

<sup>96</sup> MDMA (3,4-Methylenedioxyamphetamine) popularno poznat kao "ekstazi" sintetisan je 1912. godine. U psihoterapiji se počeo koristiti sedamdesetih godina dvadesetog veka. Indirektni inicijator upotrebe MDMA u psihoterapiji bio je Aleksandar Šulgin (Alexander Shulgin), profesor na Berkliju koji je nakon konzumiranja ove supstance napisao rad o njegovim psihotičnim efektima na čoveka. Oduševljenje efektima MDMA preneo je i na svoje kolege i poznanike, između ostalog i na psihoterapeuta Lea Zefa (Leo Zeff) koji je počeo da ga primenjuje u psihoterapiji. Zabranom legalne upotrebe MDMA, ovaj vid psihoterapije se seli u "podzemlje" kao što je bio slučaj i sa psihoterapijom LSD-om.

<sup>97</sup> Hipoksija, odnosno smanjenje koncentracije kiseonika u krvi dovodi do nadražaja centra za disanje i pojave refleksne hiperventilacije i konačno do hipokapnije. Hipokapnija je stanje sniženog parcijalnog pritiska ugljen-dioksida u arterijskoj krvi. Kao posledica hipokapnije prvo se javljaju telesne reakcije u vidu grčenja stopala, šaka, usta i moždanih reakcija u vidu fenomena koji su opisani u gorenavedenom tekstu.



Funkcionalni kapacitet mozga je nažalost i danas jedna velika nepoznanica, tako da je teško dati konačne sudove o mogućim efektima koje spoljašnji i unutrašnji stimuli pobuđuju.

Iskustvo mističnog nije ništa drugo do otelotvorena želja za pripadanjem celini, stapanjem sa njom i jedinstvom sa nekom silom, bićem koje je superiornije od nas, direktno uslovljeno tipom ritualnog performansa, stepenom transliminalnosti i stanjem neuronskih veza. Važno je biti svestan da ne dovode svi rituali organizam i mozak u stanje izmenjene aktivnosti, jer neki rituali nam pomažu samo da se opustimo, da organizujemo svoj svakodnevni život, unesemo red u društvo, dok nas samo mali broj rituala uvodi u sferu mističnih iskustava. Za nastanak natprirodnih, mističnih ili religijskih iskustava telo postaje centralni koncept, jer je ono u isto vreme medijum potreban za nastanak tih iskustava, ali i predmet opažanja drugih učesnika u ritualu. Sposobnost detekcije dejstvenosti jeste "tendencija ljudi i životinja da odgovaraju na situacije kao da je tamo inteligentni, svrhoviti agens kao uzrok događaja koje percipiramo" (Winkelman, 2010: 40; Lawson and McCauley, 2003). U slučaju da je više aktera u ritualu, percipiranje reakcija njihovog tela i osećaj stapanja sa ostalim učesnicima u ritualu ima veoma veliki uticaj na brzinu dostizanja izmenjenog stanja svesti, ali i na nastanak simboličkog odnosa koji će strukturisati društvene odnose kada se ritual završi. Ritualne prakse imaju zadatak da treniraju telo, a telesne prakse da aktivno oblikuju um; rituali su, konačno performansi koji preoblikuju svet biološke, psihičke i socijalne egzistencije i uvek za svoju posledicu imaju neki vid prelaza u nešto novo, neočekivano, što tek treba da bude strukturisano. Ono što treba imati u vidu kada se analizira psihosomatika rituala jeste da nemaju svi rituali terapijski potencijal koji se manifestuje npr. u ritualnim mogućnostima meditacije i igre, u kojima ciljevi nisu tako jasno odvojeni od procesa.

Kada je reč o psihoneuroimunološkim istraživanjima uticaja religijskih praksi i verovanja na zdravstveno stanje organizma, potrebno je naglasiti da, pored atraktivnosti ovog kompleksnog pogleda na odnos uma i tela, treba biti veoma obazriv u pogledu toga kako se koriste podaci dobijeni u ovim istraživanjima, ko ih koristi i sa kakvom namerom. Posmatrano iz medicinske perspektive, da bi veza koja postoji između religijskih praksi i zdravlja bila implementirana u standardnu medicinsku praksu, potrebno je da medicinsko osoblje ima razumevanja za religijski život svojih pacijenata i njihovu religijsku orijentaciju, kao i da poseduje znanja o različitim religijama. Pored toga, iako postoje podaci koji idu u prilog tezi da postoji veza između određenih ponašanja i psihoneuroimunološkog sistema individue, nemoguće je precizirati kako

će određene religijske prakse i verovanja uticati na neku individuu. To bi značilo da nije u potpunosti moguće predvideti reakcije organizma na spoljašnje i unutrašnje stimulse bez poznavanja njihove biopsihosocijalne anamneze. U slučaju da se pacijentima ističu pogodnosti religijske participacije po zdravlje, a izlečenje izostane, mogu nastati brojni psihološki problemi. Pogrešne predstave, nedostatak racionalnog pogleda na primenu religijskih praksi i verovanja u medicini može kod pacijenata kod kojih izostane izlečenje da izazove pojavu krivice, nedostojnosti da budu izlečeni koje se pripisuje odluci nekog nadljudskog entiteta. Kej (Howard L. Kaye) smatra da psihoneuroimunološka istraživanja uticaja faktora vere na organizam treba da "podstaknu" medikalizaciju religije, a ne 'spiritualizaciju medicine', podsticanjem čisto 'terapeutskog' stava prema religiji" (Kaye, 2002: 283). Različite ritualne prakse treba posmatrati nezavisno od konteksta iz kog nastaju i istraživanje usmeriti na analizu funkcionalnih karakteristika tih praksi koje omogućavaju da se organizam stavi u određeno stanje i analizu mehanizama kojima se stvara veza između određenog ponašanja, cerebralnih struktura, imunog i endokrinog sistema. Specifična dinamika rituala koja je analizirana u ovom poglavlju samo jedan je segment u složenom sistemu faktora koji utiču na psihoneuroimunološki odgovor organizma.

## *IV–Ritual i društvo*

## ***1. Razvoj sociološki i antropološki zasnovane teorije rituala***

Istraživanje rituala u antropologiji i sociologiji bilo je zastupljeno od samih početaka razvoja ovih nauka i njihovih disciplina. Iako najčešće govorimo o periodu devetnaestog veka kao ključnom za antropologiju i sociologiju, kada se one razvijaju na univerzitetima i razvijaju sopstveni metod i teoriju, antropoloških istraživanja i ideja je bilo već u radovima antičkih filozofa i pustolova, arapskih srednjovekovnih istoričara, evropskih pustolova u srednjem veku i u doba renesanse (v. Barnard, 2004). Pitanja o ljudskoj prirodi, mestu čoveka u složenom prirodnom i društvenom sistemu, njegovom odnosu sa ne-ljudskim vrstama zaokupljala su pažnju antropologa. Posebno je bilo aktuelno proučavanje nerazvijenih društava, njihove kulture, verovanja, načina života koje je trebalo da osvetli i razjasni način na koji se društva razvijaju i funkcionišu tj. proces njihove evolucije. Prema Postu (Paul Post), istraživanje rituala je prošlo kroz nekoliko faza: 1) prva faza bi obuhvatala period od polovine devetnaestog veka do polovine dvadesetog veka, 2) druga faza obuhvata period od šezdesetih godina dvadesetog veka, kada se teoretičari sve više okreću interdisciplinarnosti i 3) treća faza počinje u dvadeset i prvom veku i smatra se najsloženijom fazom, zbog obima saznanja koje je integrisano u okviru studija rituala, odnosno zbog razvijene interdisciplinarnosti (Post, 2015).

U odnosu na antropologiju i posebno etnografiju, koje su nastojale da razumeju i opišu različita društva i kulture, sociologija je htela da pokuša da na osnovu akumuliranog saznanja ostvari pozitivnu promenu u društvu. Načini na koji su istraživani rituali menjali su se u skladu sa promenama paradigmi u proučavanju društva i kulture, idući od evolucionizma, funkcionalizma, struktural-funkcionalizma, strukturalizma, difuzionizma, relativizma, interpretativizma, kognitivnih pristupa, feminizma, poststrukturalizma. Dugi niz godina funkcionalistička paradigma je bila najdominantnija i pažnja je bila usmerena na to kako je društvo organizovano baveći se odnosima između društvenih grupa, institucija i organizacija, a zanemarujući nivo mikroanalize, tj. analize individua i njihove interakcije. Pored toga, istraživanje rituala je dugo bilo bazirano isključivo na analiziranju religije i rituala kao religijskih praksi, iako je, ukoliko se posmatra razvoj rituala kod hominida, ritual osmišljavao i uređivao ne samo sveti već i svakodnevni život ljudi. Do polovine dvadesetog veka "ritual, bilo sekularni ili

sveti, povezuje grupe omogućavajući njihovo harmonično funkcionisanje putem stvaranja i održavanja poretka značenja, svrhe i vrednosti" (Stephenson, 2015: 38).

Danas je izučavanje rituala interdisciplinarna platforma koja povezuje različite nauke i discipline u projektu stvaranja integrisanih studija rituala. Potreba za sistematizacijom i stvaranjem teorijskih sistema u oblasti izučavanja postala je još veća sa proširenjem polja studija rituala, ali Grajms zapaža kako u periodu krajem dvadesetog i početkom dvadeset i prvog veka nema mnogo primera celovitih teorijskih sistema, osim možda zametaka takvih sistema u radovima Džonatana Smita (Jonathan Z. Smith) i Ketrin Bel i delimično njega samog (Grimes, 2010a), dok su pokušaji stvaranja interdisciplinarnih pristupa često neuspešni, a sam proces dugotrajan. Pristupi u izučavanju rituala koji danas mnogo obećavaju jesu teorija performansa Ričarda Šeknera i biogenetički strukturalizam, ali oni zbog nepoznavanja jezika struke ostaju teški za razumevanje. To je posebno slučaj kada govorimo o biogenetičkom strukturalizmu, za čije je razumevanje potrebno bar osnovno poznavanje neuroanatomije i neurofiziologije mozga, što često nije slučaj kod naučnika iz oblasti društvenih i humanističkih nauka.

Ritual se danas istražuje sa raznih aspekata i čini se da ne postoji neki zajednički rečnik za sve koji se bave ritualom, kao što postoji i nedostatak poznavanja teorijskog znanja i metodoloških veština koji se razvijaju u drugim naukama i disciplinama, a primenjuju u analizi rituala. Ne može se razviti složena teorija u kojoj bi bila integrisana saznanja iz drugih nauka bez tih teškoća, posrtanja i često uzajamnog nerazumevanja među naučnicima. Bitno je naglasiti da su problemi sa kojima se suočavaju oni koji istražuju široko polje rituala normalni i da će trebati niz godina na putu stvaranja integrisane teorije. Samoj složenosti doprinosi i to što se sve više nauka (arhitektura, sport, žurnalizam, istorija, biznis, advertajzing) interesuje za ritual (v. Grimes, 2010a). Problem izranja i iz činjenice da se većina onih koji istražuju neki aspekt rituala bave njime iz pozicije svoje profesije, dok je malo onih koji su spremni da studije rituala vide kao svoju profesiju. Bitno je izbeći fragmentaciju, a postići integraciju u okviru izučavanja rituala.

Na putu ka integrisanoj teoriji potrebno je analizirati sociološke i antropološke doprinose razvoju polja izučavanja rituala, koji su sasvim sigurno značajni i predstavljaju osnovu za sve savremene interdisciplinarne pristupe. Većina starijih antropoloških i socioloških teorija, koje će biti obrađene u ovom delu indirektno se bave ritualom, izučavajući ga kao usputnu karakteristiku religijskog načina života, dok su određene teorije bile veoma značajne za promenu paradigme u

izučavanju rituala skrećući pažnju na mikrointerakciju kao osnovnu jedinicu rituala. U tradicionalnim pristupima najčešće su tvrdnje da ritual omogućava vezu sa svetim, da održava socijalnu koheziju, da je neodvojivo povezan sa mitom i da je simptom nerešenih neuroza (v. Grimes, 2010a: 129). Sa novijim pristupima vidi se pomeranje od religijske paradigme ka postepenom oslobađanju u pogledu praksi koje ovi pristupi svrstavaju pod ritual, ali i promena načina na koji se kontekstualizuje pozicija rituala u širem sistemu društvenih odnosa. Iako različiti, pristupi ritualu ne moraju biti uzajamno isključivi, što se može videti u načinu na koji su integrisana saznanja klasika u savremene teorije rituala.

## ***2. Rane sociološke i antropološke teorije rituala***

Počeci izučavanja rituala nas dovode u devetnaesti vek, tj. period još uvek nesistematičnog izučavanja rituala. Objašnjenje za ovu nesistematičnost je veoma jednostavno, budući da je devetnaesti vek period konstituisanja društvenih nauka, njihove zainteresovanosti za krupne društvene probleme i bezbroj pokušaja da se objasni istorijski razvoj ljudskih društava. Antropolozi i etnolozi su bili ti koji su se prvi bavili ritualom. Baviti se pitanjima rituala, verovanja, religije u devetnaestom veku, između ostalog, značilo je tragati za pravilnostima koje bi išle u korist unilinearnim ili difuzionističkim objašnjenjima evolucije društva. Nerazvijena društva su teoretičari "razvijenog" Zapada posmatrali kao "prežitke"<sup>98</sup> jednog sveta koji polako izumire (ili je već izumro) i čije razumevanje može da nam otkrije podatke o sopstvenoj (društvenoj i kulturnoj) evoluciji.

Religija i elementi religije postali su objekat kritičke problematizacije još pre 300 godina. Još tada su ljudi počeli da postavljaju pitanja o odlikama prvih religija, o njihovoj transformaciji i smeni na društvenom "podijumu", o značaju religije, da uopštavaju i sistematizuju svoja viđenja i mišljenja o religijskim fenomenima itd. Prvi pokušaji da se na racionalan način objasni religija označili su početak ere naučnog izučavanja iracionalnih fenomena. Ritual je sasvim sigurno zauzimaao značajno mesto u ranim naučnim diskusijama. Ono što je možda najteže odrediti u sociologiji i antropologiji jeste odakle početi sa istraživanjem rituala jer, kako kaže Delijež, "u našim su disciplinama stvari malo složenije i teorije prethodnika od kojih je svaka rekla nešto suštinsko o svetu i društvu ne mogu se ignorisati" (Delijež, 2012: 9). Neminovno je da nekim takođe značajnim autorima nećemo dati dovoljno prostora u ovom poglavlju, ali ćemo pokušati da bar uputimo na neke njihove radove koji mogu biti interesantni i značajni onima koji izučavaju ritual.

---

<sup>98</sup> Pojam "prežitak" u antropologiju uvodi E. B. Tajlor i govoreći u pluralu, pod njima podrazumeva činioce "koji su nadživeli svoje društvenoistorijske i kulturne okvire: to su procesi, običaji, mišljenja (...), koja se prenose snagom navike u novo društveno stanje, različito od onog iz kojeg potiču, i zbog toga ostaju kao dokazi i primeri jednog ranijeg stanja kulture, iz koje je novija evoluirala" (Tylor, navedeno prema Lazar, 2008: 45).

Jedan od prvih teoretičara koji se bavio elementima religije bio je filolog i orijentalista Fridrih Maks Miler (Friedrich Max Müller) (1823–1900)<sup>99</sup>. Miler se među svojim savremenikima, prvi bavio proučavanjem mitologije i to u svojoj poznatoj komparativno lingvističkoj studiji *Lectures on the Science of Language* iz 1861. godine. U toj studiji Miler se bavi indoevropskim korenima grčke mitologije. Prema Mileru, mitovi su poetske izjave o prirodi, posebno o suncu, koje su izrekli Indoevropljani. Miler spada i u kategoriju meteoroloških mitologa, zajedno sa Kunom (Franz Felix Adalbert Kuhn), koji su smatrali da su vremenske prilike, boje neba i vetar osnove mita (Malinovski, 1971). Miler zaključuje da su mitovi Indoevropljana sa osvajanjem novih teritorija bili pogrešno interpretirani od strane kulturnih grupa koje su naseljavale te teritorije. Drugačije rečeno, mit je proizvod lingvističkog sloma.

Delovanjem na mišljenje, preobražaj mitova obavlja jezik. Jezik ne služi samo da ispolji misao kada je ona već uobličena, nego i sam učestvuje u oblikovanju misli. Jezik jednog naroda je taj koji utiče na koji način će biti pojmljene stvari koje ga okružuju, na koji način su one mišljene, klasirane (v. Dirkem, 1912/1982: 69). Tumačiti religiju i društvo za Milera znači kritički proučavati tekst. U mitovima Miler vidi proizvod bolesti jezika i mišljenja. Sadržan u religiji, mit ostvaruje svoju latentnu funkciju maskiranja i iskrivljavanja stvarnosti. Iskrivljavanje stvarnosti, kao odlika religije, može nestati ako se mitovi izuzmu iz religije i nastave da žive kao "parazitski izdanci koji su se, pod uticajem jezika, nakalemili na one osnovne predstave i izobličili ih" (Dirkem, 1912/1982: 74). Jednostavnim odbacivanjem mita, kao ključnog faktora u iskrivljavanju stvarnosti, ne rešava se znatno krupniji problem postojanja i opstanka rituala u religiji. Dirkem smatra da je mitologija bitan deo religijskog života i da se odstranjivanjem mita iz religije, odstranjuje i ritual (obred). "[O]bred i nije ništa drugo doli mit pretočen u delo" (Dirkem, 1912/1982: 75). Pored toga što se Miler nije konkretno bavio ritualima, njegovo delo je značajno za dalje usložnjavanje i proširivanje izučavanja religije i detaljnije izučavanje rituala. Miler prvi uvodi pojam "nauke o religiji", koji je trebalo da objasni neteološki i nefilozofski pristup proučavanju religije. Kasnije je ovaj termin preveden kao "fenomenologija religije". Pod

---

<sup>99</sup> Najpoznatija dela Maksa Milera su: *Comparative Mythology* (1859), *Hibbert Lectures* (1878), *Natural Religion* (1889), *Physical Religion* (1898), *Antropological Religion* (1892), *Theosophy of Psychological Religion* (1893), *Lectures on the Science of Language* (1861), *The Science of Thought* (1887).



Milerovim uticajem u Nemačkoj se krajem devetnaestog i početkom dvadesetog veka razvija fenomenološka škola religije<sup>100</sup>.

Milerovo shvatanje mita je bilo kritikovano. Najranije kritike dolaze od strane njegovih savremenika Edvarda B. Tajlora<sup>101</sup> (E. B. Tylor, 1832–1917) i Endrua Langa (Andrew Lang, 1844–1912). U odnosu na Milera, Tajlor je svoja istraživanja religije zasnivao na naturalističkom i evolucionističkom pristupu. U naučnom pogledu, između Milera i Tajlora je postojalo duboko poštovanje, Miler je sebe video kao svojevrsnog Tajlorovog mentora budući da je njegova komparativna filologija bila prvi impuls daljem Tajlorovom radu. Tek kasnije Miler shvata da je njegov saveznik u predmetu i načinu izučavanja ipak naučnik koji odbacuje njegovu nauku o religiji. Tajlor je pokušao da "diskredituje naučne aspiracije Milerovog pristupa" (Strenski, 2008: 116). Tvrdio je da su mitska objašnjenja pogrešna, ali da mit sam po sebi nije nešto pogrešno i da treba da bude proučavan kao proizvod ljudskog uma koji može da nam da uvid u 'primitivne' načine razumevanja" (Bell, 1997). Ovaj stav Tajlor iznosi u svom delu *Primitive Culture* iz 1871. godine.

U odnosu na Milera, Tajlor je bio evolucionista, naučnik u potrazi za dokazima o razvoju ljudskog društva od njegovih primitivnih oblika ka razvijenima. Smatrao je da se ljudsko društvo razvijalo kroz nekoliko faza, tj. od faze "divljaka" do faze "civilizovanog" čoveka. Miler nije ostao dužan Tajloru, kritikujući njegov evolucionizam, ali je taj pokušaj ostao bez efekta.

---

<sup>100</sup> Glavni postulati fenomenološkog pristupa religiji su: stavljanje naglaska na mit i sistematsko poređenje u proučavanju religija, odbacivanje Tajlorovog racionalističkog pristupa religiji kao formi objašnjenja i Smitovog i Tajlorovog redukcionizma, kritikovanje pokušaja utvrđivanja porekla religije i evolucionizma kao okvira za utvrđivanje razlika među religijama. Najznačajniji predstavnici ove škole su: Rudolf Oto (Rudolf Otto), Džerardus van der Leuv (Gerardus van der Leeuw), Rafael Petaconi (Raffaele Pettazzoni), Mirče Elijade (Mircea Eliade), Džonatan Z. Smit (Jonathan Z. Smith). U odnosu na predstavnike škole mita i rituala, teoretičari fenomenološke škole "nastoje da identifikuju mnogo kompleksniji skup aistorijskih univerzalija, koje se manifestuju u mnogostrukim istorijskim formama" (Bell, 1997: 10). Odbacuju evolucionistički pristup koji su negovali teoretičari škole mita i rituala, jer smatraju da nije moguće da postoji samo jedna osnova svih rituala, mitova i drugih proizvoda kulture. Fenomenološki pristup je nastojao da umanjí značaj rituala, što se posebno vidi kod Mirčea Elijadea, koji daje primat religijskim mitovima i simbolima u odnosu na ritual. Elijade preuzima ideju od Tajlora da mitovi moraju biti predmet analize jer mogu mnogo da nam otkriju o ljudskoj percepciji i kogniciji. Kroz mit se pripoveda sveta istorija, on nam slika nastanak svega, rađanje ljudskog sveta, mit u stvari uvek govori o stvaranju. Kroz ritual dolazi do ponovnog stvaranja i regeneracije svega onoga što je stvoreno u doba "bogova". Elijade smatra da u tradicionalnim društvima mit uvek prati odgovarajući ritual i da su oni neodvojivi, jer kada mit postane nezavisan od rituala tada gubi svoj značaj za čoveka i postaje samo deo književnosti ili umetnosti u celini. Modifikaciju fenomenološkog pristupa izvršio je Džonatan Smit. "[Z]a Dž. Smita, ritual oslikava idealizovani način na koji stvari u svetu treba da budu organizovane, iako su učesnici u ritualu veoma svesni da stvarni život stalno preti da će propasti u kaos i beznačajnost" (Bell, 1997: 12). Ritual nam omogućava da uočimo neslaganje između onoga što jeste i onoga što bi trebalo da bude. Iz perspektive fenomenološke škole, glavni zadatak religije je da formuliše stabilne i značajne dimenzije iza slučajnih, promenljivih i haotičnih realnosti ljudskog postojanja.

<sup>101</sup> Najpoznatije delo Edvarda Barnet Tajlora je *Primitive Culture* (1871).

Konačno "[u] osnovi njihovih razlika, Miler i Tajlor se jednostavno nisu složili o toku istorije. Za Tajlora, progresivni razvoj je bio očigledan; za Milera, degenerativno nazadovanje je izgledalo svugde dokazivo" (Strenski, 2008: 117). Tajlorovo viđenje mita se razlikovalo i od stava Vilijama Robertson Smita. U odnosu na Robertson Smita, koji je tvrdio da je mit objašnjenje rituala, Tajlor smatra da je mit objašnjenje fizičkog sveta. Mit funkcioniše nezavisno od rituala. Za Tajlora mit ima suštinsku važnost u odnosu na ritual. Ovo stanovište je u potpunosti suprotno Robertson Smitovoj misli i davanju primarnosti ritualu u odnosu na mit. "Gde za Smita mit pretpostavlja ritual, za Tajlora ritual pretpostavlja mit" (Segal, 2006a: 103). Mit je za Tajlora mnogo važniji aspekt religije od rituala. On je religiju razumeo u kategorijama animizma, definišući je najjednostavnije kao "verovanje u spritualna bića" (Lang, 1901: 2). Ono što je veoma interesantno u Tajlorovoj teoriji jeste činjenica da je on isticao psihičko jedinstvo čoveka te verovanje da su u pogledu razvoja mozga ljudi veoma slični, odnosno da oni imaju slične mentalne sposobnosti, i da na osnovu toga "poreklo religije suštinski pripada intelektualnoj sferi, u smislu da su religijski običaji i doktrine kulturne pojave, proizvodi ljudskog uma, a ne natprirodna otkrića"( Delijež, 2012: 31), i opstaju nakon što prestaje da postoji kontekst u kojem su izvorno nastali.

Endru Lang (1844–1912), škotski antropolog i folklorista, takođe je u mitovima video svojevrsan oblik primitivne naučne teorije, jer je mitologija odgovorila na ključna ljudska pitanja: kako i zašto (v. Kluckhohn, 1942). On odbacuje Tajlorovu "minimalnu" definiciju religije, jer ne postoji nijedno nama poznato društvo koje ne veruje u neka spiritualna bića, ali sasvim je sigurno da neka društva veruju u božanstva koja je teško podvesti pod kategoriju spiritualnih bića i koja ne mogu biti izostavljena iz definicije religije. Umesto toga, Lang predlaže da se religija definiše kao "verovanje u primarno biće, tvorca, besmrtnog, obično moralnog, bez poricanja da verovanje u spiritualna bića, čak i ako su nemoralna" (Lang, 1901: 3) može biti pojmljeno kao religija. Langova kritika animizma predstavljala je jedan od prvih pokušaja da se ospori evolucionizam. Ideja boga, prema Langu, prethodi animizmu, ali on je i sam bio svestan da pitanje prioriteta nikada ne može biti istorijski potvrđeno.

Nova definicija pojma religije poslužila mu je za obrazloženje esencijalnog konflikta između mita i religije. Langova je tvrdnja da je verovanje u besmrtnog tvorca, oca, u odnosu na bezbroj humorističnih, nepristojnih mitova, racionalno verovanje. Mitovi su sa druge strane iracionalni, ali je zadatak mitologa da pronađe istorijske uslove i stanja ljudskog uma u kojima

oni postaju potpuno racionalni i prirodni. Otkrivanjem univerzalnih mitopojetičkih stanja uma bilo bi moguće tvrditi da su sve "civilizovane" rase prošle kroz iste stadijume razvoja i donekle bi se mogao objasniti proces univerzalne difuzije priča (Lang, 1901). Svaki mit istovremeno može sadržati racionalne i iracionalne elemente. Lang odbacuje Milerovu teoriju o mitovima kao rezultatu "bolesti jezika" i vidi mitologiju kao ključ u razumevanju stanja ljudskog intelekta. Pored toga što se nisu konkretno bavili ritualom, Miler, Tajlor i Lang su stvorili pogodno tlo za dugoročnu i veoma složenu diskusiju o religiji, mitovima i ritualima, koju će među prvima otvoriti njihov savremenik Vilijam Robertson Smit.

Vilijam Robertson Smit (1846–1894) bio je škotski lingvista, stručnjak za Bibliju, svete tekstove i orijentalista. Osnovu za razvoj teorije mita i rituala predstavlja njegovo poznato delo *Lectures on the Religion of the Semites* (1889). Nastavio je da propagira ideje E. B. Tajlora, tj. njegov progresivni evolucionizam, iako je Tajlorove ideje koje se tiču mita i rituala u velikoj meri kritikovao. Milerov uticaj na Robertson Smita ogleda se u njegovom zalaganju za kritičko izučavanje svetih tekstova. Zalagao se za ideju da je ritual, a ne pojam duše, u osnovi svake religije i društva. Religija je, po njegovom mišljenju, proizašla iz aktivnosti koje su učvrstile veze među članovima zajednice i njena glavna funkcija bila je održavanje stabilnosti putem participiranja u ritualu. Robertson Smit je posmatrao religiju iz perspektive prakse, pre nego verovanja. Ovaj stav je plod njegovog terenskog istraživanja u Arabiji (danas Ujedinjeni Arapski Emirati), gde je pokušao da pronađe primitivne oblike religije koji bi bili analogni religiji Izraela iz biblijskog doba, utemeljenoj na prinošenju žrtve, ritualima, postojanju brojnih svetilišta. "Religioznom životu arhajskih Semita nedostajale su elegantne doktrine ili etičke vizije, i on se sastojao potpuno od rituala i društvenih praksi" (Robertson Smith, navedeno prema Strenski, 2008: 121). Ritualna religija je religija "primitivne" prošlosti, ona je materijalistička, izgrađena od akcija, pre nego od reči, verovanja ili mitova.

Ovako shvaćena religija može da posluži da se napravi razlika između moderne i antičke religije. Moderne religije se znatno razlikuju od starih, antičkih religija upravo u pogledu davanja primarnosti verovanju, odnosno praksi. Moderne religije su ustrojene na verovanju, dok je osnova antičkih religija praksa (v. Segal, 2006a). Umesto formalne objave verovanja i dogmi, u antičkim religijama je opravdanje za religijsku praksu ležalo u mitu shvaćenom kao od boga objavljene okolnosti koje su dovele do nastanka rituala. "[R]eligija u primitivnim vremenima nije bila sistem verovanja sa praktičnim aplikacijama, nego telo fiksiranih tradicionalnih praksi"

(Robertson Smith, navedeno prema Segal, 2006a: 104). Kod antičkih religija, mit preuzima mesto dogme, mada ne i primarnu funkciju i važnost. U odnosu na ritual, shvaćen kao praksa, mit je sekundaran. Mit proističe iz rituala, ritual je nešto nepromenljivo, dok je mit varijabilan, ritual je oblatoran, mit opcionalan. Bez rituala ne bi postojao mit, dok bi bez mita sigurno bilo rituala.

Robertson Smit objašnjava odnos mita i rituala kroz skiciranje pet stadijuma kroz koje prolazi religija idući od "primitivne" religije ka modernoj. "U onome što je za njega prvi stadijum religije, ritual sam postoji" (Segal, 2006a: 102), dok se na drugom, mito-ritualističkom stadijumu mit "rađa" da bi objasnio ritual. Treći stadijum je stadijum otcepljenja mita od rituala i njegov ulazak u filozofiju, politiku, poeziju. Tek na četvrtom stadijumu religije mit dobija na važnosti. Na tom nivou mit dobija odbrambenu funkciju, štiti religiju u koju je utkan od rivala (npr. odbrana paganizma od hrišćanstva), mit biva povezan sa teologijom i dogmom. Na petom stadijumu religije, tj. stadijumu moderne religije, dolazi do nestanka mitova. Verovanje je osnova religije, a osnova verovanja je dogma. Rastući značaj dogme umanjuje vrednost i potrebu za ritualom. Suprotstavljajući se Tajlorovom i Frejzerovom viđenju prirode zrele, moderne religije, Robertson Smit smatra da se ona može poistovetiti sa moralnošću i da se nikako ne sme posmatrati kao "kvazitehnologija za kontrolisanje prirode" (Strenski, 2008: 121).

Nedostatak Robertson Smitove teorije leži u objašnjavanju mita, odsustvu temeljnije analize rituala, kao i u ograničavanju mita na ritual. Sigal zaključuje da je ključna greška Tajlora i Robertson Smita upravo ta što su odbacili postojanje mita i rituala u modernoj religiji i što ih pripisuju samo starim, primitivnim religijama (Segal, 2006a). Robertson Smit je najviše uticao na Emila Dirkema, prvenstveno u građenju njegove teorije o religiji. Ideju da je religija u tradicionalnim društvima bila društvena institucija, koja je kroz svoje akte obezbeđivala blagostanje u društvu, ali ne i spasenje individua, Dirkem je generalizovao, primenivši je na sve religije. Pored toga Dirkem uz izvesne izmene preuzima Robertson Smitovu teoriju žrtvovanja, prema kojoj žrtva nije poklon bogu, nego predstavlja npr. zajednički obrok kojim biva potvrđeno srodstvo među članovima klana ili porodice. Ideju da je totemizam najjednostavniji oblik socijalne organizacije, koju Robertson Smit iznosi pozivajući se na evolucionizam kao radni okvir, takođe preuzima Dirkem i na njoj bazira svoju studiju *Elementarni oblici religijskog života* (1912/1982).

Idući hronološki stižemo i do Robertson Smitovog učenika, škotskog klasičara i kabinetskog antropologa Džejsma Džordža Frejzera (Sir James George Frazer, 1854–1941). Njegovo najpoznatije delo *Zlatna grana* (*The Golden Bough*), prvi put je objavljeno 1890. godine, dok je skraćeno izdanje izašlo 1922. godine. Knjiga se i danas štampa. U *Zlatnoj grani* Frejzer je razvio jednu od najuticajnih teorija magije, baveći se "principima magije, vrstama i odnosom magije prema religiji i nauci" (Lazar, 2008: 30). Frejzer je bio nastavljajući Tajlorovog evolucionizma i ideja svog prijatelja Robertsona Smita, no bio je i pod uticajem ideja Konta i Spensera. Nastavio je i ideje Džona Maklenana<sup>102</sup> (John F. McLennan), koji polovinom devetnaestog veka uvodi pojmove egzogamija i totemizam, koji će obeležiti proučavanje religije početkom dvadesetog veka. Frejzerovo delo je komparativna studija evolucije religije. *Zlatna grana* je najpoznatija zbog tripartitne podele kulture na stadijume magije, religije i nauke, sa posebnim naglaskom na međustadijum u kojem su magija i religija pomešane. Samo u tom međustadijumu suživota magije i religije, mit i ritual funkcionišu zajedno.

"Za Frejzera i njegove sledbenike, tema ritualnog umiranja i oživljavanja boga postala je osnova svih mitova i folklor." (Bell, 1997: 5) U njegovoj teoriji ritual dobija tri oblika: ritual kao krvna žrtva, ritual kao aktivnost koja reprezentuje prirodan proces ili mitsko-istorijske događaje ili narative i ritual kao magijski akt koji počiva na principu imitativne magije (Frejzer, 2003; Stephenson, 2015). Ova tri oblika rituala Sigal svrstava u dve verzije mito-ritualizma u Frejzerovom delu (Segal, 2006a). U prvoj verziji mit opisuje život najvećeg boga u panteonu – boga vegetacije, dok se kroz ritual mit pretače u akciju i ritualom prikazuje smrt i ponovno rođenje tog istog boga vegetacije. Ritual je u osnovi magijska radnja, koja počiva na zakonu sličnosti<sup>103</sup>. Putem rituala se utiče na samog boga vegetacije, a posredno preko njega i na samu

---

<sup>102</sup> Džon Ferguson Maklenan (John Ferguson McLennan) (1827–1881), škotski etnolog, rođen je u Invernesu. Studirao je na Kraljevskom koledžu u Aberdinu, a zatim je svoje studije nastavio na Kembridžu, ali bez uzimanja diplome. Pisao je šest odrednica iz područja prava za Enciklopediju Britaniku (1857). Njegove ideje kulturne evolucije, srodstva i porekla religije podstakle su antropološka istraživanja. Maklenan uvodi pojmove egzogamija, endogamija, totemizam. Iako nije bio poznat kao njegovi savremenici, njegove ideje su imale veliki uticaj na Robertson Smita podstičući ga da se bavi komparativnim izučavanjem religije i primitivne kulture. Maklenanov rad na proučavanju totemizma znatno je uticao na mnogo zapaženije autore, kakvi su Emil Dirkem i Sigmund Frojd. Njegova najpoznatija dela su: *Primitive Marriage: An Enquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*, *Memoir of Thomas Drummond*, *The Patriarchal Theory*, *The Worship of Animal and Plants: Totems and Totemism*, *The Origin of Exogamy*, *Studies in Ancient History*.

<sup>103</sup> Zakon sličnosti počiva na principu da slično proizvodi slično ili da posledica liči na svoj uzrok. "Na osnovu (...) zakona sličnosti, vrač zaključuje da može proizvesti koju kod hoće posledicu, samo ako je imitira" (Frejzer, 2003: 27). Magija koja počiva na ovom zakonu se naziva imitativna ili homeopatska magija. Drugi zakon koji navodi Frejzer je da stvari koje su jednom bile u dodiru deluju jedna na drugu i nakon razdvajanja, tj. "šta god učinio

vegetaciju. Prema Frejzeru kombinacija mita i rituala je u suštini kombinacija magije i religije. Ideja da je nešto kontrolisano od strane boga, u našem slučaju vegetacija, tj. priroda, jeste u osnovi religije. Dok je ideja da se nešto, u našem slučaju vegetacija, može kontrolisati putem ljudskog uticaja, odnosno manipulacijom boga/božanstva, osnova je magije. U ovoj verziji mito-ritualizma, čovek koji zauzima visok društveni položaj i uživa veliki ugled kod naroda, najčešće kralj, u ritualu igra ulogu boga i vrši one radnje koje bi želeo i sam bog da izvrši.

U drugoj verziji kralj zauzima centralnu ulogu. Kralj u ovom slučaju ne glumi boga, tj. božanstvo u koje se veruje, nego je on sam to božanstvo, tj. bog počiva u njemu. Sve u prirodi i životu je uzročno-posledično povezano sa kraljem. To znači da ako "zdravlje" vegetacije, tj. prirode, zavisi od boga, onda i zdravlje boga zavisi od zdravlja ljudskog kralja u kome obitava. Ritualno žrtvovanje kralja na vrhuncu njegovog zdravlja značilo je prenošenje duha boga u drugog zdravog čoveka i samim tim siguran prosperitet u narednom periodu. U ovom slučaju ritual ima funkciju promene rezidencije boga kroz žrtvovanje starog kralja.

U odnosu na Robertson Smitovo naglašavanje primarnosti ritualne aktivnosti u odnosu na mit, za Frejzera mit je primaran i on je izvor rituala. "Mit daje ritualu njegovo originalno i stalno značenje" (Segal, 2006a: 106). Frejzerovo tumačenje mita i rituala mnogo je bliže shvatanju E. B. Tajlora, nego shvatanju V. R. Smita. Frejzer odbacuje Milerovu koncepciju prvobitne prirodne religije, kao i Tajlorov animizam, i nastoji da objasni evoluciju religije tvrdeći da je "prvobitna želja ljudi bila da kontrolišu prirodu u interesu produktivnosti i života, pre nego religijskog obožavanja ili misticizma" (Strenski, 2008: 119). Pre perioda religije postojao je period magije, koja je trebala da omogući kontrolu prirode. Tek je svest o neuspehu magije da kontroliše prirodne procese okrenula ljude ka bogovima, tj. ka religiji. Frejzer privileguje jedan domen kulture – nauku, koju pripisuje najprimitivnijim i najrazvijenijim kulturama. Magija je primenjena nauka ili tehnologija u primitivnim društvima (Barnard, 2004).

Frejzerovo delo bilo je dosta kritikovano, ali i veličano zbog stila kojim je napisano, njegove književne vrednosti, ali i nekih podsticajnih, iako ne u potpunosti ubedljivih koncepcija. Zbog uticaja koje je imalo delo, često se kaže da ono što je psihoanalitička škola uradila za individuu, to je Frejzer učinio za čitavu civilizaciju. Robert Louvi (Robert Lowie) tvrdi da je Frejzer svojim učenim jezikom uspeo da ukaže svojim čitaocima koja je perspektiva etnološkog

---

materijalnom predmetu, to će podjednako uticati i na lice sa kojim je dotični predmet bio u dodiru bez obzira da li je taj predmet bio deo njegovog tela ili ne" (Frejzer, 2003: 27). Ovakav oblik magije naziva se prenosna magija.

proučavanja kulturnih pojava. Teodor Gaster (Theodor Gaster), američki antropolog, autor knjige *The New Golden Bough*, smatra da je dosta Frejzerovih ideja prevaziđeno, posebno njegovo tumačenje odnosa između magije i religije, i pogrešnog evolucionizma po kom doba magije uvek prethodi dobu religije. "Rekao bih, iako sa razumljivom nepouzdanošću, da je postepeno uviđanje lažnosti i neplodnosti magije probudilo obrazovaniji deo čovečanstva da potraži tačnu teoriju o prirodi i plodnije metode iskorišćavanja njenih sila i bogatstava" (Frejzer, 2003: 65). Gaster tvrdi da ovakav stav nema adekvatnu osnovu. "Čini nam se da je on 'žrtva', konačno, svoje planine podataka, nesrećni primer kabinetske škole u antropologiji koja je obrisana dolaskom terenskog rada" (Ackerman, navedeno prema Muntean, 1994: 7). Pogrešno je tvrditi da je evolucija religije i društva u potpunosti jednaka u svim delovima sveta. Jednostranost Frejzerovog dela ogleda se i u svođenju primitivnog mito-ritualizma na mit o bogu vegetacije, kao i na mitove o smrti i ponovnom rođenju tog boga (v. Segal, 2006). Kritičke primedbe usmerene su na izvore koje je Frejzer koristio, na metodološki, kao i teorijski plan dela. Ističe se kako nagomilavanje činjenica koje je Frejzer praktikovao u svom radu ne može biti odlika komparativnog naučnog metoda. Gaster tvrdi da je Frejzer svoje argumente zasnovao na naivnim i amaterskim ocenama domorodačkih običaja i lokalnih obreda koje su dali slabo upućeni putnici i misionari puni predrasuda (v. Gaster, 1961). Zbog toga je knjiga kao naučni rad veoma kritikovana i pored veličanja njene književne vrednosti.

Jedna od najoštrijih kritika upućenih Frejzeru došla je od Roberta Mareta (Robert F. Marett, 1866–1943). Maret je posebno kritikovao Frejzerov intelektualistički<sup>104</sup> pristup magiji i religiji, striktno razdvajanje magije i religije na osnovu njihove psihološke prirode i tvrdnju da se, kao ni ulje i voda, one nikada neće pomešati (Marett, 1914: 29), pogrešno tumačenje magije kao primitivnog ekvivalenta nauci i tvrdnju da je magija *sui generis* fenomen koji prethodi religiji te verovanje da je magija isključivo negativni tabu (Lazar, 2008). Nasuprot Frejzera, Maret pretpostavlja "da je neka vrsta religije postojala istovremeno sa magijom" (Marett, 1914: 36). U odnosu na prethodno navedene autore, Maret razvija emocionalistički pristup religiji, koji kasnije razrađuje Malinovski. On se među prvima poziva na ulogu emocija, nervnog sistema i fizioloških mehanizama u nastanku magijskih i religijskih rituala. "[N]a nižim stepenima

---

<sup>104</sup> Glavni predstavnici intelektualističkog pristupa su Tajlor, Frejzer, Spenser. Ovaj pristup "karakteriše posmatranje primitivne religije i magije kao svojevrsnog objašnjenja događaja njihovim pripisivanjem božanskom posredniku, koji svoje poreklo duguje ljudskom pokušaju da objasni svet oko sebe" (Cunningham, navedeno prema Lazar, 2008: 18).

religijske evolucije kombinacija emocionalnih i motoričkih elemenata odnosi prevagu nad elementima konceptualne misli" (Marett, 1914: 181), što bi značilo, kako Maret navodi, da religija divljaka nije toliko nešto što je mišljeno, koliko otplesano. Naglašavanje uloge emocionalnih i motoričkih procesa u konstruisanju religije može se tumačiti kao pridavanje velikog značaja dinamičkim aspektima, odnosno ritualima kao proizvodima nereflektovane navike, koji prethode razvoju ideja.

Nadogradnjom na temelje o odnosu mita i rituala koje su postavili Tajlor, Smit, Frejzer, Maret, razvija se škola poznata pod imenom Škola mita i rituala (*School of Myth and Ritual*<sup>105</sup>). Ova škola se razvija u okviru britanske intelektualne tradicije, a posebno je značajna kembridžska škola klasika i grupa specijalista za biblijski i stari Bliski istok. Samjuel Henri Huk (Samuel Henry Hooke) (1874–1968), profesor Starog zaveta, bavio se komparativnim proučavanjem religije i smatrao je da su mit i ritual bili nerazdvojni u ranim civilizacijama. S vremenom se mit i ritual, odnosno priča i akcija razdvajaju i ustupaju mesto različitim religijskim pravcima.

Nešto drugačije viđenje odnosa mita i rituala iznose teoretičari kembridžske škole klasika<sup>106</sup>. Ova škola se razvija na debati da folklor, književnost i pozorište proizilaze iz ritualnih aktivnosti svetih kraljeva. To bi značilo da su "tragovi najranijih rituala bili sačuvani, ako ne i ponekad skriveni i transformisani, u klasičnim tekstovima" (Stephenson, 2015: 31). Džejn Harison<sup>107</sup> (Jane Ellen Harrison, 1850–1928), vidi ritual kao izvor mita. Bila je evolucionista i taj okvir njenog rada se ogleda u tvrdnji da su izvorne ritualne aktivnosti postepeno nestale, ali da su mitovi koji su ih pratili nastavili da žive u najrazličitijim formama. Ovu tvrdnju obrazlaže pozivajući se na Frejzera i Van Genepa (Arnold van Gennep).

---

<sup>105</sup> Pored škole mita i rituala koja se razvila u Engleskoj, značajno je pomenuti da je proučavanje mita bilo rašireno i u okviru nemačke intelektualne tradicije. U Nemačkoj se razvija škola mitologije prirode. Prema teoretičarima ove škole, mit ima svoju suštinu koja se pronalazi u stvarnosti, to jest osnova svakog mita je neka prirodna pojava. U Nemačkoj (Berlin) je 1906. godine osnovano Društvo za uporedno proučavanje mita, čiji članovi su bili teoretičari koji su izvor mita pronalazili u mesecu, kao npr. Erenrajh (Ehrenreich), Sik (Siecke), Vinkler (Winckler), drugi su izvor mita videli u suncu, npr. Frobenijus (Frobenius), treći u meteorološkim prilikama, i to npr. Fridrih Maks Miler i A. Kun. Ova škola je negovala naturalističko tumačenje mita. Pored ove tradicije u Nemačkoj i Engleskoj se razvija orijentacija prema kojoj je mit ili sveta priča "istinit istorijski opis prošlosti" (Malinovski, 1971: 92).

<sup>9</sup> Najpoznatiji predstavnici Kembridžske škole klasika su: Gilbert Mari (Gilbert Murray), Frensis Kornford (Francis M. Cornford), Artur Kuk (Arthur B. Cook), Džejn Elen Harison (Jane Ellen Harrison), Džesi Veston (Jessie Weston), A. M. Hokart (A.M. Hocart), F. R. R. S. Raglan (F. R. R. S. Raglan), Teodor Gaster (Theodor Gaster).

<sup>107</sup> Glavna dela Džejn Harison su *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), *Themis* (1912), *Alpha and Omega* (1915).



Prema Harison originalan ritual koji se praktikovao godišnje i bio inicijacijski, nije imao svoju osnovu u mitu. Nije postojao mit. "Bog je bio samo projekcija euforije stvorene u ritualu" (Segal, 2006a: 108). Kako bog postaje bog vegetacije, tj. prirode, i nastaje mit o smrti i ponovnom rođenju boga, tako i ritual inicijacije postaje agrokulturni ritual. Simbolička smrt osobe koja prolazi inicijaciju identična je sa smrću boga vegetacije, dok se ponovno postajanje članom društva izjednačava sa ponovnim rođenjem boga vegetacije. Huk i Harison odbacuju Robertson Smitovu tvrdnju da je mit objašnjenje rituala. Prema njima, mit se razvija uporedo sa nastankom rituala i služi za objašnjenje onoga što se dešava u ritualu, ali ne utiče na sam nastanak rituala. Prema Džejn Harison, mit je samo pisani, tj. govorni pratilac rituala koji se odigrava.

Predstavnici ove škole daju podjednaku važnost i mitu i ritualu. Mit i ritual nastaju u isto vreme i imaju jednaku moć. Za Harison i Huka, moć mita je magijska. Izgovorena reč za njih ima snagu, tj. efikasnost radnje, odnosno rituala. Kritika ove škole dolazi od strane Klajda Klakhona (Clyde Kluckhohn) i Džozefa Fontenrouza (Joseph Fontenrose). Prema Klakhonu, iako neki mitovi stvarno mogu prosteći iz rituala, to opet ne znači da svi imaju svoj izvor u ritualu (Kluckhohn, 1942). Neopravdano je to tvrditi, jer nema dokaza. Jedini dokazi koji postoje upućuju na niz različitih odnosa između rituala i mita, kao i na njihovo nezavisno postojanje. Debata o primarnosti mita i rituala je potpuno neodrživa. Klakhon tvrdi da je moguće naći bogati ritualizam i bogatu mitologiju zajedno, ali da postoje slučajevi kada rituali i ceremonije nisu imali mit za svog pratioca (npr. u staroj Grčkoj postojalo je mnoštvo mitova o bogu rata Aresu, ali su rituali bili malobrojni, ili kod naroda Toda rituali su mnogobrojni, ali je mitologija nerazvijena) (v. Kluckhohn, 1942). Fontenrouz takođe kritikuje ideje ove škole, smatrajući ih neodrživim zbog nedostatka istorijskih i etnografskih podataka koji bi služili kao dokazi (Bell, 1997).

Vrednost jedne teorije ogleda se i u njenoj primenljivosti na svet koji nas okružuje. Pokušaj opravdanja teorije mita i rituala mnogobrojni teoretičari su tražili u primeni teorije na stari svet i na literaturu. Gilbert Mari, F. M. Kornford, A. B. Kuk primenili su teoriju Džejn Harison na grčke fenomene kakvi su npr. komedija, tragedija, olimpijske igre, nauka, filozofija. Oni su ove sekularne fenomene tumačili kao izraze mita o smrti i ponovnom rođenju boga vegetacije (v. Segal, 2006a). Teorija o mitu i ritualu uticala je i na mnoge antropologe i istoričare

religije: A. M. Hokarta (A.M. Hocart), O. Džejsma (O. James), Bronislava Malinovskog, Maksa Glukmana (Max Gluckman), Edmunda Liča (Edmund Leach), Mirčea Elijadea.

Jedna od najznačajnijih primena teorije mita i rituala je primena na književnost.<sup>108</sup> Harison je izvor umetnosti, odnosno književnosti pronalazila u ritualu. Sa gubljenjem funkcije imitacije radnje zarad stvarnog odigravanja te radnje, ritual postaje umetnost. Primer za to su drama, grčki epovi, tragedije, komedije. Teorija mita i rituala je primenjena i na legendu o Svetom gralu (Džesi Veston), Faustu (E. M. Batler (E. M. Butler)), na Šekspirovu komediju (G. I. Barber (G. I. Barber)), Šekspirovu tragediju (Herbert Vajsinger (Herbert Weisinger)) itd.

Ove teoretičare je zanimalo mitsko poreklo književnosti, ali ne i sam mit. "Za književne mito-ritualiste, mit postaje književnost kada se odvoji od rituala. Mit vezan za ritual čini religijsku literaturu; mit odsečen od rituala je sekularna književnost" (Segal, 2006a: 115). Književni mito-ritualizam nije teorija o mitu i ritualu ponaosob, nego je to teorija o uticaju rituala na književnost. Nedostatak ove teorije se ogleda u tome što ona pretpostavlja, ali ne objašnjava mit i ritual. "Književni mito-ritualizam je u najvećoj meri objašnjenje transformacije mita i rituala u književnost" (Segal, 2006a: 115).

Sredinom dvadesetog veka, mnogo teoretičara implementira u svoje teorije ideje koje je propagirala škola mita i rituala (Teodor Gaster, Adolf Jenzn (Adolf Jensen), Klod Levi-Stros, Rene Žirar (Rene Girard), Valter Burkert (Walter Burkert)). Pokušavajući da pronađu vezu između mita i rituala, ovi teoretičari su zaboravljali da je cilj teorije mita i rituala da objasni kako mit i ritual funkcionišu zajedno, a ne da li je prvo nastao ritual, pa mit, ili obratno. Analiza teoretičara mita i rituala je sve vreme bila usmerena na problem davanja primarnosti mitu ili ritualu, bez konkretne analize samog rituala ili mita. Bilo da je reč o ideji o nerazdvojnosti mita i rituala, potpunoj suprotnosti mita i rituala, njihovoj periodičnoj međuzavisnosti, pravu prvenstva mita i rituala, teoretičari mita i rituala nisu odmakli daleko u svojoj analizi. Naučnici koji se bave posebno mitom ili ritualom, odbacuju pokušaje škole mita i rituala smatrajući da mit i ritual postoje nezavisno jedno od drugog, s tim da, čak i ako postoji period povezanosti mita i rituala, on je vremenski kratak. Teorija mita i rituala treba da nam posluži za analizu slučajeva kada mit i ritual funkcionišu zajedno. Posmatranje mita samo kao teksta, samim tim i kao metafore, nije

---

<sup>108</sup> Najznačajniji teoretičari koji primenjuju teoriju mita i rituala na objašnjenje nastanka književnosti su: Džesi Veston, E. M. Batler, C. I. Barber, Herbert Vajsinger, Frensis Ferguson (Francis Fergusson), Lord Raglan (Lord Raglan), C. M. Baura (C.M Bowra), Stenli Edvard Hajman (Stanley Edward Hyman), Nortrop Fraj (Northrop Frye).

adekvatno jer se time odbacuje ideja mita kao performansa. Mit shvaćen kao performans nam se prikazuje kao forma rituala. Prema rečima Gregorija Nađa (Gregori Nagy) postoji kontinuum između mita i rituala, gde se mit poima kao verbalni aspekt rituala, dok je ritual pojmovni aspekt mita.

Proces rađanja teorije o ritualu, mitovima, religiji u devetnaestom veku je tek bio u zamahu, otvaraju se mogućnosti za razvoj dijahroničnih perspektiva (evolucionizam, difuzionizam) i sinhroničkih perspektiva (strukturalizam, struktural-funkcionalizam, relativizam, kognitivni pristupi) u izučavanju društvenih i kulturnih fenomena, a između ostalog i rituala u najširem smislu. Od epifenomena jednog doba, ritual u dvadesetom veku zauzima zapaženije mesto u naučnim istraživanjima, ali sada nije toliko kruto povezan sa religijom kao što je to bio slučaj u devetnaestom veku.

### 3. *Supkognitivni ritualizam Emila Dirkema*

Najveće intelektualno postignuće u izučavanju religije i rituala, među klasicima, istoričarima, terenskim antropolozima devetnaestog i ranog dvadesetog veka, sasvim sigurno se pripisuje Emilu Dirkemu. Svoja teorijska zapažanja o ritualu Dirkem iznosi u delu *Elementarni oblici religijskog života* (1912) koje je i danas nezaobilazno delo u analizama rituala, religije i verovanja. Dirkemovu teoriju, zajedno sa teorijama Fustela de Kulanža, Robertson Smita, Frejzera, Mareta, teoretičara škole Mit i ritual, Frojda – Rendal Kolins svrstava u teorije supkognitivnog ritualizma, iako jednim svojim delom njegova teorija spada i u teorije funkcionalističkog ritualizma i emocionalističke teorije socijalne interakcije. U osnovi, teorije supkognitivnog ritualizma naglašavaju da su racionalnost i uopšte sva verovanja površina ljudske svesti. Program ritualne analize ide u dubinu, iza ove površine svesti, i pokušava da otkrije iracionalne osnove ili istorijske korene ljudske racionalnosti i da objasni kako religijske ideje, verovanja i vrednosti nastaju iz socijalnih praksi. Supkognitivna interpretacija rituala objašnjava kogniciju (spoznaju) i moralna verovanja putem društvenih praksi, posebno ritualnih praksi.

U *Elementarnim oblicima religijskog života*, Dirkem ostaje veran metodološkom holizmu koji ga prati od samog početka njegove akademske karijere, što se u njegovom izučavanju religije ogleda u definisanju rituala, odnosno obreda, kao radnji koje za cilj imaju jačanje kolektivne svesti ili moralnih ideala društva skrivenog pod maskom religije. Iako svoje viđenje društva obrazlaže preko analize totemizma kao religijskog sistema koji pronalazimo kod društava koja su po svojoj organizaciji najjednostavnija u odnosu na sva druga društva i čiji se religijski sistem može objasniti bez preuzimanja bilo kog elementa iz neke druge religije, potrebno je da pokušamo da izdvojimo opšte teorijske postavke vezane za pojam rituala.

Dirkem je u osnovi bio funkcionalista, što se može videti iz njegovih mnogobrojnih konstatacija u kojima ističe da "[n]ajvarvarskiji ili najčudnovatiji obredi, najneobičniji mitovi, ispoljavaju neku ljudsku potrebu, neki vid bilo individualnog, bilo društvenog života" (Dirkem, 1912/1982: 4). U tom kontekstu, kohezija, ekvilibrijum, integracija ključne su posledice mnogobrojnih ritualnih praksi, dok je sam ritual izvoriste društvene solidarnosti. U njegovom delu se često susreće pojam običaj – prevod francuskog pojma *pratique* – koji obuhvata sve oblike učestvovanja u religijskom životu (od najjednostavnijih obreda do velikih verskih ceremonija). Ono što otežava analizu njegovog dela je to što koristi više sinonima koji

označavaju učestvovanje u religijskom životu: kulturna radnja, obred, ritual. Bez obzira koji pojam da upotrebljava, nesumnjivo je da veoma veliku važnost pridaje ritualu, odnosno obredu.

Za razumevanje Dirkemovog objašnjenja rituala potrebno je uzeti u obzir njegovo tumačenje religijskog sistema. Tako, u svakom religijskom sistemu moguće je napraviti razliku između osnovnih religijskih kategorija i pojava. Svaka religija prepoznaje dve kategorije: verovanja i obrede; i dva područja: sveto i profano. Nema religije koja ne sadrži ritual. Verovanja, kao sastavni deo svake religije, ne mogu da opstanu bez obreda koji ih prate i čine vezu između pojedinca, grupe i društva, koja se u obredu rađa i periodično obnavlja. "U osnovi svih sistema verovanja i svih kultova nužno mora počivati izvestan broj osnovnih predstava i obrednih ponašanja koja, uprkos raznovrsnosti oblika što su ih mogla zaodnuti, svuda imaju isto objektivno značenje i svuda ispunjavaju iste funkcije" (Dirkem, 1912/1982: 7).

*Elementarni oblici religijskog života* upravo i predstavljaju delo u potrazi za tim opštedruštvenim, univerzalnim obrednim radnjama, predstavama, verovanjima koja bi činila supstrat svakog društva. Dirkemovo proučavanje religije ipak počinje i završava se konstatacijom da je ideja društva duša religije, odnosno da je religija iznedrila u svet sve ono što je u društvu bitno. Proučavati religiju može se automatski prevesti na – proučavati društvo. "[R]eligija je izrazito društvena stvar. Religijske predstave su kolektivne predstave koje izražavaju kolektivne stvarnosti; obredi su načini postupanja koji se rađaju samo u krilu okupljenih grupa, a namena im je da izazovu, održe ili okrepe izvesna mentalna stanja tih grupa" (Dirkem, 1912/1982: 11). Održavanje normalnog toka života u društvima bilo je moguće samo jačanjem kolektivne svesti, osećaja zajedništva sa grupom, solidarnosti, i to pomoću rituala. Verovanje u mitološka bića, bogove, snagu pretka, totem, duše, odnosno duhove jeste jednostavno verovanje u društvo.

Obred, odnosno ritual je za Dirkema određen način delanja koji je neodvojiv od svog pratećeg korelata verovanja. Dirkem zapaža da je objašnjenje rituala moguće samo ako se zna predmet rituala čija je priroda izražena kroz verovanje. Ovde se zapaža dihotomija o kojoj govori i Ketrin Bel: ritual i verovanje (mit), tj. akcija i misao, ne mogu jedno bez drugog (v. Bell, 2009). Diskutovati o primarnosti verovanja ili rituala je izlišno, jer su oni jedna komplementarna celina i jedno su drugom na neki način nužan uslov. Pozivajući se na Maksa Milera i njegovo poimanje mita, Dirkem zaključuje da je mit jedan od bitnih elemenata svake religije i da izbacivanje mita iz religije sa sobom nosi i automatsko izbacivanje rituala, to jest obreda. "[O]bred i nije ništa

drugo doli mit pretočen u delo" (Dirkem, 1912/1982: 75). Ritual izvire iz verovanja, ali njihov odnos je recipročan, što znači da se mit često oblikuje prema ritualu koji se može javiti u dva vida: kao pozitivni<sup>109</sup> i negativni<sup>110</sup> ritual/kult.

Odvijanje religijskih radnji, bilo da su pozitivne ili negativne, mora da teče na mestima koja su klasifikovana kao sveta i na kojima ništa profano ne sme da remeti religijski život. Odvajanje svetog od profanog samim tim dovodi do nastanka hramova, svetilišta, tj. prostornog odvajanja svetog, ali i posebnog vremena – jer jedinice svetog i profanog vremena ne mogu postojati u isto vreme. Ova podela dovela je do pojave praznika. Religijske sile koje stoje u osnovi onoga što Dirkem naziva sveto jesu moralne sile, istkane od "osećanja koja u nama budi prizor društva" (Dirkem, 1912/1982: 296).

Dirkemov prelazak sa "rane makroanalize podele rada i pravila sociološkog metoda (...) na kasnije mikronaglašavanje kognicije i rituala" (Turner, 1988: 124) doveo je do stvaranja sveobuhvatnije teorije stvaranja i održanja društva kroz odnos simboličkog poretka, kolektivne uzavrelosti i kolektivne svesti. U tom kontekstu može se zaključiti da je dirkemovska tradicija dala najveći doprinos mikrosociologiji dajući "model kako su solidarnost i deljeni simbolizam proizvođeni [ritualnom, S. P.] interakcijom u malim grupama" (Collins, 2004: 16; v. Stephenson, 2015; Alun Jones, 2005). Emocionalistički aspekti Dirkemove teorije takođe su veoma bitni, ali često zanemareni kada se govori o ritualima. Tokom izvođenja rituala dolazi do stvaranja kolektivne uzavrelosti, odnosno stvara se specifičan emocionalni doživljaj svetog, kroz različita iskustva, koja omogućavaju opstanak i transmisiju rituala. Snažna emocionalna stimulacija omogućava da rituali ne moraju često da se ponavljaju da bi društvena solidarnost i kolektivne predstave ostale nepromenjene. Pored toga Dirkem naglašava da kroz ritual kolektivne predstave opstaju u umovima individua i da sa svakim novim izvođenjem rituala one doživljavaju minimalnu transformaciju. Ono što Dirkem ne objašnjava jesu kognitivni mehanizmi koji stoje u osnovi tih procesa. Njegovo objašnjenje je bazirano na konstataciji da bol i trud uloženi u procesu nametanja kolektivnih predstava sopstvenom iskustvu tokom rituala u stvari čini te kolektivne

---

<sup>109</sup> Skup obrednih radnji čiji je cilj uređivanje i organizovanje pozitivnog odnosa čoveka sa religijskim silama naziva se pozitivni kult (v. Dirkem, 1912/1982: 275–298).

<sup>110</sup> Skup obrednih radnji čiji je cilj sprečavanje mešanja ili zblizavanja svetih i profanih bića putem niza uzdržavanja i zabrana naziva se negativni kult. Zabrane mogu biti: zabrane dodira, zabrane opštenja, obredi u kojima se nanosi bol. Pored naizgled negativnih aspekata ove vrste obreda ili rituala, negativni kult ima i svoje pozitivne aspekte. On uči članove jednog društva o važnosti i značenju odricanja. Negativni kult priprema teren za pozitivni kult (v. Dirkem, 1912/1982: 299–376). "Pozitivni kult je, dakle, moguć samo ako je čovek sviknut na odricanje, pregaranje, ravnodušnost prema sebi, otuda, na patnju" (Dirkem, 1912/1982: 290).

predstave jasnim i ubedljivim u umovima učesnika u ritualu (v. Greenwald, 1973: 167). Tokom izvođenja rituala postavljaju se granice grupe i granice moralne dužnosti, dok se nove društvene veze mogu ostvariti putem širenja rituala na nove članove jedne grupe ili društva. Ritualom se uspostavlja sveti/socijalni poredak koji je zasnovan na moralu, odnosno kolektivnoj svesti koja je plod učešća članova društva u ritualima. Društvo je u Dirkemovoj teoriji reifikovani agens ili akter koji se produkuje i reprodukuje u ritualu (v. Sax, 2006). Izvorište društvenosti je ritual. Kao baza društvene solidarnosti, kolektivne predstave su pravila za delanje, mišljenje i osećanje, koja bivaju stvorena i interiorizovana od strane članova jednog društva tokom izvođenja rituala.

Uspešnost obreda Dirkem ne dovodi u pitanje, "jer dok god su akteri prisutni, kada na sličan način spoznaju situacije, kada dele zajedničke vrednosti, verovanja i norme, i kada su povezani sa većom makrostrukturnom realnošću, oni će najverovatnije stvarati rituale u svojim interpersonalnim odnosima" (Turner, 1988: 126) koji će imati funkciju da ojačavaju te zajedničke vrednosti, norme, verovanja, opšteprihvaćena pravila ponašanja. Dok god akteri imaju posvećenost istim idejama o pravima i obavezama i koriste ih za strukturisanje interakcije (Turner, 1988), društvo će opstati. Uzroke neuspeha rituala, Dirkem pronalazi u uplitanju neke druge sile ili u bacanju kontračini. Urođenicima ne pada na pamet da bi se željeni rezultat mogao postići i drugim sredstvima (upor. Malinovski, 1979). Bronislav Malinovski je, proučavajući urođenike na Trobrijandskim ostrvima, došao do potpuno suprotnog zaključka. Urođenci ("primitivni" ljudi) rituale i obrede vrše samo kada nisu sigurni u ishod neke situacije (npr. lov na otvorenom moru), ali kad god mogu da se uzdaju u svoje znanje i veštinu, oni ne posežu za magijskim obredima. Stanovnici Trobrijandskih ostrva se bave magijom samo kada iscrpe svoje postojeće praktično znanje i iskustvo. Funkcija magije, samim tim i rituala koji je čine, jeste čisto psihološka – povećava sigurnost i veru u uspešno obavljanje svakodnevnih aktivnosti. U pogledu funkcije obreda, Dirkem i Malinovski stoje u istoj ravni. Dirkem je, slično Malinovskom, svestan uticaja obreda ili rituala na psihu čoveka i njegovo dalje delovanje – obred ima moralnu delotvornost, koja je učinila "da se poveruje i u njegovu fizičku delotvornost, koja je umišljena; delotvornost celine ulila je veru u delotvornost svakog dela uzetog ponaosob" (Dirkem, 1912/1982: 328).

Učestvovanje u ritualu je akt stvaranja društva, jer za Dirkema "uvek postoji makrostrukturna pozadina interpersonalnih ponašanja, koja se sastoji od morfoloških karakteristika situacije (Durkheim, 1893) – broj prisutnih ljudi, njihova organizacija u određene

tipove strukture (srodstvo, zajednica i dr.), njihov plan organizovanja (diferenciran, autonomni, međupovezan, zavistan, itd.) i priroda njihove povezanosti (lojalnost zajedničkim idejama, ugovor, razmena, poštovanje prava)" (Turner, 1988: 125), što sve utiče na stvaranje, održanje, formu i sadržaj kolektivne svesti, pa samim tim i društva. Naglašavajući važnost obreda za opstanak društva, Dirkem se ipak fokusira samo na kolektivnu, religijsku dimenziju društvenog života, zanemarujući rituale svakodnevnog života. Dimenzija svakodnevnog života biće obuhvaćena u Goffmanovoj reinterpetaciji Dirkema kroz svođenje teorije kolektivne proizvodnje života na nivo pojedinca i interakcije, tj. funkcionalnih potreba situacije (Goffman, 1967; Goffman, 1956; v. Collins, 2004).

U osnovi, Dirkem nam nudi model društvenog rituala koji prema Kolinsu (Randall Collins) prolazi kroz tri stadijuma:

- elementi koji omogućavaju da dođe do rituala (od kojih je najvažnije fizičko okupljanje grupe),
- procesi kojima se stvara kolektivna uzavrelost,
- proizvodi ritualne aktivnosti.

Da bi došlo do rituala, potrebno je da dođe do fizičkog okupljanja grupe, koje može varirati u pogledu intenziteta i učestalosti. Kult za Dirkema "nije samo skup obrednih predostrožnosti koje čovek mora preduzeti u određenim prilikama, već sistem raznih obreda, svečanosti i ceremonija čije je zajedničko obeležje da se periodično obnavljaju" (Dirkem, 1912/1982: 58, kurziv u originalu). Obred je aktivnost u kojoj učestvuju članovi jednog društva, direktno ili indirektno, tokom koje se obnavljaju kolektivne predstave jednog društva. "Predstave se, naime, obrazuju u grupnom životu, a grupni život je uglavnom isprekidan" (Dirkem, 1912/1982: 316). Jačanje grupnog života, oslabljenog dužom vremenskom i prostornom razdvojenošću članova jednog društva, odigrava se kada su "pojedinci okupljeni i jedni prema drugima stoje u neposrednim odnosima, kada se svi sjedinjuju u istoj ideji ili istom osećanju" (Dirkem, 1912/1982: 316). Sveti princip je preobličeno društvo, obredni život je društveni život. Bogovi su samo simbolički izraz društva, i kao što se društvo ne može lišiti pojedinaca, tako su i pojedinci vezani za društvo. "Obred deluje kroz kolektivne sile koje stavlja u pokret" (Dirkem, 1912/1982: 369). Poistovećivanje religije sa društvom je moguće ako uzmemo u obzir Dirkemovo shvatanje društva. "[D]ruštvo nije definisan i opažljiv empirijski datum, već himera,



sanjarija u kojoj su ljudi uljuljkivali svoju bedu, ali sanjarija koju u stvarnosti nikad nisu doživeli" (Dirkem, 1912/1982: 381).

Dirkemovo proučavanje religije otvorilo je vrata aistorijskom, sociološkom proučavanju religije viđene kao sistem društvenih odnosa, kao univerzalna dimenzija društvenog života. Religija je za njega svojevrstan medijum kroz koji jedinke postaju kolektivitet i kroz koji se stvara osećaj jedinstva. U svoju teoriju implementira i psihološka objašnjenja kolektivne uzavrelosti, odnosno srca rituala. Upliv u polje psihologije nije oslabilo Dirkemovu teoriju. Dirkem se tako našao u ravni sa svojim savremenicima koji su naglasak stavljali na etnografiju i psihološke osnove religije i magije, kao npr: Bronislav Malinovski, Robert Louvi, Pol Radin (Paul Radin)<sup>111</sup>.

Proučavanje religije kao totalnog društvenog fenomena nastavljeno je u delima Dirkemovih učenika Marsela Mosa i Anrija Ibera, koji su kreirali dirkemovski program interpretiranja rituala u vezi sa socijalnim strukturama koje oni održavaju i program komparativne analize žrtvovanja i molitve. Marsel Mos proširuje Dirkemovu teoriju rituala svojim zapažanjima da je putem rituala omogućena razmena – iako postoje granice među grupama – kroz prakse kakva je ceremonijalna razmena poklona. Za Mosa, jedino ako se religija poveže sa aspektima svakodnevnog života, onda se ona može tumačiti u terminima totalnog društvenog fenomena. U odnosu na Dirkema, Mos ne izjednačava religiju i društvo, ali ne osporava religiju kao društveni fenomen. Mos i Iber su zaključili u svojim proučavanjima rituala kako ne samo pojava kolektivne uzavrelosti nego i sama struktura rituala utiču na to kako ritual funkcioniše u društvu (v. Bell, 1997), kao i da "ritualni mehanizam nije statičan, nego je i kreativan, i takođe konfliktualan" (Collins, 2004: 12). Rekonceptualizirajući Dirkemovu teoriju religije iz perspektive teorije evolucije i savremenog razumevanja karakteristika ljudskog uma/mozga, Moris Bloh (Maurice Bloch) ističe da postoje prirodne osnove za Dirkemovu teoriju religije, jer u svim ljudima postoji urođen kapacitet – teorija uma (*Theory of Mind*) – koji nam omogućava da "čitamo" umove drugih ljudi zahvaljujući neuronima ogledala i da delimo

---

<sup>111</sup> Robet Louvi (1883–1957) je američki antropolog; doktorirao je kod Franca Boaza, što je i ostavilo velikog traga na njegovom radu i odabiru teorijske orijentacije. Protivio se kulturnom evolucionizmu, a bio je zagovornik kulturnog relativizma i kulturnog difuzionizma. Proučavao je američke Indijance. Radio je kao profesor na Berkliju. Pol Radin (1883–1959) američki antropolog poljskog porekla. Studirao je kod Franca Boaza, doktorirao je u oblasti antropologije i istorije. Posebno ga je zanimalo proučavanje jezika, čemu se i posvetio proširujući dotadašnje znanje o jeziku Indijanaca. Bio je jedan od predstavnika antropološke škole Kultura i ličnost. U svojim izučavanjima kretao je od čoveka kao individue i tvrdio da religioznost nije proizvod kulture, nego prirodna predispozicija individua, jer je u direktnoj sprezi sa njihovom inteligencijom i implikacijama.

intencionalnost putem harmonizacije umova (Bloch, 2015: 289). Solidarnost čini znanje o interpenetraciji tela i nedostatku jasnih granica, kao i emocije koje su integralni element našeg iskustva različitih fenomena. U kontekstu izučavanja rituala, Bloch smatra da nije kolektivna uzavrelost ključna karakteristika svih rituala. Za njega je to poštovanje (*deference*) koje se manifestuje kao "prihvatanje sadržaja drugih umova bez nužnog znanja razloga i svrhe propozicija i akcija koje neko izvodi" (Bloch, 2015: 296). U odnosu na Dirckema, Bloch ne nudi jednu opštu teoriju religije/društva, već ističe da je kognitivni kapacitet kod ljudi izvor svega društvenog.

Ograničenje Dirckemove teorije rituala je u pripisivanju isključivo integrativne funkcije ritualima. Proučavajući praznike, Etzioni (Amitai Etzioni) zaključuje da "praznici mogu biti integrativni za neku grupu, ali nisu svi praznici integrativni za društvo u celini, kao što je Dirckem predložio" (Etzioni, 2000: 47). Praznici, viđeni kao jedan od mogućih oblika ritualne aktivnosti, jačaju posvećenost nizu različitih društvenih entiteta, pre nego celom društvu. Ovi entiteti mogu biti različite etničke ili rasne grupe, društveni pokreti, denominacije ili entiteti koji traže nov model društva (v. Etzioni, 2000; Etzioni and Bloom, 2004). Kritika u pogledu metodologije samog Dirckemovog dela o religiji odnosi se na činjenicu da je on svoje zaključke donosio proučavajući mala društva, sa visokim stepenom homogenosti i integracije, i to proučavanje je bilo kabinetskog tipa. U složenim ili kompleksnim društvima, praznici nemaju samo funkciju unifikacije društva; čak i ako imaju ulogu u jačanju solidarnosti, to ne znači da će povećati solidarnost na nivou celog društva. "[A]ko religija neizostavno ima društvene vidove, svako religijsko iskustvo nije obavezno zajedničko" (Delijež, 2012: 65). Praznici mogu da imaju uticaj na jačanje solidarnosti na nivou grupe, na odnos ovih grupa prema društvu u celini i njegovim vrednostima, koji može biti izuzetno komplementaran ili čak integrativan, ali isto tako konfliktan i dezintegrativan. U odnosu na rituale shvaćene kao aktivnosti koje se obavljaju javno, u kompleksnim društvima dolazi do povlačenja rituala u privatnu sferu, a samim tim i opadanja društvene integritisanosti i povećanja heterogenosti društva – što se ne slaže sa pretpostavkom o pozitivnoj korelaciji između stepena integracije i participiranja u ritualima.

Bez obzira na kritike koje su upućene nekim njegovim idejama, Dirckem ostaje klasik sociološke misli i uzor brojnim sociolozima i antropolozima koji su stvarali u njegovoj epohi, ali i onima koji se u dvadeset i prvom veku otiskuju u vode istraživanja religijskih fenomena (v. Goffman, 2000, Goffman, 1973; Collins, 2004; Bloch, 2015; Alun Jones, 2005). Jedan od

njegovih najvećih doprinosa je spajanje individualnog i društvenog u ritualima koji strukturiraju naš sveti i svetovni život pobuđujući kolektivnu uzavrelost koja nas povezuje u jedan moralni poredak putem internalizacije kolektivne svesti.

#### ***4. Funkcionalističke konceptualizacije rituala: emocionalistička teorija rituala Bronislava Malinovskog i Radklif-Braunov pokušaj reinterpretacije Dirkema***

Početak dvadesetog veka obeležen je svojevrsnim preokretom u antropologiji i sociologiji koji se manifestovao u ohrabrivanju empirijskih istraživanja i redem kabinetskom teoretisanju i oslanjanju na teorijske spekulacije prethodnika (v. Delijež, 2012). Funkcionalizam se rađa kao reakcija na evolucionizam i difuzionizam i usmerava se ka istraživanju kako društvo funkcioniše, što se može proučavati direktnim posmatranjem društvenog organizma. U osnovi funkcionalizma stoji ideja da se sve institucionalne prakse društva slažu i uklapaju sa ciljem da se ostvari opstanak strukture kao celine. Ovakvo tumačenje proglašeno je statičnim.<sup>112</sup> Funkcionalistički orijentisani antropolozi svoj rad su bazirali na terenskim istraživanjima na kojima su mogli da posmatraju jedno društvo u celini, da analiziraju sve njegove prakse kao radne institucije u međusobnom odnosu. Ovaj pristup negovali su Bronislav Malinovski, njegovi učenici Edvard Evan Evans-Pričard (Edward Evan Evans-Prichard) i Majer Fortes (Meyer Fortes)<sup>113</sup>, zatim Alfred Redžinald Radklif-Braun, Džek Gudi. Oni smatraju da se nijedna institucija ne može proučavati u izolaciji (Bell, 1997). Promena u jednoj društvenoj instituciji dovodi, neizbežno, do promena u drugim institucijama, sve dok sistem opet ne uspostavi ravnotežu.

Funkcionalisti odbacuju istorijsku interpretaciju društvenih elemenata, jer ona ne vodi računa o kontekstu u kom je element nastao, i spekulativna istorijska objašnjenja; nastoje da objasne strukturu u akciji i stoga se ovaj pristup često naziva sinhroničkim pristupom ili perspektivom. To bi značilo da je pažnja naučnika usmerena na proučavanje odnosa između stvari, fenomena u okviru jednog istog vremena. Teoretičari ove orijentacije nastoje da dođu do opšte teorije o funkcionisanju društva. Funkcionalističku teoriju bilo je najlakše primeniti na izolovana društva. Začetak funkcionalističkog proučavanja društva i religije nalazimo u delima

---

<sup>112</sup> Alfred Radklif-Braun se ne slaže sa konstatacijom da je društvena struktura nepromenljiva. On pravi razliku između strukture koja postoji kao konkretna realnost i strukturalne forme koja nije statična, nego se pre može poimati kao nešto što se prenosi u vremenu po principu dinamičkog kontinuiteta. To bi značilo da se u jednoj zajednici konstantno dešavaju promene: odnosi među ljudima se menjaju, novi članovi dolaze u zajednicu rođenjem ili imigracijom, drugi umiru ili emigriraju, jedni se razvode, drugi venčavaju, tj. menja se stvarna struktura, ali zato totalna strukturalna forma ostaje konstantna tokom dužeg ili kraćeg vremenskog perioda i ponekad trpi male promene (v. Radcliff-Brown, 1940).

<sup>113</sup> Majer Fortes se bavio proučavanjem nekoliko afričkih plemena, sa fokusom na njihovu ekonomiju, političku strukturu, sistem srodstva, religiju i druge institucije koje uspevaju da funkcionišu kao deo jednog sistema.

Emila Dirkema, Marsela Mosa, dok kasnije bivaju razvijane i druge funkcionalističke teorije, od kojih su od posebnog značaja u izučavanju rituala teorije Alfreda Radklif-Brauna (Alfred R. Radcliff-Brown, 1881–1955) i Bronislava Malinovskog (Bronislaw K. Malinowski, 1884–1942).

Radklif-Braun reinterpreтира Dirkemove ideje o religiji, s tim što ih on bazira na konkretnom empirijskom proučavanju stanovnika ostrvske grupe Andaman<sup>114</sup> i na proučavanju plemena zapadne Australije. Njegov istraživački rad, na osnovu kog je i nastala knjiga *The Andaman Islanders* (1922), trajao je od 1906. do 1908. godine, dok knjiga izlazi 14 godina kasnije zbog Prvog svetskog rata. U centru njegovog rada bilo je izučavanje društvenih institucija plemena sa ostrva Veliki Andaman.

Uz izvesne izmene on uvodi u englesku antropologiju Dirkemovo viđenje rituala kao aktivnosti čiji je cilj da se izraze kolektivne predstave u vidu religijskih verovanja i predstavi društveno Ja ljudi i tako obrazuje društvo. Radklif-Braun naglašava primarnost rituala u odnosu na verovanja, ali tvrdi da se rituali i verovanja razvijaju zajedno kao delovi koherentne celine. "Ali u ovom razvoju akcija ili potreba za akcijom je to što kontroliše ili određuje verovanja" (Radcliff-Brown, 1952:154; Bell, 1997). Rituali su važni za osiguranje i održanje jedinstva grupe, ali je celina institucija, običaja i verovanja to što određuje život jednog društva. "Svaki običaj i verovanje primitivnog društva igra određenu ulogu u društvenom životu zajednice, kao što svaki organ živog tela igra neku ulogu u životu organizma kao celine" (Radcliff-Brown, 1922: 229). Religijski rituali imaju posebno značajne društvene funkcije, nezavisne od verovanja i, kao takvi, daju regulativni izraz određenim ljudskim osećanjima i sentimentima, čineći na taj način te sentimente aktivnim i živim. "Zauzvrat sentimente su bili ti koji su, svojom kontrolom ili uticajem na ponašanje individua, učinili mogućim opstanak i kontinuitet uređenog društvenog života" (Radcliff-Brown, 1952: 159).

Radna hipoteza na kojoj je Radklif-Braun stvorio svoju teoriju o ritualima i verovanjima i čije poznavanje nam daje direktan uvid u njegovo delo, počiva na pet stavki:

- Opstanak društva zavisi od prisustva određenog sistema sentimenata u umu članova tog društva kojima se reguliše njihovo ponašanje u skladu sa potrebama tog društva.

---

<sup>114</sup> Ostrva Andaman su deo lanca ostrva koji se širi na teritoriju Burme i Sumatre. Ovu ostrvsku grupu čine ostrva Veliki i Mali Andaman.

- Svaki događaj ili predmet (vatra, životinjske kosti, lišće hibiskusa kao primeri predmeta sa zaštitnom moći itd.) koji na bilo koji način deluje na društvo postaje objekt sistema sentimenata.
- Sentimenti nisu urođeni, nego su proizvod delovanja društva na individue.
- Ceremonije, tj. ceremonijalni običaji (rituali, obredi), predstavljaju način da ovi sentimenti budu kolektivno izraženi u prigodnim situacijama.
- Kolektivno, ceremonijalno izražavanje sentimenata u službi je njihovog daljeg prenošenja sa generacije na generaciju i jačanja njihovog intenziteta u umovima članova tog društva.

Na osnovu prethodno navedenih hipoteza možemo da zaključimo da je za Radklif-Brauna društvena funkcija ceremonijalnih običaja (rituala) i verovanja prenošenje i održanje emocionalnih dispozicija od kojih zavisi opstanak društva (Radcliff-Brown, 1922: 234). Cilj je da članovi društva postanu svesni da njihova sigurnost i blagostanje potpuno zavise od društva, tako da moraju da poštuju običaje i verovanja i teže da održe socijalnu koheziju. Radklif-Braun se kritički odnosi prema teorijama koje ističu važnost sentimenata, kao što je Dirkemova teorija, u kojoj je naglasak stavljen na psihološka stanja individua u grupi koja bivaju modifikovana učesćem u ritualu (stvara se osećaj solidarnosti, ljubavi, mržnje, dobre volje), ali ipak tvrdi da psihološka stanja utiču na ponašanje individue u grupi i da je obnavljanje određenih psiholoških stanja osnova reda u društvu. "Za Radklif-Brauna, ono što je biološko, organsko, ne može objasniti ono što se tiče društva, već naprotiv, društveno funkcioniše *kao* biološko, poput živog bića, te biološko ovde služi kao metodološki model, ali se ne pojavljuje kao takvo u samoj analizi" (Delijež, 2012: 193, kurziv u originalu).

Ritual zauzima veoma važno mesto u njegovoj teoriji. Svaka ceremonija, odnosno ritual, trebalo bi da se sastoji iz kolektivne akcije članova društva koja je propisana običajima, da se izvodi u situacijama promena u društvenom životu i služi za ekspresiju sentimenata vezanih za konkretnu/e promenu/e u društvu (v. Radcliff-Brown, 1922: 328).<sup>115</sup> Uloga rituala je da obezbedi "opstanak društvene veze između dve ili više osoba" (Radcliff-Brown, 1922: 240). Dva su osnovna elementa svake ceremonije – zagrljaj (simbolizuje povezanost osoba) i oplakivanje (*weeping*) (nije nužno povezano sa emocijama tuge, nego može da označi i oslobađanje tenzije u

---

<sup>115</sup> U delu Radklif-Brauna jasno može da se uoči to da on koristi termine *ceremonial*, *rite*, *ritual* kao sinonime.

nekim srećnim momentima), na osnovu čega zaključujemo da u svakom ritualu (obredu, ceremoniji) postoji stanje emocionalne tenzije. Oba ova elementa rituala su u službi gorenavedene funkcije jačanja društvenih veza. Proučavajući rituale sahranjivanja, Radklif-Braun je došao do zaključka da su to rituali za žive, a ne za mrtve, jer služe reintegraciji grupe nakon smrti njenog člana i jačanju efekta zagrljaja. Proces jačanja socijalnih veza ne nastupa odmah nakon smrti člana zajednice. Tokom žalosti, oni koji žale su odvojeni od svakodnevnog života zajednice, gube svoje ime i tokom tog perioda je naglašena njihova veza sa umrlim, dok su veze sa grupom privremeno oslabljene, oni se praktično nalaze u liminalnoj fazi (v. Van Genep, 2005; Turner, 1969/1977). Nakon perioda intimne žalosti individue se vraćaju u zajednicu, vraća im se ime i zajedno sa svojim prijateljima žale za pokojnikom čime se oslabljene društvene veze jačaju i obnavljaju (v. Radcliff-Brown, 1922). Ovde se prepoznaje treća faza obreda prelaza, iako Radklif-Braun nigde otvoreno ne govori o Van Genepovom uticaja na sopstveno delo. Ista je funkcija i obreda venčanja, sklapanja mira, inicijacije, samo što se ritualni proces razlikuje. Ritualni utiču i na stvaranje anksioznosti, što znači da nemaju uvek pozitivne efekte.

U ceremonijalnoj sferi društvenog života, Radklif-Braun posebnu pažnju posvećuje plesu kao obliku prirodnog izražavanja mentalnog uzbuđenja i pesmi kao pratećem elementu. Ritmički ples je u funkciji povezivanja ljudi u jednu akciju i postizanja da tela u pokretu postanu jedno uz obavezne prateće efekte kao što su osećaj jačanja telesne snage usled aktiviranja svih mišića u telu, doživljaj lepog uzrokovan posmatranjem slika u pokretu npr. drugih ljudi dok plešu, uticanje na sentimente plesača prema njegovim saplemenicima. To bi značilo da je "mentalno stanje plesača blisko povezano sa mentalnim stanjem koji zovemo estetski užitak" (Radcliff-Brown, 1922: 251). Ritualni ples proizvodi stanja u kojima su jedinstvo i harmonija zajednice na maksimalnom nivou. Ceremonijalnim običajima društvo deluje na svoje članove i "održava živim u njihovim umovima određene sisteme sentimentata" (Radcliff-Brown, 1922: 324), sputava njihove egoistične želje i stvara osećaj moralne dužnosti.

Dirkemov uticaj na Radklif-Brauna je evidentan i posebno dolazi do izražaja u delu *The Social Organization of Australian Tribe* (1931), u kom je očitno preuzimanje Dirkemove ideje o strukturi društvenih odnosa, čijom će daljom razradom biti postavljeni temelji strukturo-funkcionalizma. U radu "On social structure" (1940), Radklif-Braun odbija da bude svrstan u funkcionalističku školu ili da bude proglašen za njenog osnivača ili koosnivača, jer za njega ona

u stvarnosti ne postoji, postoji samo "mit koji je izmislio profesor Malinovski" (Radcliff-Brown, 1940: 1). Ono što je stvarno i što je najvažnije jeste predmet proučavanja, a ne ime koje ćemo dati tom procesu. Antropologija za njega treba da bude jedinstvena nauka koja teži "otkrivanju opšteg oblika nekog društvenog odnosa, prevazilazeći pojedinačne slučajeve" (Delijež, 2012: 193).

Bez obzira na njegovo odbijanje da bude svrstan u funkcionalistički pristup, predmet interesovanja Radklif-Brauna govori kojoj struji pripada. Tako su za njega socijalni fenomeni posebna vrsta prirodnih fenomena koji su povezani sa opstankom društvene strukture, jer oni nisu samo rezultat prirode ljudskih bića, nego su i proizvod društvene strukture kojom su ujedinjeni u celinu. Socijalne institucije, shvaćene kao standardizovani modeli ponašanja, čine mašineriju kojom socijalna struktura, definisana kao mreža društvenih odnosa, uspeva da opstane i ima kontinuitet u vremenu. Umesto termina "funkcija", smatra da je bolje da se koriste termini "upotreba", "svrha", "značenje", jer mogu da nastanu brojne teškoće u tumačenju pojma "funkcija", kao što je bio slučaj i sa pojmom "društvena struktura" (Radcliff-Brown, 1940). Tako proučavati ritual znači tragati za svrhama i razlozima obreda, otkriti njihovo značenje i konačno otkriti njihove efekte (psihološke, društvene), a samim tim i njihovu društvenu funkciju u održanju društvene strukture.

Oštru kritiku Radklif-Braunove teorije rituala daje Meri Daglas, koja smatra da je njegovo viđenje rituala veoma usko, iako ne osporava vrednost njegovog rada, prvenstveno njegovog nerazdvajanja verskih od sekularnih rituala. Ritualom Radklif-Braun želi da "nadomesti Dirkemov kult svetog i tako ga ograniči na realizaciju društveno značajnih vrednosti" (Daglas, 2001: 90). Pored toga, Daglasova je kritikovala i njegovo tretiranje rituala kao dela teorije akcije, a ne društvene teorije saznanja koju je sledio Dirkem (Daglas, 2001). Rituali imaju s jedne strane ulogu da izraze društvene vrednosti i da usmere našu pažnju na njih, stvarajući osećanja koja su nužna za vršenje društvenih uloga, dok druga uloga rituala u kontroli situacije, stvaranju, preobražavanju i kontroli iskustva ostaje zanemarena u teoriji Radklif-Brauna.

Teorija Bronislava Malinovskog se razlikuje od Radklif-Braunove, iako obojica mnogo duguju Dirkemovom funkcionalizmu. Pored Dirkemovog uticaja, jasno je uočljiv i efekat koji je Frojdova psihologija nesvesnog ostavila na Malinovskog, iako je on sam uvek naglašavao da je Frejzer njegov najveći mentor. Malinovski stavlja naglasak na individualna emocionalna stanja i tvrdi da je funkcija rituala da smanji anksioznost, strah, sumnju, patnju – zbog toga se njegova



teorija naziva emocionalistička. On odbacuje tvrdnju da je religija socijalni fenomen i osnovu religije nalazi u individualnom iskustvu, i to prvenstveno u strahu od smrti. Malinovski naglašava pragmatična ponašanja članova društva i fleksibilnost personalnih interakcija (Malinovski, 1979). Proučavanja života jednog naroda mogu da se sprovedu ukoliko se uzmu u obzir potrebe tih ljudi kao glavni pokretači njihovog delanja i ukoliko se utvrdi funkcija koju Malinovski vidi kao ništa drugo do "zadovoljenje potrebe kroz aktivnost u kojoj ljudska bića saraduju, upotrebljavaju veštačke tvorevine i troše dobra" (Malinovski, 1971: 293). Funkcionalizam Malinovskog nije u potpunosti utilitaran jer, pored potrebe za zadovoljenjem osnovnih potreba, cilj rada nije samo proizvoditi puno, nego i kvalitetno (npr. treba biti dobar baštovan, dobar moreplovac, dobar lovac). Kultura je glavni determinišući okvir svake ljudske aktivnosti. U zavisnosti od kulturnog konteksta, isti problemi će se rešavati najčešće na različite načine. I pored toga što u većini situacija stanovnici Trobrijandskih ostrva delaju racionalno i utilitarno, samo jedan trenutak nesigurnosti ili straha nagoni ih da se okrenu magiji čija je funkcija da "ritualizuje čovekov optimizam, da pojača njegovu veru u pobedu nade nad strahom" (Malinovski, 1971: 86). Magija omogućava čoveku da "sa pouzdanjem izvršava značajne zadatke, da održi ravnotežu i mentalni integritet u nastupima besa, u agoniji mržnje, nenagrađene ljubavi, očajanja i strepnje" (Malinovski, 1971: 86). Putem magijskog rituala vraća se vera u uspeh određene radnje, ali opet to ne znači da možemo proširiti uticaj magije na ceo život jednog Trobrijanđanina. Magija biva neaktivna u svim situacijama u kojima ishod radnje zavisi od veštine i umeća samih ljudi. Magijski ritual se obavlja kada se čovek suoči sa ograničenošću svog znanja i racionalnih tehnika.

Rituali su za Malinovskog prvenstveno izrazi emocija, ritual može da imitira svoj cilj (imitativna magija kod Frejzera), ili se pak kroz ritual nastoji direktno uticati na prirodne sile. Ritual se prema Malinovskom sastoji od sledećih radnji: stvaranja zvučnih efekata (npr. imitiranja prirodnih zvukova), čini, tj. upotrebe reči kojima se priziva ili izaziva željeni cilj, i mitova (verovanja) o precima i herojima koji su svojim potomcima ukazali na značaj magije (v. Malinovski, 1971). Za domoroce mitovi ili svete priče su "opis iskonske, obimnije i značajnije stvarnosti koja određuje sadašnji život, sudbine i aktivnosti ljudskog roda, čije poznavanje čoveku daje motiv za ritualne i moralne akcije, kao i uputstva kako one treba da se obavljaju" (Malinovski, 1971: 99).

Karakteristika domorodačkog života je da se ključni značaj u životu pridaje primitivnoj magiji, jer sve aktivnosti krucijalne za opstanak povezane su sa magijom i ona igra veliku ulogu u oblikovanju urođeničkog mentaliteta. Magija je "najjača tamo gde su u pitanju životni interesi, gde su probuđene snažne strasti ili emocije, kada su misteriozne sile protivne čovekovim ciljevima i kad on mora da shvati da postoji nešto što izmiče njegovim najbrižljivijim proračunima, njegovim najsavesnijim pripremama i naporima" (Malinovski, 1979: 349). Suštinu magijskog čina čini dramatični izraz emocija. Ovde se vidi direktan uticaj Marena na Malinovskog.

Pored rituala u kojima se izražavaju osećanja ili odvija imitiranje ili predviđanje, postoje i takvi u kojima sve to izostaje. Iako je ritual bitan element svake magije, njen najvažniji deo su čini (bajalice). Odnos između čini i obreda je veoma specifičan i zavisi od složenosti obreda koji ih prate. Tako Malinovski razlikuje nekoliko vrsta obreda: bajalice koje se izgovaraju direktno bez pratećih obreda; bajalice praćene jednostavnim obredima impregnacije ili utkivanja magijske moći u neki predmet; bajalice praćene obredom prenošenja magijske moći procesom njenog sabiranja u medijum koji prenosi moć na glavni predmet; bajalice praćene ponudama ili prizivanjima – cilj im je da se duhovi predaka umilostive i prime ponude (npr. magija za polja, za vreme, za ribarenje) (Malinovski, 1979: 357–360). Na osnovu ove podele moguće je napraviti razliku između nezavisnog izvođenja obreda ili bajanja i sistemske magije koja zahteva strogo poštovanje pravila i povezanost bajanja i obreda koji se ne mogu razdvojiti, jer uspešnost magije zavisi od njihovog pravilnog izvođenja i poštovanja uslova kao što su "tačno pamćenje čini, besprekorno vršenje obreda, nepokolebljivo poštovanje tabua i pravila koja vezuju maga" (Malinovski, 1971: 83).

Zanemarivanje ili nepravilno izvođenje samo jednog od ovih elemenata magije vodi njenom neuspehu. Rezultati novijih izučavanja neuspeha rituala nisu tako pesimistični i mogu se predstaviti kao svojevrsna kritika funkcionalističkog pristupa ritualima. Stvarnost svakodnevnog života nije potpuno koherentna, statična; postoji bezbroj sukoba, neuspešnih rituala, grešaka, promena i transformacija. Rituali mogu biti disfunkcionalni, što nas nagoni da tragamo za posledicama te neuspešnosti, posebno u odnosu na aktore koji učestvuju u ritualu sa namerom da se postigne određeni cilj. Pitanje je da li u svakom slučaju propasti ritualne aktivnosti dolazi i do neuspeha magije.

Proučavanje neuspeha ili propasti rituala je samo po sebi problematično jer zavisi od pogleda na svet učesnika ili posmatrača samog rituala, odnosno pitanje je da li posmatrač ili učesnik određuje da je ritual bio neuspešan i koji činilac je zaslužan za njegovu propast (v. Schieffelin, 2007). Teško je utvrditi i ko je zaslužan za grešku u ritualu; nekada to mogu biti sami učesnici u ritualu, nekada se problem javlja u samom ritualu, a nekada uzrok leži u složenom odnosu rituala i okružujućih religijsko-kulturnih procesa. Multiperspektivni pristup proučavanja rituala nameće se kao najplodotvorniji, sveobuhvatan način objašnjenja izmene dinamike rituala, njegovog neuspeha i promene.

Edvard Šifilin (Edward L. Schieffelin) navodi tri moguća naučna pogleda na potencijalne izvore neuspešnosti rituala (Schieffelin, 2007): prvi, u kom se neuspeh rituala posmatra kao nemogućnost rituala da proizvede očekivane rezultate – ovaj pogled na ritual u prvi plan stavlja ishode rituala; drugi, u kom se neuspeh rituala vidi kao proizvod niza grešaka, netačnog izvođenja performansa ili nepoštovanja procedure – ovaj pogled na ritual daje primat proceduralnom izvođenju ritualnih aktivnosti; treći, gde je izvor neuspeha ili propasti rituala pronađen u neočekivanim događajima ili nepredviđenim situacijama. Greške u ritualu su učestale pošto je sam čovek nesavršen, pošto se kulturni milje u kom se izvodi ritual razlikuje, ali to ne znači da će svaka greška u ritualu biti protumačena kao neuspeh. Izmena rituala ne mora da bude loša, ona može biti interpretirana kao inovativnost, kao unapređenje ritualnog performansa. Šekner (Richard Schechner) je tvrdio da je poželjno da povremeno dolazi do izmene performansa, samim tim i rituala, jer su i ljudi koji učestvuju u ritualu najčešće različiti i svako od njih unosi nešto novo u ritual. Ritual ne treba identifikovati sa apsolutnom nepromenljivošću, krutošću, poštovanjem pravila, kako to tvrdi Štal, ili u ovom slučaju Malinovski (Staal, 1979; Malinovski, 1979).

Radklif-Braun je kritikovao razlikovanje između magijskih i religijskih rituala koje Malinovski utemeljuje na različitoj praktičnoj svrsi rituala, smatrajući da se tu zanemaruje emička perspektiva, odnosno ono što akteri rituala misle da je njihova stvarna svrha (Homans, 1941). Mnogobrojni sentimentali utiču na ritualno ponašanje, od kojih je anksioznost najvažnija u određivanju funkcionalnih karakteristika rituala. Za Radklif-Brauna postoji konkretna svrha i religijskih i magijskih rituala, što bi značilo da razlika koju između ove dve vrste rituala pravi Malinovski ne postoji u svim društvima, niti je moguće tako oštru granicu postaviti između ove dve vrste rituala. Pored toga, Radklif-Braun ističe da individualna anksioznost ne bi postojala da

već ne postoje društveno utemeljena verovanja i rituali koji regulišu (zabranjuju i dozvoljavaju) određena ponašanja. Psihološki efekat rituala za Radklif-Brauna je da stvara osećaj nesigurnosti i opasnosti, odnosno anksioznost, u slučaju da se ne poštuju određena pravila, odnosno ritual ne izvodi pravilno. Ono što treba naglasiti jeste da u svojoj teoriji Malinovski posmatra individuu, dok Radklif-Braun društvo. Kod Malinovskog individua je ta koja oseti anksioznost, dok kod Radklif-Brauna društvo očekuje da u određenim situacijama individua oseti anksioznost (Homans, 1941: 168). Činjenica je da se individualno i društveno prepliću, što Homansa navodi da zaključi da bi adekvatna teorija trebalo da kombinuje zapažanja i jednog i drugog autora. U tom kontekstu, Homans ističe da postoji nekoliko elemenata koji treba da se uzmu u obzir kada se istražuje (magijski) ritual ( Homans, 1941: 171–172):

- *Primarna anksioznost* nastaje kada želimo nešto da postignemo, ali nemamo određena sredstva i tehniku koja može da nam pomogne.
- *Primarni ritual* označava aktivnost koja nema praktičan rezultat i izvodi se u slučaju pojave primarne anksioznosti.
- *Sekundarna anksioznost* nastaje u slučaju greške u izvođenju rituala, kada konkretan ishod rituala postaje neizvestan.
- *Sekundarni ritual* je ritual pročišćenja u cilju smanjivanja ili otklanjanja sekundarne anksioznosti.
- *Racionalizacija* obuhvata tvrdnje povezane sa ishodom rituala, npr. "ako posle rođenja deteta ne budeš poštovao tabu hrane, tvoje dete i ti bićete bolesni".
- *Simbolizacija* se odnosi na to da forma rituala nije određena njegovim praktičnim rezultatima, već specifičnom simbolikom koja je društveno konstruisana.
- *Funkcija* rituala se odnosi na unutrašnju konstituciju društva, jer ritual povećava samopouzdanje članovima društva koji ga praktikuju, smanjuje njihovu anksioznost, disciplinuje socijalnu organizaciju.

Elementi rituala koje navodi Homans pokazuju u kojoj meri su teorije Malinovskog i Radklif-Brauna komplementarne, iako oni kao savremenici nisu uspeli da pronađu zajednički jezik u stvaranju integrisane psihosocijalne teorije rituala.

Na opštem nivou, funkcionalistička analiza u društvenim naukama bila je često kritikovana i to prvenstveno iz tri razloga: prvo, ona je dala neadekvatno objašnjenje porekla

kulturnih fenomena i institucija; drugi razlog proističe iz jednostrane analize fokusirane isključivo na harmoniju, integraciju, koheziju, korisnost, praćenu zanemarivanjem dinamičkog karaktera društva i prenaplašavanjem *statusa quo*; treći razlog kritike je nemogućnost objektivnog testiranja hipoteza, zbog nedostatka empirijske osnove ključnih termina i koncepata (v. Rappaport, 1968). Ritualna analiza je takođe bila kritikovana. Analiza rituala je isuviše generalizovana, ritual je sveprisutan. To znači da je sve ritual i onda se nameće pitanje šta nije ritual. Funkcija rituala je da pomogne održavanju ravnoteže društva, što se postiže kroz proslavu u kojoj se dele vrednosti zarad održanja i obnavljanja društvenog poretka. Kolins smatra da nema problema sa analizom rituala, nego da je problem sam funkcionalizam (Collins, 2004). "Ako oslobodimo rituale funkcionalističkog konteksta, i dalje imamo čist model o tome koji socijalni elementi ulaze u ritual i koji je ishod; snaga tih elemenata je varijabilna, što determiniše koliko će se solidarnosti stvoriti. Ritualni mogu propasti ili mogu uspeti na različitim stupnjevima intenziteta" (Collins, 2004: 15). Pored ograničenja primene funkcionalističke teorije rituala, ona je ipak dala veliki doprinos teoriji rituala, objašnjavajući socijalne mehanizme funkcionisanja rituala.

## 5. Arnold van Genep i rituali prelaza

Arnold van Genep (Charles Arnold Kurr van Gennep) (1873–1957) svojim je najpoznatijim delom *Obredi prelaza: sistematsko izučavanje rituala*<sup>116</sup> (1909/2005) ostavio veliki uticaj na antropologiju i sociologiju dvadesetog veka i buduća istraživanja rituala (Turner, 1956/1996; Turner 1969/1977; Lič, 1983; Gluckman, 1966; Grimes, 2000; Schechner, 2004). U pogledu osnovne ideje vodilje, Van Genepova teorija nije bila nešto novo i originalno, jer je ideja fazne strukture rituala, koja označava prelaze iz jednog stanja ili statusa u drugo/i, već bila poznata u antropologiji, ali nedovoljno sistematizovana.

Neposredno pre nego što će Van Genep objaviti *Obrede prelaza*, Rober Herc je već izučavao rituale sahranjivanja kao tranzicione procese (v. Hertz, 1909/2006). "Herc vidi rituale sahranjivanja kao proces koji se sastoji od dva komplementarna pojma: da smrt podrazumeva trajnu proceduru i da je to prelazni proces" (Davies, 2000: 98). Ritual sahranjivanja omogućava živima da promene status preminulog, koji više nije živi član društva. Ritualom se menja odnos živih i mrtvih, tako da ovi rituali nalikuju ritualima kojima se mladići odvajaju od zajednice žena i dece da bi bili integrisani u svet odraslih muškaraca. Herc smrt definiše kao "društveni fenomen koji se sastoji od dualnog i bolnog procesa mentalne dezintegracije i sinteze" (Davies, 2000: 100).

U odnosu na Herca, koji se bavio ritualima sahranjivanja, Van Genep se u *Obredima prelaza* bavi izradom sheme ritualizacije tranzicionih procesa iz društvenih statusa i stanja, i ritualizacije društvenih odnosa, poredeći obrede i ceremonije u evropskim i poluprimitivnim društvima. Kako je društvena pokretljivost (prostorna ili teritorijalna, vertikalna ili statusna i horizontalna ili pokretljivost uloga) stalna i učestala pojava u svim društvima, ona narušava skladne društvene odnose; otuda potreba za ritualizacijom proističe iz namere da se smanje negativni efekti poremećaja društvene stvarnosti. "Svaka promena u položaju pojedinca podrazumeva akcije i reakcije između profanog i sakralnog, akcije i reakcije koje se moraju odvijati na propisan način i pod nadzorom kako društvo u celini ne bi trpelo nikakve potrese ili

---

<sup>116</sup> Pored *Obreda prelaza* ostala značajna Van Genepova dela koja su ostala nedovoljno zapažena su *Tabou et Totémisme à Madagascar* (1904), *Mythes et Légendes d'Australie* (1906), *Les Demi-Savants (The Semi-Scholars)* (1911), *Le Folklore: Croyance et Coutumes populaires français* (1924), *Manuel de Folklore Français contemporain* (1937–58) u sedam tomova koju je izdavao do svoje smrti, *Essais d'ethnographie et de Linguistique* (Religion, Customs, and Legends: Essays of Ethnology and Linguistics) (1908–14).

štete" (Van Genep, 2005: 7). Polazeći od tipologija rituala koje su već bile stvorene od strane drugih antropologa (simpatički obredi, kontagiozni obredi, direktni i indirektni, pozitivni i negativni, animistički i dinamički) i koje odražavaju mehanizme obreda, Van Genep tvrdi da je lako odrediti smisao obrednih sledova (Van Genep, 2005: 15). U obredima prelaza manifestuju se svi nizovi obreda koji prate prelazak iz jednog stanja u drugo. Bez obzira na tip društva, ljudi menjaju svoj status, uzrast, delatnost prolazeći kroz različite faze (obrede prelaza) koji se manifestuju u tri oblika: obredi separacije ili odvajanja, obredi prelaznih stanja (liminalni rituali) i obredi prijema (postliminalni rituali). U zavisnosti od specifičnosti situacije, jedna od faza obreda prelaza može biti izraženija, tako npr. u slučaju inicijacije razvijenića će biti tranziciona faza, u slučaju sahranjivanja biće izražena faza odvajanja, dok je u slučaju svadbe razvijenića faza agregacije.

Inspiraciju za svoju teoriju Van Genep je pronašao u teritorijalnim ili fizičkim prelazima (prelazak praga kuće ili hrama, selidba van utvrđenih granica jednog društva, prolazak kroz kapiju, prolazak kroz tesnac), "jer 'prelazak preko praga' predstavlja prijem u jedan novi svet" (Van Genep, 2005: 25). Svoju teoriju obreda prelaza on, međutim, razvija istražujući rituale koji prate određene životne krize (*life-crisis rituals*) – kao što su npr. smrt, rođenje, društveno sazrevanje (inicijacija u odraslo doba, profesiju, sveštenečki poziv), brak, specijalizacija u poslu, uspon na društvenoj lestvici – ali i kalendarske prelaze i prirodne cikluse. Iako opisuje niz različitih obreda prelaza u poluprimitivnim društvima, njega nisu zanimali obredi u svojim pojedinostima, "već njihovo suštinsko značenje i međusobni položaj u sklopu ceremonijalnih celina" (Van Genep, 2005: 221).

Gluckman navodi kako Van Genep nije uspeo da pruži razvijenu teoriju rituala koja bi objasnila prirodu društva i društvenih odnosa u kojima se javljaju rituali i da je njegova teorija "kao celina bila dosadna modernim socijalnim antropolozima" (Gluckman, 1966: I). Ključni nedostatak ove teorije prema Gluckmanu je u tome što Van Genep nije uspeo da poveže i primeni svoju teoriju na različite društvene odnose i tipove rituala, niti da pruži jednu konzistentnu i sistematičnu viziju društvenih odnosa. Bitno je istaći da Van Genep nije imao pretenziju da stvori teoriju koja bi objasnila sve aspekte rituala; za njega je važan "mehanizam rituala, pre nego uloga koju su čitave ceremonije i specifični rituali imali u organizovanju i reorganizovanju društvenih odnosa"(Gluckman, 1966: 4). Ono što Van Genep ističe je samo postojanje sheme obreda prelaza koja se ne prepoznaje samo "u osnovi obrednih celina koje prate, olakšavaju ili

uslovljavaju prelazak sa jednog životnog stupnja na drugi ili iz jedne društvene situacije u drugu, već i mnogih autonomnih sistema koji se koriste za dobro celog društva, njegovih posebnih segmenata ili pojedinaca" (Van Genep, 2005: 215). Prelaz ne objašnjava neku ceremoniju ili ritual u celosti, jer svaka ceremonija ima i neke zaštitne, produktivne, prediktivne i druge svrhe.

Kako se Van Genep bavio istraživanjem francuskog folklor, mnogi antropolozi, posebno krug oko Sociološkog godišnjaka, odbacivali su njegova dela kao deskriptivnu etnologiju lokalnih običaja i obreda, koja je bila *passé* u tom periodu. Sličnu sudbinu su doživeli i *Obredi prelaza*, iako je to delo "daleko od čisto etnografskog opisa" (Delijež, 2012: 106). Pojedini autori (Turner, 1956/1996, 1969/1977, 1974, 1979; Lič, 1983; Grimes, 2000) rekonceptualizuju Van Genepovu teoriju obreda prelaza, dajući joj dubinu i sistematičnost i proširujući domen njene primene kroz stvaranje dinamičkog, procesualnog pristupa ritualima. Lič zapaža da ova teorija može imati veoma široku primenu, jer je "svaki diskontinuitet u društvenom vremenu svršetak jednog perioda i početak drugoga, i pošto je kontrast rođenja – smrti samo očigledno 'prirodno' predstavljanje kontrasta početak – kraj, simbolika smrti i ponovnog rođenja odgovara svim prelaznim obredima i vidno je prisutna u mnoštvu različitih slučajeva" (Lič, 1983: 120). Na temeljima Van Genepove teorije, Viktor Tarnar razvija koncept socijalne drame i *communitasa* koji je karakterističan za liminalnu fazu, čime se menja odnos prema samom Van Genepu i njegovom intelektualnom radu.



## 6. Maks Glukman i rituali pobune

Interesovanje za sukob, rešavanje sukoba i funkcije društvenih sukoba u održanju društvenog poretka u sociologiji se pojavilo dosta rano u radovima Geoga Zimela, međutim do teorijskih i empirijskih istraživanja Maksa Glukmana<sup>117</sup>, sukobi nisu direktno interesovali antropologe koji su se bavili izučavanjem rituala. Koncept sukoba se provlačio kroz Frejzerov rad i to kroz objašnjenje smene kralja koga ubija njegov naslednik. Postati kralj značilo je postati ubica (v. Frejzer, 2003). Prema Frejzerovim rečima ova vrsta rituala nije izuzetak, već se u mnogobrojnim kulturama praktikuje i u skladu je sa prirodnim ciklusima, jer kada nešto slabi, treba ga i ukloniti, jer sa njim slabi i društvena zajednica. Pored Frejzera, Malinovski ističe da sukob predstavlja "središnji deo intimnih društvenih odnosa, kao 'nuspojava' saradnje" (Kozar, 2007: 85), ali ostaje u svojim istraživanjima fokusiran na integraciju i zanemaruje sukob u okviru institucionalnih struktura. Veliki utisak na Glukmana ostavio je i Evans-Pričard (Edward Evan Evans-Pritchard) svojim istraživanjem plemena Nuer u istočnom Sudanu, koje kroz sukobe uspostavlja uređenu anarhiju (poredak bez vlade), i isticanjem situacione analize, zasnovane na uverenju da se vrednosti i norme jednog društva menjaju u zavisnosti od situacije i da samim tim nisu homogene. To bi značilo da ljudi ujedinjeni u religijskom i socijalnom ritualu mogu u nekoj drugoj situaciji da budu neprijatelji. Treba naglasiti da su Glukmanove ideje bile oblikovane i socijalnim i političkim prilikama u Južnoj Africi i kritikama kolonijalne realnosti Južne Afrike i rasističke politike tog doba (Kapferer, 2008: 120).

Ketrin Bel ističe da je Glukmanova teorija u stvari modifikovana Dirkemova i Van Genepova teorija (Bell, 1997; Stephenson, 2015), jer Dirkemovo shvatanje rituala kao događaja u kojem se ispoljava socijalna kohezija Glukman menja u događaj u kojem se ispoljavaju socijalne tenzije, ali koji vodi koheziji. U odnosu na Van Genepa, Glukmana zanima zašto neki

---

<sup>117</sup> Maks Glukman je bio idejni vođa *Rhodes-Livingston* instituta za društvena istraživanja u Mančesteru, koji je poznat po svojoj fokusiranosti na proučavanje problema društvene i ekonomske organizacije, migracije radnika, urbanizacije, političkih sistema. Proučavanje rituala je bilo zanemareno i ritual je viđen kao epifenomen. Institut je osnovao 1938. godine profesor sa Viktorija univerziteta u Mančesteru. Za Glukmana je najvažnije bilo da se proučava socijalna i ekonomska organizacija. Ritual, po Glukmanu, imaju funkciju održanja ekvilibrijuma u društvu, kao i osiguravanja solidarnost među članovima društva. U odnosu na funkcionalističko viđenje rituala, kojem njegovo shvatanje rituala doduše nalikuje, Glukman smatra da ritual može da ostvari svoju funkciju i pored društvenih konflikata i borbe različitih vrednosti i normi. Dok funkcionalisti konflikt vide kao bolest društva, dotle je za Glukmana konflikt sveprisutan. Jednako interesantna je i činjenica da su predstavnici Mančesterske škole, i pored želje da izučavaju društvene sukobe, akcenat stavljali pre na procese kojima se društvo održava istim u odnosu na to kako se društvo menja.

društveni odnosi zahtevaju rituale prelaza, a neki ne. To objašnjava načinom i stepenom diferencijacije društvenih uloga u nerazvijenim i razvijenim, industrijalizovanim društvima. Inspirisan Frejzerom i kritički nastrojen prema britanskom funkcionalizmu (v. Norbeck, 1963), istražujući odnose između stabilnosti i promene u južnoafričkim društvima, Glukman uočava da, pored ritualnog ubistva kralja, postoji mnogo širi skup rituala koji podrazumevaju neku vrstu sukoba, odnosno otvorenog izražavanja društvenih tenzija. Te rituale Glukman naziva rituali pobune (*rituals of rebellion*). Unutrašnja dinamika društava je zasnovana na pobunama (a ne na revolucijama) koje imaju ograničen kapacitet u procesu promene društva. Konflikt je za Glukmana deo društvenog života i čini se da "običaji pogoršavaju ove konflikte, ali čineći to običaji isto tako obuzdavaju konflikte da ne bi uništili širi društveni poredak" (Gluckman, 1965a: 2). Ritualni pobune su aktivnosti kroz koje određene društvene grupe simbolički izražavaju svoje nezadovoljstvo i predstavljaju ponašanja koja odobravaju i podstiču članovi jedne zajednice. Za Glukmana, mnogo veći stepen ritualizacije društvenih događaja – kao što su svadba, sahrana, rođenje, lov, briga o kravama, vojne operacije, bavljenje poljoprivredom – tipičan je za jednostavnija, nerazvijena društva u odnosu na razvijena, industrijalizovana društva. To pravilo je za njega opšte, ali ne i apsolutno, jer postoje jednostavna društva manjeg stepena ritualizacije (Gluckman, 1965a: 120). Razlog za veću ritualizaciju je statičnost tih društava u kojima je promena retka, društveni poredak stabilan, a društvene uloge nisu jasno izdiferencirane. Često je preplitanje, odnosno preklapanje društvenih uloga koje se u ritualu razdvajaju (Gluckman, 1966). U takvim društvima konflikt je simbolički, izražen u vidu direktnog ili indirektnog neprijateljstva prema individuama ili grupama i kao takav ima funkciju integracije i stabilizacije.

Tipični rituali pobune koje Glukman pronalazi kod Zulua, Tonga, Svazija, Baroca rezultat su konflikta između muškaraca i žena, između kralja i njegovih potčinjenih i između srodničkih grupa mlade i mladoženje (v. Gluckman, 1965a: 109–136; Gluckman, 1965b). Kroz niz rodni prestupa žena, koji se manifestuju u vidu kršenja tabua (nošenje muške odeće, muža krava, koje su tipično muške aktivnosti) kod Zulua ili kroz napadanje muškaraca kod Tonga, izražavaju se rodne nejednakosti između muškaraca i žena (Gluckman, 1965a; Schröter, 2004). Norbek (Edward Norbeck) ističe da ritualni transvestizam o kojem govori Glukman, nije karakterističan samo za žene, jer se mnogobrojni muškarci u afričkim plemenima preoblače u žene u ritualne svrhe. Posmatran iz šire perspektive, ritualni transvestizam ne mora da se interpretira kao simbolički konflikt kojim se izražava potčinjen položaj žena, već i kao oblik

prelaza iz jednog stanja u drugo (npr. prelazak u zrelo doba) (Norbeck, 1963; Van Genep, 2005). Evidentno je da su i u harmoničnim porodičnim odnosima sukobi neizbežni, kao i da je pojava seksualnog antagonizma moguća i neretka. Pobuna izražena kao činjenje onoga što je u normalnim uslovima tabu ne izražava protivljenje postojećem moralnom poretku, već upravo njegovo prihvatanje. Ritual je efikasan samo ako npr. žene Zulua prihvataju potčinjen položaj, jer tada ritual ne dobija oblik revolucije, već pobune koja je integrativnog karaktera.

Kada je reč o sukobu sa kraljem, on doživljava kulminaciju kada je kralj fizički slab. Kako kralj simbolizuje političko jedinstvo plemena i identifikovan je sa zemljom, u slučaju opadanja njegove fizičke snage veruje se da opada i njegova snaga da održava društveni poredak. Pobuna i simboličko ubistvo kralja (*The king is dead! Long live the king!*) u oba slučaja imaju za cilj da osnaže uspostavljeni društveni poredak (Delijež, 2012) kroz ritual kao kulturni mehanizam koji neutrališe socijalne sukobe i obezbeđuje prosperitet grupi koja ga praktikuje. U odnosu na Glukmana, Norbek zapaža da su mnogo ređi odnosi između kralja i podanika koje opisuje Glukman, dok su učestalija izražavanja ozlojeđenosti i razočaranosti u vladara i dovođenje u pitanje prikladnosti njegovog ponašanja (v. Norbeck, 1963).

Istražujući konkretnu realnost društvenog života u kojoj se ljudi ponašaju i reaguju u zavisnosti od (istorijskih, prirodnih, sociokulturnih itd.) uslova u kojima delaju, Glukman stvara svojevrsnu teoriju prakse (Evens and Handelman, 2008). Društvo opstaje kroz sukobe koji se pojavljuju u njegovim malim podsistemima, jer "se veruje da otvoreno izražavanje sukoba u okviru grupe donosi uspeh i postizanje jedinstva i prosperiteta šire grupe" (Gluckman, 1965a: 119; Gluckman, 1965b; Norbeck, 1963). Pobuna se afirmiše u okviru društvenog poretka kroz rituale koji preneglašavaju konflikt i neutrališu njegove negativne posledice. Pitanja koje se mogu postaviti su: koliko često se takvi rituali izvode, kakve posledice ostavljaju na učesnike i one kojima su upućeni, koliko efekti rituala dugo traju? Glukman se u svojim radovima u suštini ne bavi ovim pitanjima, već pre akcentuje strukturu u odnosu na proces. Za njega je evidentno da rituali pobune postoje, da su funkcionalni i samim tim poželjni u jednom društvu, ali ne pruža dublju problematizaciju tih oblika ponašanja. Norbek ističe činjenicu da se rituali o kojima govori Glukman izvode neredovno, čak retko, da je diskutabilno da se u njima izražava bes, a samim tim da oni mogu poslužiti kao sigurnosni ventil za oslobađanje socijalnih tenzija (v. Norbeck, 1963). Umesto da izučava način na koji se društvo menja, Glukman je ispitivao na koji način se održava postojeći društveni poredak, što ga približava funkcionalistima koje kritikuje (v.

Kapferer, 2008). Ključna je razlika u tome što funkcionalisti potpuno odbacuju konflikt, dok je za Glukmana konflikt presudan u održanju društvene kohezije i stabilnosti.

Način na koji on poima ritual je interesantan, jer je istraživanje rituala povezano sa istraživanjem društva i društvenih odnosa, tako da se ono ne ograničava samo na religijske rituale. Ritualom je obuhvaćen čitav spektar formalizovanih, ali ne nužno religijskih aktivnosti (Bell, 1997: 39). To bi značilo da je polje izučavanja rituala sa Glukmanovom teorijom prošireno, što će postati evidentno u radu Viktora Tarnera. Pored toga, interesantno je i da Glukman navodi da je za celovitu analizu rituala potrebno uzeti u obzir fiziološke, psihološke i socijalne faktore, ali da je njegova analiza usmerena isključivo ka socijalnim aspektima ritualnog ponašanja (v. Gluckman, 1965a: 110). Jedan antropolog, prema Glukmanu, treba da ima u vidu doprinose drugih teorija i pristupa, ali svoje istraživanje treba da ograniči analitički i da ne pokušava da potpuno objasni neki fenomen. Bez obzira na to što on u svoju teoriju ne implementira saznanja iz drugih nauka i disciplina, činjenica da ističe važnost tih saznanja u stvaranju antropološke teorije rituala, veliki je pomak u odnosu na dominantna uverenja tog doba.

Kreativni i saznajni potencijal Van Genepa i Glukmana biće iskorišćen u teoriji Viktora Tarnera, koji se fokusira na društvene sukobe, individualne krize i kulturne kontradikcije u procesu društvene promene koja dobija strukturu rituala prelaza. Glukmanovo isticanje da su Van Genepovi rituali prelaza inkompatibilni sa modernim, industrijalizovanim društvima (Gluckman, 1966: 37) takođe će biti dovedeno u pitanje u radu Viktora Tarnera.

## 7. Viktor Tarner i ritual kao sredstvo društvene reintegracije

Teorija rituala antropologa i etnologa Viktora Tarnera (Victor Turner) stvorena je na osnovu njegovog terenskog rada u Ndembu plemenu, Zimbabve (Severna Rodezija – danas Zambija), i rada u dva socijalna okruženja, Mančesteru (Velika Britanija) i Čikagu (SAD), i predstavljala je prekretnicu u budućim istraživanjima rituala. Inspirisan delima Margaret Mid i Radklifa-Brauna, Tarner upisuje antropologiju, koju završava 1949. godine, i svoje istraživanje i rad na doktorskoj disertaciji nastavlja u Africi, gde je boravio u Ndembu plemenu u periodu od decembra 1950. do februara 1952. godine i od maja 1953. do juna 1954. godine. Tokom perioda istraživanja pokazalo se da je Ndembu pleme izuzetno plodno tlo za proučavanje društvenih sukoba i analizu mehanizama rešavanja tih sukoba, čemu je posvećena Tarnerova disertacija, kasnije objavljena kao knjiga *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (1957/1996), dok je samim ritualima posvećeno tek jedno, deseto poglavlje "The politically integrative functions of ritual".

Život i rad u Mančesteru i saradnja sa Maksom Glukmanom uticali su na Tarnerov rad i nakon odlaska u SAD (1963. godine), ali nam je jasno da se, u meri u kojoj se menjao njegov život, menjao i njegov intelektualni rad. Period saradnje sa Glukmanom obeležen je Tarnerovim razvijanjem Glukmanove teorije filijacije i ideje da "svako teorijsko i konceptualno razumevanje društvenih formi i njihovih definišućih ideja mora biti utemeljeno na istraživanju socijalnih praksi" (Kapferer, u Turner, 1957/1996: vii), kao i primenom metoda situacione analize, dok je odlazak u Čikago period u kom je Tarner usmeren na izučavanje ne samo funkcija rituala nego i njegovog značenja – ritual se posmatra kao simbolički proces (Turner, 1967; Turner, 1969/1977; Turner, 1979).

Osnovna ideja koja se provlači kroz Tarnerovo istraživanje Ndembu plemena, njihovog načina života, srodničkih veza, socijalne organizacije (a plod je direktnog Glukmanovog uticaja) jeste činjenica da je u plemenu vladalo matrilinearno računanje srodstva koje je pratila virilokalnost, ili obaveza žene da živi u kući i na teritoriji muževljevog plemena, što je bila "ključna determinanta strukturalne nestabilnosti na svim nivoima organizacije" (Turner, 1957/1996: 290). Takva organizacija socijalnog života učinila je da veze među članovima plemena budu slabe, razvodi braka učestali, selidbe česte, kao i promene lokacije, samim tim i česti socijalni konflikti. Nestabilni i najčešće kratki i površni bračni odnosi činili su da se veze

među partnerima teško produbljuju i da su zbog toga česte individualne migracije. Ndembu sela karakterišu česti sukobi, kako u selu tako i između sela.

Kao što smo već naveli, ritualu u svojoj doktorskoj tezi Turner daje malo mesta, što je posledica Glukmanovog insistiranja da naučnik prvenstveno treba da se bavi socijalnom i političkom organizacijom društva i da tek kada to savlada može da počne da se bavi ritualima (v. Deflem, 1991). Prvobitne Turnerove konstatacije o ritualu odnosile su se na ulogu rituala u procesu društvene reintegracije, jer "[j]edinstvo svih Ndembua nije održavano političkom kontrolom iz snažnog centra vlasti" (Turner, 1957/1996: 291), nego su se putem rituala stvarale veze među članovima jednog društva koje nisu bile zasnovane na srodstvu ili lokalnim vezama, čime je ritual predstavljao kompenzaciju za ograničenu političku kontrolu i nestabilnost srodničkih odnosa. Ritual ima političko integrativnu funkciju, on je lepak koji drži pleme na okupu. Budući da je većina pripadnika plemena prošla kroz slične rituale<sup>118</sup> (npr. rituale povezane sa reproduktivnim zdravljem žena: *Nkula, Wubwang'u, Chihamba, Isoma* (v. Turner, 1957/1996; Turner, 1975)) i samim tim postala deo određenog kulta, skup veza koji se stvara tim putem ima političku funkciju. Slično Dirkemovom zahtevu da je potrebno da članovi određenog društva s vremena na vreme obnavljaju svoje rituale da bi se obnovila kolektivna svest i zadržalo jedinstvo grupe (v. Dirkem, 1912/1982), i Turner uočava da je za političku efikasnost veza unutar kulta i integraciju potrebno da se ritual izvodi često (Turner, 1957/1996: 298). Osnovne funkcije rituala su prema tome: redukovanje sukoba među stanovnicima jednog sela i sukoba stanovnika tog sela sa stanovnicima drugog sela, usaglašavanje frakcija unutar jednog sela kroz saradnju u izvođenju rituala, obnavljanje i jačanje srodničkih odnosa ljudi koji žive u različitim selima; ritual služi i kao alternativni izvor prestiža onima koji imaju ograničen autoritet u svakodnevnom, svetovnom životu. Preuzimajući od Glukmana ideju društvenog konflikta kao sveprisutnog fenomena i usredsređenost na proces pre nego na stanje, Turner formuliše pojam društvene drame (*social drama*) koja predstavlja jedan od koncepata procesualnog pristupa izučavanja rituala.

---

<sup>118</sup> Veliki broj rituala u Ndembu plemenu takođe je proizvod loših životnih uslova i velike smrtnosti kako odraslih, tako i dece i odojčadi, uzrokovane brojnim faktorima (kuga, lepra, vaši, glad, suša, krvni sukobi i osvete) (v. Turner, 1975). Osnovni tipovi javnih rituala koje navodi Turner su: 1) rituali životnih kriza (*life-crisis rituals*), u koje spadaju rituali obrezivanja dečaka, rituali puberteta devojčica i rituali sahranjivanja, 2) rituali pročišćenja (*rituals of affliction*), koji se sprovode u slučaju bolesti ili kada individuu zaposedne duh umrlog srodnika koga je porodica zaboravila (v. Turner, 1957/1996).

Društvena drama se može posmatrati kao instrument za otkrivanje dubljih nivoa društvenog konflikta. "Društvene drame se sistemski mogu podeliti na sledeće sekvence: 1) iz nekog razloga, dolazi do raskida između dve strane; 2) kriza se pogoršava, raskid se pojačava; 3) mehanizmi pomirenja se postavljaju na mesto; 4) sukob se okončava razrešenjem ili vodi u šizmu<sup>119</sup>" (Delijež, 2012: 294; v. Turner, 1957/1996). Uvođenjem koncepta socijalne drame, Turner razvija procesualni pristup koji rituale i sa njima povezana verovanja povezuje sa procesima u okviru društvene zajednice koji uzimaju oblik društvene drame. Društvena dinamika predstavlja osnovu za proučavanje rituala i verovanja. Ove sekvence ili faze socijalne drame izuzetno podsećaju na Van Genepovu tipologiju obreda prelaza koja predstavlja osnovu zasnivanja dinamičkog, procesualnog pristupa kog Turner podiže na jedan viši nivo, razrađujući poimanje liminalnog perioda i baveći se simboličkim aspektima rituala u svojim kasnijim radovima.

Pored analize rituala u kontekstu socijalne akcije, Turner je bio zainteresovan za emičku perspektivu, ispitivao je članove Ndembu zajednice i učesnike u ritualu da bi spoznao na koji način oni sami interpretiraju svoje rituale, odnosno bio je zainteresovan "za prirodu veze između kulture, kognicije i percepcije" (Turner, 1975: 7; v. Turner, 1969/1977) i simbolizma kao osnovnog elementa rituala. Ritual je za Turnera oblik simboličke akcije, dok je simbol najmanja jedinica rituala u kojoj su sadržane informacije potrebne za opstanak rituala. "Simboli mogu biti objekti, aktivnosti, reči, odnosi, događaji, gestovi i prostorne jedinice" (Deflem, 1991: 5). Kao stereotipizovana akcija, ritual uključuje gestove, reči, predmete dizajnirane tako da utiču na natprirodne entitete ili sile u cilju ostvarenja određene namere. Glavna funkcija rituala je da održi ravnotežu u društvu u kojem je konflikt svakodnevan i svaki vid konflikta dobija oblik socijalne drame. Simboli kao najmanje jedinice rituala jesu nosioci njegovog značenja i "značenja simbola su mnogostruka, daju jedinstvo moralnosti društvenog reda i emocionalnih potreba individua" (Deflem, 1991: 7; Grimes, 2010a).

"Ritual nije samo situiran u okviru procesa socijalne drame; ritual je sam po sebi procesualan u formi" (Deflem, 1991: 7; v. detaljnije u: Turner, 1969/1977). Za Turnera, ritual je esencijalni element religijskog verovanja, iako religija istovremeno u sebe implementira verovanja (religija kao misao) i praksu (religija kao ritualna akcija). Pored toga što naglašava i

---

<sup>119</sup> Šizma ili potpuno odvajanje, raskol. Iz istorije nam je poznata Velika šizma (veliki raskol) ili razdvajanje hrišćanstva na katoličanstvo i pravoslavlje, 1054. godine.

nivo verovanja i nivo prakse u razumevanju religije, Tarnerova analiza je ostala fokusirana na proučavanje ritualnog performansa, odnosno verovanja u akciji, dok je izučavanje verovanja i mitova nedovoljno razrađeno. Zbog te strane svog rada, Tarner se smatra jednim od začetnika teorije performansa ili predstave. Proučavati religiju za Tarnera znači proučavati religiju u akciji. Najbitnije je šta religija čini, a ne šta ona konkretno jeste. Socijalno iskustvo koje stiču akteri učestvovanjem u ritualu i verovanja čine korpus religije. Ritual nije epifenomen – kao religija čiji je on krucijalni deo, ima ontološku vrednost. Tarner ovim stavom daje veoma veliku snagu religiji, skoro da se može zaključiti da religija ima pokretačku snagu u društvu i da ona ima primat u odnosu na ostale oblike znanja.

Inspiraciju za svoju teoriju rituala Tarner pronalazi u Van Genepovoj koncepciji obreda prelaza (Van Genep, 1909/2005), čija je upotreba po njemu ograničena jer samo rituale životne krize koncipira kao prelazne. Prema Tarneru "sve vrste rituala imaju procesualnu formu 'prelaza'" (Turner, 1974: 56, kurziv u originalu; Turner, 1969/1977: 94–130) što znači da prolaze kroz tri perioda: odvajanje (separacija), prelazno stanje (tranzicija) i inicijacija (inkorporacija). U odnosu na Van Genepa, kod Tarnera je ova podela rekonceptualizovana, tako da imamo strukturu (predliminalni period), liminalnost (antistrukturu) i ponovno uspostavljanje strukture (postliminalni period), s tim što Tarner najveću pažnju posvećuje upravo liminalnosti. "Liminalni period interesuje Tarnera, jer on otkriva osnovno stanje društva. Na latinskom *limen*, *liminis* označava prag, ulazna vrata kuće; u figurativnom smislu, to je početak, čak i barijera. (...) U tom stanju društvena globalna veza ("struktura") prestala je da funkcioniše i iz ove dispozicije se nazire nova forma društvenosti" (Delijež, 2012: 300–301, kurziv u originalu; v. Turner, 1974: 72; Turner, 1979). Liminalni period za osobu predstavlja limbo, strukturalnu smrt, stanje u kojem nijedna od karakteristika prethodnog socijalnog statusa ne postoji, a simboli novog statusa još nisu uspostavljeni, individua je oslobođena od profanog sveta i postaje deo svetog. Individua je u tom stadijumu *tabula rasa*, neispisana tabla, na koju će biti upisano znanje i mudrost grupe u skladu sa novim statusom koji individua bude dobila kada bude prošla kroz niz ritualnih aktivnosti (Turner, 1969/1977: 103; Turner, 1979). U liminalnosti bizarno postaje normalno, zabrane i pravila više ne postoje i, iako Tarner svoju teoriju gradi na analizi tribalnih i agrarnih društava, ona se može primeniti i u analizi savremenih, složenih društava. Kada osobe, grupe, skupovi ideja prelaze iz jednog nivoa ili tipa organizacije, ili vrste regulacije, uvek postoji taj interval ili period kada je prošlost poništena, a budućnost još nije počela, koji prepoznamo kao



kulturnu i socijalnu revoluciju<sup>120</sup> (Turner, 1974: 75). U modernim, složenim društvima rituali ne moraju biti direktno povezani sa religijom, niti se moraju izvoditi na svetom mestu, ali ih prepoznajemo u domenu igre. Ritualne eksperimente Turner je sprovodio izvodeći Ndembu rituale zajedno sa studentima antropologije i dramaturgije i u saradnji sa Ričardom Šeknerom. U potpuno novom, savremenom okruženju ritual nije više integrišuća sila koja povezuje društvo, ali povezuje ljude koji čine male, privremene grupe koje učestvuju u eksperimentu. "Turnerovo eksperimentisanje sugerise da je moguće izmisliti efektivne rituale u [savremenoj, S. P.] kritičkoj, samosvesnoj kulturi" (Grimes, 2010a: 101). U tribalnim i agrarnim društvima rituali se najviše izvode u liminalnoj fazi, u modernim društvima rituali su odvojeni od religije, iako po svojim karakteristikama nalikuju religijskim ritualima, i odvijaju se u domenu koji Turner naziva liminoidnim. Rituale ne praktikuje čitavo društvo, već specifične grupe i individue, i termin "liminoidno označava kvaziliminalni karakter kulturnih performansa (npr. pozorišnih komada, muzičkih koncerata, umetničkih izložbi, ritualnih eksperimenata) i aktivnosti u dokolici u složenom društvu" (Deflem, 1991: 1; Turner, 1974; Turner, 1975; Turner 1969/1977; Grimes, 2010a).

Turnerova početna definicija rituala naglašava distinkciju između rituala, koji afirmišu komunalno jedinstvo (*communitas*), i ograničenja, kompetitivnosti društvenog života i organizacije. Ritual proizvodi antistrukturu. Antistrukturom se definiše period nereda, nestabilnosti i liminalnosti u društvu, koje kasnije stavlja pod pojam "*communitas*". "*Communitas* je nestrukturisan odnos ili, bolje, spontano strukturisan odnos koji se obično razvija među liminarijama, individuama u prelazu između društvenih statusa i kulturnih stanja koja su bila kognitivno definisana, logički izražena i obdarena pravnim pravilima i obavezama" (Turner, 1975: 22). *Communitas* je nediferenciran, egalitaran, direktan, iracionalan, egzistencijalan odnos članova jednog društva koji se nalaze u fazi liminalnosti ili prelaza, a "društvo nije više samo rigidna društvena struktura, koja prevazilazi pojedince" (Delijež, 2012: 300). Kriza je stanje u kojem se pre ili kasnije nađe svaki član jednog društva, što bi značilo da

---

<sup>120</sup> Liminalnost je po Turneru sa jednog aspekta viđena kao nešto negativno, kao prodiranje haosa u kosmos, nereda u red, narušavanje sigurnosti, bolesti, smrti, samoubistvo, anomija, alijenacija, anksioznost. U tribalnim i sličnim društvima ona može biti domen veštičarenja, smrti, osvetoljubivih duhova stranaca, dok se u dokolici složenih društava predstavlja kao tortura, ubistvo, rat, samoubistvo, bolničke tragedije. "Liminalnost je kreativnija i destruktivnija od strukturalne norme" (Turner, 1974: 78).

na kraju svi učestvuju u ritualima, jednako kao što učestvuju u ekonomskom, političkom i kulturnom životu svoje zajednice.

Struktura i antistruktura nisu totalni opoziti koji se poništavaju, struktura i antistruktura se spajaju, dok se rituali manifestuju kao "specijalne, paradigmatičke aktivnosti koje posreduju ili orkestriraju potrebne i suprotne zahteve *communitasa* i formalizovanog društvenog reda" (Bell, 2009: 21). Ritual po Turneru ima ulogu da povremeno konvertuje obavezno u željeno. Iskustvo *communitasa* postaje samo sećanje na *communitas* – to je svojevrsni paradoks koji se manifestuje tako da se "inicijalno slobodni i inovativni odnosi između individua pretvaraju u odnose između socijalnih *persona*, koje regulišu norme" (Turner, 1975: 78). Posvećujući pažnju prvenstveno ritualima u predindustrijskim društvima, Turner ne zanemaruje činjenicu da se *communitas* i struktura mogu pronaći u svim društvima bez obzira na stepen njihovog razvoja, jer učestvovanje u ritualima i ritualni simbolizam imaju funkciju ne samo da održe socijalnu organizaciju i integraciju već i funkciju kontrolisanja i usmeravanja emocija kao što su mržnja, strah, tuga, naklonost. Turner naglašava važnost rituala za opstanak društva i zdravlje individua koje pate od različitih psihosomatskih oboljenja, ali ne objašnjava na koji način ritual to postiže. Navodeći brojne primere žena koje su imale reproduktivne probleme i koje su ih rešavale prolazeći kroz raznorazne rituale, Turner nigde ne daje racionalno objašnjenje na koji način je ritual uticao na izlečenje, tj. da li je delovao kao placebo, da li je izlečenje rezultat korišćenja određenih preparata od lekovitih trava ili je ritual, kao placebo odgovor, oblik dinamičke aktivnosti koji je delovao na organizam i psihu čoveka. Razmatrajući otkrića neurologije i neurofiziologije, Turner pokušava da napravi vezu između rituala i njegovih karakteristika i efekata koji rituali imaju na organizam, ali i dalje ne daje kompleksno objašnjenje samog procesa.

Turnerov rad je posebno značajan i interesantan, ne samo zbog razvoja simboličkog i procesnog pristupa izučavanja rituala već i zbog interdisciplinarnosti koja se ogledala u pokušaju povezivanja njegove teorije rituala sa novim otkrićima u okviru neurobiologije i etologije (v. Turner, 1985; Turner, 1986). U radu Džulijana Hakslija i njegovom definisanju ritualizacije, Turner pronalazi vezu između životinjskih rituala i ljudskih rituala, jer je po "definiciji ritual povezan sa društvenim *tranzicijama*, dok je *ceremonija* povezana sa društvenim stanjima. Izvođenja rituala su karakteristične faze društvenog procesa, pri čemu se grupe i individue prilagođavaju unutrašnjim promenama i adaptiraju na svoje spoljašnje okruženje" (Turner, 1985:

251, kurziv u originalu). Osnovna razlika između antropologa i etologa, u odnosu na to kako konceptualizuju rituale, leži u činjenici da su antropolozi rituale videli kao naučene, kulturno prenosive oblike ponašanja, dok je za etologe ritual genetski programirano ponašanje sa veoma važnim neverbalnim komponentama. Turner smatra da ne može da se napravi tako oštra demarkacija između izvora različitih oblika ritualne aktivnosti. Na osnovu toga zaključuje da su religija i religijski rituali produkt genetskog nasleđa, ali ne sa namerom potpunog redukovanja rituala na cerebralnu neurologiju, čime se otvara jedan od mogućih puteva daljeg proučavanja rituala, atipičnih za antropologiju njegovog doba (v. Turner, 1986a).

Osnovne koncepte koje razvija izučavajući rituale Ndembua (struktura, *communitas*) Turner povezuje sa neurobiološkom tezom o funkcionisanju leve i desne hemisfere mozga, smatrajući da postoji određeni stepen korespondiranja između ove dve grupe naizgled potpuno različitih koncepata. Prema istraživanjima Roberta Hesa (Robert W. Hess), ljudski mozak je podeljen na dve sfere: levu i desnu, koje su povezane sa ergotropskim (*ergotropic*) i tropotropskim (*trophotropic*) sistemom (v. Turner, 1986a; Turner, 1985: 257–262; Turner, 1986b). Termin "ergotropski" potiče od dve grčke reči: *ergon* – što znači rad, i *tropos* – način, put. Ergotropski sistem "reprezentuje autonomni nervni sistem u režimu rada, kao simpatički podsistem" (Turner, 1986: 30). Ergotropsko ponašanje, rukovođeno levom moždanom hemisferom, nastoji biti dramatično ponašanje. Ergotropski sistem se ne sastoji jedino od simpatičkog nervnog sistema odgovornog za stanja uzbuđenosti, nego i od procesa kao što su povišen krvni pritisak, ubrzan rad srca, lučenje hormona (npr. epinefrin, koji stimuliše rad srca, povećava snagu mišića i izdržljivost). Ergotropski sistem je taj koji na fiziološkom nivou stvara ekstatična stanja kod učesnika u ritualu. Termin "tropotropski" potiče takođe od dve grčke reči: *trophe* – što znači hrana, ishrana, i *tropos* – put, način. "Tropotropski sistem (...) reprezentuje autonomni nervni sistem u režimu održanja, kao parasimpatički podsistem odgovoran za proizvodnju ravnoteže funkcija i hemijske kompozicije organizma" (Turner, 1986a: 30). Tropotropski sistem utiče na stvaranje društvene rutine. Ovaj sistem je ključan u održanju osnovnih vegetativnih funkcija i vlada funkcijama centralnog nervnog sistema koje dovode do efekata potpuno suprotnih onima koje izaziva ergotropski sistem: usporavanje rada srca, sniženje krvnog pritiska, kontrola rada žlezda, povećana sekrecija insulina, estrogena, androgena. Ponašanja izazvana radom tropotropskog sistema i desne moždane hemisfere utiču na nastanak stanja nalik transu.

Saznanja o funkcionisanju hemisfera, ali i načinima na koji nastaju ritualna iskustva do kojih su došli biogenetički strukturalisti takođe su bila veoma značajna za Tarnera. Kako je "[l]eva hemisfera mozga povezana sa strukturom i logikom, dok nam desna hemisfera daje osećaj celine, *communitasa*, Tarner veruje da njegovi pojmovi *communitas* i struktura (...) imaju neurofiziološku osnovu" (Deflem, 1991: 1). Važno je naglasiti da, i pored toga što je bio zainteresovan za biogenetički strukturalizam, neurofiziologiju i etologiju, Tarner smatra da nam "ekstremno etološki pogled na ljudsko društvo kao kruto genetski determinisano ne pruža mnogo informacija, baš kao ni ekstremno biheviorističko shvatanje ljudskog mozga kao *tabule rasa* koja biva ispisana iskustvom" (Turner, 1985: 271). On zaključuje da je moguće uspostaviti dijalog između neurologije i kulturologije, jer i jedna i druga uzimaju u obzir ulogu i kapacitet gornjeg mozga (*upper brain*) za adaptabilnost, učenje, simbolizovanje, ali odbacuje krutu etološku perspektivu koja proces ritualizacije posmatra kao genetski programirano ponašanje donjeg mozga (*lower brain*) (Turner, 1985: 272) i neurološki postulat o imperijalizmu leve hemisfere (Turner, 1985: 275). U knjizi eseja *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience* (1985), Tarner jedno poglavlje posvećuje mogućnostima zasnivanja neurosociologije, ali ne objašnjava šta bi ona eksplicitno trebalo da znači, njen predmet, metod, već nastavlja da diskutuje o dinamičkom odnosu među moždanim hemisferama i pokušaju povezivanja mita i rituala sa konceptom socijalne drame i neurološkim saznanjima svog vremena.

Tarnerova teorija rituala ostavila je veliki trag ne samo na antropološka već i na sociološka i psihološka istraživanja kroz primenu koncepta liminalnosti na različite segmente društvenog života i upozoravanje da treba izbegavati kognitivni etnocentrizam koji se ogleda u neuspehu da se prepozna da je antropološki narativ emički i da je vezan za kulturu i pogled na svet onih koji su predmet istraživanja (Grimes, 2010a: 139). Na temeljima Tarnerove teorije otvorio se prostor za interdisciplinarni dijalog između antropologije, sociologije i neurobiologije, kojim je omogućeno usmeravanje naučnog istraživanja na proučavanje ritualnih praksi koje dovode do promene telesnog iskustva, odnosno stavljaju telo u stanje transa ili posednutosti. Cilj ovih teorija je da pokažu da je moguće uspostaviti vezu između bioloških procesa i sociokulturnih razlika.

## 8. Meri Dagleas i ritual kao oblik simboličke komunikacije

Pokušaj sinteze saznanja o ritualima i simboličkim klasifikacijama do kojih su došli teoretičari okupljeni oko *Sociološkog godišnjaka (L'Année sociologique)*, Van Genepovih rituala prelaza i levi-strososkog strukturalizma dobiće novu formu u radovima britanskih strukturalista – Meri Dagleas, Edmunda Liča i Rodnija Nidama (Rodney Needham). Terens Tarner (Terence Turner) je mišljenja da ovo nije tipična strukturalistička škola francuskog tipa, jer nisu odbačeni pozitivizam i funkcionalizam, niti se ističu strukture uma umesto dirkemovskih kolektivnih predstava, a sama analiza teče od pojedinačnog, svakodnevnog ka opštem (v. Turner, 2006).

U radu Meri Dagleas dirkemovska tradicija dolazi do izražaja prvenstveno u razgraničavanju svetog i profanog, čistoće i nečistoće, koje je primer za sve kulture, uključujući i primitivne kulture. Strukturalističku analizu ona primenjuje na individualne društvene sisteme i kulturne konstrukte, uključujući klasifikacije, mitove i rituale. "Na taj način izražena strukturalistička pretpostavka o postojanju dubinske veze između kulturnih formi i društvene strukture, uz temeljnu Dirkemovu pretpostavku da je društvo bazična referenca za objašnjenje kulturnih formi i fenomena, predstavlja osnovu strukturalističkog pristupa Meri Dagleas" (Erdei, 2004: 4). Njeno delo *Čisto i opasno* (1966) jedan je od ključnih radova u socijalnoj antropologiji u kom ona pokušava da poveže koncepte čistoće i nečistoće sa ritualima, odnosno da pokaže na koji način je društveni život ljudi organizovan pomoću koncepata čistoće i nečistoće. U jednako značajnom delu *Prirodni simboli (Natural Symbols, 1970)* razvija svoj metod "mreža/grupa"<sup>121</sup> (*grid/group analysis*), koji predstavlja produžetak Tarnerovih pojmova struktura i antistruktura (v. Turner, 1969/1977). Ričard Fardon navodi da su *Prirodni simboli* "[d]elom društvena teorija, delom spiritualna autobiografija, delom polemika, uvod u ono što će jedan recenzent odbaciti kao 'antropološku astrologiju'" (Fardon, 2001: 105), tj. na kontroverzan način revidirano *Čisto i opasno*. Spajajući kosmologiju, društvenu strukturu, psihološke stavove, verske stilove, oblike i gustinu rituala i pojmove čistoće, Meri Dagleas stvara novu paradigmu u socijalnoj antropologiji.

---

<sup>121</sup> Mreža/grupa je metod opisivanja i klasifikovanja kultura, društava, njihovih delova, individualnih društvenih situacija, individualnih preferencija pomoću dve ose mreže (*grid*) i grupe (*group*). Mreža se odnosi na snagu pravila koja regulišu međuodnos individualnih uloga i formalnih pozicija u društvu, dok je grupa – pritisak, osećaj da čovek nema slobodu iskustva, već se stalno prilagođava zahtevima drugih ljudi (Bell, 1997: 43). Mrežom se meri ograničenje koje je nametnuto čoveku individualnom izolacijom, dok se grupom meri stepen kohezije neke grupe, tako da dobijamo nekoliko mogućih varijanti: 1) visoka mreža, niska grupa, 2) visoka mreža, visoka grupa, 3) niska mreža, visoka grupa, 4) niska mreža, niska grupa. Kod društava u kojima je visoka mreža i visoka grupa, postoji snažna kontrola individua, veći stepen ritualizacije i u takvim društvima dominira kolektivizam (Douglas, 2002: 54–69).

Kada je reč o istraživanju rituala, ono je zasnovano na razlikovanju između primitivnog i modernog razumevanja rituala<sup>122</sup>, odnosno na razlikovanju primitivnih i modernih društava. Ključno je imati u vidu da bez obzira na to da li govorimo o primitivno-magijskim ili racionalno-religijskim ritualima, oni prema Duglas zavise od načina na koji je kreiran društveni sistem, a ne od stepena njihovog kognitivnog ili istorijskog razvoja (Bell, 1997). U tom kontekstu možemo istaći da je Duglas nastojala da univerzalizuje ljudsko iskustvo, ističući da ne postoje nepomirljive razlike između primitivnih i modernih društava.

Duglas kritikuje koncepcije koje ističu antiritualistički karakter modernog društva.

Budući društvena životinja, čovek je i ritualna životinja. Ako se potisne u jednom obliku, ritual izniče u nekom drugom, utoliko moćniji što je društvena interakcija intenzivnija. (...) Društveni rituali stvaraju realnost koja bez njih ne bi bila ništa. Nije preterano reći da je ritual važniji za društvo nego što su reči za mišljenje, (...) jer je društvene odnose nemoguće održavati bez simboličkih činova [Duglas, 2001: 86–87].

Duglas pridaje ritualu veliki značaj u svojoj teoriji, posebno ističući da se neke stvari ne mogu iskusiti bez rituala. U tom kontekstu ritual ima nekoliko veoma važnih funkcija: služi kao mehanizam fokusiranja, mnemonički metod i ima ulogu u kontroli iskustva. Funkcija fokusiranja se manifestuje tako što ritual uokviruje naše iskustvo, jer "[j]ednu vrstu stvarnosti, koja se smesti unutra, okvir obeležava kao različitu od one koja ostaje izvan" (Duglas, 2001: 87). Dajući okvir našem iskustvu ritual može da ispuni svoju mnemoničku funkciju, jer se na taj način usredsređuje pažnja, "pamćenje nam je življe, sadašnjost se povezuje sa relevantnom prošlošću. A sve to zajedno znači da nam ritual pomaže u opažanju" (Duglas, 2001: 88). Funkcija kontrole iskustva se manifestuje tako što je neke stvari nemoguće iskusiti bez rituala – ritual povećava receptivnost određenih iskustava i ima realne efekte. Ritual je "modifikacija iskustva izražavanjem. Isto važi i za jezik. Postoje misli koje nikad nisu iskazane rečima. Čim se uspostavi verbalni okvir, misao je izmenjena i ograničena izabranim rečima. Na taj način govor nešto stvara – stvara misao koja bez njega ne bi bila takva kakva jeste" (Duglas, 2001: 89).

Ritual nudi spoljašnje znake unutrašnjih stanja, standardizuje situacije, olakšava vrednovanje i može se smatrati uspešnim sve dok god uliva poverenja svojim učesnicima. Ritual

---

<sup>122</sup> "Razlika između nas i njih nije u tome što se naše ponašanje zasniva na nauci, a njihovo na simbolici, jer naše ponašanje takođe nosi simboličko značenje. Prava razlika je u tome što mi iz jednog konteksta u drugi ne prenosimo jedan te isti skup moćnih simbola: naše je iskustvo rascepkano. Naši rituali obrazuju skup međusobno povezanih pod-svetova. Njihovi rituali stvaraju jedan jedini, simbolički koherentan univerzum" (Duglas, 2001: 95).

postoje u primitivnim i modernim društvima, pri čemu je stepen ritualizacije u tim društvima određen zatvorenošću društvenih grupa. To bi značilo da što su ljudi više povezani čvrstim vezama u zajednicu, veća je ritualizacija; što su te veze slabije, što je pritisak društva manji, opada ritualizacija. Ritual je u stvari pokušaj da se stvori i održi određena kultura. "Rituali otelovljuju oblik društvenih odnosa i, dajući tim odnosima vidljiv izraz, omogućavaju ljudima da nauče nešto o vlastitom društvu. Oni deluju na političko telo, pomoću fizičkog tela kao simboličkog posrednika" (Daglas, 2001: 173). Ritual unifikuje društvo i ima ključnu ulogu u održanju društvenog poretka. Upravo su rituali čistoće i nečistoće ti koji uspostavljaju jedinstvo iskustva svih ljudi.

Mnogobrojni pristupi pokušavali su da razgraniče primitivna društva od modernih ističući da svaki primitivni ritual ima racionalnu osnovu (kulturni materijalizam, medicinski materijalizam), čime se ritualu uništava simbolička dimenzija, ili ističući da primitivni ritual nema ničeg zajedničkog sa našim idejama čistoće, odnosno da simbolički obredi predmodernih društava uopšte ne liče na našu higijenu (v. Daglas, 2001: 46–49). Daglas odbacuje oba pristupa koji na neadekvatan način analiziraju razlike ova dva tipa društva, jer zanemaruju činjenicu da su sva pravila u društvima proistekla iz simboličkog sistema. "[S]vi se mi pridržavamo istih pravila. Jedino što je u primitivnoj kulturi pravilo smeštanja u obrasce jače i obuhvatnije, dok kod modernih ljudi deluje unutar zasebnih i međusobno razdvojenih oblasti života" (Daglas, 2001: 59). Pored toga, i jedan i drugi tip društva imaju svoje načine da neutrališu slabosti svoje društvene organizacije, koje se razlikuju u stepenu društvene diferencijacije i razvoja. Rituali i verovanja koji se koriste u tom procesu neutralisanja zavisni su od dominantnih obrazaca društvene strukture.

U *Prirodnim simbolima* Meri Daglas kritikuje odbacivanje rituala i negativne koncepcije rituala u sociološkoj teoriji i strastveno brani važnost rituala za društveni život modernog doba. Ritual je u svojoj osnovi kreativan. Savremeni čovek mora postati svestan siromaštva sopstvenih rituala i njihove nepovezanosti jednih sa drugima i sa našim društvenim svrhama, "jer cilj rituala (...) je da se prošlo iskustvo preformuliše. Nešto što se već dogodilo se ritualom i govorom nanovo izražava da bi ono što je trebalo da se desi prevladalo nad onim što se desilo, da bi dugoročna dobronamernost prevladala nad prolaznim odstupanjem" (Daglas, 2001: 92). To bi značilo da je postojanje anomalija, nereda i prljanja normalno u predmodernim, ali i modernim društvima i da, oslanjajući se na Dirkema, za Daglas nered ima veoma važnu funkciju u

stvaranju društvenog poretka. "Ceremonijom, govorom i gestom ljudi se neprestano trude da izraze svoje viđenje relevantne strukture i da se oko njega usaglase. A svako pripisivanje opasnosti i moći jeste deo tog napora da se komunicira, i time stvore društveni oblici" (Daglas, 2001: 136).

Čini se da je u modernom društvu ritual postao aktivnost bez značaja i smisla, izvođenje spoljašnjih gestova bez dublje posvećenosti njima samima. Ritual je za Daglas forma simboličke komunikacije, a ne samo instinktivni, formalizovani odgovor na specifičnu situaciju (v. Douglas, 2002). Kao simbolička komunikacija, ritual ima sposobnost da transformiše iskustvo onih koji u njemu učestvuju. Pozivajući se na Bernštajново (Basil Bernstein) razlikovanje ograničenog i razrađenog koda komunikacije, Meri Daglas ritual vidi kao ograničen kod komunikacije, jer je on proizvod društvenih odnosa i ima ograničavajući efekat na društveno ponašanje (Douglas, 2002). Za Daglas je osnovni princip ritualne akcije isti u svim društvima: "ritual je uvek stvar simboličkih akcija koje izražavaju sociološke istine u kosmološkim terminima"(Bell, 1997: 50).

Džejms Spikard (James V. Spickard) (Spickard, 1991) naziva Meri Daglas "anomalijom" u sociološkom izučavanju religije, jer iako je slavu stekla delima *Čisto i opasno* i *Prirodni simboli*, ona ih smatra zastarelim i stalno sprovodi njihovu reviziju. Kako su njena dela komplikovana za čitanje, teško je ispratiti i sve novine koje uvodi u svojim kasnijim radovima.

Adam Kuper (Adam Kuper) ističe da njen rad nije imao ozbiljnog kritičara, osim Edmunda Liča kojem se činilo da Daglas "nije više zainteresovana za empirijske istine, već prilagođava svoju antropologiju katoličkoj propagandi" (Kuper, 2015: 123). Iako konzervativna katolikinja, ona je prvenstveno bila antropološkinja i Liču nikada nije oprostila optužbe. Gasper (Des Gasper) teoriju Meri Daglas naziva "superdisciplinarnom sintezom" (Gasper, 2010: 63) mnogih elemenata i aspekata, sa mnogo barijera koje onemogućavaju interdisciplinarnost. Nedostatak interdisciplinarnosti u teoriji Meri Daglas je očigledan jer, i pored toga što razmatra mnogobrojne pristupe (medicinski, psihološki, sociološki, ekonomski, religijski), ona ih smatra nedovoljno širokim i redukcionističkim. Zanimljivo je da je u svojim prvim značajnijim delima i ona sama bila svesni redukcionista. U jednom trenutku, u delu *Čisto i opasno* čak i navodi da je "[d]užnost svakog dobrog zanatlije da tera svoje. Sociolozi su dužni da jednoj vrsti redukcionizma suprotstave vlastiti. Baš kao što je tačno da sve simbolizuje telo, isto je toliko tačno (...) da telo simbolizuje sve ostalo" (Daglas, 2001: 165). Spremnost da revidira svoje ideje i ponovo preispituje zaključke koje je donela u prethodnim delima ublažava inicijalne



redukcioniističke tendencije. To se jasno vidi u delu *Kako institucije misle* (1986), u kom navodi da, iako su religijska i druga verovanja snažno povezana sa potrebama institucionalnog poretka, ona su proizvod individualne svesti (v. Spickard, 1991: 1; Daglas, 2000). Ne treba poricati društvene korene individualnog mišljenja, ali ne treba ni redukovati individue na robote. Institucije su te koje svojim članovima pružaju skup analogija kojima istražuju svet i opravdavaju prirodnost i razumnost ustanovljenih pravila i kontrolišu pamćenje svojih članova navodeći ih da zaborave iskustva neusaglasiva sa njihovim principima, "dovodeći im u um zbivanja koja podržavaju viđenje prirode komplementarno s njom samom" (Daglas, 2000: 325). To, međutim, ne znači da pojedinci ne mogu da menjaju društveni poredak ili da procenjuju koja verovanja je razumnije negovati, jer kognitivna osnova društvenog reda proizilazi iz potrebe pojedinaca da izbegavaju neizvesnost, uspostave kontrolu nad njom i stvaraju veze sa drugim ljudima. Kada pomoću svojih verovanja ne budu mogli da organizuju društveni poredak, ljudi će ga postepeno promeniti. Sloboda pojedinaca je mogućnost da dele svoja mišljenja i zaista do izvesne mere usklađuju svoje preferencije, jer "nemaju drugog načina da donose krupne odluke osim u delokrugu institucija koje su izgradili" (Daglas, 2000: 334).

## **9. Roj Rapaport i eko-ritualizam**

Neočekivan sled u razvoju teorija o ritualu iz antropo-sociološke perspektive predstavlja *magnum opus* Roja Rapaporta (Roy A. Rappaport) u kojem on nastoji da poveže religiju i nauku, a ritual posmatra ne kao proizvod verovanja i moralnog kapaciteta, već kao ponašanje koje je starije od čovečanstva, koje je izvor svake religije i koje je ključno u procesu adaptacije. Da bi objasnio svoje osnovne koncepcije, on kombinuje adaptivne i kognitivne pristupe sa saznanjima iz antropologije, filozofije, istorije, komparativne religije. Ključno mesto u njegovoj ritual-centričnoj teoriji zauzima – ritual. "[R]itual nije samo jedna od mnogih značajnih ljudskih aktivnosti, nego je originalna i primarna u stvaranju sistema značenja koja utemeljuju društvo i daju mu život" (Stephenson, 2015: 40). U odnosu na Dirkema, koji ritual/obred vidi kao oblik aktivnosti koji povezuje zajednicu, jača njenu kolektivnu svest stavljanjem organizma u stanje kolektivne uzavrelosti, tj. stvara i održava društvo, ali je samo omotač koji prikriva mentalne procese, za Rapaporta ritual je taj koji stvara ideje. Načelno možemo reći da je Rapaportova teorija utemeljena na Dirkemovoj teoriji rituala, ali da je istovremeno i kritika Dirkemovog intelektualizma. Ritualizovano ponašanje zajedno sa gestovnom komunikacijom, za Rapaporta, prethodi drugim formama simboličke komunikacije. Jezik, ideje, religija jesu proizvod ritualne akcije.

Ekološki aspekti ritualnog ponašanja dolaze do izražaja u jednom od prvih značajnijih Rapaportovih dela *Pigs for the Ancestors* (1968), koje ga smešta u grupu kulturnih materijalista zajedno sa Marvinom Harisom. Istražujući ritualne prakse naroda Maringa sa Nove Gvineje (posebno klana Cembaga), Rapaport je nastojao da utvrdi kako ritual utiče na odnos između društvenih grupa/zajednica i njihovog okruženja. Da li ritual uopšte utiče na okruženje ljudi koji u njemu učestvuju, da li je ritual povezan sa eksploatacijom okruženja ili je ritual aktivnost kojom se uspostavlja homeostaza u prirodnom i socijalnom okruženju – to su pitanja na koja je Rapaport pokušao da odgovori. Način na koji on koncipira ritual ne znači odbacivanje psihološke funkcije rituala (smanjivanje osećaja bespomoćnosti, anksioznosti, straha, nesigurnosti) ili društvene funkcije (solidarnost, integracija, rešavanje konflikta), ali njega prvenstveno zanima kako ritual utiče na spoljašnji svet, tj. prirodno okruženje, odnosno kako reguliše odnos između društvenih grupa (kongregacija) i prirodnog okruženja (v. Rappaport, 1968). Odnos između ljudi, svinja i bašta regulisan je ritualom, sa racionalnim ciljem održanja. Zaštita životne sredine od

uništenja, zaštita ljudi od bolesti, održanje zdravlja, regulisanje ratova, podela zemljišta i dobara omogućeni su razvijenim ritualom koji je samo "jednostavna kvalitativna predstava složenih kvantitativnih informacija" (Rappaport, 1968: 235).

Ritualni ciklus je ključni mehanizam u Rapaportovom objašnjenju odnosa između prirodnog (ekosistem) i socijalnog okruženja. "Dužina ritualnog ciklusa, a samim tim i dužina primirja koja zavisi od ritualnog ciklusa, regulisana je demografskim stanjem populacije svinja" (Rappaport, 1968: 153). Ritualni ciklus ima nekoliko faza i kulminira na svakih dvanaest godina, kada počinje jednogodišnji festival masovnog klanja svinja – *kaiko*. Po završetku kaika klan koji je organizovao festival započinje oružanu borbu sa svojim neprijateljima. Posledica je žrtvovanje svih odraslih svinja, veliki broj mrtvih i ranjenih muškaraca i gubitak ili dobitak teritorije. Nakon sukoba sledi sadnja *rumbima*, niskog drveta koje simbolizuje početak novog ciklusa primirja i gajenja svinja sve do ponovnog kaika, kada novo krdo svinja dođe do neodržive veličine. Tada se čupa rumbim koji je posađen na kraju prethodnog ciklusa i ponovo počinje kaiko. Kaiko, ratovanje, sađenje rumbima, primirje, gajenje svinja, vađenje rumbima, novi kaiko predstavljaju ciklus društvenog života Maringa koji se iznova i iznova ponavlja.

Rapaport pruža racionalno objašnjenje ovog ciklusa, odnosno prikazuje njegovu latentnu funkciju koja ostaje skrivena Maringama. Način na koji mi vidimo i stvaramo slike o prirodi (spoznajni model/emička perspektiva) i način na koji se priroda/ekosistem objašnjava pomoću pretpostavki i metoda objektivne nauke (operacionalni model/etička perspektiva) ne moraju nužno da budu suprotni ili da jedan bude tačniji od drugog (Rappaport, 1979). Spoznajni model/emička perspektiva omogućava ljudima da na njima najprihvatljiviji način objasne procese u sopstvenom okruženju. Rapaport nam daje uvid u emičku perspektivu Maringa, koji objašnjavaju dinamiku socijalnog života u religijskim terminima, ali akcenat stavlja na etičku perspektivu iz ugla ekološkog racionalizma.

Dvanaestogodišnje trajanje primirja je period kada je žena najviše angažovana – ona obrađuje bašte, sadi slatki krompir, vodi brigu o svinjama i domaćinstvu, rađa decu. Populacija svinja i ljudi u tom periodu raste da u jednom trenutku dostiže veličinu koja ne može biti održiva u oskudnim prirodnim uslovima (nedostaje hrana za ishranu svinja i ljudi, bašte se nedovoljno brzo regenerišu, svinje postaju destruktivne i uništavaju bašte i zbog toga se zaoštravaju sukobi sa susedima). Rast kolektivnog nezadovoljstva označava da je vreme da počne kaiko. Kaiko je period kada se konzumira velika količina mesa koje je inače retko na trpezi Maringa, što ima za

posledicu unošenje veće količine proteina i rađanje zdravijeg ljudstva, davanje snage odraslom, muškom stanovništvu za ratovanje, obnavljanje životne sredine. Pored toga, *kaiko* je period okupljanja klanova, međusobnog procenjivanja snage, sklapanje savezništava koja će biti od velike važnosti za vreme perioda ratovanja (v. Rappaport, 1968; Haris, 1995). Uopšteno, posledice rituala su društvene, demografske, nutritivne i ekološke.

Konstatacije o funkcijama rituala koje Rappaport iznosi u knjizi *Svinje za pretke* biće osnova za dalji razvoj njegove teorije rituala koja će biti zaokružena delom *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Unutrašnja logika rituala, proizvodi koje ta logika stvara i njihova istina, kao i mesto rituala i njegovih proizvoda u evoluciji čovečanstva, osnovni su problemi kojima se Rappaport bavi u svom kasnijem naučnom radu. Ključno je naglasiti da se on ne bavi evolucijom čoveka, već evolucijom čovečanstva, tj. "kapacitetom koji odvajava našu vrstu od drugih" (Rappaport, 1999: 4) i adaptacijom koju koncipira kao proces kojim se svi živi sistemi (organizmi, populacije, društva, ekosistemi) suočavaju sa različitim faktorima koji nastoje da ih poremete ili unište. Kada je reč o kapacitetu koji je doprineo razvoju čovečanstva, to sasvim sigurno može biti kapacitet za govor, koji je vodio razvoju konceptualnog kapaciteta i novim oblicima učenja, načinima čuvanja i prenošenja znanja. Međutim, ključni kapacitet za nastanak čovečanstva koji se razvijao uporedo sa jezikom jeste religija koja je nastala u ritualu. To bi značilo da je ritual akt koji stoji u osnovi stvaranja čovečanstva i koji zbog svojih ekoloških i psihosomatskih korena utiče na opstanak.

U odnosu na funkcije rituala koje je detaljno analizirao u *Svinje za pretke*, u kasnijim radovima Rappaport stavlja akcenat na strukturu, odnosno formu rituala (Rappaport, 1979; Rappaport, 1999). Razumevanje rituala u terminima njegovih funkcija ili kao simboličkog medijuma znači ignorisanje onoga što je distinktivna karakteristika rituala u odnosu na sve druge aktivnosti i ponašanja. U tom kontekstu, ritual je za Rappaporta "*izvođenje* manje ili više *nepromenljivih* sekvenci *formalnih* akata i izraza koji nisu u potpunosti kodirani od strane izvođača" (Rappaport, 1999: 24, kurziv dodat). Ovo je veoma široka definicija rituala koja ističe sličnosti između različitih vrsta rituala: religijskih rituala, aktivnosti nalik ritualu, ritualizovanih ponašanja kod ne-ljudskih vrsta. Fokus u ovoj definiciji nije na samom sadržaju rituala koji varira od slučaja do slučaja, jer "jedinstvenost rituala leži u spajanju formalnih karakteristika rituala, pre nego nekog pojedinačnog sadržaja" (Stephenson, 2015: 41; Rappaport, 1999: 31–33). Univerzalna forma, odnosno struktura rituala uokviruje sadržaj rituala i omogućava

utemeljivanje konvencija, formulisanje ideja, stvaranje koncepta svetog, zaključivanje društvenih ugovora i predstavlja kolektivne okvire značenja i svrhe (v. Rappaport, 1999). Formu rituala čine karakteristike rituala koje se mogu opaziti i kojima je ritual definisan kao takav, dok sama forma daje simboličkom sadržaju rituala nešto što se ne može njime izraziti.

Ključni pojam u razumevanju Rappaportove teorije rituala je "liturgijski poredak", koji obuhvata ne samo skup nepromenljivih sekvenci formalnih akata i izraza koji daju formu individualnim ritualnim događajima, već obuhvata i fiksne sekvence rituala koje vode ljude kroz različite, vangenepovski shvaćene "prelaze". "Liturgijski poredak ne odnosi se samo na individualne rituale već obuhvata i manje ili više nepromenljive sekvence rituala koje čine cikluse" (Rappaport, 1992: 7) i utemeljuje prirodni, moralni i ekonomski poredak. Stvaranje i održanje poretka se u ritualu postiže razmenom dve vrste poruka: 1) autoreferencijalne (*self-referential*) poruke, koje su kodirane od strane učesnika u ritualu, a njihov sadržaj je jasan, nedvosmislen i izražava trenutno fizičko, psihičko i socijalno stanje učesnika (neki ljudski i većina životinjskih rituala prenosi ovu vrstu poruka), 2) kanonske (*canonical*) poruke, koje prenose učesnici, ali su prethodno kodirane u liturgiji i ne izražavaju trenutno stanje učesnika u ritualu. Kanonske poruke prenose informacije učesnicima u ritualu o tome kako treba da se ponašaju u složenom društvenom i prirodnom sistemu. U većini ljudskih rituala, indeksične ili autoreferencijalne i kanonske poruke isprepletane su i zavise jedne od drugih.

Izuzeci – spontanost, inovativnost, varijabilnost – u ritualu postoje, ipak većina rituala je oblik formalizovane aktivnosti koja se ponavlja prema određenim pravilima i koja nije u potpunosti nova i inovativna, nego je određena pravilima stvorenim u društvenom poretku od strane drugih ljudi, a ne samih učesnika u ritualu. Kada ne bi bilo prostora za varijabilnost u pogledu sadržaja, mesta i vremena izvođenja rituala, autoreferencijalne poruke ne bi mogle da se prenose putem rituala. Osim formalizmom, ritual je određen i činjenicom da nema rituala ukoliko nema izvođenja (performansa) (Rappaport, 1999: 37). Kroz nepromenljivi performans ritual stvara osećaj trajnosti, doslednosti, sigurnosti, svetosti, koji se ne može postići drugim sredstvima. Uticaj Dirkema je ovde evidentan – deljeno iskustvo u ritualu omogućava nastanak i obnavljanje društvenog poretka i olakšava život čineći društvena pravila prirodnim. U ritualu se stvara obaveza poštovanja liturgijskog poretka što je ključna tačka u stvaranju karakteristika čovečanstva – konvencija, morala i svetog (Laidlaw and Humphrey, 2006: 271). Od posebnog je značaja naglasiti Rappaportovo isticanje da u ritualu um, srce, telo i društvo postaju jedno. Brz i

spor tempo rituala sinhronizuje pokrete plesača, čija unutrašnja dinamika nalikuje organizmu, a ne grupi. Učestvovanjem u ritualu ljudi ne prihvataju samo društveni poredak, nego i postaju jedno kroz proces koordinacije koji ima neurofiziološke, kognitivne, afektivne i društvene posledice. U objašnjenju načina na koji ritual utiče na naše telo Rapaport se oslanja na biogenetičke strukturaliste Čarlsa Lohlina, Judžina d'Akiliya, Džona Makmanusa i Barbaru Leks, što pokazuje koliko je bio zainteresovan za interdisciplinarnost i svoju interpretaciju rituala nije zatvarao u čvrste okvire sociološke i antropološke analize.

Ukratko, konstitutivni aspekti rituala su forma i izvođenje, dok simboli, iako nisu delovi ritualne forme, imaju takođe veoma važnu ulogu u ritualnoj komunikaciji. Izvođenjem rituala, autoreferencijalne i kanonske poruke su ujedinjene, a liturgijski poredak javno prihvaćen. Opstanak poretka ne počiva na verovanju u njega, već na javnom prihvatanju njegovih načela koje stvara obaveze kod onih koji su ga javno podržali. Ritual može imati kognitivne i afektivne, kao i socijalne posledice, stvarajući specifično stanje uma i samo društvo (Rapaport. 1999: 226).

Rapaportova teorija se može razumeti kao pokušaj povezivanja pristupa koji ritual vide kao komunikaciju i performativnog pristupa ritualu. Koncept komunikacije je ključan u Rapaportovom razumevanju rituala, ali i jedan od najčešće kritikovanih aspekata te teorije. Pojedini autori (Kreinath, 2006; Laidlaw and Humphrey, 2006) kritikovali su Rapaportovo shvatanje autoreferencijalne, indeksične participacije i performansa kao simboličke komunikacije u funkciji prihvatanja liturgijskog poretka. Iako Rapaport tvrdi da rituali nisu u potpunosti simboličke aktivnosti, "redukcijom indeksičnosti performansa i učestvovanja u ritualu na stvar komunikacije, on ne shvata dinamiku i efikasnost rituala na pragmatičan način. Samim tim, njegovim pojmom indeksičnih poruka ne mogu se objasniti promena i transformacija koje su sastavni deo svakog performansa" (Kreinath, 2006: 460–461). Učestvovanje u ritualu nije samo prenošenje poruke prihvatanja socijalnog poretka, niti je sam ritual uvek uspešna aktivnost, bilo zbog specifičnog konteksta u kojem se ritual izvodi ili zbog odluka koje učesnici donose tokom izvođenja. Iz perspektive teorija kulturnog relativizma upućena je kritika i Rapaportovom konceptu univerzalnosti ritualne forme, poretka i kulturnih fenomena. Za kulturne relativiste svaka kultura je specifična i mora se analizirati u svojim sopstvenim terminima (Stepanek, 2006), ne postoji univerzalnost među kulturama. Iako navodi da ritualna forma može biti univerzalna, Rapaport ističe da svi ljudski rituali uključuju elemente koji su specifični za

kontekst u kom se oni izvode, kao i da je liturgijski poredak do određenog stepena društveno i kulturno specifičan (Rappaport, 1999: 111).

Kritike upućene Rapaportu ne umanjuju značaj i doprinos njegove teorije. Pojedini autori (Lambek, 2001; Stepanek, 2006) ukazuju na kompleksnost Rapaportove teorije rituala i njenu celovitost ukoliko se ona čita u ekološkom i strukturalnom kontekstu. Lambek (Michael Lambek) čak navodi da je ono što je Rapaport postigao na ekološkom nivou u stvari replikacija onoga što je Dirkem uspeo na sociološkom (Lambek, 2001: 248). I jedan i drugi daju prednost ritualima u odnosu na verovanja, formi nad sadržajem, ističu koncept svetog i nastoje da utvrde značaj religije u društvenom životu. Poreklo religije pronalaze u ritualu, s tim što Rapaport navodi da religija ne nastaje samo kroz kolektivnu, iskustvenu stranu rituala, nego i "iz njegovih formalnih kvaliteta i diskurzivnih karakteristika" (Lambek, 2001: 248).

eko-ritualizam Roja Rapaporta predstavlja pokušaj da se ujedine biologija i kultura u cilju suočavanja sa mnogobrojnim problemima koji ugrožavaju opstanak ljudi, odnosno čovečanstva. Njegova uključenost u javni život američkog društva, bavljenje problemima okruženja (posebno potrošnjom energije i uticajem čoveka na životnu sredinu), empirijsko istraživanje na Papua Novoj Gvineji i pozicija predsednika Američke sociološke asocijacije (1987–1989) uticali su da njegov rad podstakne mnogobrojna slična istraživanja, panel diskusije, javne mere o problemima životne sredine. Kasnije neekološke interpretacije rituala koje iznosi u delu *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, nisu označile napuštanje ekološke paradigme, nego samo prevazilaženje funkcionalne analize rituala koju iznosi u delu *Svinje za pretke*, skretanjem pažnje na ritual kao akt stvaranja društva, njegovu strukturu i performans kao komunikativnu praksu.

## **10. Kliford Gerc i interpretativni preokret u izučavanju rituala**

Početak kritičkog proučavanja rituala obeležen je programskim tekstom Kliford Gerca "Religija kao kulturni sistem". Antropološki pristup proučavanja rituala postaje primaran u odnosu na proučavanje religijskih tekstova i diskursa. U odnosu na funkcionalističko viđenje rituala, religije i magije kao krucijalnih za jačanje tradicionalnih društvenih veza, za jačanje i održanje društvene strukture kroz ritual ili zadovoljenje kognitivnih i afektivnih potreba ljudi za kontrolom sveta života i nestalne prirode, za upravljanjem svakodnevnim životom zajednice – Gercov pristup potpuno preokreće tok mišljenja o ritualima, verovanjima, religiji. On posebno kritikuje funkcionaliste zbog zanemarivanja društvenih promena (iako je, kao što ćemo kasnije videti, i njegovo proučavanje društvene promene problematično). Tako Gerc smatra da je "[u] analizi religije ovaj statični, neistorijski pristup doveo do donekle preterano konzervativnog shvatanja uloge rituala i verovanja u društvenom životu", dosledno naglašavajući "aspekte religijskih obrazaca koji harmonizuju, integrišu i daju psihološku podršku, a ne onih koji su rušilački, dezintegrišući i psihološki uznemirujući" (Gerc, 1998: 198).

Nasuprot funkcionalista, Gerc religiju definiše kao sistem simbola i identifikuje ritual sa religijom. Ritual proizvodi religiju, jer je u stanju da obuhvati sistem simbola i obezbedi snažna, dugotrajna raspoloženja i motivacije u čoveku kroz formulaciju koncepata potpunog egzistencijalnog reda. Proučavanje rituala na način koji ga identifikuje sa religijom dovelo bi do toga da se fokus stavi na proučavanje modela realnosti kao obuhvaćenih ritualom, a zanemareno bi bilo proučavanje samog rituala. Prema Gercu, bilo koja forma ritualne akcije može biti viđena kao vrsta religioznog ponašanja. "Gerc razume ritual pre kao model komunikativnog ponašanja koji funkcioniše da bi obezbedio religijska raspoloženja i motivacije, nego kao formu ljudske akcije koja obezbeđuje i transformiše društvene odnose" (Kreinath, 2005: 102). Upravo će to zanemarivanje transformativne uloge kulture i rituala biti predmet kritike upućene Gercovoj teoriji (Sewel, 1997).

U dvadesetom veku se antropološko izučavanje religije nalazilo u stagnaciji. Razlog za tu stagnaciju ležao je u nemogućnosti, a možda i u odsustvu želje, da se analiza religijskih fenomena odvoji od teorijske osnove koju su dali klasici sociološke i antropološke misli: Dirkem, Frojd, Malinovski, Veber. Poput Meri Dagleas i Roja Rapaporta, Gerc se ne zalaže za odbacivanje zaključaka i objašnjenja koje su dali klasici, nego traži njihovo proširivanje. Njegov



doprinos proširivanju ustanovljenih tradicija ogleda se u proširivanju i razvijanju onoga što on naziva "kulturalna dimenzija analize religije". Kulturu definiše na sledeći način: "Pojam kulture (...) označava istorijski prenošen obrazac značenja otelovljenih u simbolima, sistem nasleđenih pojmova izraženih simboličkim formama pomoću kojih ljudi prenose, čuvaju i razvijaju svoje znanje o životu i stavove prema njemu" (Gerc, 1998: 122). Pristup izučavanju kulture treba da bude interpretativan, što bi značilo da, u odnosu na pristupe koji teže objektivnosti i operacionalizmu, interpretativni pristup pruža najverniju sliku neke kulture upravo zbog svesnosti da je svaka naša interpretacija nečije kulture uvek interpretacija interpretacije, tj. interpretacija drugog ili trećeg reda (Shankman, Agh, Bourguignon et al., 1984). Kultura ne postoji u nečijoj glavi, kultura je izražena u simboličkom životu grupe. Iako je idejna, ona je "javna, kao i parodično namigivanje ili tobožnja krađa ovaca" (Gerc, 1998: 18). Kao i ovce i namigivanje, tvorevine kulture su stvari ovoga sveta; ono što njima daje vrednost, što ih određuje, razlikuje jeste njihovo značenje.

Kultura je kontekst unutar koga se simboli mogu opisati, kultura je simbolički sistem, ona je tekst koji se može čitati. U razumevanju kulture drugih naroda čiji se kulturni kontekst razlikuje od našeg (ali i kulture kojoj sami pripadamo) i u formulaciji sistema simbola na koje tamo nailazimo moramo biti orijentisani na učesnika, odnosno moramo u obzir uzimati emičku perspektivu analize. Težina antropološkog izučavanja na terenu i razumevanje ljudi i društva koje se posmatraju i u slučajevima kada se kultura istraživača i posmatranih razlikuje veoma su dobro opisani u posthumno objavljenom dnevniku Bronislava Malinovskog *A Diary in the Strict Sense of the Term* (1967), koji i sam Gerc navodi kao delo koje razotkriva potpuno terenskog antropologa, antropologa kameleona i njegov odnos prema novim kulturama koje proučava (v. Geertz, 1974).

Svoje razmatranje religije kao kulturnog sistema Gerc započinje paradigmom prema kojoj sakralni simboli funkcionišu tako što sintetizuju etos jednog naroda i njegov pogled na svet. Na osnovu ove paradigme može se zaključiti da religija usklađuje ljudske postupke sa zamišljenim kosmičkim poretom i nastoji da kosmički red uvede u ljudsko iskustvo. Ova konstatacija nije nova i sasvim je sigurno da mora biti proširena i usložnjena. Objašnjavanje društvenih fenomena ne treba da ide linijom pojednostavljivanja složenosti, nego složen fenomen mora biti razjašnjen na složen način.

Široka definicija religije koju daje Gerc pomaže nam da razumemo i u njoj objedinimo elemente strukture religije.

Religija je (1) sistem simbola koji deluje tako da (2) u ljudima uspostavi snažna, prožimajuća i dugotrajna raspoloženja i motivacije (3) time što formuliše pojmove o opštem poretku egzistencije i (4) obavlja ove pojmove takvom aroom faktualnosti da se (5) raspoloženja i motivacije čine jedinstveno realističnim [Gerc, 1998: 124].

Simbol viđen kao osnovna jedinica religije služi nam kao uputstvo ili vodič kako da se dela. Ova definicija religije, pored oduševljenja mnogobrojnih naučnika, nije izmakla oštroj kritici. Frankenberi (Nancy K. Frankenberry) i Perner (Hans H. Penner) smatraju da je svaki deo ove definicije problematičan (Frankenberry and Penner, 1999). Posebno je problematična tvrdnja da je religija sistem simbola, pri čemu se mora naglasiti da sam pojam simbol nije dovoljno razjašnjen i stoga je potrebno još pojasniti elemente koje Gerc svodi pod pojam simbol – objekat, akt, događaj, kvalitet, odnos – koji služe kao nosioci koncepcija, odnosno značenja simbola. Kritika je u ovom slučaju prvenstveno upućena nejasnoj upotrebi pojmova simbola i koncepta i njihovom nedovoljno objašnjenom odnosu.

Gerc u svojoj teoriji pravi razliku između dva kulturna modela: 1) model stvarnosti i 2) model za stvarnost. Kod modela stvarnosti naglašena je "manipulacija strukturama simbola u cilju njihovog manjeg ili većeg usklađivanja sa prethodno uspostavljenim nesimboličkim sistemom" (Gerc, 1998: 128). Model stvarnosti nam pokazuje kakva stvarnost jeste, mada je diskutabilno tvrditi da će simboličke manifestacije stvarnosti autentično odražavati stvarnost. Kada bismo primenili korespondentnu teoriju istine u objašnjavanju modela stvarnosti, naš zaključak bi bio da će "simbolički sistemi korespondirati nesimboličkim fizičkim, organskim i društvenim sistemima na jedan kompleksan način" (Frankenberry and Penner, 1999: 622). Upravo je ta kompleksnost i problematična, jer je pitanje na koji način će simboli imitirati, simulirati fizičku realnost i da li su simboličke reprezentacije stvarnosti verna slika ili kopija.

Kada je reč o modelu za stvarnost, tu je naglašena manipulacija nesimboličkim sistemima u okviru odnosa izraženih u simboličkim sistemima. Ta manipulacija proističe iz osobine kulturnih obrazaca da daju značenje, odnosno objektivnu konceptualnu formu nesimboličkim sistemima, tj. društvenoj i psihološkoj realnosti, uz obostranu modifikaciju. Model za stvarnost je teorija koja upravlja organizovanjem fizičkih odnosa. Geni, ples pčela i drugi nesimbolički izvori informacija jesu uvek modeli za nešto, a ne modeli nečega. Model za

stvarnost se odnosi na to kakva bi stvarnost trebalo da bude. Ni ovaj momenat Gercove teorije nije izmakao kritici. Posebno je naglašeno da Gerc nije objasnio kako se odvija proces manipulacije nesimboličkim sistemima (Frankenberry and Penner, 1999).

Sada kada nam je poznata razlika između ova dva modela možemo da ukažemo na to šta kulturne obrasce čini različitim. Kulturni obrasci su istovremeno i modeli nečega i modeli za nešto. "[O]ni daju značenje, to jest objektivnu pojamovnu formu društvenoj i psihološkoj realnosti tako što istovremeno oblikuju sebe prema njoj, a nju prema sebi" (Gerc, 1998: 128). Ova dvostruka priroda odvaja prave simbole od drugih vrsta značenjskih formi.

Praveći razliku između etosa i pogleda na svet, Gerc pod etosom podrazumeva moralne i estetske aspekte kulture, koji čine osnovu stava ljudi prema sebi i svetu u kome žive. On objašnjava etos pomoću pojma dispozicija (v. Bell, 2009). Značaj religijskih radnji, samim tim i rituala, jeste u tome što one pobuđuju dve vrste dispozicija: motivacije i raspoloženja. U osnovi motivacije stoje motivi koji, kada su usmereni, teže određenim ispunjenjima. Nasuprot motivaciji, raspoloženja nemaju usmerenje, ne streme nikuda, ona se samo mogu razlikovati prema svom intenzitetu. Motivi traju duže ili kraće vreme, dok raspoloženja imaju fluktuirajući karakter, pojavljuju se i nestaju iz sasvim nepoznatih razloga. "[M]otivacije 'dobijaju značenje' s obzirom na ciljeve kojima se pretpostavlja da vode, dok raspoloženja 'dobijaju značenje' s obzirom na uslove iz kojih se pretpostavlja da izvire" (Gerc, 1998: 134). Etosom su obuhvaćeni moralni, estetski i vrednosni elementi date kulture, dok pogled na svet sažima kognitivne i egzistencijalne aspekte kulture.

Svaki narod ima svoj karakterističan etos i pogled na svet. "Etos jednog naroda jeste nivo, karakter i kvalitet njegovog života, njegov moralni i estetski stil i raspoloženje" (Gerc, 1998: 176), dok "[p]ogled na svet jednog naroda jeste njegova slika o tome kako stvari stoje u čistoj sadašnjosti, njegov pojam o prirodi, o sebi, o društvu" (Gerc, 1998:176), ali on obuhvata i ideje o poretku tog društva, odnosno specifičnog sveta. Etos i pogled na svet se ne mogu razdvojiti, oni upotpunjuju jedan drugog i pozajmljuju jedan drugom značenje. Simboli zauzimaju veoma važnu ulogu u Gercovoj teoriji. Čovek zavisi od simbola, oslanja se na njih u kreiranju, održavanju i unapređivanju svog života, ali jedan trenutak je dovoljan da čovek izgubi tlo pod nogama ukoliko se simboli pokažu nesposobnim da se izbore sa nekim aspektom iskustva. Proizvodnja simbola i njihovo otelovljivanje događaju se u ritualu. U ritualu se odvija proces dramatizacije simbola. Ritualna aktivnost je element svakodnevnog života čoveka,

implementirana je u neke najbanalnije aktivnosti svakodnevnog života, ali aktivnosti koje su krucijalne za opstanak i zdrav život čoveka, kao što su obedovanje, paljenje vatre, pranje i razne ceremonije. Kroz svakodnevne rituale se vrši potvrđivanje plemenskog morala i priznavanje njegove kosmičke uslovljenosti. U osnovi svakog rituala stoji slika jedinstva sveta u kojem se živi i sveta koji se zamišlja: oni su stopljeni posredstvom skupa simboličkih formi u celinu. "[R]eligijsko uverenje se na ljudskom planu rađa iz konteksta konkretnih činova religijskog obreda" (Gerc, 1998: 156).

Kada se nastojanje ljudi da reše probleme svakodnevnog života na pragmatičan način pokaže neuspešnim i kada naši eksplikativni mehanizmi neuspešno rešavaju probleme ljudskog života, u čoveku se rađa duboka uznemirenost. Tada na scenu ljudske svakodnevice stupa religija. "Za Gerca, opozicija koncepcija i dispozicija, ili sveta u kojem se živi i sveta koji se zamišlja, konstituše religiju *per se*" (Bell, 2009: 27). Tako religijski sistem čini skup sakralnih simbola. Ovako postavljene ideje o religiji se slažu sa teorijom Bronislava Malinovskog i njegovom koncepcijom "sirove" religije. Malinovski smatra da religija ljudima služi da bi podneli situacije emocionalnog stresa (v. Malinovski, 1971: 67). Religija pomaže ljudima da izađu iz problema i to putem rituala i verovanja u natprirodno. No, nedovoljno je naglašavati samo pozitivne funkcije religije bez osvrta na negativne aspekte religije. Gerc smatra da religija, pored svojih pozitivnih funkcija, donosi ljudima nemir – "prisiljavala ih je da se direktno, nedvosmisleno suoče sa činjenicom da su rođeni za patnju isto onoliko često koliko im je i omogućavala da izbegnu takvo suočavanje projektujući ih u neku vrstu infantilnih svetova" (Gerc, 1998: 142). Funkcija religije nije da nam pomogne da izbegnemo ili ublažimo patnju; njen cilj je da nas nauči kako da patnju učinimo podnošljivom, kako da je prihvatimo. Religija treba našem životu da dâ smisao, a iskustva koja mogu da naruše smisao jesu zlo, patnja i zbunjenost. "Kao religijski problem, problem patnje nije u tome kako da se ona izbegne, već u tome kako da se pati, kako da se fizički bol, lični gubitak, poraz u raspravi ili bespomoćno razmišljanje o tuđoj agoniji učine podnošljivim, izdržljivim" (Gerc, 1998: 143). Svaka religija koja u sebi obuhvata forme, sredstva i objekte obožavanja protkana je moralnom ozbiljnošću, tj. sveto kod subjekta koji veruje, učestvuje u religijskim radnjama i aktivnostima, prožeto je osećajem intrinzične obaveze. Sveto zahteva predanost, poštovanje, obnavljanje, ali i jača emocionalnu vezanost. Religija nije samo metafizika, ali nije ni samo etika.

Religijski ritual podrazumeva stapanje etosa jednog naroda i njegovog pogleda na svet. Ritual kao kulturna predstava (npr. javni rituali u kojima učestvuje veliki broj ljudi) oblikuje duhovnu svest naroda, utiče na stvaranje motivacija i raspoloženja, koji predstavljaju odraz ili pak odjek rituala kada je on završen. Motivacije i raspoloženja su istovremeno uzrok, ali i posledica ritualne aktivnosti. Iz rituala kao posvećenog ponašanja proizilazi ubeđenje da "religijski pojmovi govore istinu i da su religijska uputstva valjana" (Gerc, 1998: 155).

Prema Gercu postoje tri nivoa analize rituala. Prvi nivo analize odnosi se na shvatanje rituala kao dramatizacije, materijalizacije, izvođenja sistema simbola. To bi značilo da je aktivnost sekundarna, tj. da naglasak nije na fizičkoj manifestaciji ili ekspresiji misli. Drugi nivo analize se povezuje sa prvim, jer se izvođenjem simbola putem rituala vrši povezivanje dva teško spojiva aspekta simbola: konceptualnog aspekta ili pogleda na svet i dispozicionalnog aspekta ili etosa. Na ovom nivou analize dolazi do integracije misli i akcije. Na trećem nivou koji posledično dolazi posle prva dva, ritual kao performans omogućava spajanje apstraktnog pogleda na svet teoretičara i kulturnu partikularnost rituala (v. Bell, 2009: 31). Na ovom nivou analize dolazi do integracije "naše" misli i "njihove" akcije putem ritualnih performansa.

"Ono što konstituiše značenje za aktere u ritualu viđeno je kao integracija njihovih konceptualnih i dispozicionih orijentacija koja se odvija u ritualu. Ono što konstituiše značenje za teoretičara je isti model, tj. integracija njegovih ili njenih konceptualnih kategorija sa ritualnim dispozicijama prirodnih aktera, integracija omogućena adekvatnom analizom rituala" (Bell, 2009: 32). Za učesnike u religijskoj predstavi ili ritualu, ritual predstavlja materijalizaciju religijske perspektive i model za verovanje; u slučaju posmatrača ili posetioca te iste religijske predstave ili rituala, prezentacija neke religijske perspektive jeste ta koja mora biti estetski ocenjena ili naučno ispitana. Ulaženje u samu suštinu, tkivo rituala, "odvija se posredstvom razvijene sposobnosti za psihološku disocijaciju velikog dela populacije" (Gerc, 1998: 161). Religijsko verovanje se opravdava pozivanjem na autoritet, odnosno "[p]rihvatanje autoriteta koji leži u osnovi religijske perspektive oteľovljene ritualom proističe, dakle, iz izvođenja samog rituala" (Gerc, 1998: 163), jer je ritual mehanizam koji stvara veru i ubeđenje (Hamilton, 2003: 296).

Za Gerca uloga rituala je rešavanje osnovnih kontradikcija i konflikata u društvu. Poimanje rituala kao glavnog posrednika u konfliktu i kao glavne sile u rešavanju sukoba može se naći i u delima Viktora Tarnera, Maksa Glukmana, Levi-Strosa, Pjera Burdijea (Pierre

Bourdieu). Uloga rituala za Levi-Strosa je u rešavanju suštinskog sukoba koji postoji između kulture i prirode, ali ne i u rešavanju svih društvenih sukoba (Bell, 1997). Naglašavanje uloge rituala u rešavanju osnovnih društvenih konflikata je, prema rečima Ketrin Bel, samo oblik legitimizacije postojanja izučavanja rituala. No, ritual nije samo mehanizam za rešavanje konflikata u sociokulturnom životu.

Hamilton kritikuje Gercovu teoriju i njoj slične teorije (Dirkemovu teoriju, teorije Radklif-Brauna i Robertson Smita) koje daju primat ritualu u odnosu na verovanja. Ako je religijsko ubeđenje proizvod učestvovanja u ritualu, pitanje koje se nameće jeste zašto ljudi učestvuju u ritualima (v. Hamilton, 2003). Kako kaže Šuc (Alfred Schütz), svakodnevni život zdravorazumskih predmeta i činova je najviša realnost u ljudskom iskustvu, samim tim se i niz dispozicija koje ritual pobuđuje uključuju u tok svakodnevnog poimanja sveta života, upravo izvan granica samog rituala, i povratno utiču na pojedinčevu do tada ukorenjenu predstavu sveta.

Gerc smatra da "[r]eligija nije sociološki zanimljiva (...) zato što opisuje društveni poredak (...) već zato što ga ona oblikuje, kao što to čine i okolina, politička moć, bogatstvo, zakonska obaveza, lična naklonost i osećaj za lepo" (Gerc, 1998:165). Sa promenom religije menja se i uticaj religije na svakodnevni, "običan" život. Doprinos Gerca je taj što se on ne fokusira samo na uticaj i značaj rituala za kulturni život nego i na značaj rituala u postupku interpretiranja kulture. On naglašava ulogu religije u preoblikovanju iskustava članova društva, a samim tim i aktivnu ulogu rituala u preoblikovanju sveta. Pošto kulturne obrasce poistovećuje sa genetskom programiranošću organizma, on govori o kulturnom determinizmu ljudskog ponašanja, pored biološkog determinizma.

U odnosu na funkcionalističke teorije religije i rituala, Gercov pomak je taj što za njega religija nije interesantna jer opisuje društveni red, ona je plodno tlo za analizu društvenog života jer ga ona sama preoblikuje. Kultura je diskurs, tj. skup tekstova koje antropolozi čitaju, dok je ritual samo aktivnost kroz koju se prikazuju društvene strasti (v. Bell, 1997). Kada je reč o izučavanju religije, vidljivo je da je Gerc ostao na mnogim mestima veran funkcionalizmu, iako se veliča kao njegov veliki protivnik. Ostaci funkcionalizma se vide u tvrdnji da su ljudi stvorili religiju zbog potrebe za značenjima, a još su vidljiviji u naglašavanju funkcije svetih simbola u sintetizovanju etosa i pogleda na svet ljudi prilikom formulisanja pojmova o opštem poretku egzistencije. U istorijskom trenutku svog pojavljivanja, Gercov interpretativizam se pokazao kao veoma plodotvoran pristup koji omogućava da se prevaziđu nedostaci kvantitativnog istraživanja

i da se započne adekvatno istraživanje svakodnevnog života ljudi, ali se iskristalisala i njegova negativna strana, i to posebno kod pokušaja da se antropologija preusmeri od suparništva sa prirodnim naukama ka reintegraciji sa humanističkim naukama (Shankman, Agh, Bourguignon et al. 1984). Novi smer razvoja društvenih nauka bi zahtevao proučavanje značenja, a ne ponašanja, pokušaj razumevanja, a ne potrage za uzročnim zakonima, i odbacivanje mehanicističkih objašnjenja prirodnih nauka u korist interpretativnih objašnjenja. Interpretativizam je trebalo da omogući da se prodre u dubinu fenomena.

Gercova teorija je bila kritikovana i od strane pozitivista, materijalista, postmodernista i istoričara. Vilijam Rouzberi (Wiliam Roseberry) smatra da konceptualiziranje kulture kao teksta mora biti zamenjeno mišljenjem o kulturi kao materijalnom društvenom procesu, nikako kao konačnom proizvodu, i da poimanje kulturnog performansa kao teksta (uz naglašavanje sinhronije) zatvara i ograničava njegovo izučavanje u dijahroničnoj perspektivi (Sewell, 1997). Pored koncepta kulture kao teksta, materijalisti upućuju kritiku i Gercovom zanemarivanju istorije, moći i društvenog konflikta. Ideja kulturnog sistema takođe biva kritikovana, jer čvrsta veza između simbola, raspoloženja, motivacija, afekata i aktivnosti oblikovanih simbolima otežava izučavanje i razumevanje kulturne promene. Kada je reč o evaluaciji interpretacije, Gerc ne daje nikakve kriterijume na osnovu kojih bismo znali koja je interpretacija dobra, potpuna, realna, već nam ostavlja da sami procenimo da li nas je interpretacija nekog fenomena odvela u njegovu srž (Shankman, Agh, Bourguignon et al., 1984).

Kritika je upućena i Gercovom poimanju rituala, posebno izjednačavanju rituala sa religijom i jezikom. Gercov interpretativizam tretirao je kulture kao jezike koji moraju biti prevedeni u terminima razumljivim za članove drugih kultura ili terminima razumljivim za antropologa. Društvo je takođe tekst koga antropolozi čitaju. Pored brojnih kritika nekih aspekata njegovog dela, bilo je i takvih koje su čitav njegov naučni opus proglašavale kao "zlo" savremene antropologije koje je unelo potpunu zabunu u antropologiju i čijim nestankom bi svi problemi u antropologiji bili rešeni. Ovakav oblik kritike nam samo ukazuje na probleme sa kojima se suočavala i suočava antropologija i sasvim je sigurno da rešenje tih problema ne leži u potpunoj cenzuri jednog njenog "deteta". Pored sve kritike, interpretativizam Kliforda Gerca utemeljio je put razvoju postmoderne antropologije, entografije i izmenio kurs budućeg tumačenja i razumevanja rituala, religije, kulture.

## ***11. Ritual kao interakcija: Gofmanova ritualizacija svakodnevnog života i Kolinsova teorija rituala interakcije***

Polovinom dvadesetog veka "klima" u sociološkim krugovima se menja i umesto dotadašnjeg pre naglašavanja celine – društvenih grupa, organizacija, institucija, tj. društvene strukture – u odnosu na delove, počinje da se govori o pojedincu, situaciji, interakciji. Radikalno odvajanje od *mainstream* sociološke tradicije, otelotvoreno u radu Čikaške škole, pokazalo se kao veoma inspirativno i plodotvorno u analizi promenljivih uslova društvenog života u SAD. Koherentnu analizu mikronivoa društvene stvarnosti u dvadesetom veku pruža upravo Erving Gofman. Prema Džonson Vilijamsu (Simon Johnson Williams), Gofmanov rad je, "nalik radovima Zimela (Georg Simmel), Mosa i Dirke, bio pokušaj da se premosti jaz između situacija i struktura" (Johnson Williams, 1986: 351) i da se pokaže na koji način društvo oblikuje sopstvo i na koji način se održavaju socijalne interakcije. Među teoretičarima Čikaške škole, jedino je Gofmanova teorija postigla zapažen uspeh van granica naučne zajednice tako da je njegov rad recenziran u magazinu *Time* (1969) i *New York Times Review of Books* (1975) (Johnson Williams, 1986). Interesovanje za Gofmanovu teoriju ni danas se ne smanjuje o čemu svedoče podaci *Google Scholar* da je Gofman samo u 2016. godini citiran 17.260 puta (v. Goffman Erving – citation indices, 2017). Kris (James J. Chriss) ističe da je Gofmanov rad ključan u diskusiji da li postoji mogućnost ili želja da se stvori opšta sociološka teorija ili će sociološko polje ostati policentrično, karakterisano stalnim borbama različitih perspektiva za primat (Chriss, 1996). Čini se da o kojem god problemu da govorimo u društvenim naukama, Gofmanova teorija poretka interakcije može da nam pomogne da razumemo bar jedan njegov aspekt.

Kada je reč o analizi rituala, ona se ne može zamisliti bez Gofmanovog rada i doprinosa. U domenu izučavanja rituala Gofman je ostao poznat po uspešnom pokušaju da prevede Dirkeovu teoriju rituala na nivo pojedinca i situacije. Funkcionalizam koji zagovara Dirke u *Elementarnim oblicima* transformisao se kod Gofmana u potragu za funkcionalnim potrebama situacije, jer je sopstvo svake individue konstruisano u situaciji. Ritual je za Gofmana aktivnost u toku koje individue, to jest učesnici u ritualu, moraju kreirati i čuvati simboličke implikacije sopstvenog delanja u prisustvu objekta koji ima veliku vrednost za njih (v. Bell, 1997). Kroz simboličku komponentu rituala akteri prikazuju kako su vredni poštovanja druge osobe ili pak



ukazuju poštovanje toj drugoj osobi. U definiciji koju daje Goffman, jasno se nazire uticaj Dirkema, koji ritual vidi kao pravila ponašanja koja propisuju kako ljudi moraju da se ponašaju u prisustvu svetih stvari. Za Goffmana lice drugog je sveta stvar (v. Goffman, 1967: 19). U odnosu na Dirkema, Goffmanova teorija rituala se bazira na proučavanju susreta kao sistema interakcije organizovanog po ritualnim principima (Goffman, 1967: 45), kakvi su "pozdravi, komplimenti, stereotipizovane verbalne razmene koje čine ljubaznu ili prijateljsku rutinu verbalne interakcije" (Collins, 2004: 17; v. Goffman, 1967). Ovakve verbalne razmene u svakodnevnom životu naizgled deluju beznačajno, ali u suštini, konverzacijske rutine mogu da nam pomognu u utvrđivanju tipa personalnog odnosa aktera u komunikaciji, načina na koji društvo i njegova kolektivna svest regulišu naše svakodnevne susrete i načina na koji se društvo održava (Johnson Williams, 1986: 352). Rituali pozdravljanja na samom sretanju sa nekim ili pri rastajanju određuju kakav će biti dalji odnos individua u komunikaciji, ili obezbeđuju određenu vrstu odnosa u budućnosti. "Za Goffmana su i ova 'isprazna' ceremonijalna pravila takođe u funkciji održanja društvenosti, a pojedinac i njegovo sopstvo su 'sveti predmeti' prema kojima se postupa sa specijalnom ritualnom pažnjom i koji se zauzvrat drugima moraju predstavljati u prikladnom svetlu" (Kišjuhas, 2015: 191).

Goffman pravi razliku između rituala predstavljanja (*presentational rituals*) i rituala izbegavanja (*avoidance rituals*) u interpersonalnom odnosu (Goffman, 1967: 62). Rituali predstavljanja obuhvataju akte kojima individue pokazuju drugima na koji način ih vide i kako će ih tretirati u nastupajućoj interakciji i određuju šta će biti urađeno tokom procesa interakcije. Nasuprot ovoj vrsti rituala stoje rituali izbegavanja, koji propisuju šta treba da se izbegava u socijalnoj interakciji i na koji način se održava socijalna distanca. Ova dihotomija odgovara Dirkegovim poddeli rituala na negativne i pozitivne kultove, ali sada reinterpetiranoj iz perspektive socijalno-dramaturške teorijske orijentacije. U tom pogledu, svaka interakcija ima dve strane: poštovanje individua jednih prema drugima (*deference*) i ponašanje shvaćeno kao forma akcije lica, to jest konstrukcije društvenog sopstva (*demeanor*). Između ova dva aspekta interakcije postoji recipročan odnos.

U svakoj novoj situaciji individue traže "lice", odnosno društveno sopstvo, samo da bi se održala definicija situacione realnosti i njenih učesnika. Svaki učesnik u interakciji projektuje definiciju situacije. "Definicije situacije koje projektuje nekoliko različitih učesnika obično su među sobom dovoljno usklađene da nema otvorenog sukoba" (Goffman, 1998: 69). Održanje

ekvilibrjuma omogućavaju sami akteri koji zaodevaju "vlastite želje u ruho opštih vrednosti, koje svi prisutni osećaju obavezu da na rečima poštuju" (Gofman, 1998: 69). Sopstvo konstruisano za potrebu situacije je idealizovano i prikazano u nameri da izazove određenu impresiju kod ostalih aktera, ali nikako ne daje punu sliku šta individualno sopstvo jeste u svojoj celini. Realnost se može prikazati kao lanac situacija i priprema za te situacije. Da bi društvo funkcionisalo, potrebno je da rituali interakcije budu uspešni, a to se postiže poštovanjem poretka interakcije. Svakodnevno poštovanje rutinskih ritualnih radnji olakšava život; ukoliko se one ne poštuju, život je znatno otežan. Rituali svakodnevnog života imaju svoja ograničenja, pa je zadovoljenje ličnih potreba učesnika u interakciji moguće, sve dok se ne narušava ritual i ne prelaze njegove granice.

Gofmanova teorija rituala prenosi sve elemente Dirkemove teorije na nivo svakodnevne interakcije. Da bi ritual bio moguć, potrebno je fizičko prisustvo dve ili više individua u konkretnoj situaciji (društvenoj prilici, okupljanju). Kada se akteri nađu u konkretnoj situaciji, tada njihov odnos prerasta u fokusiranu interakciju koju obeležava uzajamno usmeravanje pažnje, varijabilno u intenzitetu i obavezi. Sve mora da se odvija u korist održanja situacije. Pozornica svakodnevne je podeljena na prednji (*frontstage*) i zadnji (*backstage*) deo bine, analogno organizaciji pozorišta. Mesto odvijanja rituala interakcije je *frontstage*, ali kako su rituali često komplikovani, oni ne mogu nastati sami od sebe, nego moraju biti unapred pripremljeni i uvežbani, a cela priprema za ritual se odvija u *backstageu*.

Ritual nam omogućavaju da se održi društvena solidarnost. Rituali poštuju ono što je društveno vrednovano, a to je individualno sopstvo. Međutim, kada dođe do narušavanja ritualne pristojnosti, u prisutnim akterima se razvija osećanje moralne nelagodnosti. Jedini način da se povрати ravnoteža je izvinjenje. Interpersonalna komunikacija na nivou svakodnevnog života počiva na poverenju. "Individue poštuju pravila sve dok imaju poverenja da će i drugi tako postupati" (Boudewijnse, 2006: 137). Uzajamno poverenje obezbeđuje opstanak situacije. Ritual ne proizilazi iz unutrašnjih psiholoških mehanizama, osnova rituala po Gofmanu je stacionirana u interakciji koja je određena unapred definisanim pravilima – normama, spoljašnjim i unutrašnjim resursima i kulturom.

Celovita analiza društva nije moguća ukoliko se ne uzme u obzir poredak interakcije, koji omogućava sintezu društva na mikronivou, koja je preduslov za njegovu makrostabilnost. Jezik sociologije koji se bavio organizacijama, strukturama, ulogama i statusima kao takav je

zastareo. Sociologiji je potrebna translacija "od strukturnih ka interacionim terminima, iako se zadržava fokus na pravilima i normativnim razumevanjima kao ključu sociološkog metoda. Zapravo, opisati pravila koja regulišu društvenu interakciju znači opisati njenu strukturu" (Goffman, 1967: 144). U tom pogledu Gofmanova teorija predstavlja osnovu za stvaranje integrisane sociološke teorije rituala, koja dobija svoje prve obrise u Kolinsovoj teoriji rituala interakcije.

Gofmanove ideje Kolins povezuje zajedno sa idejama simboličkog interakcionizma, etnometodologije, sociologije emocija, socijalnog konstrukcionizma u teoriju rituala interakcije (*Interaction Ritual Theory*, odnosno *IR Theory*). Kolins smatra da je Dirken postavio sociologiju na visok teorijski nivo dajući odgovore na važna pitanja: šta proizvodi socijalno udruživanje, moralna verovanja i ideje kojima ljudi komuniciraju i misle (Collins, 2004). U osnovi svega stoji ideja da su ljudi povezani jednim mehanizmom: ideje su simboli grupnog zajedništva, a kultura je proizvod moralnih obrazaca socijalne interakcije. Bazirajući svoju teoriju lanaca rituala interakcije na interpretiranju Dirkenove teorije socijalnog udruživanja i oslanjajući se na shvatanja Erving Gofmana, simboličkog interakcionizma, etnometodologije, socijalnog konstrukcionizma i sociologije emocija, Kolins je uspeo da napravi jedan svojevrsan mikrointegralni pristup ritualima.

Prema Kolinsu "sociologija rituala je sociologija okupljanja" (Collins, 2004: 34) koje ne mora da se odvija samo na kolektivnom nivou (okupljanja mase, publike, kongregacija), već je moguće da okupljanja budu na mikronivou – mala po obimu (zajednički obed male grupe ljudi, zaustavljanje poznanika na ulici radi pozdrava, razgovora, klimanje glavom u prolazu itd.). Tek nakon okupljanja grupe, može da nastupi period intenzifikacije zajedničkog iskustva, to jest period stvaranja kolektivne uzavrelosti (*collective effervescence*), a uzročno-posledično iz toga postaje moguć nastanak kolektivne svesti članova okupljene grupe.

Nastanak kolektivne uzavrelosti je uslovljen procesima zajedničkog učestvovanja u aktivnostima i zajedničkom emocionalnom doživljaju. Ritual i ritualne kretnje (performans) koje su sastavni deo ovog procesa dovode individue u stanje u kojem je jedinstvo sa grupom moguće samo ako se ostvari komunikacija među učesnicima u ritualu i tako omogući homogenizacija grupe. U toku rituala među akterima se širi jedna vrsta "elektriciteta" koji podstiče egzaltaciju grupe. Jedinstvo sa grupom uspostavljeno je usmeravanjem pažnje individua jedne na drugu kroz učešće u propisanim kretnjama, što sve rezultira stvaranjem intersubjektivnosti. Tek kada su

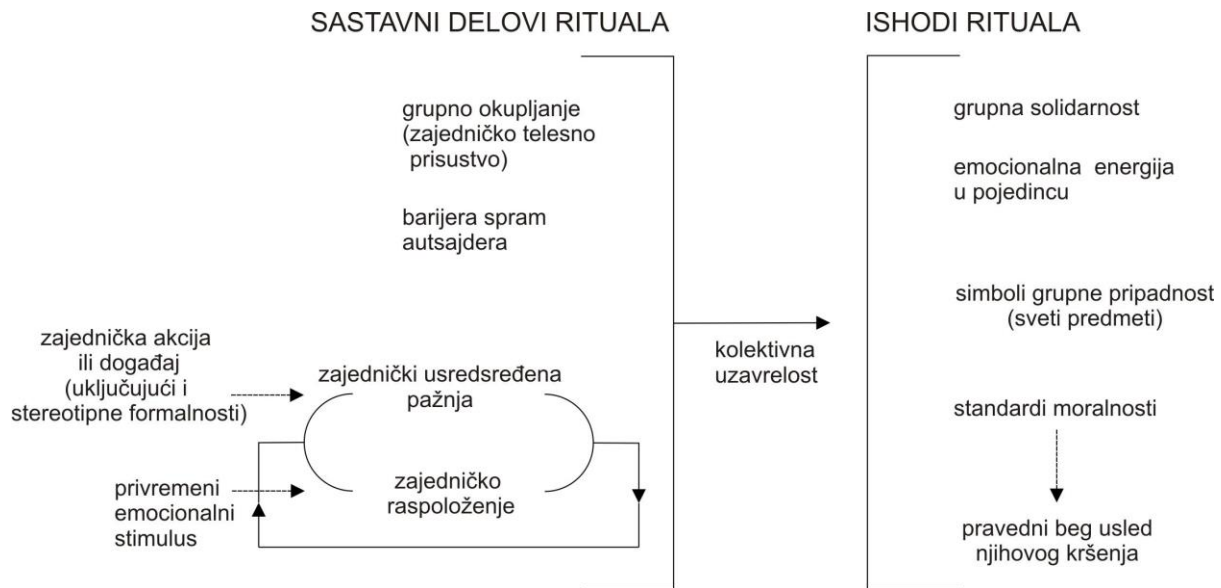
učesnici kao grupa postali jedno, moguće je uočiti rezultate rituala. "Kolektivna uzavrelost je trenutno stanje, ali se prenosi u produžene efekte kada postane obuhvaćena sentimentima grupne solidarnosti, simbolima ili svetim objektima i individualnom emocionalnom energijom" (Collins, 2004: 36). Kada nakon kratkog perioda nestane kolektivne uzavrelosti, najvažniji podsetnik na jedinstvo grupe ostaje amblem, odnosno simbol grupe. Da bi simbol ili amblem neke grupe bio dugovečniji, potrebno je periodično obnavljanje emocija kroz učešće u ritualu i ponovno jačanje jedinstva grupe. Energiju koja nastaje kao proizvod ritualne aktivnosti Kolins naziva emocionalnom energijom. Emocionalna energija ljudima povećava samopouzdanje, hrabrost da učestvuju u akciji, razvija u njima osećaj egzaltiranosti i osećaj da rade u životu ono što je najvažnije i najvrednije. Jedan od najvažnijih efekata ritualne aktivnosti je moral. Održanje društva je uslovljeno uspešnošću rituala u kojem učestvuju članovi tog društva. Uspešan je onaj ritual čiji su proizvodi kolektivna uzavrelost, kolektivna svest, emocionalna energija, amblem ili simbol grupe i moral.

Služeći se dirkemovskim mehanizmom, Kolins uočava razlike u intenzitetu rituala, koje vode do razlika u obrascima socijalnog udruživanja. Analiza nije usmerena na globalni društveni nivo, nego na udruživanja koja su lokalna, ponekad kratkotrajna, stratifikovana, konfliktna. "[I]ntenzitet ljudske povezanosti sa simbolima, koji varira od entuzijastičnog i opsesivnog do dosadnog i otuđenog, zavisi od periodičnog ponavljanja rituala interakcije" (Collins, 2004: xxii). Uspešnim ritualom interakcije pojedinac se dovodi u stanje pojačane snage, većeg samopouzdanja, jakog nagona za preuzimanje inicijative. Slab ili propao socijalni ritual umanjuje samopouzdanje i inicijativu učesnika, tj. snižava se njihova socijalna energija. Srce rituala su emocije. Tokom rituala interakcije dolazi do transformisanja jednih emocija u druge. "Kratkotrajne situacione emocije prenose se kroz situacije, u formi emocionalne energije, sa svojom skrivenom rezonancom grupnog članstva, postavljajući lance rituala interakcije tokom vremena. Članstvo i njegove granice, solidarnost, visoka i niska emocionalna energija, svi ovi elementi funkcionišu zajedno" (Collins, 2004: xxii). Kolins pravi razliku između specifičnih emocija kao što su bes, radost, strah i socijalnih emocija koje on naziva socijalna energija.

U srži njegovog mikrosociološkog objašnjenja stoji situacija, a ne individua. S obzirom na to da Kolins gradi teoriju o ritualima interakcije, činjenica da se fokusira na situaciju zahteva da pokažemo kako on poima ritual. Prema Kolinsu "[t]eorija rituala interakcije i lanaca rituala interakcije je iznad svega teorija situacija" (Collins, 2004: xxii).

Osnov za svoju teoriju Kolins nalazi kod Dirkema i Gofmana, ali to ne znači da ih prati slepo na putu izgradnje savremene integrisane sociološke teorije. Gofman definiše ritual na sledeći način: "Ritual je mehanizam recipročno fokusiranih emocija i pažnje koji, proizvodeći trenutno oblikovanu realnost, rađa solidarnost i simbole grupne pripadnost" (Collins, 2004: 7). Kolins smatra da ovo teorijsko nasleđe nije precizno. Pored gofmanovskog nasleđa koje delimično odbacuje, drugi problem u definisanju rituala je svakodnevna upotreba pojma ritual (ritual se u svakodnevnom govoru upotrebljava u užem značenju – kao formalnost ili ceremonija). Ovakvo tumačenje rituala znatno je uže i od shvatanja koje daju neodirkemovske teorije. Treća teškoća ili konfuzija proizilazi iz različitog načina pristupanja proučavanju rituala koji neguju antropologija i religijske studije. Antropolozi su nastojali da vide ritual kao deo strukture društva, kao formalni aparat održanja reda ili kao način manifestovanja kulture tog društva i njegovih vrednosti. Ovakvo stanovište je suprotno shvatanju mikrosociologa. Umesto naglaska na ritualu kao formi mikrosituacione akcije (Kolins), ritual reflektuje makrostrukturu. "[R]itual je otvor ka nečemu većem, višem i u osnovi statičnom, suprotno fluidnosti lanaca rituala interakcije" (Collins, 2004: 7). Shvatanje da ritual koji se odvija u vremenu otkriva bezvremenost, da lokalno manifestuje totalno karakteristično je za strukturalizam, simboličku antropologiju, semiotiku i kulturne kodove.

Zadatak mikrosociologije je da pokaže kako situacija, kao početna tačka analize, može da objasni da je ono što obično izgleda kao fiksirana globalna kultura u stvari situaciono proizveden skup promenljivih pravila i značenja. Dirkem je mikrosociologiju obezbedio sa modelom koji je još uvek validan i koristan – to je model situacionalne interakcije. Ovaj model Dirkem razvija u svom delu *Elementarni oblici religijskog života*, gde se bavi proučavanjem religijskog rituala i pokušava da nam pokaže koji se društveni elementi spajaju i čine da ritual bude uspešan ili ne. Situacije se obično ponavljaju, ali i variraju i menjaju se – IR teorija ima za cilj da nam pokaže kako se to odvija.



Slika 8. Ritual interakcije (Collins, 2004: 48).

IR teorija u svojoj osnovi sadrži elemente koji čine ritual i proizvode (ishode) ritualne aktivnosti. Da bi ritual bio uspešan, potrebno je da dođe do grupnog okupljanja ili zajedničkog telesnog prisustva aktera, pažnja učesnika u ritualu mora biti fokusirana kroz učešće u aktivnosti koja je formalizovana, isto osećanje mora da prožme aktere da bi delovalo kao emocionalni stimulus. Proizvodi uspešnog rituala su grupna solidarnost, emocionalna energija kao proizvod zajedničkog iskustva, simboli socijalnog odnosa (kod Dirkeima bi to bili sveti predmeti), pravila moralnog ponašanja koja bivaju interiorizovana na kraju samog rituala.

Svoju IR teoriju, Kolins je primenio na polju koje naziva sociologijom filozofije, a koja bi trebalo da predstavlja ritualno-interakcionističku teoriju intelektualnog i filozofskog života. Kolins pokušava da stvori teoriju proizvodnje ideja pozivajući se na Dirkeinov pojam ritualno proizvedenih oblika solidarnosti. Kolinsova zapažanja vezana su za proizvodnju ideja u okviru zajednice intelektualaca, koji stupajući u interakciju licem u lice, bivaju "napunjeni" emocionalnom energijom koja postaje baza intelektualne kreativnosti. Da bi jedna zajednica intelektualaca nastavila da postoji, nužno je da postoji dinamična interakcija među članovima. Ono što drži mrežu intelektualaca su specifični rituali: proizvodnja istina ili dekontekstualizovanih simbola (svetih stvari ili objekata). Mreža intelektualaca je mala i lokalna zajednica čije su tvrdnje kosmopolitske – univerzalističke. Pored proizvodnje svetih objekata, "osnovni rituali intelektualnih zajednica su predavanja, konferencije, diskusije, argumenti i

prezentacije dokaza" (Paget, 2001: 169). Debate i predavanja su najbolji način da naučno znanje u vidu teksta bude upotpunjeno emocionalnom energijom i samim tim se kroz interakciju licem u lice stvore uslovi za stabilnost i promenu organizacione osnove.

Kolinsova IR teorija je viđena kao jedna od najvisprenijih savremenih socioloških teorija, koja i pored širokog polja primenljivosti, ipak nije sveobuhvatna i univerzalistička. Prema rečima Ričarda Munha (Richard Münch), Kolins je izgradio fokusirani pristup, čija usmerenost na procese proizvodnje društvene solidarnosti, simbola, emocionalne energije ipak ne pokriva čitavu društvenu realnost (v. Münch 2005, Paget 2001). Proizvodnja reprezentativnih simbola epohe objašnjena u terminima IR teorije ne može da nam pokaže zašto dolazi do rasta i opadanja značaja tih simbola ili zašto neke moćne ideje gube svoj kredibilitet i obrnuto.

Predstavnici mikrosociološkog proučavanja rituala jasno su nam stavili do znanja da ritual nije nužno posmatrati kao integralni deo religije, nego da se on može posmatrati na nivou pojedinačnih situacija, kao aktivnost, interakcija oblikovana potrebama konkretne situacije. Bez obzira na to o kom tipu rituala je reč, svaki u svojoj osnovi sadrži potrebu da se ostvari jedan vid komunikacije, kontakta i upravo zbog toga je i prilikom proučavanja religijskih rituala potrebno posedovati znanje o ritualima interakcije i performansu. Ritual nije aktivnost koja je kruto regulisana pravilima, jer potrebe situacije zahtevaju veliku moć transformacije i prilagođavanja u cilju konačne uspešnosti. Iako naglasak u ovim teorijama nije na makronivou, na primarnom značaju društvene strukture, održanju društvenog reda i poretka, ritual interakcije je upravo jedan od mogućih načina da se taj red održi.

## ***12. Džefri Aleksander i kulturna pragmatika društvenog performansa***

Neofunkcionalista Džefri Aleksander (Jeffrey Alexander) značajan je predstavnik talasa revitalizacije sociološkog funkcionalizma koji se razvija u periodu između osamdesetih i devedesetih godina dvadesetog veka. Prema rečima Alana Svindžvuda (Alan Swingewood) neofunkcionalizam je imao za cilj da najvažnija dostignuća dvadesetovekovne društvene misli poveže sa Parsonsovom teorijom, sprovodeći unutrašnju kritiku njegovih fundamentalnih principa i uvodeći elemente moći, konflikta i društvenih borbi kao konstitutivnih procesa u okviru funkcionalističkog modela (Swingewood, 2000: 157). Sofisticiranost i autentičnost Aleksanderove teorije ogleda se u načinu na koji on povezuje mikronivo i makronivo, akciju i sistem, individualno i kolektivno sa namerom stvaranja sistematične društvene teorije. Pored toga, Aleksander se zalaže za strogi program u kulturnoj teoriji u čijoj osnovi stoji "oštro analitičko razdvajanje kulture od društvene strukture" (Alexander and Smith, 2005: 71), tj. isticanje kulturne autonomije.

Svoju analizu rituala Aleksander izlaže u radu "Cultural pragmatics: Social performance between ritual and strategy" (2004) i zasniva je na teoriji kulturne pragmatike koja pokušava da spoji značenje strukture, kontingencije, moći i materijalnosti stvaranjem "sistematičnog, makrosociološkog modela društvene akcije kao kulturnog performansa" (Alexander, 2004: 529). Ističući promenu u odnosu na tradicionalna društva u kojima je ritualna simbolička komunikacija bila od velikog značaja u održavanju društva, integrisanju njegovih delova, Aleksander pokušava da utvrdi ulogu koju aktivnosti nalik ritualu, u ovom slučaju kulturni performans, ima u savremenom društvu. Rituale definiše kao "epizode ponavljane i pojednostavljene kulturne komunikacije u kojoj neposredni partneri društvene interakcije, i oni koji to posmatraju, dele uzajamno verovanje u deskriptivne i preskriptivne validnosti komunikativnih simboličkih sadržaja i prihvataju autentičnost namera jedni od drugih" (Alexander, 2004: 527). Specifičnost rituala je da ostvaruju svoj uticaj zahvaljujući zajedničkom razumevanju sadržaja i značenja rituala i intrinzičnoj validnosti interakcije. Ritual uspeva da poveže učesnike i posmatrače sa simboličkim objektima komunikacije.

Kompleksna, savremena društva karakteriše odsustvo tradicionalno shvaćenih rituala koji su zamenjeni multidimenzionalnim konceptom performansa. U kompleksnim društvima ritualnu



simboličku komunikaciju zamenili su otvoreni sukobi<sup>123</sup> učesnika koji ne dele ista ili slična verovanja, ne prihvataju validnost namera drugih ljudi, ne slažu se sa načinima na koji drugi opisuju svoje akte. Iako je značaj rituala opao, oni su u savremenim društvima i dalje veoma značajni u neki javnim i kolektivnim procesima (društveni pokreti, ratovi, revolucije, političke tranzicije, stvaranje naučnih zajednica), i to u obliku aktivnosti nalik ritualu koje ne izazivaju snažnu i trajnu kolektivnu uzavrelost i retko se ponavljaju. To bi značilo da u "diferenciranom, stratifikovanom i refleksivnom društvu strategijski uspeh počiva na verovanju u validnost kulturnog sadržaja simboličke komunikacije stratega i na prihvatanju autentičnosti i iskrenosti strateških namera drugog" (Alexander, 2004: 528).

Nasuprot jednostavnim, tradicionalnim društvima u kojima dominira ritual, savremena društva karakteriše postojanje kulturnog performansa. Kulturni performans je društveni proces u kojem akteri, individualno ili kolektivno, prikazuju drugima značenje svoje socijalne situacije, želeći svesno ili nesvesno da drugi ljudi veruju u to što se prikazuje. Kulturni performans mora da bude autentičan, verodostojan, a njegovo kulturno značenje razumljivo – on treba da ubedi druge u istinitost sadržaja koji se njime prikazuje. Razlika između rituala i performansa je samo stvar varijacije, nije u pitanju fundamentalna razlika, jer po Aleksanderu svaki ritual u svojoj osnovi ima performativni akt.

Ključni elementi kulturnog performansa su: 1) kolektivne predstave – obuhvataju zajednička značenja, verovanja, vrednosti, 2) scenario – pozadinske predstave koje se koriste i organizuju tokom izvođenja performansa, 3) akteri – učesnici u performansu koji treba da učine da nestane razlika između kolektivnih predstava i onoga što izvode, 4) publika – posmatračii performansa, koji kroz psihološku identifikaciju sa učesnicima u performansu i kulturnu

---

<sup>123</sup> Aleksander ratove, terorističke napade analizira kao "groznu vrstu simboličke akcije u složenom performativnom polju" (Alexander, 2006: 91). Kao odgovor na takve akte stvaraju se kontraperformansi koji strukturiraju kulturnu pragmatiku današnje nacionalne i internacionalne politike. Da bi uspeali da ostvare uticaj na široku publiku, političari moraju da stvore taktiku kojom će obuhvatiti moralni okvir publike. Da bi to postigli, ulažu pragmatične napore da bi stvorili scenario koji će im omogućiti realizaciju praktičnih ciljeva. U scenariju se definiše ko su protagonisti i antagonisti u jednoj socijalnoj akciji, čiji susret stvara emocionalne i moralne efekte. Uspešan performans kod publike stvara katarzu, dolazi do stvaranja novih moralnih sudova i novih oblika socijalne akcije. Akteri u ovom slučaju mogu biti političari, pobunjenici, revolucionari, aktivisti, koji imaju za cilj da izazovu različite pozitivne ili negativne reakcije kod publike. Što su društva složenija, teže je kontrolisati elemente kulturnog performansa, a samim tim i ubedljivost socijalne drame. Teroristički napadi Al Kaide (npr. napad na Kule bliznakinje) trebalo je da destabilizuju moralni poredak SAD. Izazvali su fizičku destrukciju i socijalnu nestabilnost, ali nisu uspeali da unište politički život nacije. Kontraperformans SAD je bio rat protiv terorizma i stvaranje nove solidarnosti američkog naroda. Ovaj primer (v. Alexander, 2006) pokazuje koliko je lako da i dobro proračunat kulturni performans bude neuspešan u promenljivim, dinamičkim uslovima složenih, savremenih društava.

ekstenziju sadržaja kodiranog u scenariju doživljavaju performans autentičnim ili ne, 5) značenje simboličke produkcije – ukazuje na činjenicu da je za uspešan performans učesnicima potrebna adekvatna oprema (garderoba, prostor, artefakti) koja olakšava približavanje sadržaja publici i njegovu dramaturgiju, 6) mizanscen – vremenska i prostorna organizacija scene i koreografija socijalnog performansa, 7) društvena moć – ukazuje na činjenicu da će različit politički, ekonomski i društveni položaj ljudi (publike i učesnika) uticati na to kojim će sadržajima simboličke produkcije oni imati pristup, tj. kom performansu će moći da prisustvuju, ko ima pravo da interpretira performans. Svi elementi zajedno određuju da li i kada će se performans izvesti i da li će i u kojoj meri biti uspešan.

Praveći razliku između ritualnih praksi u jednostavnim, nerazvijenim društvima i složenim, savremenim društvima, Aleksander uočava da performansi koji spajaju sve elemente u jednu celinu (fuzija elemenata) i stvaraju slične efekte kao rituali imaju veliki značaj u modernim društvima. I u modernim društvima primarne društvene grupe su relativno homogene, društvene situacije se ponavljaju, akteri se poznaju, a fuzija elemenata koji čine jedan ritual ili kulturni performans i dalje ostaje jedan od glavnih ciljeva. Elementi performansa se u savremenim društvima, u odnosu na tradicionalna društva, nalaze u stanju razdvajanja (*de-fusion*) koje se manifestuje kao razdvajanje pisanih tekstova i kolektivnih predstava, odvajanje sredstava simboličke proizvodnje od mase društvenih aktera (to bi značilo da sada odabrane osobe imaju kontrolu nad simboličkim sadržajima) i kao odvajanje elite, koja izvodi ključne simboličke akcije, od masovne publike (Alexander, 2004: 539). Cilj performansa nije drugačiji u odnosu na religijske rituale, jer i jedni i drugi nastoje da proizvedu psihološku identifikaciju i kulturnu ekstenziju, odnosno da spoje publiku sa akterima i tekstom i time omoguće prenošenje elemenata kulture. "Snaga kulturnih kodova u velikoj meri se oslanja na načine na koji su oni 'izvedeni' od strane aktera, koji mogu, ali ne moraju, biti sposobni da uspešno uhvate pažnju i osećanja publike" (Brasil Jr. and De Oliveira, 2014: 354).

U modernim društvima fuziju razuđenih elemenata performansa je mnogo teže postići nego u tradicionalnim društvima povezati elemente rituala, ali ne znači da je to nemoguće. "Performans u kompleksnim društvima nastoji da prevaziđe fragmentaciju stvaranjem toka i postizanjem autentičnosti" (Alexander, 2004: 548). Performans ruši društveno i istorijski utemeljene barijere, prikriva postojanje društvene moći i socijalnih razlika, a moć prestaje da bude spoljašnja, hegemonika sila – što omogućava uspešnost kulturnog performansa. Akteri

takođe moraju veoma vešto i prirodno da odigraju svoju ulogu. "Učestvovanje u ritualu i prihvatanje poruke koja se prenosi ritualom jesu stvar izbora, a ne obaveze" (Alexander and Mast, 2006: 17). To bi značilo da publika nije u obavezi da prihvati kulturne narative – ona može da ih odbaci, ignoriše ili da se identifikuje sa akterima koji ih prenose.

Detaljno objašnjavajući složene načine na koje se spajaju pojedinačni elementi performansa i svi elementi među sobom, Aleksander ističe da su u kompleksnim društvima sve aktivnosti do određene mere simboličke, jer "mora se insistirati da društvena moć bude opravdana i da autoritet bude odgovoran, ali se takođe mora priznati da čak i razvijena demokratska i individualistička društva zavise od sposobnosti održavanja kolektivnih verovanja" (Alexander, 2004: 568). Kako su savremena društva nestabilna i karakteriše ih složena dinamika procesa ritualizacija i deritualizacija, stabilnost kolektivnih verovanja je preduslov stabilnosti društvenog poretka.

Aleksanderovo razumevanje kulturnog performansa na prvi pogled se ne razlikuje mnogo od Gofmanovog dramaturškog pristupa ili Šeknerove teorije performansa. Ono što je specifično u njegovoj teoriji jeste uključivanje koncepta moći u analizu kulturnog performansa koja oblikuje narativne scenarije i utiče na efikasnost rituala koja pak "daje energiju učesnicima povezujući ih jedne sa drugima, povećavajući tako njihovu identifikaciju sa simboličkim objektima komunikacije i intenzivirajući veze učesnika i simboličkih objekata sa posmatrajućom publikom, relevantnom 'zajednicom' u celini" (Alexander, 2004: 527). Širok opseg ritualizovanih fenomena koji Aleksanderova teorija može da obuhvati, razumevanje politike kao performansa, a političara kao izvođača (v. Alexander, 2010) ukazuje nam na to da je ovde reč o proširivanju istraživanja rituala na institucionalizovanu društvenu sferu. U tom kontekstu, od posebnog su značaja njegove studije slučaja koje se bave terorističkim napadom na Svetski trgovinski centar u Njujorku 2001. godine (v. Alexander, 2006) i Obaminim izborom za predsednika SAD 2009. godine (v. Alexander, 2010). Mogućnost primene teorije kulturnog performansa na tako širok spektar društvenih aktivnosti i ponašanja, nezavisno od religijskih praksi koje su dugo godina bile središte sociološkog istraživanja rituala, ukazuje na to da sociologija ima potencijal za razvijanje integrisane teorije rituala.

*V–Mozak, um i društvo:  
pokušaj zasnivanja integrativnog teorijskog  
pristupa*

## ***1. Polivalentnost rituala kao preduslov zasnivanja integrisane sociološke teorije***

Rituali su sastavni deo našeg života, iako često nismo svesni da je neka aktivnost ritual, da ostavlja posledice na nas organizujući naše vreme/prostor, utemeljujući moralnost i društvene obaveze, i da predstavlja veoma važan način proizvodnje društvenih veza i epistemičkog samopouzdanja. Ritual se više ne pronalazi na uobičajenim mestima, ali ga pronalazimo u svim društvima bez obzira na stepen razvijenosti. Zbog toga nas univerzalnost ritualnog ponašanja i njegova polivalentnost usmeravaju da istražujemo sličnosti među ritualima, ne ograničavajući se samo na nekoliko uobičajenih primera kojima se ritual svodi na oblik religijske prakse, a njegova srž na simboličko značenje.

Ritual je politetična kategorija i zbog toga postojanje mnoštva različitih oblika rituala, njihovih sadržaja i značenja od nas zahteva da ne govorimo samo u terminima rituala kao svetih aktivnosti, nego i o sekularnim ritualima i aktivnostima svakodnevnog života koje su ritualizovane. "[P]ostoji mnoštvo konteksta van 'rituala' koji uključuju ritualizovano ponašanje" (Liénard and Boyer, 2006: 815), kao i mnoštvo razloga zbog kojih će jedna osoba učestvovati u ritualima, bilo da je u pitanju razmena informacija, verovanje, navika, prinuda ili posvećenost. Tako na primer, Tinbergen navodi da su se ljudske emocionalne ekspresije razvile iz ritualizovanih facijalnih i vokalnih izražaja koji su nastali iz ponašanja koja izvorno nisu činila signalnu komunikaciju, što bi značilo da signali nastaju iz nesignalnih ponašanja kroz proces ritualizacije. Kod životinja takođe uočavamo da se obrasci ponašanja ritualizuju da bi poslužili u komunikativne svrhe.

Ritualizovana ponašanja životinja i ljudi se po svom poreklu i funkciji ne razlikuju mnogo. U oba slučaja ritualizovana ponašanja su bila deo svakodnevnog života vrsta i nastala su kao posledica procesa prirodne selekcije koji je transformisao obrasce ponašanja u pouzdanu i prenaplašenu formu komunikacije (McFarland, 1982: 483). U tom procesu izmenjena je i motivacija za izvođenje nekog ponašanja, kao i funkcija koje je određeno ponašanje imalo pre ritualizacije. Evidentno je da ljudski rituali imaju svoju biološku osnovu. Slično životinjskim ritualima, ljudski rituali su transformisane svakodnevne aktivnosti koje su imale funkciju da rešavaju konflikte i podstiču integraciju, ali je način na koji su ljudske rituale istraživali sociolozi i antropolozi, koji su zanemarivali genezu ritualizovanog ponašanja van okvira simboličke

komunikacije i značenja, otežao komparativnu analizu rituala kod ljudi i životinja i podstakao njihovo oštro razdvajanje.

Godinama je u antropologiji i sociologiji ritual konceptualizovan kao osnovni element svake religije i ključ za njeno razumevanje, dok je cilj rituala, opravdanih, tj. racionalizovanih mitom (Wallace, 1966b), bio da mobilizuje natprirodne moći u cilju postizanja ili prevencije određenih stanja u čoveku, prirodi i društvu. Pretpostavljalo se da ritual mora biti efikasan (da moraju da se poštuju pravila i procedure) da bi izazvao određena stanja kod ljudi i tako postao važan izvor religijskog iskustva. Teološko objašnjenje se zasnivalo na ideji da je izvor rituala i njima proizvedenog religijskog iskustva neka viša sila, bog, čije postojanje nije moguće potvrditi materijalnim dokazima. U tom slučaju sve je postalo stvar vere i verovanja.

Činjenica je, međutim, da "[r]itual (...) ima korene u mnogim drugim vrstama i verovatno ima daleko dublju istoriju nego, na primer, mit (Eibl-Eibesfeldt, 1979; Rapaport, 1999)" (Škorić, 2011: 231). Zbog toga se objašnjenja koja pružaju integrativni pristupi, kao npr. neurosociologija, evolucionarna psihologija, kognitivna neuronauka, razlikuju od dogmatskih, nenaučnih, teoloških objašnjenja geneze rituala i spiritualnosti, ali i potreba ljudi za njihovim nastankom. U sociologiji ritual je definisan kao koncept, praksis, ideologija, žudnja, iskustvo, funkcija, izvođenje, ili je identifikovan isključivo sa svetom, dok su aktivnosti nalik ritualu i ritualizovana ponašanja kod životinja ostali u senci sociološkog mikroskopa. Kada je ritual pojmljen kao kolektivni društveni instinkt, ukazivao je na razliku između modernih i primitivnih društava. Pretpostavljalo se da primitivna društva počivaju na ritualima kao složenim sistemima i da su zbog toga potpuni opozit racionalnim, modernim, industrijskim i tehnološkim društvima (Stephenson, 2015: 104). U savremenim analizama nema mesta za pežorativne koncepcije rituala. Ritual je komunikacija koja nas spaja, a ne razdvaja od drugih vrsta, rasa, nacija, individua i čini ovaj svet boljim i organizovanijim mestom. Pokušaji da se reši psihološka debata "priroda nasuprot odgoju" (*nature vs. nurture*), odnosno pitanje da li su ljudska ponašanja rezultat genetskih, hormonalnih i neurohemijskih procesa ili su rezultat socijalizacije i kulture, veoma su važni u razumevanju sličnosti rituala kod ljudi i kod životinja. Melim (Tony Malim), Berč (Ann Birch) i Hejvard (Sheila Hayward) ističu da su pokušaji da se napravi razlika između prirode i odgoja simplicistički, "jer ono što je definisano kao 'instinktivno' ponašanje stalno se usavršava učenjem i mnoštvo 'naučenih' ponašanja u svojoj osnovi ima evolucionarne faktore" (Malim, Birch and Hayward, 1996: 38). U težnji da reše sukob između prirode i odgoja,

sociolozi i dalje robuju predrasudama i potpuno odbacuju argumente o biološkoj utemeljenosti ponašanja, ističući da je naše ponašanje oblikovano kulturom i socijalizacijom.

Kao jedna od osnovnih razlika između rituala kod životinja i kod ljudi ističu se sa jedne strane instinktivnost i automatizam ponašanja životinja, a sa druge strane naučene i transformativne karakteristike ljudskog ponašanja. U sociologiji i antropologiji jezik – sredstvo koje omogućava simboličku komunikaciju – istican je kao distinktivna karakteristika ljudi u odnosu na životinje i kao izvor rituala. Ukoliko se posmatra istorija ljudskih društava, ne postoje dokazi za ljudska ponašanja koja se povezuju sa jezikom – rituali i kompleksne socijalne interakcije, konceptualizacije i planiranja, umetnost i simboličke predstave – sve do pre 40.000 godina (Dowling, 2004: 58), ali to ne znači da nije postojao složen način komuniciranja koji postoji i kod životinja, koji je biološki utemeljen i nije kulturni artefakt – jer jezik je adaptacija (v. Pinker, 1995). Ovako koncipiran, jezik nam omogućava da na adekvatniji način istražujemo ljudski um, ljudsku prirodu i rituale, jer sva ponašanja su proizvod složenog odnosa između naših nasleđenih karakteristika i okruženja u kom odrastamo. U terminima integrisanog kauzalnog modela (Tooby and Cosmides, 1992), evolucija je uzrokovala razvoj mozga, koji je uzrokovao psihološke procese kao što su procesi prepoznavanja i učenja, koji uzrokuju sticanje vrednosti i znanja koji čine kulturu neke osobe (Pinker, 1995: 409).

U dekodiranju ljudskih i životinjskih rituala mi se oslanjamo na elemente neverbalne komunikacije, koji služe kao signali koji prenose veliki broj informacija, s tim što je u slučaju ljudskih rituala ta analiza dopunjena ritualizovanim obrascima verbalne komunikacije (v. Senft, 2009). Prema Braunovim (Donald E. Brown) istraživanjima, ritual spada među univerzalne obrasce ponašanja u svim ljudskim kulturama i njihova sličnost proizilazi iz univerzalne strukture ljudskog uma, dok fleksibilnost ljudskog ponašanja proizilazi iz mnoštva modula u umu, od kojih svaki ima neki sopstveni način učenja (v. Pinker, 1995; Eibl-Eibesfeldt, 1977). Pretpostavlja se da kod ljudi određena ritualizovana ponašanja opstaju jer su odabrana u procesu kulturne transmisije kao prirodnija. U tom kontekstu Škorić navodi da su "ljudski umovi pre takvi da će bilo koja sekvenca akcije koja je tematski povezana sa nekim preventivnim brigama privlačiti pažnju više nego sekvence akcije kojima ove karakteristike nedostaju. Tokom dugotrajne kulturne transmisije ovo će rezultirati u očigledno ubedljivim i detaljno propisanim sekvencama nepragmatičkih akcija koje ljudi lako mogu da povežu sa svojim konceptima nefizičkih agenasa" (Škorić, 2011: 245).

Kod životinja, učenje je determinisano filogenetskom adaptacijom, što omogućava životinjama da nauče koja ponašanja doprinose njihovom opstanku i da u skladu s tim promene svoje ponašanje. Eibl-Eibesfeldt ističe da su i ljudska ponašanja unapred programirana, ali da čovek ima sposobnost da svoja ponašanja kontroliše pomoću kulture i učenja (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 167). Evidentna je homologija između motoričkih obrazaca kod ljudi i životinja i u oba slučaja ritualizacija vodi transformaciji programiranih ponašanja (npr. agresije) u oblike komunikativne prakse. "Biološki i kulturni rituali često počinju od sličnih preadaptacija" (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 178), ali to ne znači da ljudi i životinje nemaju sposobnost da modifikuju svoja ponašanja u skladu sa okruženje u kojem žive i situacijama u kojima se nalaze.

Osnova rituala je biogenetička, dok polivalentnost rituala izranja iz složenih interakcija pripadnika jedne ili više vrsta i prepreka i ograničenja kojima prirodno i socijalno okruženje nastoji da poremeti te interakcije. Šekner ističe da su "[i] kod ljudi i kod životinja rituali nastali ili su izmišljeni oko remetilačkih, turbulentnih i ambivalentnih interakcija u kojima pogrešna komunikacija može voditi nasilnim ili pak po život fatalnim susretima" (Schechner, 2004: 230). U tom pogledu možemo govoriti o ritualnim formama ponašanja koja kontrolišu društvene odnose njihovim definisanjem i modelovanjem (Bell, 2009: 89).

Da bismo razumeli ritual, veoma je važno isticati biološko jedinstvo ljudi u odnosu na kulturni diverzitet. Biološko "[n]asleđe obezbeđuje osnovu za uzajamno razumevanje i brigu. Ako ne bi bilo tako, kulture bi se ponašale kao različite vrste i bilo bi veoma teško da se prevaziđu barijere koje kulture podižu" (Eibl-Eibesfeldt, 1977: 180), dok bi životinjske zajednice bile nekooperativne i razučene. Zbog toga je, u cilju razumevanja složenosti rituala, potrebna intuitivna demarkacija ritualizovanih ponašanja od drugih oblika ponašanja, odnosno razdvajanje određenih akata, gestova, iskaza od nekih drugih koji se izvode u drugačijem kontekstu ili situaciji. Da bi se izvršila intuitivna demarkacija rituala od drugih oblika aktivnosti, potrebno je da razlikujemo dva elementa: bihevioralni modalitet i situacije u kojima se određeni ritual izvodi (v. Boyer, 1994: 188-189).

Ritual se može posmatrati kao bihevioralni modalitet iz nekoliko razloga:

- Nije teško imati konačne, stabilne i zajedničke intuicije o ritualnim karakteristikama određenog ponašanja, tj. postoji mogućnost da intuitivno odredimo koja ponašanja su ritualizovana, a koja nisu.



- Postoji očigledna sličnost između karakteristika ponašanja koja su označena kao ritual u ljudskom i životinjskom ponašanju (npr. stereotipija, ponavljanje, ritam, naglašavanje, krut redosled izvođenja nekih radnji) (Boyer, 1994: 189–190; Schechner, 2004).

Kao što pojedini autori ističu (Rappaport, 1999; Liénard and Boyer, 2006; Eibl-Eibesfeldt, 1977), umesto na ritual, istraživanje treba da bude usmereno na ritualizovano ponašanje, koje može biti posmatrano u različitim situacijama i sa različitim posledicama. "[R]itualizacija predstavlja način izvođenja koje specijalno razvija privilegovani kontrast, diferencirajući sebe kao značajnije ili moćnije" (Bell, 2009: 90). Ritualizovana ponašanja predstavljaju stratešku verziju neritualizovanih oblika ponašanja. "Kako je praksa situacionalna i strateška, ljudi učestvuju u ritualizaciji kao praktičnom načinu suočavanja sa nekim specifičnim situacijama. Ritual nikada nije samo stvar rutine, navike ili 'teškog tereta tradicije'" (Bell, 2009: 92), već predstavlja potrebu ljudi koja je smeštena u mozgu, koji genetske i kulturne informacije povezuje u cilju stvaranja specifičnog mentalnog, verbalnog, organskog ponašanja. Ritualizovano ponašanje se razlikuje od svakodnevnog, ali je teško utvrditi njegovu prirodu i smisao. Činjenica je da ne možemo uvek otkriti ili biti upoznati sa stvarnim značenjem i simbolikom rituala i zbog toga je veoma važno koncipirati ritual kao bihevioralni modalitet čije će istraživanje biti zasnovano na analizi ritualne forme (Rappaport, 1999) koja stoji u srži integrativnog pristupa.

Rapaport smatra da je ritual osnovni društveni akt koji se definiše kao "izvođenje manje ili više nepromenljivih sekvenci formalnih akata i izraza koji nisu u potpunosti kodirani od strane izvođača" (Rappaport, 1999: 24). Osnovne karakteristike svih rituala su formalnost, nepromenljivost, izvođenje/performans, a sam ritual je oblik komunikacije tokom koje se prenose informacije o fizičkom, psihičkom ili društvenom stanju učesnika (bilo da su u pitanju ljudi ili životinje). Primalac poruke koja se šalje ritualom skuplja informacije putem mnoštva kanala, ali na kraju "svi ti razni čulni utisci stvaraju u zbiru samo jednu poruku" (Lič, 1983: 64). Shvatanje rituala kao bihevioralnog modaliteta naglašava sličnost među ritualizovanim ponašanjima ljudi i životinja, dok je razlika među njima zasnovana na načinu njihovog predstavljanja (ljudski rituali su predstavljeni kao oblici simboličke akcije), a ne na osnovu konkretnih aspekata ritualnog ponašanja. Kao faktor razlikovanja rituala kod ljudi i životinja ističe se i pouzdanost poruke koja se prenosi, jer životinje uvek izražavaju ono što one jesu, dok

ljudi najčešće prikrivaju svoje namere i stanja, izražavajući ono što oni nisu. Zbog toga je uobičajeno da se ritualna komunikacija kod životinja shvata kao mnogo iskrenija u odnosu na ljudsku. Komunikativni aspekti rituala su ipak ono što povezuje ljudske i životinjske rituale, jer i u jednom i drugom slučaju rituali imaju za cilj da regulišu opasne, promenljive, razaralačke, ambivalentne interakcije.

Zbog svoje složenosti ritual se može koncipirati na različite načine – kao deo evolucionog razvoja životinja i ljudi, kao struktura sa formalnim karakteristikama i definisanim odnosima, kao simbolički sistem značenja, kao performativna akcija ili proces, kao iskustvo (Schechner, 2004: 228). Ove različite dimenzije rituala se međusobno preklapaju, ali to ne znači da povezivanje bioloških i psiholoških mehanizama sa ritualnom aktivnošću isključuje činjenicu da uzroci i posledice rituala ostaju očigledno društveni. "Ritual se javlja kao društveni odgovor na zajedničke društvene uslove" (Marshall, 1982: 369). Osim toga, nisu svi aspekti rituala genetski determinisani, jer tokom ontogeneze dolazi do stvaranja kulturno konstruisanih aspekata rituala. To bi značilo da postoji kontinuum koji vodi od filogeneze, ontogeneze i konačno do kulturom oblikovanih rituala.

Činjenica je da postoje razlike između rituala kod ljudi i životinja, ali isto tako postoji velika sličnost koja ne sme biti zanemarena. Sociološke i antropološke analize rituala nisu pridavale važnost biopsihološkim aspektima rituala, kao i sličnosti ljudskih i životinjskih rituala. Imajući to u vidu, integrativni pristup treba da analizira ritual u njegovoj sveobuhvatnosti, ne posmatrajući ritualizovana ponašanja ljudi i životinja kao dijametralno suprotna, jer svi rituali dele određene kvalitete:

- neka obična/svakodnevna ponašanja (pokreti, pozivi) oslobođena su svoje primarne funkcije,
- ponašanje je prenaplašeno i pojednostavljeno, a pokreti ritmički i repetitivni,
- kod životinja se razvijaju prenaplašeni delovi tela, dok kod ljudi dolazi do veštačkog dodavanja elemenata koji prenaplašavaju određene delove tela (npr. nakit, maske, kostimi, instrumenti kojima se proizvode zvukovi),
- ponašanje se izvodi uz pomoć specifičnih mehanizama oslobađanja (stimulusi oslobađaju uslovljene odgovore) (Schechner, 2013: 65),

- u ritualima se odvija razmena informacija.

Ritualizovana ponašanja su deo naše biologije i razvijaju se u složenom odnosu organizma, prirodnog i socijalnog okruženja. Poznavanje specifične materijalnosti aktera, tj. naše biologije, relevantno je za objašnjavanje zašto se mi ponašamo na određeni način i zašto su ljudska društva organizovana na određen način (v. Freese, Allen Li and Wade, 2003). Kao što smo mogli da vidimo, istraživanja ritualizovanog ponašanja kod životinja jednim delom mogu da nam pomognu da osvetlimo prirodu i razvoj rituala kod ljudi. Pored etoloških istraživanja, neurosociologija koja se bavi istraživanjem neurobioloških mehanizama koji stoje u osnovi ljudskog ponašanja, složenim socijalnim interakcijama i društvenom prirodom ljudskog mozga (v. Franks, 2010) predstavlja integrativni pristup koji je plodotvoran za izučavanje složene prirode rituala. Zbog polivalentnosti i multidimenzionalnosti rituala imperativ je da u njihovo istraživanje bude integrisan biološki, psihološki i sociokulturni nivo analize, jer "nijedan društveni odnos ili društvena interakcija ne mogu nastati u odsustvu ljudske mentalne sposobnosti" (TenHouten, 1999: 42). Neurosociologija predstavlja pristup koji pokušava da sociološka i neurološka saznanja spoji koristeći kognitivnu i evolucionu psihologiju kao most integracije. Cilj ove integracije je unapređenje ključnih socioloških koncepata i teorija, nikako biološki redukcionizam. Da bi se ovaj ambiciozni projekat ostvario, potrebno je : 1) razviti naučno utemeljeno razumevanje doprinosa neuroloških istraživanja razumevanju kulture i društva, 2) oprezno i kritički se odnositi prema pokušajima unapređenja i razvoja ključnih socioloških koncepata pomoću neuroloških saznanja, i 3) ostvariti saradnju sa neurolozima i psiholozima u procesu stvaranja specifične metodologije neurosociološkog istraživanja koje bi osvetlilo fiziološke osnove i posledice društvenih struktura, procesa i mehanizama (v. Von Scheve, 2011).

## ***2. Interdisciplinarna rekonceptualizacija i sociološka sinteza postojećih pristupa ritualu***

Polje izučavanja rituala karakteriše kompleksnost i razuđenost koja proizilazi iz velikog broja oblika, struktura i funkcija rituala koji uređuju naš svetovni i duhovni život. Svesnost ove kompleksnosti nas je usmerila da prikažemo veliki broj tematskih celina koje upućuju na različite mogućnosti tumačenja i analitičkog sagledavanja rituala. U prethodnim poglavljima predstavljeni su i analizirani telesni, individualni i društveni aspekti rituala sa namerom osvetljavanja prednosti i nedostataka sociološke teorije rituala i formulisanja epistemološki adekvatnijeg okvira za analizu rituala.

Inicijalno sâm rad na problemu biopsihosocijalne integracije započet je sa pesimističnim pogledom na sociologiju i njena dosadašnja (retka) stremljenja ka implementaciji saznanja drugih nauka i naučnih disciplina u svoj "kovčeg" akumuliranog znanja i sa uverenjem da je i u slučaju sociologije i antropologije rituala reč o "standardnom modelu društvenih nauka" (Cosmides, Tooby and Barkow, 1992; Tooby and Cosmides, 1992; Tooby and Cosmides, 2005). To bi značilo da u sociologiji postoji odsustvo konceptualne integracije i multidisciplinarnе kompatibilnosti, koje se ogleda u sociološkom izolacionizmu od biologije, psihologije, medicine i drugih nauka. Ova konstatacija, međutim, nije u potpunosti tačna, jer kako Škorić navodi "SDMN<sup>124</sup> se može posmatrati kao idealni tip, a nikako kao neki realni intelektualni (ili ideološki) pokret u društvenim naukama" (Škorić, 2011: 351), jer je "tokom dvadesetog veka sociologija u najvećoj meri ignorisala postignuća biologije i njoj srodnih nauka, ali realna situacija je daleko kompleksnija da bi bila obuhvaćena jednim spornim terminom" (Škorić, 2011: 19). Emergentizam i holističko shvatanje sociokulturnih procesa obeležja su standardnog modela društvenih nauka, na osnovu kojeg se predmet sociologije i antropologije "pokazuje na grupnim ili kolektivnim nivoima društvene stvarnosti, a kultura i/ili društvo dobijaju status *sui generis* fenomena, koji se mogu objasniti iz sebe samih (Škorić, 2011: 20).

Imajući to u vidu, analizom različitih socioloških i antropoloških teorija rituala utvrđeno je da, i pored evidentne razuđenosti polja izučavanja rituala, postoji napor da se u sociološke konceptualizacije rituala uključe biološki i psihološki faktori. Iako nisu stvoreni celoviti

---

<sup>124</sup> SDMN – standardni model društvenih nauka.

integrativni sistemi, pojedini autori pominju otkrića biologije, psihologije, medicine, a neki ih čak i implementiraju u svoje sociološke i antropološke teorije. Tako, Tajlor ističe da su ritual, mit i mnogobrojne kulturne pojave proizvod razvoja ljudskog uma, a njihova sličnost u različitim kulturnim kontekstima posledica je slične strukture mozga, Robert Marett naglašava ulogu neurofizioloških i neuropsiholoških mehanizama u nastanku rituala, ali ih ne objašnjava, dok Robertson Smit ukazuje na postojanje nesvesnih sila u oblikovanju ljudskog ponašanja.

U odnosu na prethodno navedene teoretičare, supkognitivni ritualizam Emila Dirckema elaboriran u *Elementarnim oblicima* obeležiće buduće pokušaje zasnivanja interdisciplinarnih pristupa i prevazilaženja dualizama sveto/profano, individualno/kolektivno, mikro/makro. Veoma je interesantno da većina socioantropoloških teorija u kojima pronalazimo zametke integrativnosti i interdisciplinarnosti (teorije Radklif-Brauna, Malinovskog, Herca, Rapaporta, Gofmana, Kolinsa) kao svoju osnovu uzimaju upravo Dirckema, kojeg Tubi i Kozmidis prikazuju kao najvećeg zagovornika SMDN. Iako Tubi i Kozmidis kritikuju Dirckemovo zalaganje da se društveni fenomeni mogu razumeti samo posredstvom drugih društvenih fenomena (Tooby and Cosmides, 1992: 22), Dirckemovo delo je znatno kompleksnije, posebno kada se analizira njegovo shvatanje rituala (v. Dirckem, 1912/1982). Ključni elementi Dirckemove teorije koji će je predisponirati za buduće interdisciplinarnе rekonceptualizacije jesu isticanje interaktivnog, ritualnog odnosa između članova jednog društva ili društvene grupe tokom kojeg dolazi do stvaranja kolektivne uzavrelosti, tj. različitih emocionalnih doživljaja koji obezbeđuju bolje pamćenje rituala, njihovu transmisiju i održivost, i to pomoću specifičnih kognitivnih mehanizama (koje Dirckem nažalost ne analizira). Njegove konstatacije o procesu održanja i stvaranja društva kroz odnos simboličkog poretka, kolektivne uzavrelosti i kolektivne svesti maestralne su i inspirativne za sve koji se bave izučavanjem rituala. Pored Dirckema, u sociološkoj teoriji značajni su Robert Herc, koji analizira cerebralnu lateralizaciju kao faktor koji je uticao na stvaranje specifičnih ponašanja i društvenih vrednosti, Radklif-Braun, koji govori o psihološkim stanjima individua koja utiču na društvo, i Malinovski, koji rituale vidi kao izraz emocija individua i ističe značaj bioloških i psiholoških činilaca u kulturi.

Ovi retki primeri "dobre" prakse u sociologiji i antropologiji predstavljaju važan doprinos razvoju integrisane sociološke teorije koji je bio usporen specifičnom naučnom klimom u ranoj dvadesetovekovnoj sociologiji i antropologiji. Postoji nekoliko razloga koji su uticali na to da do

šezdesetih godina dvadesetog veka nema većeg pomaka u interdisciplinarnom istraživanju rituala:

1) Tokom razvoja, između društvenih nauka je postojao kompetitivni (nipodaštavajući) odnos, umesto saradnje,

2) discipline su posmatrane kao kulture koje se međusobno razlikuju i svaka predstavlja osnovu profesionalnog identiteta,

3) u osnovi disciplinarnih granica stajala je ideja da je celina skup delova od koji se svaki može analizirati ponaosob, tj. nezavisno od drugih delova, i da se odnosi među delovima ne menjaju (Gasper, 2010),

4) postojao je nedostatak znanja o psihološkim i biološkim aspektima društvenih pojava, ali i odbijanje da se takva znanja primene u distinktivno različitom polju istraživanja čiji je predmet čovek i društvo, koji se ne mogu svesti na "jednostavnost" bioloških i psiholoških mehanizama, niti na nivo ne-ljudskih vrsta,

5) polje izučavanja rituala bilo je nerazvijeno, a ritual nije posmatran kao evoluciona univerzalija, nego kao jedan od produkata društvenog života,

6) u sociologiji i antropologiji ritual je konceptualizovan kao isključivo ljudska, religijska praksa koja obezbeđuje integraciju, koheziju, stabilnost.

Analizirajući probleme sa kojima se suočava sociologija, Škorić ističe da:

[p]ored metodoloških, teorijskih i epistemoloških razloga zbog kojih postoji nada u mogućnost sociologije i sociokulturne antropologije da dostignu viši nivo naučnosti (vidi i Škorić, 2009, 2010), društveni naučnici 'pate' (i) od daleko ličnijih predrasuda i preubedeđenja, koja se vrlo lako mogu odstraniti ako se radi o pukim epistemičkim faktorima. Međutim, u nauci veliku ulogu igraju i neepistemički (vidi Škorić, 2010), tako da je za veliki broj (naročito) sociologa veoma problematično da prihvate *materijalizam* evolucione teorije. U sociologiji još uvek dominiraju idealističke tradicije, gde se smatra da je najbolji način za shvatanje ponašanja ljudi onaj u kojem se o njemu izjašnjavaju sami akteri [Škorić, 2011: 362].

Još jedan od mogućih razloga koji je sociologe odbio od interdisciplinarnosti jeste činjenica "da je za celovitu analizu potrebno uzeti u obzir fiziološke, psihološke i socijalne činioce, ali da je to skoro nemoguć zadatak" (Gluckman, 1965a: 110). Slično je razmišljala i Meri Dagleas, koja je analizirala različite pristupe izučavanja rituala, ali se uvek vraćala socioantropološkom. Praktikovanje čisto socioantropološkog pristupa u izučavanju rituala

predstavlja na neki način izbegavanje neizvesnosti i nesigurnosti koju sa sobom nosi interdisciplinarnost.

Nasuprot ograničenja zatvorene disciplinarnosti, od šezdesetih godina dvadesetog veka razvija se svest da postoji univerzalna ljudska priroda na nivou razvijenih psiholoških i bioloških mehanizama, ali ne i izraženog kulturnog ponašanja (v. Cosmides, Tooby and Barkow, 1992). U kontekstu izučavanja rituala to bi značilo da složenim interagovanjem okruženja i tih univerzalnih bioloških i psiholoških mehanizama nastaje ritual koji se može posmatrati kao evolucionarna univerzalija i važan deo ljudskog života još od perioda gornjeg paleolita čija primarna funkcija nije bila simbolička, nego adaptivna.

Godina 1966. predstavljala je prekretnicu za interdisciplinarno izučavanje rituala. Džulijan Haksli organizuje konferenciju *The Philosophical Transactions of the Royal Society of London: A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man*, koja okuplja eminentne istraživače tog doba sa namerom da se stvori veza između biologije i etologije, sa jedne strane, i antropologije, psihologije, psihijatrije, sociologije i drugih društvenih nauka, sa druge strane. Pored toga, od 1966–1968. godine objavljene su knjige Meri Dagle, Kliforda Gerca, Džulijana Hakslija, Edmunda Liča, Konrada Lorenca, Ričarda Šeknera, Entonija Volasa, Ervinga Gofmana, Rodnija Nidama, Viktora Tarnera, Roja Rapaporta, Stenlija Tembaje (v. Kreinath, Snoek and Stausberg, 2007) koje će obeležiti savremena istraživanja rituala. Sociolozi su uspeli da premoste konvencionalne barijere svog doba, što je bilo veoma bitno jer "da bi se razvila prava interdisciplinarnost, individua je ta koja mora da postane interdisciplinarna, a ne grupa" (Gasper, 2010: 55).

U ovom načelno "interdisciplinarnom" periodu, ključno mesto zauzima teorija Viktora Tarnera, koja ima izuzetan potencijal da bude integrativna. Pored veoma promišljenog dinamičkog i procesualnog pristupa ritualima u kom podiže na jedan viši nivo Van Genepovu teoriju obreda prelaza, obuhvatajući njome mnogo širi spektar ritualnih aktivnosti, Tarner pokušava da objasni uticaj rituala na organizam. Ističući da ne postoji oštra demarkaciona linija između rituala kod ne-ljudskih vrsta i kod ljudi, da su religijski rituali produkt genetskog nasleđa, a cerebralna lateralizacija faktor koji utiče na ritualno ponašanje, Tarner, zajedno sa Hercom, predstavlja pionira neurosociologije. Hercov intelektualni rad prekinula je rana smrt, tako da je neizvesno u kom pravcu bi se razvijala sociološka istraživanja rituala i da li bi željena interdisciplinarnost nastupila mnogo ranije da je duže živeo. U rane integrativne poduhvate

spada i materijalistička teorija Roja Rapaporta, koji pokušava da objasni dinamiku odnosa između čoveka i njegovog okruženja i da religijske rituale analizira iz etičke perspektive, kao potpuno racionalne aktivnosti koje uređuju i osmišljavaju društveni život. Prekretnicu u izučavanju rituala predstavlja i razvoj mikrosocioloških teorija Gofmana i Kolinsa, koji skreću pažnju na mikronivo socijalnih interakcija koje uređuju, stabilizuju i održavaju makrostrukture društva. U centru pažnje više nije bio religijski ritual, već situacija kao početna tačka analize rituala, koji je shvaćen kao situaciono proizveden skup promenljivih pravila i značenja. Ovako konceptualizovan ritual prevazilazi već postojeće pojmovne okvire, a samo polje izučavanja rituala se proširuje. Uporedo sa razvojem socioloških i antropoloških teorija nastaju biogenetički strukturalizam i kognitivna neuronauka, interdisciplinarni pristupi koji se bave pitanjima evolucije hominida, adaptacije, cerebralne reorganizacije, neurološkim i kognitivnim aspektima stvaranja, transmisije i održanja religijskih rituala kroz proces stvaranja specifičnih stanja svesti i emocionalnih doživljaja. Dajući jedan sveobuhvatniji pogled na genezu rituala i uticaj koji oni imaju na telo i psihu, biogenetički strukturalizam i kognitivna neuronauka predstavljaju izuzetan doprinos budućem razvoju sociološki zasnovanog integrativnog pristupa. Činjenica da je ritual polivalentan ukazuje na to da je potreban pristup/teorija koji/a će obuhvatiti ritual u njegovoj složenosti i u kojem/oj će sociološka saznanja biti objedinjena sa biološkim i psihološkim, što nije bio slučaj sa biogenetičkim strukturalizmom i kognitivnom neuronaukom.

Teorije i pristupi koji su prikazani u ovom radu odabrani su zbog svoje specifičnosti, kreativnosti, heurističke plodnosti za osvetljavanje složenosti rituala i ukazivanje na potrebu stvaranja intergrativnog pristupa ritualima. Zbog same složenosti rituala, potrebno je istaći nekoliko problema/ograničenja koje treba imati u vidu prilikom formulisanja integrativnog pristupa ritualima:

1) *Problem definisanja i pojmovne obuhvatnosti.* Definisanje i određivanje širine pojma rituala stvaralo je probleme od samih početaka izučavanja rituala. Šta ritual predstavlja, postoji li tačna formula na osnovu koje neku aktivnost možemo klasifikovati kao ritual? U dvadeset i prvom veku i dalje se vodi debata oko toga da li su eksplikativnije monotetične ili politetične definicije rituala i koji su to tačno kriterijumi koji nam pomažu da nešto svedemo pod pojam ritual. Čini se da je danas još teže tačno odrediti šta je ritual i da je, umesto davanja jedne definicije, mnogo važnije utvrditi i klasifikovati karakteristike rituala. Ako postoji potreba da se formuliše monotetična definicija, treba utvrditi koja je njena svrha i na koje aspekte rituala neka



konkretna teorija, pomoću takve definicije, želi da skrene pažnju. Sa aspekta integrativnih pristupa važno je istaći da "iako mnogi rituali imaju slične karakteristike koje mi intuitivno povezujemo sa prototipom, ne postoji nijedna karakteristika za koju možemo reći da je istinita za sve takve društvene situacije" (Boyer, 1994: 187), pa je u tom pogledu mnogo efikasnije formulisati politetičnu definiciju (Needham, 1975; Snoek, 2006, Platvoet, 2006). Ritual nema jasno određene granice, preliva se u svakodnevni život, etiku, dramu, politiku (v. Grimes, 2010b) i može se posmatrati kao "jednostavni, primitivni bihevioralnih modalitet" (Boyer, 1994: 188) koji intuitivno prepoznajemo na osnovu karakteristika koje su specifične ne samo za ljudsko već i životinjsko ponašanje (stereotipija, ponavljanje, rigidno razdvajanje elementarnih akcija).

2) *Problem geneze ritualnog ponašanja.* Da bi se razumelo ritualno ponašanje kod ljudi, bilo bi poželjno utvrditi biološke, psihološke, kulturološke i ekološke faktore koji su vodili razvoju specifičnih oblika ponašanja kod ljudi. Sociologija i antropologija nisu bile zainteresovane da se bave generativnim modelima i selektivnim pristupima koji ritual posmatraju kao bihevioralni modalitet koji se javlja i kod ljudi i kod životinja. Izučavanja rituala (najčešće religijskih) svodila su se na analizu struktura, funkcija, simboličkih karakteristika i značenja rituala u društvenom poretku, što je smanjilo eksplikativnu moć takvih pristupa. Zbog toga integrativni pristup mora uzeti u obzir i procese koji određeno ponašanje čine mogućim – u slučaju rituala, to su evolucija ljudskog mozga i razvoj kognitivnih sposobnosti.

3) *Problem kontekstualne uslovljenosti.* Kao jedan od najplodotvornijih i konceptualno najširih okvira nameće nam se proučavanje rituala nezavisno od konteksta, koje nam omogućava da spoznamo suštinu rituala, tj. ono što Rapaport naziva ritualnom formom (Rappaport, 1999). Početna vankontekstualizacija nam omogućava da utvrdimo univerzalne karakteristike rituala, a onda da istraživanjem kontekstualne specifičnosti produbimo analizu rituala. Kratkotrajno zanemarivanje konteksta je veoma važno u izučavanju religijskih rituala, jer se time omogućava da analiziramo religijske rituale skoro kao rituale svakodnevnog života i da bolje uočimo njihovu latentnu funkciju. Tada nam ne zamagljuje vid manifestna funkcija rituala kao aktivnosti u službi religije, već nam se tako otkriva jedna potpuno demistifikovana dimenzija rituala. Stavljanje rituala u određeni kontekst samo nam specifikuje i pojašnjava njegovu prirodu. Vankontekstualizacija se može pokazati plodotvornom i kada je reč o ritualima koji objedinjuju brojne dinamičke elemente (ples, određene pokrete tela koji se ponavljaju u skladu sa nekim

ritmom, meditacija, mantra) i konzumiranje psihoaktivnih supstanci, jer tada posledice rituala ne zavise direktno od konteksta ili simboličkog značenja, nego od aktivnosti koje se nameću telu i prouzrokuju efekte kojima mi pripisujemo značenja. Izučavati kontekst ima smisla samo kada je reč o predritualnim pripremama i postritualnim efektima i posledicama, jer nisu retki primeri da se jedan određeni ritual izvodi u različitim kontekstima sa identičnim posledicama po organizam/um/svest. Sa jedne strane kontekst je poput rešetki na zatvorskoj ćeliji: dok god je u ćeliji, zatvorenik ne može da spozna kompleksnost sveta, on samo može da menja svoju poziciju u okviru ćelije; tek izlazak iz kruga/ćelije omogućava da se spozna i sam krug, ali i ono što je izvan njega. Kontekst treba razumeti, ali ne biti njime ograničen. Važno je i razumeti o kom tipu rituala je reč, jer u slučaju rituala kao simboličke aktivnosti koja nema direktne posledice po funkcionisanje organizma (npr. pružanje ruke kao znak pozdrava ili pokret ruke kada se ljudi prekrste) poznavanje konteksta ili situacije nam je krucijalno u analizi rituala. Kompleksnost rituala utiče na način njegovog proučavanja.

4) *Problem značenja.* U većini socioantropoloških studija ističe se kulturno značenje koje ritual ima za učesnike i posmatrača. Činjenica da su ta značenja pluralna, disonantna i subjektivna – tj. da ono što je za učesnike čin spajanja sa nekim božanskim entitetom, za posmatrača može da bude zabava, čin društvene integracije, rešavanja društvenog konflikta – otežava njihovo razumevanje. Rituali imaju značenje, ali nisu oblici ekspresivnog ponašanja. To bi značilo da postoji velika sličnost između ljudskih i životinjskih rituala u pogledu stereotipije, repetitivnosti, formalizma. Ono što razlikuje te dve vrste rituala jeste upravo kulturno značenje, varijabilnost i promena značenja rituala. Međutim, činjenica da se rituali često praktikuju bez znanja o njihovom teološki ili društveno pripisanom značenju (npr. proslava Uskrsa), da ih ljudi praktikuju iako se izvorno ne slažu sa onim što oni reprezentuju i da se izvode sa različitim namerama jasno pokazuje da značenja nisu esencijalni atribut rituala (Michaels, 2006: 259). Pored toga, samo izvođenje, koje je veoma važan element rituala, ne otkriva nam koje značenje ritual ima za učesnike, a koje za posmatrača. Pojedini autori (Staal, 1979; Humphrey and Laidlaw, 1994) zastupali su radikalno stanovište prema kojem je ritual repetitivna aktivnost, regulisana unapred definisanim, eksplicitnim pravilima, koja je u osnovi bez značenja ili namere. Ovo je veoma radikalni pristup koji je oštro kritikovan, iako nije u potpunosti netačan, jer značenje rituala nije od krucijalne važnosti u razumevanju rituala, niti su oni koji izvode ritual uvek svesni šta žele da postignu samim izvođenjem. Činjenica da rituali opstaju i prenose se iz

jednog društvenog konteksta u drugi, menjajući samo svoje značenje, ukazuje nam na to da značenje rituala nije jedini razlog zašto se ritual izvodi. Postoji besmrtna i nepromenljiva dimenzija rituala koja ukazuje na to da oni mogu opstati bez nekog značenja, ali ne i bez značaja. Univerzum u kojem živimo je bez vrednosti i mi smo ti koji ga vrednujemo na osnovu subjektivnih preferencija (Škorić, 2011: 362). U tom pogledu, integrativni pristup mora da objektivizuje stvarnost koju istražuje usmeravanjem analize na trajnije karakteristika rituala, njihovu genezu i način na koji samo njihovo izvođenje utiče na psihoneuroimunološki sklop ljudskog organizma i omogućava adaptaciju na promenljive uslove prirodnog i socijalnog okruženja.

5) *Problem efikasnosti i promene.* Ritual se u literaturi generalno predstavlja kao statična, nepromenljiva aktivnosti koja od trenutka svog nastanka, zahvaljujući mimetičkom kapacitetu ljudi, opstaje kao takva. Složićemo se sa konstatacijom da postoje elementi rituala koji su relativno trajni, tj. da postoji jedna istorijski ukorenjena dimenzija rituala koja prevazilazi individualnu intencionalnost, ali to ne znači da se ritual ne menja i da je njegova funkcija isključivo integrativna. Pitanje efikasnosti i razloga zbog kojih se učestvuje u ritualima takođe treba imati u vidu, kao i to da li je postulirana efikasnost karakteristika rituala (da li počiva na verovanju da će jedna radnja imati pozitivne efekte) ili možemo da govorimo o stvarnim, merljivim efektima koje ritual ima na čoveka i društvo. Efikasnost rituala može biti postulirana na različite načine. Tako, sociolozi istinsku efikasnost rituala vide u njegovom doprinosu socijalnoj strukturi. U odnosu na čisto sociološki pristup, integrativnim pristupom bi bilo moguće utvrditi na koji način ritual utiče na čovekov moždani i mentalni sklop, koje se specifične neurofiziološke i neuropsihološke reakcije mogu uočiti kod učesnika u ritualu i koji su to kulturni, ekonomski i politički faktori koji određuju funkciju i karakter rituala, tj. utvrdili bi se spoljašnji i unutrašnji faktori koji određuju da li će jedan ritual biti efikasan ili ne. Kako je izvođenje jedan od ključnih elemenata rituala, razloge neuspeha i promene rituala treba upravo tu tražiti. Za učesnike u ritualu ortopraksija je mnogo važnija od značenja koje jedan ritual može da ima. Kako su sociologe i antropologe manje zanimali performativni aspekti rituala, a više njihovo značenje, oni su prioritet davali emičkom objašnjenju (Škorić, 2011). Nasuprot takvog trenda u sociologiji i antropologiji, budućnost izučavanja rituala leži u stvaranju integrativnog pristupa koji bi obuhvatao "makronivoe analize čitavih sistema rituala i mikronivoe koji obuhvataju akcije, faze, objekte i prostore. Dodatno, mi moramo izučavati ono što je 'okolo' ili

'ispod' rituala, njegovu infrastrukturu, biološke, psihološke i društvene procese koji čine sve ljudske aktivnosti mogućim" (Grimes, 2014: 64–65).

Uočavanje gorenavedenih problema čini neurosociologiju pogodnim okvirom za sintezu saznanja prirodnih i društvenih nauka o ritualu, analiziranje rituala kao evolucione univerzalije, uklanjanje ključnih socioloških dihotomija i produbljivanje socioloških objašnjenja rituala. Istraživanjem socijalne dimenzije funkcionisanja mozga i spajanjem funkcionisanja mozga sa ponašanjem i procesima sopstva, neurosociologija nam omogućava da objasnimo složen odnos između mozga i njegovog prirodnog i socijalnog okruženja. U kojoj meri je ona značajna pokazuje činjenica da je okruženje to koje inicira odgovor, ali je mozak taj koji bira, interpretira i menja kvalitet dolazećih informacija da bi ih prilagodio sopstvenim potrebama i ograničenjima. Odnos između mozga i okruženja je interaktivan, jer efekti kulture i okruženja učenja utiču na moždane procese i neuronsku strukturu, kao što efekti moždanih procesa utiču na stvaranje emergentnih društvenih struktura (Franks, 2007: 3185). U tom pogledu, neurosociološki utemeljeno istraživanje rituala integrisalo bi neurološka istraživanja, psihološke eksperimente, antropološka poređenja i evolucionarna razmatranja, jer ritual nije samo kulturno konstruisan sistem simboličke komunikacije, niti je jedini njegov pojavni oblik religijske prirode.

Na osnovu dosadašnje analize videli smo da postoje teorije koje zagovaraju ideju da je praritual bio šamanski, odnosno da su prvi oblici ritualizovanog ponašanja bili terapijski rituali utemeljeni na primordijalnom kapacitetu da se upadne u stanje transa i da je njihova osnova bila religijske prirode. Malo je verovatno da je kod hominida postojalo razvijeno simboličko izražavanje, što i potvrđuju mnogobrojna arheološka istraživanja (v. Insoll, 2004; Riel-Salvatore and Gravel-Miguel, 2013). Mnogo je verovatnija teza da su primarna ritualna ponašanja bila racionalno motivisana, da je ritual bio izvor religije, a da je osnovu rituala činio performans. Rudimentarni rituali imali su funkciju da integrišu članove horde, stabilizuju prirodno i društveno okruženje u kojem su ljudi živeli, usložnjavaju društvene odnose, olakšavaju teške i neizvesne životne situacije. Kako se usložnjavao čovekov nervni sistem, stvarale su se biopsihosocijalne predispozicije za složena ritualna ponašanja. To bi značilo da su se rituali usložnjavali, kao i ritualna organizacija svakodnevnog i svetog života. Cerebralna reorganizacija i pojačana emocionalnost omogućili su društvenost i intenzivirali socijalne interakcije (interakcije radi razmene informacija, resursa, partnera, konflikta, zadovoljenja socijalnih potreba (potreba za pripadnošću, ljubavlju, razvojem, samorealizacijom)).

Zbog same složenosti rituala, njegovih specifičnih karakteristika, funkcija i pojava oblika potrebna nam je neurosociologija kao jednako složen pristup koji će moći da na adekvatan način poveže i objasni genealogiju rituala, ritualnu formu, simboličke i performativne aspekte ritualnog ponašanja, kao i funkcije rituala (etičku, profilaktičku, ekspresivnu, socijalnu, rekreativnu i funkciju pražnjenja) sa procesima cerebralne reorganizacije. Veliki izazov za neurosociologe koji istražuju rituale jeste otkrivanje bioloških i psiholoških temelja ritualnog ponašanja kod ljudi na osnovu analize cerebralne reorganizacije, komparativnog istraživanja rituala kod ne-ljudskih vrsta i kod ljudi, mehanizama imitiranja, procesa stvaranja navika i rutina, kognitivnih mehanizama pamćenja i motivacije. U nekim budućim istraživanjima od velike važnosti bi bilo analizirati metodologiju istraživanja rituala i utvrditi adekvatan metodološki okvir za sprovođenje neurosociološkog istraživanja. Budući da je neurosociologija i dalje malo poznata i nedovoljno zastupljena u dominantnim sociološkim tokovima, kao i da sami sociolozi nisu dovoljno pripremljeni da se njome bave i da su uplašeni da je svaki biološki radni okvir redukcionistički i antitetički, njene analize ostaju na nivou ametodološkog teoretisanja. Veoma je bitno imati u vidu da "[o]čigledna nesposobnost našeg suviše specijalizovanog naučnog establišmenta da kaže išta suvislo o uzrocima životnih stilova ne proističe ni iz kakvog suštinskog bezakonja samih tih pojava" (Haris, 1995: 6). Prednost neurosociologije je u tome što ona predlaže više empirijski utemeljenu sliku rituala zasnovanu na obilju podataka iz neurologije, paleoantropologije, etologije, psihologije, sociologije i samim tim predstavlja razvojnu perspektivu ne samo za sociologiju religije, već i za druge nauke koje istražuju ritual.

## *Literatura*

- Ackerman, R.** (2008). Anthropology and the classics. In: H. Kuklick (ed) (2008). *A New History of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 143-157.
- Aćimović, M.** (2009). *Dijalektika života: Oparin i Darwin*. *Arhe* 6 (11): 113-131.
- Ader, R.** (ed) (2006). *Psychoneuroimmunology. 4<sup>th</sup> Edition*. New York: Academic Press.
- Alcorta, C. and R. Sosis** (2010). Signals and rituals of humans and animals. In: M. Bekoff (ed) (2010). *Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare*. Westport: CT. Greenwood Publishers, pp. 519-523.
- Alexander, C. J.** (2004). Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. *Sociological Theory*, 22 (4): 527-573.
- Alexander, C. J. and P. Smith** (2005). Strogi program u kulturnoj teoriji. Elementi strukturalne hermeneutike. *Diskrepancija* 6 (10): 69-86.
- Alexander, C. J.** (2006). From the depths of despair: Performance, counterperformance, and "September 11". In: J. C. Alexander, B. Giesen and J. L. Mast (eds.) (2006). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91-115.
- Alexander, C. J. and J. L. Mast** (2006). Introduction: symbolic action in theory and practice: the cultural pragmatics of symbolic action. In: J. C. Alexander, B. Giesen and J. L. Mast (eds.) (2006). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-29.
- Alexander, C. J.** (2010). *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*. New York: Oxford University Press.
- Alper, M.** (2008). *The "God" Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*. Naperville: Sourcebooks, Inc.
- Alun Jones, R.** (2005). *The Secret of the Totem. Religion and Society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press.
- Andresen, J.** (2001). Introduction: Toward a cognitive science of religion. In: J. Andresen (ed) (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives, On Religious Belief, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-45.

- Argyle, M.** (1972). Rules and rituals of everyday life. *Science, New Series* 176 (4035): 627-628.
- Baars, J. B. and N. M. Gage** (2010). *Cognition, Brain and Consciousness*. Oxford: Academic Press.
- Байбурин, А. К.** (1993). *Ритуал в традиционной культуре. Структурно семантический анализ восточнославянских обрядов*. СПб: Наука.
- Barnard, C.** (2004). *Animal Behavior: Mechanism, Development, Function and Evolution*. Harlow: Pearson Education Limited.
- Basar, E.** (1999). *Brain Functions and Oscillations. Volume II: Integrative Brain Function. Neurophysiology and Brain Processes*. Heidelberg: Springer.
- Baudy, D.** (2006). Ethology. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 345-361.
- Beauregard, M and D. O'Leary** (2007). *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperOne.
- Becker, J.** (1994). Music and trance. *Leonardo Music Journal* 4: 41-51.
- Becker, S. H.** (1953). Becoming a marihuanna user. *The American Journal of Sociology* 59 (3): 235-242.
- Bell, C.** (1996). Modernism and postmodernism in the study of religion. *Religious Study Review* 22 (3): 179-190.
- Bell, C.** (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C.** (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C.**(ed) (2007). *Teaching Ritual*. New York: Oxford University Press.
- Bergesen, J. A.** (1978). Review: Rituals, Symbols and Society-Explicating the Mechanisms of the Moral Order. *The American Journal of Sociology* 83 (4): 1012-1021.
- Birrell, S.** (1981). Sport as ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman. *Social Forces* 60 (2): 354-376.
- Birx, J. H.** (ed) (2011). *21<sup>st</sup> Century Anthropology: A Reference Handbook, Volume 1&2*. Los Angeles: Sage Publications.
- Blackmore, S.** (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- Blasi, A.** (1985). Ritual as a form of religious mentality. *Sociological Analysis* 46 (1): 59-71.
- Bloch, M.** (2015). Durkheimian anthropology and religion. Going in and out of each other's bodies. *Journal of Ethnographic Theory* 5 (3): 285-299.

- Bogen, M. J., E. DeZure, W. TenHouten and J. F. Marsh** (1972). The other side of the brain: The A-P ratio. *Bulletin of the Los Angeles Neurological Societies* 37: 49-61.
- Boudewijnse, B.** (2006). Ritual and psyche. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 123-143.
- Boyer, P.** (1994). *The Naturalness of Religious Ideas*. London: University of California Press.
- Boyer, P.** (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books, pp. 229-265.
- Boyer, P.** (2003). Religious thought and behaviour as by-product of brain function. *TRENDS in Cognitive Sciences* 7 (3): 119-124.
- Boyer, P.** (2009a). What are memories for? Functions of recall in cognition and culture. In: P. Boyer and J. V. Wertsch (eds.) (2009). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-33.
- Boyer, P.** (2009b). Cognitive predispositions and cultural transmission. In: P. Boyer and J. V. Wertsch (eds.) (2009). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 288-321.
- Boyer, P. and B. Bergstrom** (2008). Evolutionary perspectives on religion. *The Annual Review of Anthropology* 37: 111-130.
- Boyer, P. and C. Ramble** (2001). Cognitive templates for religious concepts: Cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science* 25: 535-564.
- Liénard, P. and P. Boyer** (2006). Why ritualized behaviour? Precaution systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioral and Brain Sciences* 29 (6): 1-56.
- Brain Facts: A Primer on the Brain and Nervous System.* (2008). Washington: Society for Neuroscience, p. 5.
- Brasil Jr. A. and M. De Oliveira** (2014). Brief introduction to Jeffrey Alexander. *Revista Estudos Políticos* 5 (2): 351-357.
- Bremmer, J. N.** (1999). The Birth of the Term 'Magic'. In: J. N. Bremmer (ed) (1999). *The Apocryphal Acts of Andrew (Studies on Early Christian Apocrypha)*. Leuven: Peeters Publisher.



- Brodie, R.** (2009). *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*. London: Hay House.
- Brody, H.** (2010). Ritual, medicine, and the placebo response. In: W. S. Sax, J. Quack and J. Weinhold (eds.) (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press, pp. 151-169.
- Brown, R. and J. Kulik** (1977). Flashbulb memories. *Cognition* 5 (1): 73-99.
- Brummel-Smith, K.** (2008). Music and meditative mind: Toward a science of ineffable. In: D. Koen, J. Lloyd, G. Barz and K. Brummel-Smith (eds.) (2008). *The Oxford Handbook of Medical Ethnomusicology*. New York: Oxford University Press, pp. 308-331.
- Bulinska, H.** (2007). Mirror neurons as a proximal mechanism of social interaction. Conflict, Citizenship and Civil Society, 8<sup>th</sup> ESA Conference, European Sociological Association. Glasgow: Scotland.
- Calkowski, M.** (1994). Review: Rules with no meaning: Ritual, mantras and the human sciences by Frits Staal. *American Ethnologist* 21 (4): 921-922.
- Campbell, C.** (2011). Human brain. In: J. H. Birx (ed) (2011). *21<sup>st</sup> Century Anthropology: A Reference Handbook, Volume 1&2*. Los Angeles: Sage Publications, pp.26-37.
- Campbell, J.** (2004). *Man With the Thousand Faces*. New Jersey: Princeton University Press.
- Chase, G. O.** (2005). *Law, Culture and Ritual*. New York: New York University Press.
- Cheal, D.** (1992). Ritual: communication in action. *Sociological Analysis*, 53 (4): 363-374.
- Chriss, J. J.** (1996). Toward an interparadigmatic dialoge of Goffman. *Sociological Perspectives* 39 (3): 333-339.
- Cohen, A. Y.** (1958). Some aspects of ritualized behavior in interpersonal relationships. *Human Relation* 11 (3): 195-215.
- Cohen, E., J. A. Lanman, H. Whitehouse and R. McCauley** (2008). Common criticism of the cognitive science of religion – Answered. *CSSR Bulletin* 37 (4): 112-115.
- Collins, R.** (2004). *Interaction Ritual Chains*. New Jersey: Princeton University Press.
- Cosmides, L., J. Tooby and J. H. Barkow** (1992). Introduction: evolutionary psychology and conceptual integration. In: In: J. H. Barkow, J. Tooby and L. Cosmides (eds.) (1992). *The Adapted Mind*. New York: Oxford University Press, pp. 3-19.
- Cossu, A.** (2010). Durkheim's argument on ritual, commemoration and aesthetic life. A classical legacy of contemporary performance theory. *Journal of Classical Sociology* 10 (33): 33-50.

- Crist, E.** (2004). Can an insect speak? The case of the honeybee dance language. *Social Studies of Science* 34 (1): 7-43.
- Cullen, M.** (1966). Reduction of ambiguity through ritualization. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 363-374.
- Czachesz, I.** (2007). Magic and mind: Toward a new cognitive theory of magic, with special attention to the canonical and apocryphal acts of the apostles. In: T. Nicklas and Th. J. Kraus. (eds.) (2007). *Neues Testament und Magie: Verhältnisbestimmungen special issue of Annali di Storia dell'Esegesi* 24, pp. 295-321.
- D'Aquili, E.** (1985). Human ceremonial ritual and the modulation of aggression. *Zygon* 20 (1): 21-30.
- D'Aquili, E.** (1986). Myth, ritual and the archetypal hypothesis. *Zygon* 21 (2): 141-160.
- D'Aquili, E.** and **A. B. Newberg** (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience (Theology and the Sciences)*. Minneapolis :Augsburg Fortress.
- D'Aquili, E.** (1983). The myth-ritual complex: A biogenetic structural analysis. *Zygon* 18 (3): 247-268.
- D'Aquili, E. and D. C. Laughlin** (1975). The biopsychological determinants of religious ritual behavior. *Zygon* 10 (1): 32-58.
- Daglas, M.** (2000). Kako institucije misle. *Reč, Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* 57 (3): 299-340. <<http://fabrikaknjiga.co.rs/rec/57/299.pdf>>
- Daglas, M.** (2001). *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Damasio, A.** (2000). The fabric of the mind: A neurobiological perspective. *Progress in Brain Research* 126: 457-466.
- Darvin, Č.** (1872/2009). *Izražavanje emocija kod čoveka i životinja*. Beograd: Dosije studio.
- Darwin, C.** (1859). *On the Origin of the Species by Means of Natural Selection*. London: Clowes and Sons.
- Darwin, C.** (1871/2004). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Penguin Classics.
- Davies, J. D.** (2000). Robert Hertz: The social triumph over death. *Mortality* 5 (1): 97-102.
- De Coppet, D.** (ed) (1992). *Understanding Rituals*. London: Routledge.

- De Sousa, A. and E. Cunha** (2012). Hominins and the emergence of the modern human brain. In: A. M. Hofman and D. Falk (eds.) (2012). *Progress in Brain Research, Vol. 195*. Amsterdam: Elsevier, pp. 292-322.
- Deflem, M** (1991). Ritual, anti-structure, and religion: A discussion of Victor Turner's processual symbolic analysis. *Journal for the Scientific Study of Religion* 30 (1): 1-25. <<http://www.anthrobase.com/Links/cache/Ritual%20Anti-Structure%20Religion%20-%20Victor%20Turner%20symbolic%20analysis.htm>>
- Delijež, R.** (2012). *Istorija antropologije. Škole, pisci, teorije*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Dinzelbacher, P.** (2010). Healing rituals in the mediaeval west. In: W. S. Sax, J. Quack and J. Weinhold (eds.) (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press, pp. 67-93.
- Dirkem, E.** (1912/1982). *Elementarni oblici religijskog života*. Beograd: Prosveta.
- Dokins, R.** (1976/2010a). *Sebični gen*. Smederevo: Heliks.
- Dokins, R.** (2010b). *Zabluda o Bogu*. Smederevo: Heliks.
- Douglas, M.** (2002). *Natural Symbols*. London: Routledge.
- Dowling, E. J.** (2004). *The Great Brain Debate. Nature or Nurture?*. Washington: Joseph Henry Press.
- Durkin, N.** (1979). *An Introduction to Medical Science: A Comprehensive Guide to Anatomy, Biochemistry and Physiology*. Lancaster: MTP Press Limited.
- Eckart, V. and W. Schiefenhövel** (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behaviour*. Berlin: Springer.
- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1977). The biological unity of mankind: Human ethology, concepts and implications. *Quarterly Review of Education* 7 (2): 163-184.
- Eilam, D., R. Zor, H. Szechtman and H. Hermesh** (2011). Animal behaviour as a conceptual framework for the study of obsessive-compulsive disorder (OCD). *Behavioural Brain Research* 30: 1-7.
- Eilam, D., R. Zor, N. Fineberg and H. Hermesh** (2006). Rituals, stereotypy and compulsive behavior in animals and humans. *Neuroscience and Behavioral Review* 30: 456-471.
- Ekman, P.** (2009). Uvod u treće izdanje. U: Č. Darvin (2009). *Izražavanje emocija kod čoveka i životinja*. Beograd: Dosije studio, pp. 33-46.
- Elijade, M.** (1985). *Šamanizam*. Novi Sad: Matica Srpska.

- Elijade, M.** (1991). *Istorija verovanja i religijskih ideja: Od kamena do Eleusinskih misterija 1*. Beograd: Prosveta.
- Elijas, N.** (2001). *Proces civilizacije - sociogenetička i psihogenetička istraživanja*. Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Eller, J. D.** (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. London: Routledge.
- Emerson, M.** (1991). The study of ritual as an aspect of human religiosity. *The Mankind Quarterly* 32 (1-2): 57-75.
- Erdei, I.** (2004). Strukturalizam na britanski način – pristup Meri Daglas. <[https://www.nb.rs/view\\_file.php?file\\_id=456](https://www.nb.rs/view_file.php?file_id=456)>
- Erickson, R.** (2007). Where the ritual is: Examinations of a microfundational mo(ve)ment. *Contemporary Sociology* 36 (3): 209-211.
- Etzioni, A.** (2000). Toward a theory of public ritual. *Sociological Theory* 18 (1): 44-59.
- Etzioni, A. and J. Bloom** (eds.) (2004). *We are What We Celebrate*. New York & London: New York University Press.
- Evens, S. M. T. and D. Handelman** (2008). Introduction: The ethnographic praxis of the theory of practice. In: T. S. M. Evens and D. Handelman (eds.) (2008). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York: Berghahn Books, pp. 1-13.
- Fardon, R.** (2001). *Mary Douglas: An Intellectual Biography*. London: Routledge.
- Fine, G. A.** (2005). Interaction ritual chains by Randall Collins. *Social Forces*, 83 (3): 1287-1288.
- Fišman, Dž.** (2011). Delom majmun, delom čovek. *National Geographic Srbija* 58: 86-99.
- Frankenberry, N. K. and H. H. Penner** (1999). Clifford Geertz's long-lasting moods, motivations, and metaphysical conceptions. *The Journal of Religion* 79 (4): 617-640.
- Franks, D. D.** (2007). Neurosociology. In: G. Ritzer (ed) (2007). *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, pp. 3185-3189.
- Franks, D. D.** (2010). *Neurosociology*. New York: Springer.
- Franks, D. D. and J. H. Turner** (eds.) (2013). *Handbook of Neurosociology*. New York: Springer.

- Freese, J., J. Allen Li and L. D. Wade** (2003). The potential relevance of biology to social inquiry. *Annual Review of Sociology* 29: 233-256.
- Frejzer, Dž.** (2003). *Zlatna grana*. Beograd: Ivanišević.
- Freud, S.** (2000). *Totem i tabu*. Zagreb: Stari grad.
- Frey, U.** (2009). Cognitive foundations of religiosity. In: E. Voland and W. Schiefenhövel (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer, pp. 229-243.
- Fuchs, E. and G. Flügge** (2003). Chronic social stress: Effects on limbic brain structures. *Physiology & Behaviour* 79: 417-427.
- Fusani, L., J. Barske, L. D. Day, M. J. Fuxjager and B. A. Schlinger** (2014). Physiological control of elaborate male courtship: Female choice for neuromuscular systems. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews* 46 (4): 534-546.
- Gasper, D.** (2010). Interdisciplinarity and transdisciplinarity. Diverse purposes of research theory - oriented, situation – oriented, policy – oriented. In: P. Thomson and M. Walker (eds.) (2010). *The Routledge Doctoral Student's Companion*. New York: Routledge, pp. 52-68.
- Gaster, T.** (1961). *The New Golden Bough*. New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc.
- Gay, P. V.** (1980). Review: The Spectrum of Ritual: Biogenetic Structural Analysis by E. G. d'Aquili, C. D. Laughlin, J. McManus, et al. *Journal of the Scientific Study of Religion* 19 (2): 224.
- Gay, P. V.** (1983). Ritual and self-esteem in Victor Turner and Heinz Kohut. *Zygon* 18 (3): 271-282.
- Gazzaniga, S. M.** (1967). The split brain in man. *Scientific American*: 24-29.
- Geertz, C.** (1968). Review: Religion: An Anthropological View by Anthony F. C. Wallace. *American Anthropologist* 70 (2): 394-396.
- Geertz, C.** (1974). "From the native's point of view": On the nature of anthropological understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28 (1): 26-45.
- George, M.** (1992). Review: The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions by Paul D. MacLean. *Neuropsychiatry, Neuropsychology, & Behavioral Neurology* 5 (1): 68.

- Gerc, K.** (1998). *Tumačenje kultura*. Beograd: Čigoja štampa.
- Gluckman, M.** (1965a). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, M.** (1965b). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, M.** (1966). Le rites de passage. In: M. Gluckman (ed) (1966). *The Ritual of Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-53.
- Goffman, E.** (1956). *The Representation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: Social Science Research Center.
- Goffman, E.** (1967). *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon Books.
- Goffman, E.** (1998). Pozorište svakodnevice. U: I. Spasić (ur) (1998). *Interpretativna sociologija*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, pp. 63-74.
- Goffman, E.** (2000). *Kako se predstavljamo u svakodnevnom životu*. Beograd: Geopoetika.
- Goffman Erving-citation indices. 05. Jul 2017.  
<<https://scholar.google.com/citations?user=rahbhn0AAAAJ&hl=en&cstart=60&pagesize=20>>
- Granoveter, S. M.** (1973). The strenght of weak ties. *American Journal of Sociology* 78 (6): 1360-1380.
- Graybiel, A.** (2008). Habits, rituals and the evaluative brain. *Annual Review of Neuroscience* 31: 359-387.
- Greenwald, D.** (1973). Durkheim on society, thought and ritual. *Sociological Analysis* 34 (3): 157-168.
- Griffitts, J. P.** (1992). Review: Rules with no meaning: ritual, mantras and the human sciences by Frits Staal. *History of Religions* 31 (4): 412-414.
- Griffiths, J. P.** (2002). Psychoneuroimmunology and eastern religious traditions. In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. 250-262.
- Grimes, L. R.** (2000). *Deeply Into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. Berkeley: University of California Press.
- Grimes, L. R.** (2006a). Performance. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 379-394.

- Grimes, L. R.** (2006b). *Rite Out of Place: Ritual, Media and the Arts*. New York: Oxford University Press.
- Grimes, L. R.** (1995/2010a). *Begginings in Ritual Studies*. Waterloo: Ritual Studies International.
- Grimes, L. R.** (2010b). *Ritual Criticism*. Charleston: Createspace.
- Grimes, L. R.** (2014). *The Craft of Ritual Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Grof, S.** and **H. Z. Bennett** (1993). *The Holotropic Mind: The Three Levels of Human Consciousness and How They Shape Our Lives*. New York: Harper SanFrancisco.
- Hamilton, M.** (2003). *Sociologija religije*. Beograd: Clio.
- Haris, M.** (1995). *Krave, svinje, ratovi i veštice*. Novi Sad: Svetovi.
- Harris, E.** and **P. McNamara** (2009). Neurological constraints on evolutionary theories of religion. In: E. Voland. and W. Schiefenhövel (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer, pp. 205-215.
- Hermanowicz, C. J.** and **H. Morgan** (1999). Ritualizing the routine: The collective identity affirmation. *Sociological Forum* 14 (2): 197-214.
- Hertz, R.** (1909/2006). *Death and the Right Hand*. London: Routledge.
- Hertz, R.** (1909/2013). The pre-eminence of the right hand: A study in religious polarity. *Journal of Ethnographic Theory* 8 (2).  
<<https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau3.2.024/770>>
- Hinde, R. A.** (1966). Ritualization and social communication in Rhesus monkeys. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 285-294.
- Hodgson, D.** and **P. A. Helvenstone** (2006). The emergence of the representation of animals in Palaeoart: Insights from evolution and the cognitive, limbic, and visual systems of the human brain. *Rock Art Research* 23 (1): 3-40.
- Homans, C. G.** (1941). Anxiety and ritual: The theories of Malinowski and Radcliff-Brown. *American Anthropologist, New Series* 43 (2): 164-172.
- Hood, R. W.** (2006). The common core thesis in the study of mysticism. In: P. McNamara (ed) (2006). *Where God and Science Meet Vol. 3*. London: Praeger.

- Humphrey, C. and J. Laidlaw** (1994). *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.
- Hüsken, U.** (2007). Ritual dynamics and ritual failure. In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 337-367.
- Hüsken, U. and F. Neubert** (2012). *Negotiating Rites*. New York: Oxford University Press.
- Huxley, J.** (1914). The courtship habits of the Great Crested Grebe (*Podiceps cristatus*) with an addition to the theory of sexual selection. *Journal of Zoology* 84 (3): 491-562.
- Huxley, J.** (1966). Ritualization of behaviour in animals and man. 22 Sep. 2011. <<http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001560/156054eb.pdf>>
- Iacoboni, M.** (2009). Imitation, empathy and mirror neurons. *Annual Review of Psychology* 60: 653-670.
- Insoll, T.** (2004). *Archaeology, Ritual, Religion*. New York: Routledge.
- James, W.** (1884). What is an emotion?. *Mind* 9 (34): 188-205.
- James, W.** (2002). *Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. New York: Routledge.
- Jennings, T. W.** (1982). On ritual knowledge. *The Journal of Religion* 62 (2): 111-127.
- Johnson Williams, S.** (1986). Appraising Goffman. *The British Journal of Sociology* 37 (3): 348-369.
- Jovičević, A. i A. Vujanović** (2007). *Uvod u studije performansa*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Kádár, Z. D.** (2013). *Relational Rituals and Communication: Ritual Interaction in Groups*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Kajoa, R.** (1979). *Igre i ljudi*. Beograd: Nolit.
- Kapferer, B.** (2006). Dynamics. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 507-522.
- Kapferer, B.** (2008). Situations, crisis, and the anthropology of the concrete: The contribution of Max Gluckman. In: T. S. M. Evens and D. Handelmann (eds.) (2008). *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*. New York: Berghahn Books, pp. 118-159.
- Kaye, L. H.** (2002). Psychoneuroimmunology and religion: Implications for society and culture. In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health*.



- Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. 275-285.
- Kemper, T. D.** (2011). *Status, Power and Ritual Interaction*. Burlington: Ashgate.
- Kišjuhas, A.** (2015). *Telesne, individualne i društvene dimenzije emocija: ka razvoju integrisane sociološke teorije*. Novi Sad: Filozofski fakultet, Doktorska disertacija.
- Kluckhohn, C.** (1942). Myths and rituals: General theory. *The Harvard Theological Review* 35 (1): 45-79.
- Koenig, G. H. and H. J. Cohen** (2002). Introduction. . In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. 3-9.
- Koenig, G. H. and H. J. Cohen** (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press.
- Kottler, M. J.** (1974). Alfred Russel Wallace, the origin of man, and spiritualism. *Isis* 65 (2): 144-192.
- Kozer, L.** (2007). *Funkcije društvenog sukoba*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Krebs, R. J. and R. Dawkins** (1984). Animal signals: Mind- reading and manipulation. In: J. R. Krebs and N. B. Davies (eds.) (1984). *Behavioral Ecology*. Oxford: Blackwell Scientific Publications, pp. 380-403.
- Kreinath, J.** (2005). Ritual: Theoretical issues in the study of religion. *Revista de Estudos da Religiao* 4: 100-107.
- Kreinath, J.** (2006). Semiotics. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 429-473.
- Kreinath, J., J. Snoek and M. Stausberg** (2007). *Theorizing Rituals: Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005*. Leiden: Brill.
- Kuklick, H.** (ed) (2008). *A New History of Anthropology*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kunz, J.** (2009). Is there a particular role for ideational aspects of religions in human behavioral ecology. In: E. Voland and W. Schiefenhövel (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer, pp. 89-105.
- Kuper, A.** (2015). *Anthropology and Anthropologists. The British School in the Twentieth Century*. Abigdon: Routledge.

- Laidlaw, J. and C. Humphrey** (2006). Action. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 265-283.
- Lambek, M.** (2001). Rappaport on religion: A social anthropological reading. In: E. Messer and M. Lambek (eds.) (2001). *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*. Michigan: The University of Michigan Press, pp. 244-277.
- Lamoreaux, T. J.** (2009). BTB readers' guide: Ritual studies. *Biblical Theology Bulletin: Journal of Bible and Culture* 39 (3): 153-165.
- Lang, A.** (1901). *Myth, Ritual and Religion*. London: Longmans, Green, and Co.
- Laughlin, D. C.** (1994). Psychic energy and transpersonal experience: A biogenetic structural account of the Tibetan dumo yoga practice. In: D. E. Young and J. Goulet (eds.) (1994). *Being Changed by Cross-Cultural Encounters: The Anthropology of Extraordinary Experience*. New York: Broadview Press, pp. 99-134.
- Laughlin, D. C.** (1996). Biogenetic Structuralism. 25 Sept. 2011 <<http://www.biogeneticstructuralism.com/ibis/chapter1.htm>>
- Laughlin, D. C.** (1999). Biogenetic structural theory and the neurophenomenology of consciousness. In: S. R. Hameroff, A. W. Kaszniak and D. J. Chalmers (eds.) (1999). *Toward a Science of Consciousness III*. Cambridge: The MIT Press, pp.459-475.
- Laughlin, D. C. and E. D'Aquili** (1974). *Biogenetic Structuralism*. New York: Columbia University Press.
- Laughlin, D. C., J. McManus, R. A. Rubinstein and J. Shearer** (1986). The ritual transformation of experience. In: K. N. Denzin (ed) (1986). *Studies in Symbolic Interaction: A Research Annual, Volume 7, Part A*. London: Jai Press INC, pp. 107-136.
- Lawson, E. T.** (1993). Cognitive categories, cultural forms and ritual structures. In: P. Boyer (ed) (1993). *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 188-207.
- Lawson, E. T.** (2006). Cognition. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 307-319.
- Lawson, E. T. and R. N. McCauley.**(2003). *Bringing Ritual to Mind*. New York: Cambridge University Press.
- Lazar, Ž.** (2008). *Značaj primitivne magije*. Novi Sad: Meditteran Publishing.

- Leach, R. E.** (1966). Ritualization in man in relation to conceptual and social development. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences* 251 (772): 403-408.
- Leavy, A. S.** (1976). Review: Biogenetic Structuralism by C. D. Laughlin and E. G. D'Aquili. *Yale Journal of Biology and Medicine* 49 (4): 420-421.
- Legare, H. C. and R. E. Watson-Jones** (2015). The evolution and ontogeny of ritual. In: D. M. Buss (ed) (2015). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. London: Wiley, pp. 829-847.
- Lič, E.** (1983). *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Liénard, P. and P. Boyer** (2006). Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist* 108 (4): 814-827.
- Lincoln, B.** (1977). Two notes on modern rituals. *Journal of the American Academy of Religion* 45 (2): 147-160.
- Longman Dictionary of American English* (2008). Upper Saddle River (USA): Pearson Longman ESL.
- Lopreato, J.** (1990). From social evolutionism to biocultural evolutionism. *Sociological Forum* 5 (2): 187-212.
- Lorenz, Z. K.** (1966). Evolution of the ritualization in the biological and cultural spheres. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 273-284.
- Lorenz, Z. K.** (1978). *Temelji etologije*. Zagreb: Globus.
- Lumsden, J. C.** (1983). Ritualized combat and intercolony communication in ants. *Journal of Theoretical Biology* 100: 81-98.
- Ljubomirović, N. M.** (2014). *Morfometrijska i imunohistohemijska analiza struktura adenohipofize uključenih u sistem hipotalamo-hipofizno-adrenalne osovine tokom starenja čoveka*. Niš: Medicinski fakultet. Doktorska disertacija.
- MacLean, C. R. et al.** (1997). Effects of the Transcendental Meditation program on adaptive mechanisms: Changes in hormone levels and responses to stress after 4 months of practice. *Psychoneuroendocrinology* 22: 277-295.
- MacLean, D. P.** (1990). *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*. New York: Plenum Press.

- Malim, T., A. Birch and S. Hayward** (1996). *Comparative Psychology. Human and Animal Behavior: A Sociobiological Approach*. London: MacMillan.
- Malinovski, B.** (1971). *Magija, nauka, religija*. Beograd: Prosveta.
- Malinovski, B.** (1979). *Argonauti zapadnog pacifika*. Beograd: BIGZ.
- Malley, B. and J. Barret** (2003). Can ritual form be predicted from religious belief? A test of the Lawson-McCauley hypotheses. *Journal of Ritual Studies* 17 (2): 1-15.
- Manning, P.** (1989). Ritual talk. *Sociology* 23 (3): 365-385.
- Maqueda, A.** (2011). Psychosomatic medicine, psychoneuroimmunology and psychedelics. *Maps Bulletin* 21 (1): 15-16.
- Marcus, J. and K. V. Flannery** (2004). The coevolution of ritual and society: New 14C dates from ancient Mexico. *Proceedings of the National Academy of Science* 101 (52): 18257-18261.
- Marett, R. R.** (1914). *The Treshold of Religion*. London: Methuen & Co. Ltd.
- Marshall, D.** (2002). Behavior, belonging, and belief: A theory of ritual practice. *Sociological Theory* 20 (3): 360-380.
- Martindale, C., J. A. Peredes and M. J. Hepburn** (1976). More on split-brain research and anthropology. *Current Anthropology* 17 (4): 738-742.
- McCauley, N. R.** (2001). Ritual, memory and emotion: Comparing two cognitive hypotheses. In: J. Andresen (ed) (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives, On Religious Belief, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 115-140.
- McCauley, N. R. and E. T. Lawson** (2007). Cognition, religious ritual, and archaeology. In: E. Kyriakidis (ed) (2007). *The Archaeology of Ritual*. Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology Publications, pp. 209-254.
- McClenon, J.** (1997). Shamanic healing, human evolution and the origin of religion. *Journal of the Scientific Study of Religion* 36 (3): 345-354.
- McConachie, B.** (2011). An evolutionary perspective on play, performance, and ritual. *The Drama Review* 55 (4), 33-50.
- McFarland, D.** (ed) (1982). *The Oxford Companion to Animal Behavior*. Oxford: Oxford University Press, pp. 483-485.

- McGrath, E.** (2012). Dancing with disability: An intersubjective approach. In: D. Goodley, D. Hughes and L. Davis (eds.) (2012). *Disability and Social Theory: New Developments and Directions*. London: Palgrave Macmillan, pp. 143-158.
- McNamara, P.** (2001). Religion and the frontal lobes. In: J. Andresen (ed) (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives, On Religious Belief, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 237-257.
- Merz, B.** (2007). When a goddess weeps—ritual failure or failed performance? A case study from Nepal. In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 209-223.
- Michaels, A.** (2006). Ritual and meaning. In: J. Kreinath., J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 247-261.
- Middleton, J.** (1967). *Gods & Rituals: Readings in Religious Beliefs and Practices*. Austin: University of Texas Press.
- Miles, J. A. Jr.** (1976). Review: Biogenetic Structuralism by C. D. Laughlin and E. G. D'Aquili. *Journal of the Scientific Study of Religion* 15 (1): 99-103.
- Moore, L. R., R. Burhoe Wendell and P. J. Hefner** (1983). Symposium on ritual in human adaptation. *Zygon* 18 (3): 209-219.
- Morris, D.** (1966). The rigidification of behaviour. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 327-330.
- Münch, R.** (2005). Interaction ritual chains by Randall Collins. *The American Journal of Sociology* 110 (5): 1531-1533.
- Muntean, F. D.** (1994). Frazer's The Golden Bough: a critical appreciation. *Religious Studies* 370. 09. Dec. 2010. <<http://pagantheologies.pbworks.com/f/golden-bough.pdf>>
- Needham, R.** (1975). Polythetic classification: Convergence and consequences. *Man* 10 (3): 349-369.
- Netter, H. F., J. A. Craig and J. Perkins** (2002). *Atlas of Neuroanatomy and Neurophysiology. Selections from the Netter Collection of Medical Illustrations*. Teterboro: Icon Custom Communication, p. 2.

- Newberg, A.** and **M. R. Waldman** (2009). *How God Changes Your Brain*. New York: Ballantine Books.
- Newberg, B. A.** and **J. Iversen** (2003). The neural basis of the complex mental task of meditation: neurotransmitter and neurochemical considerations. *Medical Hypotheses* 61(2): 282–291.
- Nieburg, H. L.** (1970). Agonistic-rituals of conflict. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 391: 56-73.
- Norbeck, E.** (1963). African rituals of conflict. *American Anthropologist* 65 (6): 1254-1279.
- Norman, H. W.** (1983). Review: Beginings in Ritual Studies by Ronald Grimes. *Sociological Analysis* 44 (3): 261-262.
- Numan, M.** (2015). *Neurobiology of Social Behavior: Toward an Understanding of the Prosocial and Antisocial Brain*. London: Elsevier.
- Oliver, I.** (1976). The limits of the sociology of religion: A critique of the Durkheimian approach. *The British Journal of Sociology* 27 (4): 461-473.
- Orenstain, A.** (2002). Religion and paranormal belief. *Journal of Scientific Study of Religion* 41 (2): 301-311.
- Paget, H.** (2001). Randall Collins, ideas and ritual solidarity. *Sociological Forum* 16 (1): 167-174.
- Panksepp, J.** (1998). *Affective Neuroscience: The Foundations of Human and Animal Emotions*. New York: Oxford University Press.
- Parkin, D.** (2003). Ritual as spatial direction and bodily division. In: D. de Coppet (ed) (2003). *Understanding Rituals*. London: Routledge.
- Peirano, M.** (2000). The anthropological analysis of rituals. *Serie Antropologia* 272: 1-28.
- Pejić, S.** (2014). Putem demistifikacije zikra: Analiza psiho-somatskih aspekata Sufi rituala *Religija i tolerancija* 21: 181-199.
- Perry, W. J.** (1928). The dramatic element in ritual. *Folklore*, 39 (1): 39-67.
- Pinker, S.** (1995). *The Language Instinct*. London: Penguin Books.
- Platvoet, G. J.** (2006). Rituals: religious and secular. In: J. Kreinath., J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 161-205.

- Polit, K.** (2007). Social consequences of ritual failure: A garhwali case study. In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 199-209.
- Post, P.** (2015). Ritual studies. In: *Oxford Research Encyclopedia of Religion*.  
<[https://pure.uvt.nl/portal/files/7736278/Ritual\\_StudiesORER2015.pdf](https://pure.uvt.nl/portal/files/7736278/Ritual_StudiesORER2015.pdf)>
- Pyysiäinen, I.** (2001). Cognition, emotion and religious experience. In: J. Andresen (ed) (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives, On Religious Belief, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70-93.
- Quack, J.** (2010). Bell, Bourdieu and Wittgenstein on ritual sense. In: W. S. Sax, J. Quack and J. Weinhold (eds.) (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press, pp. 169-189.
- Rabin, S. B.** (2002a). Foreword. In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. vii-viii.
- Rabin, S. B.** (2002b). Understanding how stress affects physical body. In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. 43-69.
- Rabin, S. B.** and **H. G. Koenig** (2002). Immune, neuroendocrine, and religious measures. In: H. G. Koenig and H. J. Cohen (eds.) (2002). *The Link Between Religion and Health. Psychoneuroimmunology and the Faith Factor*. New York: Oxford University Press, pp. 197-250.
- Radcliff-Brown, R. A.** (1922). *The Andaman Islanders*. London: Cambridge University Press.
- Radcliff-Brown, R. A.** (1931). *The Social Organization of Australian Tribe*. Melbourne: MacMillan & Co. Limited.
- Radcliff-Brown, R. A.** (1940). On social structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 70 (1): 1-12.
- Radcliff-Brown, R. A.** (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. London: Cohen & West Ltd.
- Ramachandran, V. S.** and **S. Blakeslee** (1998). *Phantoms in the Brain*. New York: Fourth Estate.

- Rao, U.** (2006). Ritual in society. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 144-160.
- Rappaport, A. R.** (1968). *Pigs for the Ancestors*. London: Yale University Press.
- Rappaport, A. R.** (1971). Ritual, sanctity and cybernetics. *American Anthropologist, New Series* 73 (1): 59-76.
- Rappaport, A. R.** (1979). *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Rappaport, A. R.** (1992). Ritual, time and eternity. *Zygon* 27 (1): 5-28.
- Rappaport, A. R.** (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Richert, A. R.** and **E. I. Smith** (2009). Cognitive foundations in the development of a religious mind. In: E. Voland and W. Schiefenhövel (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer, pp. 181-195.
- Riel-Salvatore, J.** and **C. Gravel-Miguel** (2013). Upper palaeolithic mortuary practices in Eurasia: A critical look at the burial record. In: L. Nilsson Stutz. and S. Tarlow (eds.) (2013). *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*. London: Oxford University Press, pp. 303-346.
- Ristić, S., R. Kozomora et al.** (2009). Mogućnost primene savremenih vizualizacionih tehnika u istraživanjima moždanih funkcija. *Vojnosanitetski preglad* 66 (8): 663-666.
- Ritual.** Encyclopedia Britannica. 14. Nov. 2011. <[www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual](http://www.britannica.com/EBchecked/topic/504688/ritual)>
- Rizzolatti, G.** and **L. Craighero** (2004). The mirror-neuron system. *Annual Review of Neuroscience* 27: 169-192.
- Rizzolatti, G.** and **M. Fabbri Destro** (2008). Mirror neurons. *Scholarpedia* 3 (1): 2055. <[www.scholarpedia.org/article/Mirror\\_neurons](http://www.scholarpedia.org/article/Mirror_neurons)>
- Robertson Smith, W.** (1995). *Lectures on the Religion of the Semites*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Rogers, J. L.** and **G. Kaplan** (2000). *Communication in Birds, Mammals and Other Animals*. Cambridge, Massachusetts: Oxford University Press.
- Rossano, J. M.** (2009). Ritual behaviour and the origins of modern cognition. *Cambridge Archeological Journal* 19 (2): 243-256.



- Rudolph, M.** (2007). Failure of ritual reinvention? Efficacious new rituals among Taiwan's Aborigines under the impact of religious conversion and competition between elites. In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 325-337.
- Ryle, G.** (1963). *The Concept of Mind*. Great Britain: Peregrine Books.
- Salamone, F.** (ed) (2004). *Encyclopedia of Religious Rites, Rituals, and Festivals*. New York: Routledge.
- Sax, S. W.** (2006). Agency. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 473-481.
- Sax, S. W.** (2010). Ritual and the problem of efficacy. In: W. S. Sax, J. Quack and J. Weinhold (eds.) (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press, pp. 3-17.
- Sax, S. W., J. Quack and J. Weinhold** (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press.
- Schechner, R.** (1986). Wrestling against time: The performance aspects of Agni. *The Journal of Asian Studies* 45 (2): 359-363.
- Schechner, R.** (2004). *The Future of Ritual*. London: Routledge.
- Schechner, R.** (2013). *Performance Studies: An Introduction*. London: Routledge.
- Scheffler, I.** (1997). *Symbolic Worlds: Art, Science, Language, Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schieffelin, E.** (2007). Introduction In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure and the Dynamic of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 1-20.
- Schiffrin, D.** (1977). Opening encounters. *American Sociological Review* 42 (5): 679-691.
- Schröter, S.** (2004). Ritual of rebellion – rebellion as ritual: A theory reconsidered. In: J. Kreinath, C. Hartung and A. Deschner (eds.) (2004). *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. New York: Peter Lang, pp. 41-58.
- Seckbach, J. and R. Gordon** (eds.) (2009). *Divine Action and Natural Selection. Science, Faith and Evolution*. Singapore: World Scientific Publishing Co. Pte. Ltd.
- Segal, R. A.** (1983). Victor Turner's theory of ritual. *Zygon* 18 (3): 327-335.

- Segal, R. A.** (2006a). Myth and ritual. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp.101-121.
- Segal, R. A.** (2006b). *Companion to the Study of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Sekulić, N.** (2007). Ritual. U: A. Mimica i M. Bogdanović (ur.) (2007). *Sociološki rečnik*. Beograd: Zavod za udžbenike.
- Senft, G.** (2009). Trobriand Islanders' forms of ritual communication. In: G. Senft and E. Basso (eds.) (2009). *Ritual Communication*. Oxford: Berg, pp. 81-103.
- Sennet, R.** (2012). *Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation*. New Haven & London: Yale University Press.
- Severi, C.** (2006). Language. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 583-595.
- Sewel, W. H. Jr.** (1997). Geertz, cultural systems and history: From synchrony to transformation. *Representations* 39: 35-55.
- Shankman, P. A. Agh, E. Bourguignon et al.** (1984). The thick and thin: On the interpretative theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply]. *Current Anthropology* 25 (3): 261-280.
- Shermer, M.** (2001). Review: Is God All in the Mind?. *Science* 293 (5527): 54.
- Shutt, K. R., L. J. Seidman and M. C. Keshavam** (eds.) (2015). *Social Neuroscience: Brain, Mind and Society*. London: Harvard University Press.
- Slika 6. Leva i desna hemisfera. 20. May 2017. < [http://www.cosmic-mindreach.com/Gene\\_Expression.html](http://www.cosmic-mindreach.com/Gene_Expression.html)>
- Slone, D. J.** (2006). Religion and cognition: An introduction. In: D. J. Slone (ed) (2006). *Religion and Cognition: A Reader*. London: Equinox Publishing, pp. 1-10.
- Smith, S. T.** (2013). Attachment, interaction, and synchronization: How innate mechanisms in attachment give rise to emergent structure in networks and communities. In: D. D. Franks and J. H. Turner (eds.) (2013). *Handbook of Neurosociology*. New York: Springer, pp. 243-257.
- Snoek, J. A. M.** (2006). Defining 'Rituals'. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 3-15.

- Sørensen, J.** (2014). The question of ritual: A cognitive approach. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 18: 207-220.
- Sosis, R.** (2004). The adaptive value of religious rituals. *American Scientists* 92: 166-172.
- Sosis, R.** and **C. Alcorta.** (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behaviour. *Evolutionary Anthropology* 12: 264-274.
- Sperber, D.** (1996). *Explaining Culture. A Naturalistic Approach.* Oxford: Blackwell Publishing.
- Sperry, W. R, P. J. Vogel** and **J. E. Bogen** (1967). Syndrome of hemisphere deconnection. In: P. Bailey and E. R. Foil (eds.) (1967). *Proceedings Second Pan-American Congress of Neurology, Puerto Rico*, pp. 195-200.
- Sperry, W. R.** (1975). Left-brain, right-brain. *Saturday Review*, Aug. 9: 30-33.
- Spickard, V. J.** (1991). A revised functionalism in the sociology of religion: Mary Douglas's recent work. *Our House Articles, Poems, and Short Stories* 80: 1-17.
- Spickard, V. J.**(1993). Review: Ritual theory, ritual practice by Catherine Bell. *Sociology of Religion* 54 (3): 321-323.
- Staal, F.** (1979). The meaninglessness of ritual. *Numen* 26 (1): 2-22.
- Stausberg, M.** (2006). 'Ritual': A lexicographic survey of some related terms from an emic perspective. In: J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts.* Leiden: Brill, pp. 51-101.
- Stepanek, P.** (2006). Review: Ritual and Religion in the Making of Humanity by Roy A. Rappaport. *Lambda Alpha Journal* 36: 102-107.
- Stephenson, B.** (2015). *Ritual: A Very Short Introduction.* New York: Oxford University Press.
- Strenski, I.** (2008). The spiritual dimension. In: H. Kuklick (ed) (2008). *A New History of Anthropology.* Oxford: Blackwell Publishing, pp. 113-128.
- Subbotsky, E.** (2010). *Magic and Mind.* New York: Oxford University Press.
- Suchman, M. C.** (1989). Invention and ritual: Notes on the interrelation of magic and intellectual property. *Columbia Law Review* 89 (6.): 1264-1294.
- Suk-Young Chwe, M.** (2001). *Rational Ritual: Culture, Coordination and Common Knowledge.* Princeton: Princeton University Press.

- Swingewood, A.** (2000). *A Short History of Sociological Thought*. New York. Palgrave Macmillan.
- Sztompka, P.** (2008). The focus on everyday life: A new turn in sociology. *European Review* 16 (1): 23–37.
- Škorić, M.** (2008). Neuspešne konceptualizacije tradicije i potreba za zasnivanjem kognitivne antropološke teorije. U: M. Škorić, V. Sokolovska i Ž. Lazar, *Tradicija, jezik, identitet*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Škorić, M.** (2011). "Standardni model društvene nauke" i noviji pokušaji integracije sociologije, antropologije i biologije. Doktorska disertacija.
- Škorić, M. i A. Kišjuhas** (2012). *Evolucija i prirodna selekcija: od Anaksimandra do Darvina*. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Tahir Shah, K.** (2009). Creationism: An investigation into its psychological and cultural origins. In: J. Seckbach and R. Gordon (eds.) (2009). *Divine Action and Natural Selection: Science, Faith and Evolution*. Singapore: World Scientific, pp. 397-426.
- Tarner, H. Dž.** (2009). *Sociologija*. Novi Sad Mediterran Publishing.
- Taves, A.** (2004). The fragmentation of consciousness and *The Varieties of Religious Experience*: William James's contribution to a theory of religion. In: W. Proudfoot (ed) (2004). *William James and the Science of Religions. Reexperiencing the Varieties of Religious Experience*. New York: Columbia University Press, pp. 48-73.
- Tekiner, D.** (2005). Nemačko-idealističke osnove Dirkemove sociologije i teleologije znanja. *Žurnal za sociologiju* 3: 8-19.
- TenHouten, D. W.** (1997). Neurosociology. *Journal of Social and Evolutionary Systems* 20 (1): 7-37.
- TenHouten, D. W.** (1999). Explorations in neurosociological theory: From the spectrum of affect to time consciousness. In: D. D. Franks and T. S. Smith (eds.) (1999). *Mind, Brain, and Society: Toward a Neurosociology of Emotions Volume 5*. London: JAI Press Inc., pp. 41-80.
- Tennekoon, S.** (1988). Rituals of development: The accelerated Mahavāli development program of Sri Lanka. *American Ethnologist* 15 (2): 294-310.

- Terekhin, P. L.** (1996). The role of hippocampal lesions in inducing altered states of consciousness. *Human Physiology* 22: 730-735.
- Teske, J. A.** (1996). The spiritual limits of neuropsychological life. *Zygon* 31 (2): 209-234.
- Thalbourne, A. M.** (2006). Psychiatry, the mystical, and the paranormal. *Journal of Parapsychology* 70: 143-166.
- Theissen, G.** (2010). Jesus and his followers as healers: symbolic healing in early christianity. In: W. S. Sax, J. Quack and J. Weinholt (eds.) (2010). *The Problem of Ritual Efficacy*. New York: Oxford University Press, pp. 45-67.
- Thorpe, H. W.** (1966). Ritualization in ontogeny: I. Animal play. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 311-319.
- Tinbergen, N.** (1965). *Animal Behavior*. New York: Time Incorporated.
- Tooby, J. and L. Cosmides** (1992). The psychological foundations of culture. In: J. H. Barkow, J. Tooby and L. Cosmides (eds.) (1992). *The Adapted Mind*. New York: Oxford University Press, pp. 19-137.
- Tooby, J. and L. Cosmides** (2005). Conceptual foundations of evolutionary psychology. In: D. M. Buss (ed) (2005). *The Handbook of Evolutionary Psychology*. London: Wiley, pp. 5-67.
- Turk, M.** (2013). *Being Religious: Cognitive and Evolutionary Theories in Historical Perspective*. Eugene: Pickwick Publications.
- Turner, H. J.** (1988). *A Theory of Social Interaction*. Stanford: Stanford University Press.
- Turner, H. J.** (2013). Neurology and interpersonal behavior: The basic challenge for neurosociology. In: D. D. Franks and J. H. Turner (eds.) (2013). *Handbook of Neurosociology*. New York: Springer, pp. 119-137.
- Turner, H. J.** (2015). The neurology of human nature: Implications for the sociological analysis of health and well-being. In: R. K. Shutt, L. J. Seidman and M. C. Keshavam (eds.) (2015). *Social Neuroscience: Brain, Mind and Society*. London: Harvard University Press, pp. 41-87.
- Turner, H. J. and A. Maryanski** (2013). The evolution of the neurological basis of human sociality. In: D. D. Franks. and J. H. Turner (eds.) (2013). *Handbook of Neurosociology*. New York: Springer, pp. 289-311.

- Turner, H. J. and J. E. Stets** (2006). Sociological theories of human emotions. *Annual Review of Sociology* 32: 25-52.
- Turner, L. B. E.** (1986b). Encounter with neurobiology: The response of ritual studies. *Zygon* 21 (2): 219-232.
- Turner, S.** (1979). Translating ritual belief. *Philosophy of the Social Sciences* 9: 401-423.
- Turner, T.** (2006). Structure, process, form. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 207-246.
- Turner, W. V.** (1957/1996). *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*. Oxford: Berg, pp. 288-317.
- Turner, W. V.** (1969/1977). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell Paperbacks, Cornell University Press.
- Turner, W. V.** (1974). Liminal to liminoid, in play, flow and ritual: An essay in comparative symbology. *Rice Institute Pamphlet-Rice University Studies* 60 (3): 53-92.
- Turner, W. V.** (1975). *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. London: Cornell University Press.
- Turner, W. V.** (1979). The betwixt and between: The liminal period in *Rites de Passage*. In: A. W. Lessa and E. Z. Vogt (1979). *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach*. LA: Harvard University, pp. 234-242.
- Turner, W. V.** (1985). *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*. Tuscon: University of Arizona Press.
- Turner, W. V.** (1986a). Body, brain and culture. *Performing Arts Journal* 10 (2): 26-34.
- Turner, W. V.** (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Vaas, R.** (2009). Gods, gains, and genes. In: E. Voland. and W. Schiefenhövel (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer, pp. 25-49.
- Van Genep, A.** (2005). *Obredi prelaza: sistematsko izučavanje rituala*. Beograd: Srpska književna zadruka.
- Vens, E.** (2016). Um caruje. *National Geographic* 122: 34-59.
- Verkamp, J. B.** (1991). Concerning the evolution of religion. *Journal of Religion* 71 (4): 538-557.
- Voland, E. and W. Schiefenhövel** (eds.) (2009). *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Berlin: Springer.

- Von Scheve, C.** (2011). Sociology of Neuroscience or Neurosociology? In: M. Pickersgill and I. van Keulen (eds.) (2011). *Sociological Reflections on the Neurosciences. Advances in Medical Sociology, Vol. 13*. Bingley: Emerald, pp. 255-278.
- Votson, L.** (1996). *Iza superprirode: Novi naučni pogled na natprirodno*. Beograd: Prsten.
- Vujaklija, M.** (2007). *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Prosveta.
- Wallace, R.** (1989). Cognitive mapping and the origin of language and mind. *Current Anthropology* 30 (4): 518-526.
- Wallace, R. A.** (1896). *Miracles and Modern Spiritualism*. London: George Redway.
- Wallace, R. A.** (1966a). *Religion: An Anthropological View*. New York: Random House.
- Wallace, R. A.** (1966b). Rituals: sacred and profane. *Zygon* 1 (1): 60-81.
- Weelock, T. W.** (1982). The problem of ritual language: From information to situation. *Journal of the American Academy of Religion* 50 (1): 49-71.
- Weinhold, J.** (2007). Failure and mistakes in rituals of the european santo daime church: experiences and subjective theories of the participants. In: U. Hüsken (ed) (2007). *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill, pp. 49-73.
- Wertsch, V. J.** (2009). Collective memory. In: P. Boyer and J. V. Wertsch (eds.) (2009). *Memory in Mind and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 117-138.
- Whitehouse, H.** (2000). *Arguments and Icons. Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.
- Whitehouse, H.** (2006). Transmission. In: J. J. Kreinath, J. Snoek and M. Stausberg (eds.) (2006). *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*. Leiden: Brill, pp. 657-669.
- Whitehouse, H.** (2008). Cognitive evolution and religion; cognition and religious evolution. *Issues in Ethnology and Anthropology* 3 (3): 35-47.
- Wickens, P. A.** (2015). *A History of the Brain. From Stone Age Surgery to Modern Neuroscience*. London: Psychology Press.
- Williams, S. J.** (1986). Appraising Gofman. *The British Journal of Sociology* 37 (3): 348-369.
- Wilson, E.** (2007). *O ljudskoj prirodi*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Winkelman, M.** (2004). Shamanism as the original neurotheology. *Zygon* 39 (1): 193-217.

- Winkelman, M.** (2010). *Shamanism: A Biopsychosocial Paradigm of Consciousness and Healing*. Santa Barbara: Praeger.
- Wolman, D.** (2012). The split brain: A tale of two halves. *Nature* 483 (7389).  
<<http://www.nature.com/news/the-split-brain-a-tale-of-two-halves-1.10213>>
- Yan, Q.** (2016). *Psychoneuroimmunology. Systems Biology Approaches to Mind-Body Medicine*. Cham: Springer.