

JANEZ VODIČAR

RELIGIJSKA ANTROPOLOGIJA

Priročniki Teološke fakultete

e3

2016

Janez Vodičar

RELIGIJSKA ANTROPOLOGIJA



Teološka fakulteta
Univerze v Ljubljani
2016

Univerzitetni učbenik
za študente Univerze v Ljubljani

RELIGIJSKA ANTROPOLOGIJA

Avtor: izr. prof. dr. Janez Vodičar SDB
Recenzenta: prof. dr. Stanko Gerjolj CM
doc. dr. Mari Jože Osredkar OFM
Urednik zbirke: doc. dr. Miran Špelič OFM

Prelom: doc. dr. Miran Špelič OFM

Izdala in založila: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Poljanska cesta 4
1000 Ljubljana
Za založbo: prof. dr. Christian Gostečnik OFM, dekan

Elektronska izdaja

<http://teof.uni-lj.si>

CIP - Kataložni zapis o publikaciji
Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana

2-18(0.034.2)

VODIČAR, Janez, 1964-
Religijska antropologija [Elektronski vir] / Janez Vodičar. -
Elektronska izd. - El. knjiga. - Ljubljana : Teološka fakulteta,
2016. - (Priročniki TEOF ; e3)

Način dostopa (URL): <http://www.teof.uni-lj.si/?viewPage=411>

ISBN 978-961-6844-45-1 (pdf)

283227648

Kazalo

1. Človek in religija.....	5
2. Kaj je antropologija?.....	7
2.1 Veje antropologije.....	9
2.1.1 Filozofska antropologija.....	9
2.1.2 Simbolna antropologija.....	9
2.1.3 Teološka antropologija.....	10
2.1.4 Socialna in kulturna antropologija.....	11
2.1.5 Medicinska antropologija.....	12
2.1.6 Rasna antropologija.....	12
2.1.7 Antropologija spolov.....	13
2.1.8 Fizična antropologija.....	13
2.1.9 Ekološka antropologija.....	14
2.2 Metode.....	15
2.2.1 Temeljne antropološke metode in tehnike raziskovanja.....	15
2.2.2 Konkretni primer strukture raziskovanja.....	18
2.3 Kulturni relativizem.....	19
3. Mesto religijske antropologije.....	21
3.1 Je religija nekaj svojkega?.....	21
3.2 Smiselnost religijske antropologije.....	26
4. Zgodovinski pregled raziskovanja religijske antropologije.....	29
4.1 Edward Burnett Tylor (1832 – 1917).....	29
4.2 James George Frazer (1854–1941).....	33
4.3 Emile Durkheim (1858–1917).....	37
4.4 Max Weber (1864-1920).....	41
4.5 Marcel Mauss (1872–1950).....	45
4.6 Bronisław Malinowski (1884–1942).....	48
4.7 Rudolf Otto (1869–1937).....	52
4.8 Mircea Eliade (1907–1986).....	55
4.9 Sigmund Freud (1856–1939).....	59
4.10 Carl Gustav Jung (1875–1961).....	62

4.11 Viktor Frankl (1905–1997).....	65
4.12 Claude Lévi-Strauss (1908–2009).....	67
4.13 Clifford Geertz (1926–2006).....	71
4.14 Talal Asad (1933–).....	74
5. Obredje.....	76
5.1 Vloga obredja.....	79
5.2 Kontinuum obrednega vedenja.....	81
5.3 Vrste obredja.....	83
5.3.1 Tehnično obredje.....	83
5.3.2 Terapevtsko obredje.....	84
5.3.3 Odrešujoče ali transformacijsko obredje.....	85
5.3.4 Ideološka ali politična obredja.....	85
5.3.5 Poživljajoče ali revitalizacijsko obredje.....	86
5.4 Izvajanje obredja.....	87
Reference in dodatno branje.....	89

1. Človek in religija

Številne znanosti govorijo o človeku, številne tudi o religiji. Kaj je potem tako posebnega v religijski antropologiji, da jo je vredno imeti kot samostojen predmet? Bolj kot vprašanje religije nas mora najprej zanimati vprašanje človeka – antropologija. »Antropologija je preučevanje človeštva – davnih in sodobnih ljudi ter načinov njihovega življenja.« (Harris 1993, 2) Vse, kar nas kot antropologe zanima, je torej človek. Antropocentrizem je temeljno izhodišče vede. Pri tem ne smemo pozabiti, da se še tako ozka veda začne in konča pri človeku. Lastiti si človeka pri antropologiji bi lahko postalo sporno, kar nam bodo lahko oporekali npr. zavzeti preučevalci še tako eksotičnih metuljev. Tudi oni se končno ukvarjajo z metulji zaradi nas samih, saj so del ekosistema, ki vzdržuje človeka in se iz teh raziskav lahko veliko naučimo o sebi. Pogosto bi takim preučevalcem metuljev antropolog odvrnil, da je on sam veliko bolj svoboden, saj se zgolj prepusti opazovanju človeka, brez velikih teorij, pričakovanj, predvidevanj, namigov, znanstvenih zahtev (Haviland 1994, 2). Predvsem pa izhaja iz njega samega, njegove kulture, mišljenja, obnašanja, povezovanja. Poleg tega nas ne zanima samo človek tukaj in zdaj, ampak človek nasploh, tako včeraj kot jutri, in tudi ne geografsko omejen. Gotovo je res, da niso antropologi prvi, ki bi začeli s preučevanjem človeka. Spet so tu od zgodovinarjev do geografov, ki bodo branili svoj pristop do človeka. Vendar je antropolog tisti, ki preučuje človeka v njegovi človeškosti kot taki, saj je že v sami grški besedi zaobjeta vsa širina pomena. Antropolog pri svojem preučevanju upošteva vse mogoče vede, vendar poskuša razumeti človeka v povezanosti vseh teh dognanj in v vsakem času in kraju. Lahko jo opredelimo: »Antropologija je preučevanje človeštva, ki išče uporabne generalizacije o ljudeh in njihovem obnašanju, da bi v največji meri razumeli človeško raznolikost in hkrati razumeli vse, kar je človeštvu skupno.« (Haviland 1994, 5)

Če je že splošna definicija antropologije taka, potem ne more biti bistveno ožja niti definicija religijske antropologije. Ta jemlje preučevanje človeka samo v delu njegove verovanjske narave. Gre za človekovo dejanje verjetja in življenja iz tega verovanja v sile, ki presegajo tako njega kot preproste in razumljive naravne zakone (Barrett 2007, 180). Zato nas pri religijski antropologiji ne bo zanimalo, če človek verjame v globalno segrevanje, in v vpliv tega na podnebne spremembe, ampak, ali za naravo, za podnebjem, za ravnanjem vidi kaj več kot le znanstveno pojasnjene naravne zakonitosti. »Da bi lahko razumeli, kako je postavljeno razmerje do nadnaravnega, je treba to opazovati v kontekstu socialnih struktur, ekonomskih in političnih.« (Haller 2005, 21) Da bo stvar bolj zapletena, je treba že na začetku postaviti vprašanje, kako sploh določiti, kdaj gre za verjetje v sile, ki nas presegajo, in kdaj gre zgolj za nevednost, ki si jo potem razjasnimo s preprosto razlago, ki se lahko razvije v nekakšno religioznost. Saj ni potrebno veliko znanja in vemo, da so ljudje stvari, kot je npr. vzhajanje in zahajanje sonca, razlagali z religijskimi pojmi, danes pa to razlagamo s fizikalnimi zakonitostmi. Vendar že to vprašanje zahteva od antropologa previdnost: njegova naloga je opazovati in razumeti določen pojav. Sodba o tem, ali gre za presežno ali ne, je

postranska. Potrebno je razumeti človeka, ki ga opazujemo, ko živi svoj odnos z religioznim tako sam kot v družbi.

Za razumevanje, kako težko je opredeliti religiozno, si oglejte naslednji videospot: http://www.youtube.com/watch?v=Sj_wxHeMqIY&NR=1 Why Don't Bees Go to Heaven? (Ronnie Williams)

V spotu te pesmi so uporabljeni številni religijski simboli. Posmeh verovanju najrazličnejših verstev je očiten in vendar nam to nič, vsaj na prvi pogled, ne pomaga k razumevanju človeka samega. In vendar prav avtorji te pesmi, čeprav so že na prvi pogled nasprotni vsakemu verovanju, še kako govorijo o človekovem odnosu do verovanja. Ne bi šli pisat pesmi, ustvarjat spota, če jih ta tematika ne bi tako ali drugače zadevala. Kljub negativnemu mnenju o verovanju je njihovo življenje, konkretno glasbeno ustvarjanje, določeno z religijo. Prav izbira podob, od Busha do papeža, kaže na to, da je religija politično in socialno vpletena v življenje človeka. To pa je naše temeljno vprašanje: »Antropološki pristopi k religiji se v nasprotju s tistimi, ki se osredinjajo na teologijo ali filozofska stališča religioznih mislecev, običajno ukvarjajo z vsakodnevnim uresničevanjem religije in tem, kako je povezana z drugim družbenim.« (Monaghan in Just 2008, 137) Verjetno, če le bežno sodimo po videnem in razumljenem, bodo ustvarjalci in izvajalci te pesmi težko shajali z verniki, takimi ali drugačnimi. V njih bodo videli nekoga, ki si dela utvare o nečem, česar ni, kar je le del njega samega. Hkrati lahko slutimo neko vzvišenost lastnega gledišča. Zato je nujno že na začetku poudariti, da kot religijski antropologi ne stopamo na neko raven razsodišča, ne poskušamo zavzeti drže, ki bi dajala prednost temu ali onemu pristopu, ampak želimo razumeti konkretnega človeka, skupino, civilizacijo; v tem primeru pač tiste, ki so ustvarili spot, in vse, ki si ga ogledujejo. Pri tem nas spremlja temeljna misel vseh velikih raziskovalcev verstev: »Pojem Boga se zelo malo razlikuje v religijah, ki so se razvijale popolnoma neodvisno. Zgodovina tega pojma nam sporoča nekaj pomembnega o človeškem umu in našem stremljenju ne glede na naše sklepanje o resničnosti Boga. Kljub posvetni usmeritvi zahodne družbe koncept Boga zaznamuje življenja več milijonov ljudi. Po izsledkih nedavne raziskave devetindevetdeset odstotkov Američanov trdi, da verjamejo v Boga, vprašanje pa je, kateremu od mnogih Bogov so obljubili zvestobo.« (Armstrong 2008, 22) Morda so ti, ki poskušajo pokazati antropološko izhodišče vsakega verovanja, še bolj ujeti v pojem religioznega. V redko kateri pesmi kakšne verske skupine bi našli toliko religijskih simbolov. Kaj človeka žene, da o tem razmišlja, poje, ustvarja, se ravna, in kako odgovori na ta vprašanja vplivajo na življenje posameznika kot družbe, je naša ključna smer raziskovanja. Pri tem imamo veliko bolj pred očmi človeka kot Boga.

Človek je izhodišče, Bog ali božanstva so izraznost te človečnosti, ki jo bomo preučevali. Religijske antropologije ne moremo preučevati, če ne postavimo prej temelja in širokega znanstvenega ozadja. Za poznavanje religijske antropologije je nujno treba najprej vsaj načelno upoštevati razvoj in odgovoriti na vprašanja splošne antropologije.

2. Kaj je antropologija?

ANTROPOLOGIJA (anthropos + logos) je znanost o človeku – človekoslovje. Danes se bistveno razlikuje od svojih prvih začetkov. Začetek antropologije bi težko postavili šele v 19. stoletje, čeprav mnogi danes to počnejo. Ta znanost naj bi se porodila, ker naj bi prenehala samoumevnost religioznih razlag in je nastopilo obdobje humanizma in razsvetljenstva kot izrazite usmerjenosti razmišljajočega duha k človeku. Vendar imamo na najrazličnejših koncih posameznike, ki se izrazito ukvarjajo s človekom že veliko prej. Omenimo samo velike popotnike, ki so že v rimsko-grški kulturi poskušali razumeti človeka iz drugačnega okolja, kot je to počel že Herodot pri starih Grkih in potem seveda Marko Polo, med Arabci Arab Ibn Khalduna (Haviland 1994, 6) in drugi, ki poročajo o raznih narodih, njihovi kulturi, verovanju, jeziku in s tem seveda tudi spodbujajo raziskovanje in razmišljanje o človeku. Že v prvih poročilih o drugih kulturah je bila poudarjena drugačnost v običajih in sploh načinu življenja. Človeka je od nekdaj zanimalo, zakaj živi, kot živi, in če prav živi. Poslušanje ali branje o t. i. »barbarskih« narodih je pogosto postavljalo pod vprašaj samoumevnost lastne družbe in načina življenja. Posameznik, ki se nikoli ne sooči z drugačno kulturo, civilizacijo, običaji, ne bo nikoli postavljaj pod vprašaj svoje lastne identitete, načina življenja. Zato je razumljivo, da je pozornost najprej privabila drugačnost, vse tisto, kar je čudilo. Po mnenju večine so šele po odkritju Amerike sledila stoletja velikih odkritij »drugačnega človeka«, čeprav je bila drugačnost stalno navzoča, od poganskih običajev do drugačnih krščanskih obredij, do ljudskih mitologij, da ne govorimo o Španiji in njeni povezanosti z arabsko kulturo, o križarskih vojnah in eksotiki, ki so jo križarji prinašali z vojnih pohodov. Zato je šele za renesančnega človeka, ki dokončno začne odkrivati vzvišenost razumnega človeka,¹ drugačnost postala problematična. Ko je bil postavljen razum kot tisti, ki določa vzvišenost človeka, in to razumljen z vidika evropske kulture, je bilo vse, kar ne dosega standardov te razumnosti in je od nje drugačno, manjvredno, barbarsko. Pod zastavo prinašanja razumnosti, napredka, znanosti so kolonialne sile osvajale ozemlja. Zato se je šele z globljim razumevanjem zakonitosti kultur in drugačnim pristopom do človeka na sploh začelo spoštovanje kulturne drugačnosti. To ostaja še vedno kot naloga za sodobnega človeka. Claude Lévi-Strauss pravi: »Ne obstajajo boljše in slabše kulture – le drugačne.« Seveda do tega znanstvena srenja pride šele po dolgem stoletju razvoja antropologije. Njeni začetniki so večinoma Evropejci; zato je pogosto služila kot razlog in opravičilo kolonizacije. Zanimivo pa je, da je že Malinowski zahteval razumevanje človeka iz njegovega celega kulturnega in družbenega sistema in ne iztrganega iz konteksta lastne civilizacije.

¹Še posebej pri religioznem pojmovanju je vprašanje različnosti vedno tudi nevarno. V vsej zgodovini človeštva je mogoče najti dokaze za t. i. verske vojne. Prav zaradi tega najdemo znova in znova mislece, vernike, mistike, ki poskušajo rešiti ta zaplet. Pri tem jih vodi tudi drugo vprašanje: Je mogoče človeku vzpostaviti kontakt z božanskim, mističnim, nadnaravnim ali ne? Če ne, v kakšnem odnosu je človek in nadnaravno? Če pa lahko, kako se potem razlikuje nadnaravno od naravnega? Hitro pridemo v dilemo med transcendentnim, nadnaravnim, ločenim od tega sveta, in imanentnim, v kozmos vrojenim nadnaravnim. Pri zadnjem lahko govorimo o enotenu vsega: božjega in naravnega, o panteizmu. Zanimivo je, da se med velikimi verstvi vedno znova najdejo misleci, mistiki, ki se zelo približajo drug drugemu. Po besedah Armstrongove lahko sklepamo na nekakšno skupno eno: »Ko razmišljamo o najvišjem, se očitno dokopljemo do podobnih zamisli in izkušenj. Občutek navzočnosti, vznesenosti in strahu pred navzočnostjo resničnosti – imenovana nirvana. Eno, Brahma ali Bog – je po vsem sodeč naravno stanje uma in dojemanje, h kateremu ljudje stalno stremijo.« (Armstrong 2008, 159)

Antropologija si je v začetkih svojih znanstvenih raziskav izbrala področja zahodnemu človeku tujih kultur. Mnogim začetnikom se je to zdelo najbolj primerno, da bi tako lahko razumeli tudi antropološke začetke naše 'napredne' civilizacije. V 2. pol. 19. stol. je kmalu začela prenašati vzorce, ki so jih odkrili pri t. i. primitivnih ljudstvih, na industrializirane rituale – običaje.² Pred tem je proučevala mite, bajke, pravljice, ki so seveda sestavina verskega aparata posameznih ljudstev.³ Antropologija ima tako že na samem začetku določene religiološke poteze, saj se je prvim začetnikom zdelo, da je prav religija tista, ki najmočneje ločuje človeka od človeka in iz nešteti možnosti, ki jih ima otrok, naredi prav tega posameznika, ki živi in oblikuje določeno kulturo.

Če je zgornja opredelitev v veliki meri le problematiziranje, je na tem mestu navedenih še nekaj osnovnih definicij. Naj nam bo najprej v pomoč trditev, da je antropologija najkompleksnejša veda o človeku. Antropologija je sorazmerno mlada veda, saj se je razvila iz etnografskih in socioloških opazanj nekje v začetku 20. stoletja. Takrat so mnogi pustolovci, raziskovalci potovali na svojo pest, nekateri pa celo s pomočjo zahodnih držav, ki so imele določene kolonije in so začele pošiljati svoje strokovnjake v zasedene države, da bi lažje razumele in seveda tudi obvladale tako imenovane divjake, ki so živeli na osvojenih ozemljih. Ti so svoje delo opravljali na terenu med domačini. Bronisław Malinowski, ki ga prištevamo med očete sodobne antropologije, je razvil metodo opazovanja z udeležbo, ki je postala glavno metodološko orodje antropologije. S tem se je antropologija oddaljila od sociologije, znotraj katere se uporabljajo druge metode zbiranja podatkov. Pri tej metodi se znanstvenik do neke mere vključi v neko družbo, poskuša živeti tako življenje, kot ga živijo sami domačini, se vplete v njihove obredne, miselne in socialne mreže in seveda podrobno zapisuje vse, kar zazna in doživlja. Vse to je zelo blizu etnografiji, kar je pogosto pojem za antropologijo v nemškem svetu (Haller 2005, 11). Vendar antropolog ne ostaja zgolj pri opazovanju. Predvsem poskuša razumeti in razložiti določene pojave in to v nekakšnem holističnem, celostnem konceptu. »Antropologija si že dolgo prizadeva povezati opise krajevnih prepričanj in navad s kategorijami univerzalnega in vsečloveškega pomena.« (Monaghan in Just 2008, 28) Iz primera posamezne kulture posplošimo na človeka kot takega. Pogosto je ta človek kot tak prav človek in kultura raziskovalca samega. Raziskovati druge ima za najgloblji cilj razumevanje samega sebe in lastne kulture.

²»V svojih začetkih pa se je antropologija razlikovala od drugih strok po osredinjenosti na tako imenovane 'primitivne' družbe: relativno majhne nezahodne skupnosti, v katerih se je zdelo, da so družbene institucije precej omejene in preproste (kar se je izkazalo za neresnično!), družbena interakcija pa se je izvajala skoraj izključno iz oči v oči. Menili so, da lahko takšne družbe antropologom postrežejo s poenostavljenim pogledom na 'elementarno' delovanje družbe; družbe, ki je bila v nasprotju z zapletenostjo 'moderne' (tj. zahodne) družbe. Antropologi so tudi menili, da so načini življenja teh manjših družb hitro izginili, in ker jih mnogo ni poznalo pisave, je bilo nujno, da se zapisi o njih ohranijo za naše zanamce.« (Monaghan in Just 2008, 22)

³Spet ne gre zgolj za religijsko razsežnost, ampak predvsem za antropološko. Psihoanalitik in vzgojitelj B. Bettelheim ugotavlja že samo za pravljice: »Ko so pravljice skozi dolga stoletja (če ne tisočletja) pripovedovali vedno znova, so postajale vse žlahtnejše, pričele so posredovati tako očitne kot skrite pomene, nagovarjati vse plasti človekove osebnosti istočasno in svojo vsebino sporočati na način, ki doseže tako neuki otrokov kakor izkušeni um odraslega. Pravljice z uporabo psihoanalitičnega modela človeške osebnosti prenašajo pomembna sporočila zavestnemu, predzavestnemu in nezavednemu delu duševnosti – ne glede na to, na kateri ravni vsak od njih v nekemu trenutku deluje. Te zgodbe se ukvarjajo z vsesplošnimi človeškimi problemi, zlasti s tistimi, ki zaposlujejo otrokove misli, govoriijo njegovemu oblikujočemu se jazu in spodbujajo njegov razvoj, hkrati pa sproščajo predzavestne in nezavedne pritiske.« (Bettelheim 2002, 10-11)

2.1 Veje antropologije

Antropologija se deli na več podzvrsti. Ena najstarejših je gotovo teološka antropologija, prav tako tudi filozofska antropologija, ki se poskuša na principu razmišljanja spraševati o bistvu človeka. Vendar obe izhajata bolj ali manj iz študija in premišljevanja. Če teološka izhaja iz verskih načel, pa filozofska iz logičnih miselnih premis o človeku. Antropologija kot samostojna veda na drugi strani poskuša veliko bolj upoštevati konkretno opazovanje. Po mnenju Lévi-Straussa ima antropologija trojno naravo: hkrati je družbena in humanistična veda in ob tem tudi naravoslovna. Po njegovem etnografija, etnologija in antropologija niso tri ločene znanosti s tremi različnimi momenti raziskovanja. Gre za holističen, celosten pristop. Pri delu bomo dajali prednost eni izmed njih – antropologiji, vendar s tem ne izključujemo drugih dveh. Še posebej ker potrebujemo tako opise kot študije konkretnih običajev in navad določene kulture, če jo želimo preučevati. Zato je delitev antropologije na posamezne panoge za celosten pristop problematična. Dve največji panogi, ki sta plod te delitve, sta socialno-kulturološka antropologija in biološka antropologija. Prva se ukvarja s človekom kot delom določene socialne celice, druga pa s človekom kot biološko entiteto. Znotraj socialne antropologije se je v 60. letih dvajsetega stoletja uveljavila medicinska antropologija, ki v nekaterih segmentih sega tudi na področje biološke antropologije in spet povezuje človeka kot duhovno in kot fizično, telesno bitje.

2.1.1 Filozofska antropologija

Najstarejša antropologija je gotovo filozofska. Človek se je o sebi in smislu sebe spraševal zelo kmalu. Je sestavljen iz duše in telesa ali samo iz materije, je večten, je del česa večjega in podobno? To so tipična vprašanja filozofske antropologije. »Je znanost o človeku, ki obsega dve skupini ved, naravoslovno in modroslovno. Prva obravnava človeka kot del žive narave raziskuje njegov izvor in razvoj, opisuje delovanje njegovega telesa. Druga se sprašuje, kaj je bistvo človeka, kaj je smisel in naloga njegovega življenja, kakšen naj bo njegov odnos do narave, do sočloveka, do Boga.« (Janžekovič 1981, 18) Že pri tej preprosti opredelitvi filozofske razsežnosti je vidna temeljna razlika od antropologije, ki nas zanima. Besedna zveza »kakšen naj bo človek« je v splošni antropologiji nekaj, kar težko srečamo in sprejmemo. Filozofsko sklepanje pripelje do normativov, ki predpisujejo. Pri splošni antropologiji, kamor sodi tudi religijska antropologija, pa ugotavljamo, kakšen je človek in kakšni so njegovi običaji, navade, in največ, kar želimo, je »le« razumevanje konkretnega človeka.

2.1.2 Simbolna antropologija

Je zelo podobna filozofski v tem, da se že ukvarja s konkretnimi podobami in mestom, ki ga te zavzemajo v določeni strukturi opredeljevanja človeka. Izhaja iz dejstva, da človek zmore

odstopiti od golih nagonov, ki so v njega postavljeni z biološko in fiziološko strukturo. Pri tem nastaja in se oblikuje kultura. Od prvih jamskih slikarij do sodobnih instalacij se izraža človekova sposobnost za odmik od realnosti in hkrati odpira možnost za drugačno dožemanje te iste stvarnosti. Predvsem preučuje, kako določena družba, kultura interpretira svojo okolico, izrazje in ravnanje drugih, še posebej tujih kultur. To je na neki način zakodirano v raznih kulturnih simbolih. Pri tem imamo vedno pred očmi zapletenost tega procesa. »Interpretacije porodijo od posameznika ločen pomenski sistem. Ključ k temu so simboli, prav tako pomeni, ki jim jih ljudje pripisujejo, da bi s tem odgovorili na temeljna vprašanja skupnega življenja. Simboli kažejo na nekaj, kar ni z njimi identično. Po naravi so večpomenski in se povezujejo v številne pomene.« (Haller 2005, 65) Pri tem ne smemo prezreti, da simboli prikličejo tako predstave kot občutke, kar vpliva tako na obnašanje posameznika kot celotne družbe, ki je ujeta v določen simbolni sistem. Lahko preučujemo t. i. simbolično interakcijo med sistemom družbenih simbolov in posameznikom, kaj vpliva na njihovo spremembo in kdo je pri tem odločilen. Drugačen je t.i. transakcionizem, ki preučuje vpliv simbolnih pomenov npr. oblastnikov na podložnike, voditelja do sodelavca, guruja do oboževalcev itd. Pri tem nam lahko služi analiza mrežne povezave, kjer se jasno pokaže, kje in s kakšno močjo vpliva je določen člen družbe. Pri prepletu teh mrežnih odnosov nam lahko služi tudi teorija igre, kjer lahko preučujemo tako pravila, strategijo kot rezultat. Simbol nikoli ne nastopa sam, ampak vedno v mreži pomenov, zato lahko že tu vidimo, kako je težko ostati zgolj pri etnografiji. Če hočemo človeka razumeti v njegovi celoti, v konkretnih razmerah življenja, je nujno »najdeno«, »opazovano« razlagati in umeščati v določene sisteme, kar je tudi naloga antropologije.

2.1.3 Teološka antropologija

Teološka antropologija poskuša razumeti človeka in njegovo mesto v božanskem ustroju vsega na podlagi razodetja (vsaj v krščanstvu, judovstvu in islamu, na neki način tudi v hinduizmu). »Pri obravnavanju vprašanja o človeku bo torej potrebno izhajati iz temeljnih eksistencialnih vprašanj o poreklu, namenu in poslanstvu človeka ali konkretno, od kod prihaja človek, kako biti človek in kam vodi človekova pot. Celostni odgovor na ta vprašanja pa neizogibno terja upoštevanje dveh osnovnih razmerij: človekov položaj v stvarstvu z vsemi razsežnostmi in pogojenostmi, ki jih to razmerje vključuje ter človekovo naravnost in poklicanost od Boga.« (Lah 2003, 206) Če je prvi del lahko skupen vsem antropologijam, je drugi izrazito teološki, saj predvideva poklic Boga, njegovo aktivno udeležbo. »Tako lahko obravnava človeka teološka antropologija, ki se opira na razodetje in priznava njegov pomen za osvetlitev človekovega bivanja kot tudi za možnost posredovanja med spoznanji, ki jih prinašajo o človeku filozofija in humanistične znanosti.« (prav tam) Ključno gibalno teološke antropologije je tudi dejstvo, da se lahko človeka razume le v luči Boga. Pri tem raziskuje najprej pogoje človekovega bivanja pred Bogom. V krščanstvu je kot nujni drugi del te antropološke razsežnosti postavljen Kristus kot novi Adam in njegova vloga pri oblikovanju prave človeške podobe (207).

2.1.4 Socialna in kulturna antropologija

Proučuje medčloveške odnose, značilnosti posameznih kultur in družbeni okvir, ki določa človeka. Socialna antropologija ima svoje korenine in je tudi danes bolj v ospredju v evropski in britanski tradiciji raziskovanja, kulturna pa v ameriški. Pomembna vprašanja, ki se porajajo pri tej veji, so v povezavi s kulturnim relativizmom. Izvor raziskovanja je koncept drugačnosti določene kulture od druge. Pri procesu raziskovanja je najpomembnejše izkustvo, izhaja iz opazovanja vsakdanjega življenja preučevane kulture. Zato ima ta veja antropologije predvsem empiričen značaj, saj lahko šele na podlagi izkušenj zgradimo določene zaključke o določeni družbi ali kulturi. Pojem kulturne antropologije je uvedel F. Boas, nemški emigrant v Ameriki v začetku 20. stoletja.⁴

Zanj je kultura predvsem pogled, očala, ki nam posredujejo in seveda pri tem predelajo vse, kar dojema, doživlja, razume in načrtuje tako posameznik kot skupnost. Vendar je težko postaviti pravo in splošno sprejeto definicijo kulture. Še posebej če se zavedamo, da je ne moremo izvzeti iz konkretnega prepleta vsega v določeni skupnosti. Lahko ji dodamo po Foucaultu možnost gospodovanja, oblasti, vendar brez nje preprosto ni 'pravil' igre določene skupine in tudi ne samopodobe posameznika. »Zaradi nedoločljivosti, ki je vgrajena v koncept kulture, se zdi, da je celo pri fizično izoliranih ljudstvih težko natančno določiti, kje se ena kultura konča in začne druga. Navsezadnje je eden od temeljev boasovskega koncepta kulture nemško zanimanje za oblikovanje naroda.« (Monaghan in Just 2008, 56) Če je nemški nacionalizem potreboval razpoznavno znamenje, »Geist«, v času združevanja, bi danes težko našli kaj, kar bi temu odgovarjalo. »Morda bi bilo najbolje, če se pridružimo večini današnjih antropologov, ki kulture ne obravnavajo kot stvari same na sebi, ampak kot učno sredstvo za odkrivanje pomena v družbenem življenju.« (57) Kulturno antropologijo lahko še razdelimo na podvrste, kot so: arheologija, lingvistična antropologija in etnologija. Vsaka ima svoje specifično polje raziskovanja in vendar tako arheolog, ki preko izkopavanja ugotavlja načine življenja v davni, kot lingvist, ki preučuje jezik, govornico in etnolog, ki ga zanimajo običaji, preučujeta kulturo in pomagata antropologu do ustreznih podatkov (Haviland 1994, 11–14).

Če je ameriški pristop temeljil na preučevanju kulturnih pojavov, so se v Franciji in Angliji osredotočili na družbo in vlogo človeka v njej. Pomembni so predvsem odnosi in njihova struktura v določeni družbi. Ti so lahko urejeni na najrazličnejše načine: politična pripadnost, rasa, narod, sorodstvo, starost, spol itd. Ko se je zanimanje za družbene skupine, njihovo oblikovanje, odnose v njih in z drugimi i. p. preselilo v Anglijo,⁵ je veda dobila ime socialna antropologija (Haller 2005,

⁴»Franz Boas je splošno priznan oče moderne ameriške kulturne antropologije. Boas, ki je bil rojen v Nemčiji leta 1858, je študiral na univerzi v Heidelbergu, Bonnu in Kielu, kjer se je posvečal študiju geografije in psihofizike. Psihofizika se osredinja na to, kako značilnosti opazovalca določajo dojetje fizičnih fenomenov. Ker je bil Jud, v Nemčiji ni imel dostopa do politike in družbenih ustanov devetnajstega stoletja. To je bil eden izmed razlogov, da je šest let po doktoratu emigriral v Združene države Amerike. Boasa je že od samega začetka prevzela ideja, da okolje, kultura in fizično, določa način, kako človek dojema svet. V svojem prvem delu iz psihofizike se je ukvarjal s tem, kako Eskimi (Inuiti) dojemajo in razvrščajo barve morja. Po nekaj letih je dobil mesto na univerzi Columbia v New Yorku, ki je postala glavno središče za usposabljanje ameriških antropologov za naslednji dve generaciji.« (Monaghan in Just 2008, 46)

⁵»Britanski družbeni antropologi so se začeli z organizirano naravo družbenega življenja ukvarjati v obdobju med letoma 1920 in 1950. Ti antropologi, ki sta jih vodila Bronisław Malinowski in A. R. Radcliffe-Brown, so poskušali na podlagi koncepta družbene strukture – ideje, da družbeni odnosi temeljijo na vzorcih in da jih je mogoče

11). Nekateri omejujejo socialno antropologijo na opazovanje odnosov med družbenimi skupinami (Harris 1989, 21). Vendar že pri prvi socialni antropologiji upoštevajo tudi posameznika kot gradnika in procesorja vsake družbe.

2.1.5 Medicinska antropologija

Ukvarja se z vprašanjem, kaj je za določeno skupnost zdrav človek, kakšno mesto ima to v družbi, kako ljudje izražajo svoje zdravje, bolezni in to v različnih kulturah. Razumeva in raziskuje tradicionalne načine zdravljenja, povezanost zdravljenja z rituali, mesto bolnega človeka v družbi. Obstajala je že od samega začetka pojava antropologije, saj je bilo za antropologa ukvarjanje z zdravjem, boleznijo, smrtjo in seveda z odnosom, ki ga imajo različne družbe do posameznega človekovega stanja, neizbežno, vendar je moralo nastati kar nekaj raziskav, da se je lahko uveljavila kot samostojna veja. Do konca druge svetovne vojne so se antropologi večinoma ukvarjali z odnosom do zdravja, bolezni in smrti v t. i. primitivnih družbah. Delo, ki je medicinsko antropologijo nekako izluščilo iz socialne antropologije, je prav gotovo *Čarovništvo pri plemenu Azande*, kjer Evans-Pritchard opisuje čarovništvo med afriškim ljudstvom Azande. Pri njih ima čarovništvo odločilno vlogo pri diagnostiki in seveda tudi pri zdravljenju raznih patologij.⁶ Medicinska antropologija je od Pritcharda do danes prešla skozi več razvojnih faz. Antropolog A. Young trdi, da se zdaj nahaja v peti fazi, kjer se poglobljeno ukvarja tudi z zahodnjaško biomedicino in jo raziskuje na enak način, kakor je pred tem raziskovala druge medicinske sisteme. Še posebej so danes aktualna vprašanja genskih raziskav, kjer preučujejo sorodstveno povezanost posameznih skupin, ras, ljudi, pa tudi biopolitika, kjer je družba definirana kot biološka formacija. Pri tem opazuje, kako se določena skupina odziva na raznolikost od zunaj, npr. na raznolikost rasne čistosti, do odzivanja na ogroženost z najrazličnejšimi boleznimi (Haller 2005, 79).

2.1.6 Rasna antropologija

Pri rasni antropologiji ne gre le za biološke raznolikosti, ampak tudi za posledice za kulturno in socialno strukturo določene družbe. Sprašuje se, če obstaja kakšna razlika med rasami, kakšna je in kaj to pomeni za življenje posameznika in skupnosti. Temeljna vprašanja se dotikajo področja

napovedati – razumeti, kako se v družbi oblikujejo skupine, kakšna so pravila, ki urejajo vedenje njihovih članov, v kakšnih odnosih so skupine med seboj in katere funkcije, tako prikrite kot očitne, opravljajo.« (Monaghan in Just 2008, 67)

⁶Pritchard je dokazal, da so Azande zelo racionalno ljudstvo, vendar verjamejo v čarovnice, kljub temu da čarovnic ni. Razlaga je zelo preprosta; da pa je odkril kaj takega, je porabil več let podrobnega opazovanja. Azande določene bolezni pripišejo delovanju urokov, ki so jih nad njih poslali prebivalci sosednje vasi. Zdravilec izvede ritual preklica uroka in vrne urok potencialnemu pošiljatelju. Če takrat v sosednji vasi nekdo zbolí, je to dokaz, da je tista oseba izvajala čarovništvo. V sosednji vasi bolezen te osebe znova pripišejo čarovniškemu delovanju neke druge vasi in postopek se ponovi. Ker se Azande vedno branijo pred čarovniškimi uroki, ni v njihovi vasi nihče čarovnik in krog je tako zaključen. Ta primer zelo slikovito prikaže, kako pomemben dejavnik družbenega življenja so zdravje, bolezen in smrt in kako nerazumljivo je lahko za določeno kulturo nekaj, kar je v drugi kulturi popolnoma racionalno in samoumevno.

povezanosti različnih ras in obnašanja, različne inteligentnosti, pogojene z rasnimi razlikami. Antropologi poskušajo pokazati, da je rasna razlika veliko bolj pogojena s kulturno raznolikostjo kot z biološko (Haviland 1994, 287–297). Hkrati pa tudi ugotavljajo, kako vzpostaviti in ohraniti neko razliko v določeni družbi: »V družbah, kjer je homogenost nekaj danega, se pojavi problem, kako ustvariti razlike – celo razlike, ki se zdijo nam tako temeljne, na primer razlike med moškimi in ženskami. Primer so totemski klani – sorodstvene skupine, poimenovane po živalih, rastlinah ali naravnih pojavih (grom, blisk in precej vznemirljiv primer iz Avstralije, mlaka pasjega izbljuvka) –, ki so presenetljivo razširjeni po svetu.« (Monaghan in Just 2008, 102) Šele če razumemo potrebo po razlikovanju, lahko tudi razumemo željo po povezovanju. Iskanje razumevanja tega procesa identifikacije posameznika in določene skupine daje temelj možnosti, da se izognemo konfliktom, ki nastajajo s procesom rasnega in drugega ločevanja.

2.1.7 Antropologija spolov

Njeno vprašanje je, kakšno je mesto ženske ali moškega v družbi, razumevanje človeka kot spolnega bitja, od česa so odvisne razlike med spoloma v različnih kulturah, vloge v vsakdanjem življenju, religijskem sistemu, politiki. Še posebej je danes poudarek na t. i. gender antropologiji, kjer poskušajo raziskati in razumeti pomen, ki ga določene kulture dajejo spolnim razlikam. Ko raziskujemo telesne, biološke razlike, govorimo o spolni antropologiji, ko pa gre za kulturne podobe spolnosti pa o gender antropologiji, kjer je spol razumljen v okviru kulture (Haller 2005, 101). Gre za vprašanja spolne identitete, sorodstvenih vezi in primarnosti spolnih vlog pri življenju skupnosti. Raziskuje tudi poročne navade, vloge v skupnosti tako socialno kot politično določene spolne skupine, vprašanje incesta in tabuja. »Naše vrednote in pričakovanja o zakonu in družini so zgrajene na podlagi predstav o romantični ljubezni med moškim in žensko, ki tvorita jedro družinskega gospodinjstva, skupaj doživljata vesele in žalostne trenutke in si delita odgovornosti, ki jih prinaša življenje. Vendar so antropologi odkrili, da lahko zakon in družina vključujeta vse te elemente, nekatere od teh elementov, nobenega od teh elementov ali pa sta združena s popolnoma drugačnimi elementi.« (Monaghan in Just 2008, 85) Pri tem lahko samo omenimo sodobne družbe, kjer je še vedno možno sklepati poligamne zakonske zveze. Spolnost je v takih kulturah razumljena bistveno drugače, kot je to v naši. Pri delu na terenu sem v Tanzaniji opazil, da v javnosti ni nikjer navzoče npr. poljubljanje ali druge oblike izražanja spolnosti. Hkrati pa je v isti kulturi mogoče najti zelo močno razumevanje npr. moške nezvestobe. Vprašanja, ki iz tega izhajajo, ne pojasnjujejo zgolj odnosa do spolnosti, ampak strukturo družbe in odnose v njej kot take.

2.1.8 Fizična antropologija

Lahko jo poimenujemo tudi biološka antropologija. Človeka razume kot biološko celoto. Proučuje človeško anatomijo, predvsem pa se osredotoča na človeško evolucijo. Postavlja ga v celoto narave in hkrati išče biološke posebnosti. »Z analizo fosilov in opazovanjem primatov

poskuša fizični antropolog najti sledi človeških prednikov, da bi lahko razumel, kako, kdaj in zakaj smo postali taka živalska vrsta, kot smo danes.« (Haviland 1994, 9) Spraševanje o biološki strukturi in njenem razvoju pri človeku nas prej ali slej pripelje k idejam o človeku. Biološki izvor lahko razlagamo na različne načine. Pogosto je to povezano tudi z religijskim področjem razumevanja človeka. Fizična antropologija tako postavlja temelje, ki jih nato uporabljajo različni antropologi za gradbene elemente svojih teorij, npr. v sodobni debati med kreacionisti in evolucionisti ne gre toliko za človeka in njegovo fizično strukturo pred nekaj milijoni let, ampak za dejstvo razumevanja nas samih tukaj in zdaj. Zato tudi raziskovanje fosilov poskuša pripeljati do večjega razumevanja kulture in družbe sodobnega človeka.⁷

2.1.9 Ekološka antropologija

Ne gre le za ekološka vprašanja, kot jih razumemo danes, ampak gre za razumevanje povezanosti ali nepovezanosti človeka z naravo, svojim okoljem. Poskuša razumeti pravo in seveda tudi napačno razmerje človeka z okoljem. Še posebej gre za razumevanje prehrabnih navad, vpliva podnebja in odnos do surovin. Pri tem gre tudi za vprašanje časa, vpetost in vlogo koledarja, odnos do vesolja, zvezd, dnevnega ritma. Da bi lahko razumeli razvoj velikih zgodovinskih civilizacij, ne moremo mimo povezanosti z rekami. Pri tem je ključno vlogo odigrala prav ekološka zavest povezanosti z naravo in je posledično pripeljala do prvih koledarjev (Haviland 1994, 390). Pri tem je poudarek na preučevanju običajev, ki so vezani na letne čase, na odnosu do podnebja in na obredju, ki vse skupaj spremlja. Npr. v Tanzaniji nisem niti enkrat zasledil vremenske napovedi. Če sem hotel zvedeti kaj o vremenu, sem moral pogledati internetne strani BBC. Domačini tega ne potrebujejo, saj so mi rekli, da bodo že videli, kakšno bo vreme. Ta odgovor ne govori le o odnosu do vremenske napovedi, ampak do življenja v konkretnem okolju kot takem: bolj kot na obvladovanju je poudarek na sprejemanju danega.

⁷»Vse našete fosilne najdbe predstavljajo nedvomno oblikovno ali formalno različne stopnje, če hočemo, 'vmesne člene'. Šele naša razlaga jih naredi tudi genetično ali razvojno za vmesne člene. Toda ali je naša razlaga v tem pravilna? Saj je že ta razporeditev po oblikovnih stopnjah sama tako ali drugače iskanje vmesnega razvojnega člena. Tako utegne takšno razporejanje izkapanin izvirati že iz predpostavke, da je med njimi razvojna ali genetična zveza. Končno: nobena teh najdb ni opremljena z etiketo 'vmesni' ali 'končni' ali 'odmrli' člen razvoja. Te oznake jim dajejo šele naše razlage, ki jih vnašamo vanje. Toda za nobeno nimamo pozitivnega empiričnega dokaza, da je pravilna. Da je svet neživih in živih stvari v celoti podvržen zakonu in procesu razvoja, je očitno dejstvo. Kakšen je ta razvoj v posameznih členih, pa ostaja slej ko prej empiriji le malo dostopen pojav.« (Trstenjak 1985, 43) Kljub temu, da se je od časa te knjige marsikaj že zgodilo in imamo danes kopico novih možnosti za raziskovanje, lahko v njej najdete dobro osnovo za hiter pregled evlucijskih stopenj in možna razumevanja posledic za antropologijo iz takih raziskav.

2.2 Metode

Antropologija, ki bo tudi osnova in temelj za religijsko antropologijo, je vsaj v izhodišču empirična znanost, ki se zanaša na opazovanja, iz tega izpeljuje svoja spoznanja in vendarle je v veliki meri tudi teoretična. Delo opazovanja in zbiranja podatkov na terenu imenujemo *etnografija* (drugi pomen tega pojma označuje popis etnoloških skupin na nekem območju). V Evropi je etnografija samostojna znanstvena disciplina, ki se osredotoča na zbiranje podatkov o raznih pojavih v življenju konkretnega človeka in golem opisovanju tega (Haller 2005, 11). Še bolj jasna definicija etnografije je: »Sistematičen opis kulture, ki temelji na neposrednem opazovanju.« (Haviland 1994, 14) Zato je razumljivo, da se antropologi v prvi vrsti ukvarjajo z etnografijo: »Etnografija kulturnemu ali socialnemu antropologu pomeni enako kot laboratorijske raziskave biologu, arhivske raziskave zgodovinarju ali anketne raziskave sociologu.« (Monaghan in Just 2008, 21)

Etnografija kot raziskovalno delo je lahko:

Ekstenzivna. Ta oblika je v rabi v 19. stoletju. Gre za naglo opazovanje vsega življenja (rastline, živali in ljudje) na večjih področjih. Prav zaradi kratkotrajnega opazovanja velikega teritorija so bile nujne špekulacije in posplošitve, ugotovitve pa so bile zato pogosto nenatančne in popačene. Predvsem je šlo za nekakšen popis opazovanih kultur.

Intenzivna. Ta oblika se uveljavi šele v 20. stoletju. Z njo pa se začne tudi nova, funkcionalistična socialna antropologija, katere glavna značilnost je *terensko delo*. Nova metoda je nastala po zaslugi Malinowskega (in: Radcliffe-Brown). Avtorja sta mnenja, da je terensko delo naloga vsakega antropologa. Antropologija se tako razdeli na:

Antropologija na terenu (empirična antropologija) – tega pristopa se držijo predvsem Angleži. Gre za t. i. opazovanje z udeležbo, kjer antropolog deli z opazovanimi njihovo življenje, z njimi je, se nauči njihovega jezika, osebno izkuša njihove običaje in navade. Pri tem mora ohraniti previdno razdaljo, da lahko razume vse člane opazovane skupnosti in vse pojave, ki se tam dogajajo (Haviland 1994, 14).

Kabinetna antropologija (*an armchair anthropology*; teoretična antropologija) – lastna predvsem Francozom, vsaj tako pišejo anglosaksonski pisci, čeprav je to značilnost viktorijanske dobe vseh antropoloških raziskav. Ti so na teren pošiljali etnologe, še raje etnografe.

Ta dvojna delitev nepravilno predvideva, da naj bi bila teoretična antropologija izključno neempirična in obratno, kar ne drži v celoti. Vedno gre za preplet opazovanja in teoretičnega raziskovanja, saj mora tudi delo na terenu najti pot, po kateri bo prišlo do teh, ki jih to zanima, se jih tiče oziroma so to naročili.

2.2.1 Temeljne antropološke metode in tehnike raziskovanja

TERENSKO DELO (field work): Pri tem je potreben notranji pogled, da se čim bolj približamo situaciji, v kateri ljudje živijo. Preprosto živiš z njimi, gre za t. i. princip udeležbe.

Morda je to najbolj vabljiva stvar v antropologiji, čeprav je njen goreč zagovornik Malinowski v svojih pozno objavljenih dnevniških zapisih pokazal precejšnjo diskrepanco takega početja. Težava lahko nastane že pri vstopu v tujo kulturo, kar pogosto spominja na pravi obred iniciacije. Raziskovalec pogosto naleti na težave pri sprejemu, lahko ga imajo za vsiljenca, ki hoče na njihov račun zasloveti, zaslužiti in podobno (Haller 2005, 141). Kljub temu ostaja to temeljno izhodišče za antropološko raziskovanje. Pred samim terenskim delom je nujno skrbno načrtovanje. Zbiranje informacij o posameznem ciljnem polju opazovanja nas vsaj na neki način obvaruje pred kulturnim šokom. Predvsem pa je treba natančno določiti namen in cilje konkretnega opazovanja z udeležbo.

Delo na terenu poteka približno po naslednjih korakih:

a) prihod v okolje – si eden izmed njih (poslušaj, živiš kot oni)
b) učenje od informatorjev/svetovalcev – pri tem je treba biti previden, da izberemo reprezentativne predstavnike, ki bodo prinašali informacije o celostnem polju opazovanja, ne samo del, in povrh morda še zavajajoče interpretirali.

c) odprt, brez vnaprejšnjih predpostavk, pogovor z opazovanimi. Ker se je treba že vnaprej pripraviti na samo delo, preštudirati dostopna gradiva, je to zelo težko. Vendar prav golo etnografsko delo, da zbiramo in zapisujemo dogajanje, lahko vsaj na začetku pomaga pri tem.

d) vrnitev informacij + antropološki zvezek – dnevniški zapis opažanj, dogodkov, pogovorov. Značilnosti: traja vsaj eno leto; udeležba v skupnosti, družini, soseski. Mnogi antropologi priporočajo po 3. do 4. mesecih bivanja krajšo prekinitve, ki jo uporabimo za prvo urejanje zbranega in zapisanega. Hkrati je to možnost, da prve rezultate predelamo z drugimi strokovnjaki, saj le tako lahko pravilno usmerimo svojo pozornost v drugem delu raziskovanja (Haller 2005, 141).

INTERVJUJI: Ločimo dva pristopa, ki nista zgolj omejena na intervjuje, ampak na splošne principe opazovanja v antropologiji. Izpeljana sta iz jezikoslovja, iz pojmov fonemično in fonetično. Fonem je najmanjši zvok, ki vnaša razliko, fonetičen je standardiziran zapis tega zvoka (Haller 2005, 267). Tako ločimo (fon)emični in (fon)etični pristop:

a) Emični pristop – temelji na notranjem pogledu kot to vidi, razume sam opazovanec; zato zelo natančno zapisujemo, kaj nam je kdo povedal brez kakšne lastne interpretacije. Pri tem notranjo logiko, koncepte, razlike določajo opazovani in ne opazovalec. Opazovalec poskuša npr. vstopiti v logiko ameriškega najstnika in razumeti njegove razloge, občutke, pričakovanja, kdaj in kako bo prvič povabil dekle na zmenek (Harris 1989, 27). V Tanzaniji sem bil kot profesor del njihovega vsakdanjega življenja. Še posebej pri delu na polju, kjer sem bil eden izmed njih, je bilo najlažje prisluhniti njihovemu pogledu na življenje, razumevanju tega in opazovati medsebojne odnose. Pri emičnem intervjuju je pogosto težko reči, da gre za intervju. Gre bolj za udeležbo v pogovoru.

b) Etični pristop – zunanji, odmaknjen. Antropolog situacijo opazuje od zunaj. Ne gre za pravo udeležbo, ampak bolj poslušaj informatorje, pri tem seveda tudi interpretira npr.: namesto, da opišemo, kako nas je kdo pozdravil, zapišemo: »Zakričal je jezno.« Logika, koncepti, poudarki so z razliko od emičnega sedaj antropologovi. Izbere in predstavi, kar se njemu kot opazovalcu zdi smiselno. Zato gre pogosto pri tem za primerjavo podobnih navad, konceptov, kulturnih struktur

ipd. različnih kulturnih skupin, kjer se oddaljimo od posamezne kulture in poskušamo prevesti v neki obči jezik.

Prava delitev enega in drugega je težka, saj se pri delu na terenu en in drugi pristop stalno prepletata (Haller 2005, 141). Prav zaradi nevarnosti prehitre interpretacije je dobro najprej uporabiti emični pristop, šele nato etičnega. Ko sem se pogovarjal s pomočjo prevajalca z Masajem, ki je prodajal natikače, sem najprej zavzel emično držo. Prepustil sem se njegovemu »trgovanju«, pogledu na belce in podobno. Ker pa me je zanimalo, zakaj kar nekaj Masajev nima dveh spodnjih zob – sekalcev, sem prešel na etično, saj sem hotel razumeti dejstva, ki so meni in moji kulturi tuja.

Pri teh dveh pristopih intervjuja lahko delimo še na dva temeljna vidika znanstvenega dela antropologa na terenu, kot sta predstavljena v spodnji tabeli; pozitivistični in interpretativistični pristop.

Pozitivizem:	Interpretativizem:
Etični pogled	Emični pogled
Opis	Doživetje
Napovedovanje	Predvidevanje
Nadzor	Sodelovanje
Razlaga	Razumevanje

Poglobljeni intervju:

Pri tem gre za pogovor, kjer nas zanima človekovo konkretno življenje. Pomembno je postavljati dovolj široka vprašanja – odprtega tipa, da oseba sama vodi tok pripovedovanja. Pozorni moramo biti na telesno govorico in »moralni jezik« (samokritiko), ki nam lahko veliko povesta. Intervjuvanca poslušamo in delamo zaključke, interpretiramo. Zaradi tega ta način ni objektivni, je subjektiven. Tak intervju je skupna zgodba tako voditelja kot vodenega – treba ga je jemati celostno. Poznamo več vrst takih intervjujev: strukturirani, ki ima vnaprej pripravljena vprašanja s strukturiranim zaporedjem. Odprt intervju je nestrukturiran, lahko dnevni pogovor z informantom, vsakdanje srečevanje in pogovori pri dnevni opravilih, ki jih zapišemo pozneje. Prav zaradi tega je treba paziti, da ne spustimo tistega, kar je spremljalo tak pogovor. Lahko izvedemo tudi biografski intervju, ki je namenjen spoznavanju življenjskega cikla posameznika ali skupine.

2. VPRAŠALNIKI – gre za dokumentacijo določenih podatkov (npr. socialni položaj, starost, sorodstvene vezi, izkušnje nasilja ipd.). Dobro je tudi izdelati zemljevid raziskovanja, saj lahko le tako tudi prostorsko umestimo določene ljudi in dogodke.

Vse skupaj nam pokaže, kako se ljudje med sabo povezujejo. Posledica tega je, da imajo različne potrebe (po druženju, informacijah itd.). V tradicionalnih skupnostih se socialna mreža navezuje na družino, v modernih pa se ljudje povezujejo tudi drugače. Na osnovi opazovanja in raziskovanja sestavimo lahko:

a) sociogram (predstavimo strukturo odnosov: npr. vodja, ki vpliva na druge posameznike in skupine)

b) vprašanje socialnega atoma (najprej najdemo temeljno izhodišče nekoga pri ustvarjanju družbenih odnosov: nekdo se najbolj povezuje z najbližjimi, nato s prijatelji, sledijo znanci). »Poleg navidez preprostih tehnik intervjuja in dialoga etnografi uporabljajo tudi množico specializiranih tehnik. Beleženje zvočnih zapisov govorov in glasbe, fotografija, film, risbe, genealogija, kartografija, popisi prebivalstva, arhivske raziskave, zbiranje materialne kulture, zbiranje botaničnih ali drugih naravnih vzorcev – vse te tehnike se uporabljajo tudi v etnografiji, odvisno od etnografovega specifičnega raziskovalnega projekta.« (Monaghan in Just 2008, 32)

2.2.2 Konkretni primer strukture raziskovanja

Določiti je treba najprej okvirno polje zanimanja, torej izbrati tako okolje, ki je zanimivo za širši krog ljudi, je osebno privlačno in dovolj neraziskano. Sam sem izbral fakulteto, kjer sem lahko v polnosti opazoval moč religijskega, ko se srečujejo različne kulture iz celotne angleško govoreče Vzhodne Afrike.

Raziskovanje poteka približno takole:

Spoznati se z okoljem, s sistemom opazovanja in njegovo zgodovino. Preko znancev sem vzpostavil stik, dobil nekaj osnovnih informacij o Tanzaniji in načinu študija ter življenja v konkretni ustanovi.

Če je potrebno, naučiti se jezika, gotovo pa pridobiti veščine, ki so »normalne« v opazovanem okolju v sistemu komuniciranja. Kolidž, ki sem ga izbral, uporablja angleščino, čeprav je v okolici v vsakdanji rabi svahili. Ker je večina študentov iz drugega področja, nisem bil edini, ki ne zna tega jezika.

Postaviti začetne cilje in pripraviti vprašanja, na katera želimo imeti odgovor. Za cilj sem si postavil vprašanje moči za poenotenje raznih afriških tradicij v tipični vzgojno-izobraževalni ustanovi z globalno prežetostjo.

Pridobiti dostop do raziskovalnega področja in dovoljenje za opazovanje oziroma intervjuje. Vključevalo je prošnjo za možnost bivanja. Njihovo povabilo in določitev vloge, ki jo bom tam imel preko elektronske pošte.

Vzpostaviti neposredni stik z opazovanimi. Pol leta pred začetkom daljšega bivanja sem odšel za tri tedne, da sem se spoznal z okoljem in ljudmi ter jim razložil svoje načrte in pričakovanja.

Opazovanje oziroma intervjuvanje konkretnih ljudi v njihovem življenjskem prostoru, pri izbranih opravilih, in zbiranje podatkov. Poleg vsakodnevnega bivanja v ustanovi sem pisal dnevnik ter zbiral njihove pisne izdelke o lastnih kulturah in pogledu nanje.

Slediti vsaki smeri, ki se pojavi pri opazovanju. Tako me je iz ozkega kroga kolidža vodilo raziskovanje v vedno širše okolje katoliške skupnosti v Tanzaniji.

Dokumentirati svoje opazovanje (prenosni računalnik, fotoaparati, kamera, dnevniki, skice odnosov, posebni predmeti ipd.). Poleg fotografij, dnevnika in prispevkov študentov sem dobil še njihove elektronske naslove, kjer so mi bili pripravljene pojasniti vprašanja, ki so se mi postavljala pri razvijanju mojega pogleda na njihovo življenje.

Združiti zbrane podatke v številčne, tekstovne in multimedijske baze podatkov. Gre za organizacijo vsega pod vidikom, ki sem si ga zastavil na začetku svojega raziskovanja.

Kvantificirati podatke in združiti statistike. Zame je bilo to enostavno, ker je bila opazovana skupina majhna in pregledna.

Zmanjšanje in interpretacija podatkov. Trenutno se ukvarjam s tem, saj je težko takoj izločiti nekaj kot nepomembno.

Natančno še enkrat pregledati cilje, ki so bili zadani na začetku, jih še enkrat precizirati in oceniti uporabljeni postopek.

Upoštevati možnost odstopanja pri dobljenih rezultatih zaradi različnih okolij in ciljev – metodološka previdnost.

Pripraviti poročilo in predstaviti ugotovitve. Ko sem začel brati še enkrat vse skupaj, interpretirati in primerjati s strokovno literaturo, je vsako poročilo preozko in vsaka ugotovitev se ti zdi preveč posplošena. Včasih se pred tem rešujemo bolj z opisi kot teoretičnimi razlagami.

2.3 Kulturni relativizem

Poleg značilnega metodološkega pristopa in holističnega pogleda je bistveni del antropologije tudi t. i. kulturni relativizem. Ta se povezuje tako s primerjalnim, komparativističnim študijem, 'crosscultural description'. Izhaja iz raznolike stvarnosti kultur, človeškega bivanja, okolja, upošteva posamezne primere, da iz njih lahko potem potegne določene posledice. Preučevanje in opazovanje posameznih pojavov nima samo po sebi namena, ampak to uporabimo, da iz posameznega lahko kaj rečemo o splošnem (Eller 2007, 3). Namreč nobena kultura ni bolj ali manj človeška. Ni tipično človeške kulture, ampak vsaka na svoj način to predstavlja. Prav tako velja za religijo. Nobena ni sama po sebi predstavnik verovanja in pojavov okrog tega, ampak na neki način sestavlja mozaik človeškega soočenja s tem vprašanjem. Kot smo že prej omenili, to vodi v holističen pristop. Vsak del, vsaka kultura, vsaka človeška pojavnost je del velike antropološke celote: vse oblikuje naše razumevanje človeka. Kar končno vodi v t. i. kulturni relativizem. Vsaka kultura ima svoj lastni standard. V vsaki kulturi, kot tudi religiji, se uporablja drugačen jezik, drugačna lestvica vrednot, resnic, obredja in podobno. So verstva, ki poznajo pojem Boga, druga spet ne, ga morda razumejo čisto drugače kot mi in podobno. Zato moramo poskušati razumeti kulturo iz nje same, brez vnašanja lastnih predpostavk, včasih že predsodkov. Predstavljam si, da ljudstvo iz Avstralije warlpiri poskuša med nami narediti nerelativističen intervju. Vpraša nas, kakšen odnos imamo do jukurrpa (predstavlja sanjskost, sanjski čas). Verjetno bomo rekli, da nobenega, saj še nismo slišali za to. Če se ta aborigin potem spravi analizirati naše odgovore iz tega vidika, bomo »izpadli« v okvirih njihove kulture kot popolnoma necivilizirani, saj ne razumemo in tudi ne živimo iz njihovega temeljnega koncepta kulture. Z njihovo oceno se verjetno ne bomo popolnoma strinjali, saj je težko sprejeti v naši kulturi, da je sanjski svet pomembnejši kot budni svet. Še težje je upoštevati kulturni relativizem pri jeziku. Lahko postavljamo popolnoma zgrešena vprašanja, napačno razumemo odgovore in razlage, če ne uporabljamo iz določene religije in za določeno religijo pojme, ki so specifični zanjo. Vse to seveda ni lahko, saj npr. Evans-Pritchard

veliki antropolog iz srede prejšnjega stoletja po mučnem in vztrajnem preučevanju afriškega plemena Azande končno razloži pojmovanje čarovništva vendar zaključí: »Čarovnice, kot jih pojmujejo Azande, sploh ne morejo obstajati!« (Eller 2007, 6). Lahko si predstavljamo člana plemena Azande, ki bi prišel h kristjanom in zaključil: »Bog, kot ga pojmujejo kristjani, sploh ne more obstajati!«

Da to ni tako enostavno, lahko vidimo v vsakdanjih interpretacijah religijskih pojavov. Od tega, da so vsi muslimani teroristi, do tega, da so vsi katoličani pedofili ali hindujci fakirji, pa vse do bolj poglobljenih predsodkov, ki izhajajo iz hitrih in osebno obremenjenih predpostavk. Dober primer za to lahko najdemo v študentskih zapisih slovenske visokošolske ustanove iz samega predmeta antropologije, ki so ga študentje objavili na medmrežju. Ne gre le za napačno interpretacijo katolištva, ker ne boste našli nobenega uradnega dokumenta, ki bi to potrjeval, prej obratno, ampak tudi za nestrokovno branje (bolje nebranje) prvih strani Svetega pisma. Ob vsem tem pa še zdaleč ne gre za temeljno antropološko izhodišče: opazovanje vernih katoličanov, če res tako živijo. Zapisali so: »Kreacionizem je prepričanje o božjem stvarjenju človeka. Je zanikanje evolucijskega nauka, ki pravi, da se je človek postopoma razvil v evolucijski verigi živih vrst. Kreacionisti zagovarjajo biblijski nauk, ki pravi, da je bog najprej ustvaril Adama in Evo in jima velel, naj se plodita in množita ter s svojimi potomci zapolnita obličje Zemlje. S tem naj bi bil človek že od vsega začetka čisto nekaj drugega kot druge žive vrste, z njimi naj ne bi imel nič skupnega. Evolucijski nauk pa ravno nasprotno izpričuje, da je človek tudi biološko bitje in s tem del naravnega sveta in spada med druga živa bitja.

Kreacionizem je sestavni del katoliške religije in tudi mnogih drugih religij. Ta ideja ne more biti znanstveno preverljiva in se med ljudmi lahko ohranja le z religiozno prisilo skozi zastrahovanje in grožnjo z božjo kaznijo. Ker je človeka ustvaril bog, mu tudi on lahko vzame življenje oz. ga po smrti pogubi, kar je kazen za človekove grehe. Krščanska religija uči, naj se zato človek v svojem tostranskem življenju vede bogu po volji, kar mu zagotavlja, da ga bo bog po smrti vzel k sebi in da se mu bo življenje nadaljevalo v onostranstvu.« (www.student-info.net/sis-mapa/.../371338_zapiski.antrop..doc, pridobljeno 10. 11. 2010)

Zgornje besedilo jasno kaže na stalno nevarnost vsiljevanja svojega mnenja, kar lahko celo izhaja iz prepričanja, da to sledi iz opazovanega. V dveh dneh je bilo besedilo predstavljeno več kot 50 katoličanom. Nihče izmed njih se z besedilom v smislu, da zagovarja njihova stališča, ni strinjal, se v njem prepoznal. O dogmatski osnovi ni dvoma. V uradnem nauku katoliške Cerkve ne boste našli zagovarjanja kreacionizma. Dejansko so posamezni katoliški misleci, ki se poskušajo postaviti na mesto, kjer bi vsaj malo ostalo znanstvene previdnosti pri evolucionizmu. Vendar je papež Janez Pavel II. jasno postavil evolucijo kot najbolj verjetno teorijo. Iz konkretnega primera lahko sklepamo, da gre za tipično nerazumevanje. Še več, v odlomku katoličani lahko začutijo tipično vsiljevanje druge kulture, drugega mišljenja, kar se jim stalno dogaja. Zato mora antropolog relativizem sprejeti ne zgolj iz metodološkega razloga, ampak predvsem iz globokega spoštovanja vsega, kar je človeškega. K tej človeškosti in to eni najbolj občutljivih in intimnih stvari pa še na poseben način sodi religioznost.

3. Mesto religijske antropologije

3.1 Je religija nekaj svojskega?

Ludwig Feuerbach poskuša vse religijsko spraviti v eno samo miselno formulo: alienacija – odtujitev. »Kot Bog ni nič drugega kakor bistvo človeka, očiščen tega, kar se zdi človeškemu individuumu, naj bo to že v čustvu ali v misli kot ovira, kot zlo, tako onostranstvo ni nič drugega kakor tostranstvo, osvobojeno tega, kar se zdi kot ovira, kot zlo. Individuum se določno in jasno zaveda ovir kot ovir, zla kot zla, kot se zaveda določno in jasno onostranstva, kjer teh ovir ni. Onostranstvo je čustvo, predstava, prostost od teh meja, ki tu omejujejo samozavest, eksistenco individuuma.« (Feuerbach 1982, 247) Če gre pri religioznem le za stvaritev človeka, potem bi težko lahko govorili o upravičenosti posebne veje religijske antropologije. Ta je lahko samo kulturna, socialna, po feuerbachovsko celo zgolj psihološka.

»Skrivno bistvo religije je enotnost božjega bistva s človeškim – oblika religije ali odkrito, zavedno bistvo pa je razloček obeh. Bog je človeško bistvo, vendar spoznan kot neko drugo bitje. Ljubezen je sedaj tista, ki razkriva skrito bistvo religije, vera pa tista, ki tvori njeno zavedno obliko. Ljubezen istoveti človeka z bogom, boga s človekom, zato človeka s človekom; vera ločuje boga od človeka, zato človeka od človeka; zakaj bog ni nič drugega kot mističen rodovni pojem človeštva, ločitev boga od človeka, zato ločitev človeka od človeka, razrešitev skupnih vezi. Z vero se religija postavlja v protislovje z npravnostjo, z umom, s preprostim človekovim čutom za resnico; z ljubeznijo pa se spet postavlja proti temu protislovju. Vera boga oposamlja, dela ga za neko posebno, drugo bitje; ljubezen do boga je eno z ljubeznijo do človeka. Vera razdvaja človeka samega s sabo, notranje, torej tudi vnanje; ljubezen pa je tista, ki celi rane, ki jih vera nanaša človekovemu srcu. Vera dela vero v svojega boga za zakon; ljubezen je svoboda, ateistov celo ne obsoja, ker je sama ateistična, ker sama, četudi ne vselej teoretsko, pač pa praktično zanikuje eksistenco nekega posebnega, človeku zoperstavljenega boga. Vera ločuje: to je resnično, to je lažno. In resnico si lasti samo sebi.« (Feuerbach 1982, 310–311) Če to resno vzamemo, potem je vsako religijsko ustvarjanje s človekom zavajajoče, škodljivo samemu življenju in razdvaja skupnost, kulturo. Človeka religija ne ločuje zgolj od drugih, ampak od njegovega bistva, zato je boljše religijo nadomestiti z antropologijo. Človek se mora vrniti k samemu sebi, k svojemu bistvu. Šele to ga lahko pripelje k polnosti bivanja. Religijska antropologija lahko s svojim opazovanjem religijskih razsežnosti zamegli to svojskost človeka in vzdržuje stanje, ki ga je treba v dobro človeka preseči. Pogosto so antropologi, ko so naleteli na religijske pojave, poskušali te razložiti zgolj s kulturnimi, socialnimi ali biološkimi razlogi. Magija je tako postala le sredstvo za preživetje, morda za utrjevanje skupnosti, kar pa bi po drugi strani lahko nadomestili z boljšim zdravstvom ali večjo domovinsko zavestjo. Še posebej v raziskovanju starih animističnih tradicij so mnogi iskali načine, kako bi v tako kulturo vnesli več sekularnega. Mnogi muslimani negodujejo še danes, da jih hočejo sekularizirati, ko vero silijo z evropskimi merili v zasebnost. Kako je to kljub tehničnemu

napredku in kulturni prepletenosti nemogoče, nam kažejo prav sami muslimani, ki uporabljajo vse pridobitve sodobne družbe in hkrati ostajajo zvesti svojemu verskemu prepričanju.

Marx in Engels sta v svoji kritiki bolj konkretna: »Religija je fantastično udejanjenje človekovega bistva, ker človeško bistvo nima nobene prave dejanskosti. Boj proti religiji je torej posredno boj proti tistemu svetu, katerega duhovna aroma je religija.« (Marx in Engels 1969, 192) Zanju je ta svet kraj, kjer oblastni razredi izkoriščajo podrejene. Religija po njuno služi vladi, seveda ne v dobro vladanih, ampak vladajočih. Nadaljujemo lahko le tako, da obtožimo religijsko antropologijo, da s svojim raziskovanjem, ki noče biti poseganje v določeno religijo, ampak jo le razumeti, opisati, prevesti v drugo kulturo, lahko vzdržuje določeno politično stanje, celo lahko vzorce družbenega življenja iz nekega okolja prenaša v drugega. Pri tem lahko dopuščamo, da bi religijska antropologija lahko opravila pozitivno vlogo, če bi kazala zgolj na zlorabe vladajočih vsega, kar je povezano s konkretnim verovanjem ali pa na manipulativnost religije kot take. Iz marksistične filozofije lahko razumemo vlogo antropologa kot dekonstruktorja konkretne družbene sheme, tega, ki razkrinkava vse odtujitve, še posebej te, ki so najgloblje in najmanj »politične«, saj te omogočajo izkoriščanje nižjih družbenih plasti. Brez te revolucionarne drže zapademo v podpornike oblastnih struktur. Religija je ena izmed orodij vladanja, zato ne moremo govoriti o njeni svojskosti. Za marksistično gledanje je tako najbolj primeren kot religijski raziskovalec socialni ali politični antropolog. Ta bo najbolj razumel, kakšno družbeno vlogo ima konkreten religijski pojav. Dovolj je le nekaj bežnih opazovanj, da to stališče najdemo globoko zasidrano v slovenskem prostoru. Za prave strokovnjake s področja religije se, vsaj v medijskem prostoru, smatrajo sociologi religije. Ti hkrati ne čutijo nobenega nelagodja pri interpretaciji še tako zapletenih religijskih pojavov. Hitro in brez vsake rezerve vse speljejo na sociološke parametre, saj je to njihovo strokovno ozadje. Če religija ni drugega kot družbeni pojav, potem kaj drugega niti ni mogoče. Posledično ni potrebna, celo lahko zavaja, posebno antropologija, ki se ukvarja z religijo kot tako na emični način, je tuja marksističnemu razmišljanju.

Ulrich Beck v knjigi *Lastni Bog* navaja primer iz dnevnika mlade Etty, Judinje sredi Amsterdama, ki v najtežjih trenutkih (druga svetovna vojna) najde pot do vere. Njena vera ni vezana na institucijo, še manj na konkretno versko skupnost, do nje prihaja z lastnim premislekom in preko lastnih odločitev. Čeprav Beck sklepa, da gre za »drugačno« verovanje,⁸ kot ga navadno opazuje antropolog, saj ga ne moremo umestiti v neki širši kulturni prostor, s skupnimi običaji, navadami, normami, nam to lahko služi pri iskanju specifično religijske razsežnosti. Do sedaj smo namreč religijo kazali kot nekaj postranskega, kot proizvod določenih neopravljenih nalog na področju psihičnega ali socialnega življenja.

⁸»Vendar pa, draga Etty, tole se ti gotovo ne bo zdelo mogoče: tvoja zgodba o lastnem Bogu je v tem času postala vsakdanja, plehka, trivialna, propadla je in oklepajo se je milijoni. Med Bogom in maliki ni več razlikovanja. Živimo v svetu multireligioznih citatov, katerih izvora in pomena ne poznamo. Le redkokdaj še začutimo nadih tuje preteklosti, ki nam služi kot tapeta za notranje stene našega ›lastnega Boga‹. Naj odprem katerikoli katalog, pripravljen za novodobni trg storitev – in vidim, da je lastni Bog zdaj naprodaj: tu najdem ponudbe, ki slavijo moč kristalov, zraven je vabilo na učenje objemanja brez, da bi se tako sproščale duhovne energije, da ponudbe, ki izdajajo, kam se je treba obrniti in katere obrazce je treba izpolniti, če se hočemo ponovno roditi. Kajpak imajo vsa ta potovanja v neznane notranjosti duše svojo ceno. In nič ni več presenetljivo, da obstajajo poleg nekoliko starejših sejmov erotike tudi že sejmi ezoterike, ki ponujajo rešitve za absolutno vsako potrebo po dognanju smisla – tistemu, ki to verjame in plača, da sliši, kakor razvijajoča se parareligiozna svetovna storitvena družba obljublja nebesa na zemlji.« (Beck 2009, 24-25)

Etty Hillesum piše: »Bog, daj mi moč, ne samo duhovno, tudi telesno moč. Zdaj, v trenutku slabosti, bi ti rada odkrito priznala: če bi morala iz te hiše, bi bila popolnoma izgubljena. Toda nočem, da bi me kdaj skrbelo za jutrišnji dan. Zato te prosim – odvzemi mi skrbi. Če bi me ob vsem, kar preživljam, bremenile še skrbi, najbrž sploh ne bi mogla naprej. Danes sem strašno utrujena, moje telo je popolnoma izčrpano in zmanjkuje mi volje za delo, ki me čaka. Ne verjamem v smiselnost tega dela in če se bo vse skupaj še dolgo vleklo, bom najbrž sčasoma popolnoma omagala in se razpustila. Vseeno sem ti hvaležna, ker si me prisilil, da sem se odmaknila od svoje pisalne mize in njenega miru. Prestavil si me v žarišče trpljenja in skrbi tega časa. Idilično druženje s teboj v varnem okrilju sobe zares ne bi bilo nič posebnega. Tako pa te moram nositi s seboj in paziti, da ostaneš nepoškodovan – ostati ti moram zvesta v vseh preizkušnjah, kakor sem ti zmeraj obljubljala. Ko se sprehajam po ulicah, veliko premišlujem o tvojem svetu. Ampak to pravzaprav niti ni premišljevanje – prej je poskus, da bi svet doumela z novim čutilom. Pogosto se mi zazdi, da lahko naš čas vidim kot zgolj fazo v toku zgodovine. Zdi se mi celo, da sem že uzrla njen začetek in konec in da lahko tudi opredelim njeno mesto znotraj celote. Neizmerno sem ti hvaležna, ker si mi zares prihranil občutke zagrenjenosti in sovraštva – zato pa lahko čutim v sebi to neverjetno vdanost, ki ne pomeni sprijaznjenja z usodo.« (Hillesum 2008, *sreda, 22. julija 1942, ob osmih*) Morda bi ob prebranem težko rekli, da gre za odtujitev lastnemu bistvu, ko versko nevzgojena žena začne vključevati Boga v svoje življenje. Feuerbachova razlaga vrnitve k zgolj človeškosti bi težko pomagala mladi Judinji bolje živeti človeka vredno življenje v okolju, kjer se je znašla.

»Ko sem se danes prebijala skozi gnečo na prepolnih hodnikih, sem nenadoma začutila potrebo, da bi pokleknila na kamnita tla, kar tam, sredi množice. Edina človeška gesta, ki nam še preostane: klečanje pred Bogom.« (*četrtek, 23. julija 1942, ob devetih zvečer*)

»Čeprav sem bolna, anemična in bolj ali manj priklenjena na posteljo, mi vsaka minuta prinaša zvrhano mero plodnosti. Kako bo šele, ko zopet ozdravim! Vedno znova ti moram vzklikati, moj Bog: Zahvaljujem se ti za čudovito življenje!« (*ponedeljek, 12. oktober 1942 predzadnji dan pisanja*) Prav tako je v dnevniku težko najti marksistično tezo o veri kot opiju ljudstva. Etty je globoko kritična in z vso močjo dela, kar je v danih razmerah mogoče. To ne vnaša neke zagrenjenosti v življenje, ampak ji omogoča, da se celo poveže s starši, ki jih nikoli ni prej sprejemala. Vsak antropolog, ki bi izhajal iz emičnega pristopa, bo moral priznati, da pri njej ob pojmu religije ne gre za neko golo funkcijo, prenos iz nečesa, kar ostaja neopravljeno, ampak popolnoma svojski pojav, ki seveda vpliva na celotno njeno življenje, s tem pa tudi na odnos tako do sebe kot do drugih. Pri tej njeni religijski razsežnosti ne moremo govoriti o priučeni ali pridobljeni kulturi. Do tega je prišla samostojno, z lastnim naporom in študijem. Ob tem se je še bolj povezala s svojimi bližnjimi in lažje vključila v svet, kjer je živela. Religioznost ni omejena na zgolj 'lastno' življenje, kot bi rekel Beck, ampak sega v silnice zgodovine in nagovarja še danes. Gre za nekaj, kar lahko razlagamo z najrazličnejšimi teorijami, a najbližje bi tej religioznosti prišli, če bi vstopili v življenje te mlade Judinje sredi vojnega Amsterdama. Pristen antropološki pristop torej.

Konkretni primer tipično religioznega še ne pomeni, da lahko točno določimo polje raziskovanja. Meje in doseg religijske antropologije postavlja samo dejstvo možnosti raziskovanja na tem področju. To, kar smo ugotovili že pri splošnih ugotovitvah za antropologijo, je še kako

pomembno tudi za religijsko. Če imamo pri socialni, medicinski, končno tudi teološki antropologiji bolj ali manj oprijemljiva izhodišča raziskovanja, je pri religijski to veliko težje, kot smo poskušali pokazati z zgornjimi navedki. Najprej gre za razumevanje vloge religije. Iz te točke izhaja zelo pogost redukcionalizem, ki jo umesti in religiji pripiše kot pomožno ali celo glavno vlogo, a to le na določenih področjih življenja. Kljub morda pomembni vlogi religije je vendar samo kot del določenega drugega segmenta, druge funkcije človeka. Lahko bi rekli, da gre za nekakšen surogat, preoblečeno družbeno, kulturno, psihološko ali podobno razsežnost. Pri tem se moramo zavedati temeljnega problema: Človek je hkrati raziskovalec in raziskovani. Zato je tu vprašanje objektivnosti. Še bolj pa je vprašljiva sama narava religijskega. Kot smo omenili že prej, lahko to zelo hitro in prepričljivo zreduciramo le na etnografijo, lahko na sociologijo, lahko le na psihologijo, čeprav je to za mnoge mislece popolnoma specifično polje, ki terja celo svoj poseben metodološki pristop. V zadnjem času je zelo živo nevrološko raziskovanje religijske pogojenosti. Matthew Alper razloži s pomočjo biološko, nevrološko in gensko pogojene zasnove prvih belih priseljencev v Ameriko, zakaj so kljub industrijski razvitosti ZDA bolj religiozne kot Evropa. Prvi priseljenci so v veliki meri zapuščali staro celino zaradi verskega prepričanja, zato so tudi njihovi potomci bolj religiozni, kar seveda oblikuje celotno kulturo (Alper 2006). Pri tem seveda ne moremo reči o resničnosti religioznega ali ne, kar je ugotovil že W. James v svoji knjigi o raznolikosti religioznih izkušenj. Čeprav lahko lociramo tipično versko izkušnjo v možganih: »V luči izsledkov sodobne nevrologije se zdi jasno, da ima 'božji predel' dejansko ključno biološko vlogo pri duhovnih doživetjih. Delo Persingerja in Ramachandrana pa tudi raziskave drugih nevrologov in psihologov, ki so preučevali dejavnost 'božjega predela' v zvezi z duševnimi boleznimi in ustvarjalnostjo, potrjujejo povezavo med stimuliranjem senčnih režnjev ali limbičnega predela in 'nenormalnimi' ali 'izjemnimi' doživetji vseh vrst.« (Zohar in Marshall 2004, 102–103) Pri tem je treba zavrniti, kljub možnosti, da umetno stimuliramo možgane in s tem dosežemo podobne izkušnje, materialistično tezo, saj bi s tem morali zavrniti tudi okus, vonj, vid ali kaj podobnega, ker s podobnim pristopom povzročimo realno zavest okusa, vonja, vida ...⁹

Gre pri religijskem res za nekaj posebnega? Odgovor na to vprašanje je hkrati odgovor na upravičenost religijske antropologije kot samostojne znanosti. Pri tem se moramo izogibati drugi nevarnosti, t. j., da bi religijo postavili samo v okvir antropologije. Z golim opazovanjem, še s tako doslednim emičnim pristopom ne moremo popolnoma poseči v življenje in doživljanje vernika. Iz opazovanega, povedanega, nauka, obredov in vsega, kar lahko opazujemo, še ne moremo sklepati, kako konkreten vernik določene religije doživlja in živi svojo vero. Če bi svoje opazovanje posplošili, bi s tem ponovili napako vseh zgoraj omenjenih področij. Naše raziskovanje mora vedno dopuščati in sprejemati meje, ki ne znižujejo raven »znanstvenosti«, ampak so sam temelj za njeno upravičenost.

Na zgoraj zastavljeno dilemo najdemo odgovor pri Rudolfu Ottu, ki velja za enega najpomembnejših začetnikov religiozologije. Že sposobnost razpravljati o religijskem in naša narava

⁹»Vendar je imel James materialiste za naivne, saj po njegovem prepričanju ne razlikujejo med dvema zelo pomembnima, toda zelo različnima vprašanjema: Kakšna sta narava in biološki izvor duhovnega doživetja? Kakšen je njegov smisel oziroma pomen? James je bil prepričan, da imajo možgani ključno vlogo pri večini duševnih doživetij, vendar je to nekaj povsem drugega, kot reči, da lahko vsa takšna doživetja odpravimo kot čisto nevrologijo.« (Zohar in Marshall 2004, 102)

sama po sebi ponuja pozitiven odgovor na vprašanje izvirnosti religioznega. Rudolf Otto pravi, da se je treba temu preprosto prepustiti: »O vrednosti in veljavnosti takih religioznih intuicij iz čistega občutja se seveda ni mogoče pravdati z ljudmi, ki sami niso deležni tega religioznega občutja. Splošna argumentacija in tudi moralni dokazi tu nič ne dosežejo, še več, zaradi razumljivega razloga tu tudi niso mogoči. Po drugi strani pa so zato v enaki meri že vnaprej zgrešene kritike in zavračanja te plati. Domet njihovega orožja je prekratek in ne morejo zadeti v črno, saj stoji napadalec vedno zunaj arene. Prav tako pa s temi intuicijami – ki niso nič drugega kot samostojno učinkovanje vtisov evangeljske zgodbe in njene glavne osebe prek kategorije svetega – nismo odvisni od naključnih nihanj eksegetskih rezultatov in muke zgodovinskih utemeljevanj. Kajti zmožni smo jih tudi brez njih, iz lastne divinacije.« (Otto 1993, 220)

Kaj je lastna divinacija? Gre za sprejetje človekove narave kot po naravi religijske. Pojem svetega odpira vrata k razumevanju religioznega. To nam potrjuje tudi Mircea Eliade, eden največjih raziskovalcev religij: »Skratka, 'sveto' je element strukture zavesti in ne stopnja v zgodovini te zavesti. V najstarejših plasteh kulture je živeti kot človeško bitje samo na sebi *religiozno dejanje*, saj imajo prehranjevanje, spolno življenje in delo zakramentalno vrednost. Z drugimi besedami, biti – ali bolje: postati – *človek* pomeni biti 'religiozen'.« (Eliade 1996, 9)¹⁰ Poleg tega Malinowski poudarja, da pri religiji ne gre zgolj za doktrino, filozofijo, ne le za intelektualno telo mnenj, ampak za posebno obliko vedenja, pragmatično držo razmišljanja, hotenja, čutenja (Malinowski 1948, 8).

Ottov odgovor lažje razumemo v luči »znanstvene« vere 19. stoletja. Dva velika avtorja, ki jih bomo še večkrat srečali in sta otroka tega stoletja, sta Marx in Freud. Prvi zreducira človeka na proizvod družbenih vplivov, drugi na preplet vpliva nezavednega, zgolj psihološko razsežnost. »Pravzaprav sta si v osnovi na neki način v sorodu. 19. stol. je bilo navdušeno nad determinizmom: Vse ima svoj zakaj, so menili, in če poznamo vse vzroke in naravne zakone, potem lahko vse vnaprej predvidimo. Dnevnik bi se končal, še preden bi ga izumili, saj ne bi bilo več ničesar nepredvidljivo novega. Seveda je bilo treba vse naravne zakone poznati do obisti. Ob koncu stoletja je optimistični Ernst Haeckel v svoji knjigi *Uganka sveta* zmotno domneval, da je tik pred ciljem, da bo uganka kmalu rešena. Determinizem je bil genomski projekt 19. stoletja. Še več: determinizem je bil religija, nadomestna religija tistega časa.

Na samem začetku je prišlo do pomembnega nastopa. Svetovno znani fizik Laplace je cesarju Napoleonu predstavil najnovejšo naravoslovno podobo sveta. Ko je končal in se ponosno ter samoglavo ozrl proti cesarju, je tedanji vladar praktično cele Evrope vprašal: »Et Dieu?« (Kaj pa Bog?) Fizik se je nato razkoračil pred francoskim cesarjem in z veliko romansko gesto odvrnil: »Dieu? Je n'ai plus besoin de cette hypothese!« (Bog? Te hipoteze ne potrebujem več!) Je pa to bila v tistem hipu res šele hipoteza, da ničesar ne potrebujemo – če seveda odmislimo, da teza, da je »ljubi Bog« mašilo za vse, česar si ne znamo razložiti, sodi k najpreprostejšim zmotam o veri v Boga. Kakorkoli že, ljubega Boga so upokojili in namesto tega skupaj spravili »znanstvene poglede

¹⁰Najrazličnejši pristopi v sodobnih delih o religijah, ki se sklicujejo na nevrološke raziskave, govorijo o tej posebnosti religijskega izkustva: celostnosti. Posebni predel v možganih po raziskavah nevro psihologa Michaela Persingerja je pristojen za versko-duhovne zadeve, ki ga pogosto imenujejo »božji predel«. »Božji predel ne dokazuje obstoja Boga, vendar kaže na to, da so se možgani razvili, da bi postavljali 'poslednja vprašanja', da bi bili dojemljivi za širši smisel in pomen ter da bi to dojemljivost tudi izkoriščali.« (Zohar in Marshall 2004, 23)

na svet«. Tako je tekom 19. stol. odmevalo strumno korakanje znanstvenega napredka s patosom nadomestne religije.« (Lütz 2009, 156) Prav ta znanstvena naravnost je lahko velika ovira pri dojetanju religijskega. Ne samo po mnenju Lütza, ampak mnogih sodobnih mislecev, je težko odpraviti religijo. Ta se le prelevi v druge oblike, ki so navadno veliko bolj prazne in z veliko več za antropologa manj oprijemljivi pojavi, ki jih je težko umestiti in raziskovati, kot pa klasične oblike verovanja.

3.2 Smiselnost religijske antropologije

Vendar prav religijska antropologija lahko v priseganju na znanost, zdravje, umetnost ali kaj podobnega v veliki meri odkriva tipično religijske pojave, saj ji ne gre toliko za posledice, ki jih ima vse to za samo pojmovanje Boga, bogov, božanskega ali svetega. Nas zanima predvsem dejstvo človeka. Človek v vsem tistem, kar je, kakor deluje, kako razmišlja, čustvuje, upa. Pri našem pristopu je že po definiciji panoge v ospredju človek kot religiozno bitje. Tudi zgoraj omenjeni determinizem je prevzel določene religijske funkcije, zato ne moremo reči, da je kakšen človek izvzet iz našega raziskovanja. Ateist, ki noče imeti nobenega opravka z religijo, je prav s svojo držo še vedno vpet v te dimenzije. Poznana je trditev, ki pravi, da nihče ni bolj obremenjen z božjim kot ateisti. Ta ima stalno na svojih ustih njegovo ime.

Smiselnost takega raziskovanja nam nakazuje Lessing v svoji drami *Modri Natan*. Arabski poveljnik Saladin, ki je ponovno zavzel Jeruzalem v času križarskih vojn, pokliče judovskega trgovca Natana, ki velja za izredno modrega. Postavi ga pred vprašanje, katera vera je prava. Natan mu odgovori z zgodbo:

»Natan: Pred davnim časom živel je na vzhodu mož, ki imel je z ljube roke prstan neprecenljive vrednosti. Kamen – opal se je prelival v sto prelepih barvah. Imel je skrivno moč, da se ljudem in Bogu je prikupil, kdor ga nosil je s to vero. Nič ni čudno, da ga ta mož na vzhodu nikdar snel ni s prsta in je uredil, da za zmeraj ostal je v rodovini. Storil je takole: prstan je zapustil sam najljubšemu od vseh svojih sinov. In je določil, da naj ta spet prstan zapiše sinu tistemu, ki bo mu najljubši, in da ta naj brez ozira na rojstvo, le zaradi prstana postane poglavar in knez rodbine. Razumi, sultan.

Saladin: Dalje. Saj razumem.

Natan: Tako je prstan šel od sina k sinu in končno do očeta treh sinov, ki vsi so mu bili povsem poslušni in ki jih je enako ljubil vse. Ker kdaj pa kdaj le ni drugače mogel, se mu zazdel je prvi ali drugi ali pa tretji, ko je z njim bil sam in druga dva nista delila si njegovega kipečega srca, – vrednejši prstana, ki ga zato v slabosti blagi svoji je obljubil posebej vsakemu. Tako je šlo, dokler je šlo. Toda prišla je smrt in dobri oče padel je v težavo. Bolelo ga je, da bi dva sinova, ki sta zanašala se na obljubo, sedaj užalil. Kaj tedaj storiti? Naročil je skrivaj pri umetniku po vzorcu prstana dva ponaredka, ki naj bila bi ne glede na ceno in trud prvotnemu enaka, res povsem enaka. Ta ju je izdelal. Ko mu je prstana prinesel, oče sam ni več prepoznal nekdanjega. Vesel zdaj klical je posamič svoje sinove, vsakemu dal blagoslov in prstan – ter umrl. Slišiš, sultan?

Saladin (ki se je prizadet obrnil od njega): Da, slišim, slišim. A končaj že svojo povest. – No, boš končal?

Natan: Jaz sem pri kraju, ker, kar sledi, razume se kar samo. Komaj je oče izdihnil, so prišli vsak s svojim prstanom in vsak je hotel postati knez. Preiskave in prepiri, tožarjenje. Zaman, ker pravi prstan je bil neugotovljiv... (Po premoru, v katerem pričakuje sultanov odgovor): Skoraj tako kot zdaj za nas je prava vera.

Saladin: Kaj, je to odgovor na vprašanje moje?

Natan: Opravičilo le, ker si ne upam razlikovati prstanov, ki jih je dal oče izdelati tako, da bi bilo jih razpoznati nemogoče.

Saladin: Da, prstane! Ne igray se z mano! Menim, da tri imenovane vere vendar se razlikujejo vse do obleke in vse do hrane in še do pijače.

Natan: Ne ločijo pa se po temeljih! Ne temelje vse tri na zgodovini, na pisani ali le sporočeni? Jih ne sprejemamo samo na vero in na zaupanje? Morda ni res? In kdo nam zbuja najmanj dvomov, komu zaupamo in verjemo? Ne svojim, ki njihova smo kri in ki so nam od mladih nog dokazovali svojo ljubezen? Njih, ki so slepili nas, če biti zaslepljen bilo je dobro? Kako očetom svojim naj verjamem manj kakor svojim ti? Ali narobe: mar smem zahtevati od tebe, da ti obtoži svoje prednike laži, laži zato, da ne bi ugovarjal? Ali narobe. In vse to velja enako za kristjane. Ali ne?

Saladin: (Pri živem Bogu! Človek ima prav! Molčati moram.)

Natan: A vrniva se zdaj k prstanom. Tedaj sinovi so se tožili. Vsak sodniku je prisegal, da prstan neposredno ima iz rok očeta – kar bilo je res! – in mu že zdavnaj je obljubljal, da nekoč užival s prstanom bo vse pravice – kar spet ni nič manj res. In vsak je trdil, da oče pač ni mogel ga slepiti in preden mogel bi podvomiti o svojem ljubljenu očetu, rajši bi svoja brata, o katerih da pripravljen je verjeti le najboljše, obtožil sleparije in izdajstva, kar bi razglasil in se maščeval.

Saladin: Kaj pa sodnik? Rad slišal bi, kako po tvojem je razsodil. No, govori!

Natan: Sodnik je rekel: Če mi precej ne pripeljete očeta, odslovim vas izpred sodišča. Mislite, da tukaj uganke naj rešujem? Čakate, da prstan kdaj spregovori? A stojte! Kakor čujem, pravi prstan ima moč vsakega napraviti prijetnega ljudem in Bogu. To odloči! Prstana ponarejena tega ne moreta! Katerega ljubita dva od vas najbolj? Povejte! Molčite? Vpliva prstan le nazaj in ne naprej? In vsakdo ljubi le sam sebe? – Potlej ste mi vsi trije prevarani sleparji! Prstani so vaši vsi ponarejeni. Pravi je prstan najbrž izgubljen. Da bi prikriil izgubo, ga je nadomestil, za enega je mož naročil tri.

Saladin: Sijajno!

Natan: In sodnik jim je takole nadaljeval: Če ne želite sveta namesto, pojdite. A svet je takle: stvar sprejmite, kakor je. Vsak izmed vas ima očetov prstan. Zato verjemi vsak, da pravi je njegov. Morda da oče ni več hotel prenašati enega prstana tiranstva v svoji hiši! In gotovo vas ljubil je vse tri in vas enako ljubil; zato ni maral prizadeti dveh, da bi enemu ugodil. Dajte! Predajte vsak se svoji nepodkupni ljubezni, ki predsodkov ne pozna. Vsak prizadevaj si, kakor za stavo dokazati moč kamna v prstanu in bodi moči tej s krotkostjo, z milo spravljalnostjo in dobrotelostjo in srčno vdanostjo v namene božje – v pomoč! In če potem se pri otrocih vaših pokažejo moči teh kamnov: jih čez tisoč, tisoč let povabim pred ta stol. Takrat sedel bo na stolu tem modrejši mož od mene. In on bo sodil. Pojdite! Dejal sodnik je skromni.« (Lessing 1981, 87–91)

Čeprav Lessingova pripoved o treh prstanih služi v prvi vrsti pozivu k razumevanju med tremi glavnimi monoteizmi, lahko služi tudi nam. Antropolog je tisti, ki opazuje življenje, učinke magičnega, religioznega v vsakdanjem življenju. Iz tega poskuša razumeti družbo, ki je v tako dogajanje vključena in opredeliti posameznika, ki je njen akter. Kljub vsemu ne moremo ugotoviti, kaj je tisto »pristno«, kaj je tipično religiozno, ampak smo odprti za vsakega, ki trdi, da ima »pravi prstan« – da živi svojo religioznost. Iz dejstva, da je težko ujeti samo izkušnjo, samo religiozno kot tako, se tako antropolog omeji na pojavnost. V zavesti, da prav pri verovanju težko opredelimo samo z zunanostjo notranjo religiozno držo konkretnega človeka ali skupnosti, previdno opisujemo in sklepamo. Prehitri zaključki so lahko nepošteni do opazovanih, kar pogosto vodi v redukcionizem, hkrati pa ne morejo koristiti tem, ki jim je naš opis namenjen. Naša naloga ni, da odločamo, čigav prstan je pravi, ampak iz sadov verovanja usmerjamo razumevanje religioznega in iz tega gradimo možnosti, da se človeštvo vedno bolj bogati pri dobrih virih najrazličnejših religioznih gibanj. Ob taki predstavitvi dobrih sadov bo naš antropološki opis deloval tudi vzvratno kot sodnikova sodba iz zgodbe modrega Natana. Predvsem pa bo to prispevalo k večji želji po ohranjanju vsega, kar je človeštvo uspelo ohraniti na področju religije. Zavest, da me religioznost drugih lahko bogati, bo presegla strpnost in vodila k skrbi po ohranjanju izvirnih in avtentičnih religioznih gibanj. V luči globalnih prepletov je tako preučevanje nujno, saj drugače bomo ob sosedovem praznovanju takega ali drugačnega praznika trpeli. Ob razumevanju in spoštovanju pa bomo skupaj praznovali in se bogatili.

4. Zgodovinski pregled raziskovanja religijske antropologije

Za uspešno delo na terenu in še bolj za ustrezen opis in analizo takega dela je nujno poznavanje ustrezne terminologije, opravljenega dosedanjega dela na tem področju in načinov, kako so se antropologi lotevali religijskih tem. S spoznavanjem različnih pogledov na določen pojav se usposabljam za večjo kritičnost in hkrati odpiramo lastni pogled za nove možnosti. »Antropologi in drugi raziskovalci religije so ustvarili številne podrobne opise religijskih tradicij in njenih nešteti poganjkov širom sveta. Slika, ki si jo pri tem ustvarimo, nam kaže svet v neizmerni raznolikosti kozmoloških pojmovanj, mitov, ritualov, verskih ustanov, organizacij, vlog podrobno predstavljenih v obliki bogov, svetnikov, prednikov in drugih nadnaravnih bitij.« (Laidlow in Whitehouse 2007, 5) V taki raznolikosti se je pogosto težko znajti. Prav zaradi tega je dobro poznati razvoj te znanosti. Ob njenem razvoju pridobivamo izkušnje drugih, si z njimi pomagamo in hkrati izogibamo ponavljanju istih napak.

Pogledali bomo samo nekaj ključnih avtorjev, ki so oblikovali religijsko antropologijo, kot jo poznamo danes. V glavnem bomo sledili kriteriju širine. Tako bomo predstavili temeljne začetnike tipično antropološke metode na tem področju, potem razne smeri redukcionističnega pojmovanja od sociološkega do psihološkega. Ob vsaki predstavitvi se bomo ustavili ob ključnih poudarkih, ki jih predstavljeni uvaja v antropološko raziskovanje religije. Zato bodo predstavljeni tudi nekateri raziskovalci, ki nimajo antropološkega ozadja, so pa s svojimi pogledi močno vplivali na nadaljnji razvoj preučevanja religij. Pri tem gre predvsem za sociologe, kot je Durkheim, psihologe, kot je Freud, in še bi lahko naštevali. Končno lahko rečemo, da šele poznanje najrazličnejših pristopov in interpretacij religijskih pojavov omogoča lastno pot raziskovanja. Delo na terenu ne zahteva le dobre metodološke priprave, ampak zmožnost prepoznavanja in razumevanja opazovanega. Tega se v veliki meri lahko naučimo iz tradicije raziskovanja. Prav tako se lahko obvarujemo prehitrih zaključkov, saj nas znanje različnih možnih interpretacij istega pojava v veliki meri obvaruje poenostavitve. Nič ni narobe, če ob koncu ne bomo vedeli, katera interpretacija ali pristop je pravi. V antropologiji je treba vedno upoštevati in imeti za izhodišče opazovanega, zato je temeljno načelo, da se trudimo biti blizu tem, ki jih poskušamo razumeti.

4.1 *Edward Burnett Tylor (1832 – 1917)*

Po rodu je iz Anglije, takratne svetovne kolonialne sile, in prav to mu je omogočilo poznavanje različnih kultur in običajev. Izhaja iz podjetniške kvekerske družine. Po smrti staršev naj bi prevzel domače podjetje. Zaradi znakov tuberkuloze potuje v Centralno Ameriko, kjer se po srečanju z arheologom Henryem Christyem odpravi v Mehiko, se navduši nad starimi kulturami in jih začne preučevati. Mnogi mu zato tudi očitajo, da je le folklorist, ki ga zanimajo ostanki preteklosti in njihovo razumevanje (Morris 1987, 98). Ves čas ima kot prepričan kveker tudi odklonilno držo do katolištva. S svojim delom, še posebej z analizami primitivnih kultur, navduši

svojega učenca J. G. Frazerja. Postane prvi profesor antropologije v Oxfordu. Antropologijo definira kot znanost o kulturi in zapiše: »Kultura ali civilizacija je kompleks, ki kot celota vključuje vedenje, verjetja, umetnost, moralo, zakone, navade in druge sposobnosti in drže, ki jih je človek pridobil kot član družbe.« (Morris 1987, 98)

Temeljno delo *Primitivne kulture* obsega dva dela: Prvi se ukvarja z izvorom kultur, drugi z religijo teh primitivnih kultur, kjer tudi predstavi pojem animizma.¹¹ Je jasen pristaš evolucionizma, čeprav vseskozi ohranja nerasističen odnos do kulturne raznolikosti. V zgodovinsko razvojnem smislu razdeli človeštvo na tri ravni: »divjo, lovsko-nabiralniško družbo; barbarsko, ki jo najbolj označuje udomačitev živali in rastlin; in civilizirano, ki začne z umetnostjo pisanja.« (Morris 1987, 99) Tako, kot so se razvijala živa bitja po bioloških zakonitostih, naj bi potekalo tudi na ravni človeške kulture. Prva stopnja, ki jo v določenih oblikah lahko najdemo v primitivnih kulturah, je skupna vsemu človeštvu. Vendar so določene civilizacije že prešle iz divje v barbarsko, spet nekatere so dosegle stopnjo civilizirane kulture. Pri tem ne gre za boljšega človeka, ampak le za razvitejšega in s tem drugačnega. Iz tega izhaja ugotovitev, da ima vsaka kultura, naj bo to primitivna lovska kot sodobna industrijska enako stopnjo inteligentnosti. Razlika je le v izobrazbi, tehniki in možnostih, ki jih kakšna ima. Tu lahko vidimo jasen vpliv H. Spencerja.¹² Zato navadno stare kulture primerja z otroštvom in tako razume človeštvo in kulture kot razvijajoče se. Morda se zdi v takem pojmovanju veliko spoštovanje do vseh kultur, le da se v evolucionističnem pristopu skriva nevarnost, da t.i. primitivnim kulturam ponudimo, celo vsilimo svojo izobrazbo, tehniko, da bi imeli take možnosti kot mi, ki smo že dosegli civilizirano stopnjo razvoja. V takem pogledu se skrivajo številni nasilni posegi v razne kulture prav preko tehnike in šolstva, ki so v veliki meri prispevali k procesu globalizacije in zamiranju izvornih kultur. Pri tem je ključno, da je Tylor bistvo kulture postavil v okvir vedenja, prepričanja, tehnike, ki ni prirojeno, ampak pridobljeno. »Tylorjeva osredinjenost na védenje in prepričanje kot nekaj, kar člani družbene skupnosti pridobijo – se naučijo –, in prepričanje, da to tvori integriran sistem, še zdaj vplivata na naš občutek, kaj je kultura.« (Monghan in Just 2008, 44–45)¹³ Predvsem pa je pozneje taka usmeritev na razumevanje kulture vodila Franza Boasa po prepričanju, da v kulturi ni nič podedovanega, ampak vse pridobimo z vzgojo, okoljem in učenjem.

Tylor uvede tudi pojem »survivals«, kar bi lahko prevedli »preživetek« v polnem slovenskem pomenu. Njegova definicija preživetka je: »proces, navada, mnenje itd., ki se je ohranjala s prisilo ali z navado v novo obliko družbenega življenja, ki je drugačna od te, kjer se je to porodilo, in je tako dokaz in primer za starejše pogoje kulture, iz katere se je nova razvila« (Tylor 1903, 16). Ti preživetki, ki so danes še navzoči in jih lahko še posebej odkrivamo v religijah, kažejo njegovo pozornost na zgodovino. Predvsem pa njegovo prežetost z evolucionizmom, ki je bil takrat po

¹¹Na medmrežju je mogoče dobiti skoraj vsa klasična antropološka dela. Naslov za delo *Primitivne kulture* je: <http://ia360643.us.archive.org/3/items/primitiveculture1tylouoft/primitiveculture1tylouoft.pdf>.

¹²Herbert Spencer (1820–1903), angleški filozof in sociolog, ki je promoviral klasično politično teorijo viktorske dobe. V družbene vede je prevedel pojem preživetja najbolj prilagojenega, kar je dalo evolucionizmu širši pomen, npr. ekonomija se sama ureja s tem, da trg izbira boljše brez državnega poseganja in tako poteka »naravna selekcija«.

¹³Prav tako razumevanje kulture še danes določa v zahodni družbi, kdo je kulturn in kdo ne: »V tem pomenu je mož, ki hodi v opero, srka šampanjec in bere Prousta, bolj 'kultiviran' od nekoga, ki hodi na nogometne tekme, žlampa pivo in bere čenče v vsakodnevem časopisju. Čeprav je ta pomen v vsakdanji uporabi besede 'kultura' morda še naprej v veljavi, ga antropologi zavračajo.« (Monghan in Just 2008, 45)

zaslugi Spencerja in Darwina temeljni pojem razumevanja celotnega razvoja, kažejo na smer raziskovanja tudi religioznega. Preživetki naj bi bili podobni fosilom, ki jih odkrivajo znanstveniki, in naj bi pričali o starih verskih prepričanjih in obredih (Lyons 2011, 237). Zato bi lahko skupaj z Douglasom trdili, da je Tylor bolj religiolog ali zgodovinar kot pa antropolog, ki želi iz neposrednega opazovanja razumeti določeno kulturo ali konkreten pojav (Morris 1987, 99).

Ker vseeno poskuša izhajati iz izkušnje konkretnega človeka in hkrati odgovoriti na vprašanje o izvoru religije, postavi osnovno definicijo religioznosti. Ta je po njegovem v okviru verovanja v duhovna bitja. V tej veri v duhove, animizmu, kot to poimenuje, vidi temelj vseh religijskih pojavov. Ta ima dva temelja: vero v dušo in v duha. Pojem animizem tako kot prvi uvrsti v antropološko-religijske raziskave. Definira ga kot: »the theory of the universal animation of nature«. Po takem pojmovanju naravo razumemo kot izvorno živo, poduhovljeno. Tylor kljub temu izvornemu pojmovanju religije in človeške kulture ostaja v mejah racionalizma in zato zaključí, da je to otroška vera človeštva, torej na najnižji stopnji evolucije kulture in ima to za kognitivno nerazvito. Čeprav moramo zanikati kritiko Evans-Pritcharda, da je Tylor imel religijo za preprosto iluzijo, ki le služi za lajšanje življenja v določenem trenutku razvoja človeštva, moramo pa njegovi kritiki dati prav, da za izvor religije iz duha in duše nimamo nobenih dokazov, da se je res tako zgodilo. Hkrati moramo priznati, da je prav verjetje v nekaj več kot zgolj materialno temeljno religiozno dejanje. Tako animizem opiše tisto, kar loči golo vraževerje od samega religioznega dejanja. Če npr. igralec tenisa vedno nosi določen trak na roki, ker mu prinaša srečo, še ne moremo govoriti o pravem religioznem dejanju, saj lahko kaj takega opazimo tudi pri živali. Gre namreč za čisto pogojeno, refleksno ravnanje. Pri golobu, ki mu ob tem, ko stoji na eni nogi, vedno znova damo hrano, bo vedno pogosteje stal na eni nogi, saj bo pričakoval hrano. Pri tem ne gre za nekaj mističnega, nadnaravnega, religioznega, ampak za razumljivo pogojeno psihološko dejanje (Harris 1997, 376). Če pa se človek pokloni duhu neba, duhu prednikov, ki so velikokrat »muhasti« in jih ne moremo podkupiti, se jim pa lahko približamo, prepustimo, to izključuje golo refleksno ravnanje. Nošenje amuleta ni posledica določenih uspešnih operacij, ki jih pripišemo določenemu predmetu, ampak to predvideva predhodno verjetje v posebnost tega predmeta.

Zato je prav animizem, verjetje v bivanje nečesa nadnaravnega, tisto, kar je specifično za človeka. V vseh kulturah najdemo tako verjetje in predstavo o človeku. Npr. pri krščanstvu verjamemo, da ima vsak človek dušo. Če gre v naši kulturi le za eno dušo, poznamo kulture, ki pripisujejo človeku več duš. Pleme Fang v Gabonu jih našteje sedem: »možgansko dušo, srčno dušo, dušo imena, dušo življenjske moči, telesno dušo, dušo sence in dušo duha« (Harris 1997, 379). Tako pojmovanje ne prinaša samo raznolikosti v pojmovanje duše in narave človeka, ampak vnaša tudi različno obravnavanje človeka v odnosu do narave in tudi v sami skupnosti. Zato je opazovanje verovanja v duhove, duše in podobno temeljno za razumevanje kulture in celotne civilizacije. Morda bi kdo trdil, da ne moremo najti v vsakem verstvu verovanja v neke animistične poteze. Kot primer nam gotovo lahko služi učenje Bude. Vendar bi nas opazovanje najrazličnejših oblik budizma hitro pripeljalo do zaključka, da tudi tam najdemo bolj ali manj navzoče oblike verovanja v duše, duhove, božanstva itd. Pogosto je kar sam Buda postal objekt božanskega čaščenja in verovanja (Harris 1997, 377).

Tylor je moral odgovoriti, zakaj je primitivni človek sploh razvil animistično razumevanje sveta. Po njegovem si je primitivni človek s pomočjo interpretacije sanj,¹⁴ halucinacij in drugih podobnih dogodkov ustvaril prepričanje, da se telo in duh, duša ločita. Odgovoriti si je moral tudi, kaj je tisto, kar loči živo od neživega. Tylor s pomočjo tudi besedne analize (dih-duša itn.) meni, da je ta prvi »filozof« tako prišel do pogleda na živo, ki mu rečemo animizem. Pri opazovanju živali, vsega živega in zmožnosti, da nastopajo tudi v sanjah, je to pripisal tudi njim. V krutih razmerah tedanjega človeka je taka poenostavljena religijsko-filozofska interpretacija popolnoma razumljiva (Malinowski 1948, 2).¹⁵ Raziskave so pokazale, da je ta primitivni filozof v lovu, nabiralništvu veliko bolj kot iskal razlago za razumevanje sanj, iskal sredstva za preživetje. Vendar v zadnjem času vedno bolj priznavamo, da je kljub težkemu preživljanju uspel delati »nesmiselne« stvari. Od jamskih poslikav do ogromnih skalnih upodobitev na Velikonočnih otokih ne moremo razumeti kot način boja za preživetje, če ne vključimo religijskega pojmovanja.

Iz razumevanja animizma izhaja tudi njegov pojem magičnega. Zanj so trije načini človeškega gledanja na svet: znanstveni, magični in religijski. Magi povezujejo stvari po analogiji, z asociacijo idej, ki naj bi bila nekakšna empiristična teorija, ki jo lahko najdemo opisano pri D. Humu. To povezovanje naj bi se odvijalo po podobnosti, povezanosti v času in prostoru, vzrokom in posledico. Magi so naredili (jo še delajo?) napako, ki je znanstvenik ne stori. Povezovali so tudi po podobnosti in časovno prostorski soslednosti. Kot primer za tako zgrešeno povezovanje navaja verjetje pri starih Grkih v zlat prstan, da odganja zlatenico. To je bila usodna napaka magije. Povezali so rumeno barvo prstana in kože obolelega, ki si nista v nobeni znanstveno vzročni povezavi. Znanost temelji na objektivnem in eksperimentalnem povezovanju, magija na subjektivno simbolnem povezovanju. Toda Tylor prav v tej magiji vidi čisto racionalnost, logičnost, ki religiji odvzame njeno tujost in jo naredi inteligentno. Saj pri čaščenju npr. kamna ne gre za čaščenje le tega, ampak za tisto, kar ta predstavlja. Ponazarja duha, moč, ki je v njem skrita ali ponazorjena. Simbolni in magični pristop približa na ta način tudi racionalno znanstvenemu. S tem odpre religijo, tipično razsvetlenskemu pristopu, ki pa preseže B. Spinozo. Ta je namreč kljub svojemu mističnemu panteizmu v svoji svobodomiselni drži zahteval, da ni dobesedno, ampak je le analogno

¹⁴Tylor je še posebej pozoren na sanje, saj verjame, da so te primitivnemu človeku nerešljiva uganka. Zato je prepričan, da se je prav tam nekakšen animizem ponudil kot najbolj ustrezna rešitev. »Če vidim v sanjah pokojnega strica, je to zaradi tega, ker imam dušo in stric ima dušo prikazni. Čaščenje prednikov, verjetje v reinkarnacijo in čaščenje zaščitniških duhov se je smiselno razvilo iz takega verovanja.« (Lyons 2011, 238)

¹⁵Vsi poznamo pripoved iz 1 Sam 28, kjer prestrašeni in ponižani Savel išče nasvet pri vedeževalki v En Doru. Biblični avtor se ni izognil takemu »animističnemu« pojmovanju, ki po tej pripovedi »deluje«, čeprav je prepovedano in se vse skupaj za Savla ne izteče dobro. Moramo še povedati, da poznamo različne stopnje animizma. V tem bibličnem pomenu bi težko rekli, da gre za tipično animistični pojav. Vedeževalka priključuje mrtvega Samuela, kar še ne pomeni, da bi lahko rekli, da ima vse živo v sebi duha, duhove. Bolj gre za dušo pokojnika, kar pa vseeno spominja na animistično obredje. Prav zaradi prepovedi s strani samega Savla, je to le še dodatno znamenje, da je zavržen od pravega Boga. Vendar bi težko podprli tezo, da se človek k temu zateka zgolj v težkih trenutkih. Gotovo je treba najprej povedati, kaj razumemo pod pojmom težak trenutek. V viktorijanski dobi in skozi celo dvajseto stoletje je ta pojem najprej pokazal na materialno revščino. Te v sodobnem svetu praktično ni, kot so jo poznali naši predniki. Dovolj je torej vpogled v reklamne strani, kjer boste hitro našli ponudbe za razne pogovore z duhovi. Eden izmed prvih zadetkov za vedeževanje v slovenščini: <http://www.satja-sp.si/svetovanje.html> ponuja svoje usluge tudi za tiste, ki so zgolj radovedni. Lahko bi sklepali, da gre za tipično človeško lastnost, da zmore in hoče verjeti v silnice, ki ga presejajo. Da je to danes še kako aktualno, je dovolj, da pogledamo cenik, saj priča, da to ni gola radovednost za nekaj trenutkov, ampak nas stane. Če smo kljub dobi znanstvene »razsvetljenosti« pripravljene za to plačevati, bi težko verjeli Tylorju, da je sodobni človek višje kot primitivni na področju religioznosti. Če smo prej navajali Becka, ki tako sodobno iskanje magičnega, religioznega opredeli s pojmom »lastni Bog«, lahko sklepamo, da bi težko rekli, da gre pri tem za manj religiozno, ampak za drugačno, kot je to dojemljivo razsvetlenskemu umu.

branje Svetega pisma pravilno. Religijsko obdobje poskuša preseči ujetost v »empiričnost« in se vedno bolj poduhovlja, s tem pa izgublja stik s stvarnostjo. Čeprav nastane iz animizma, ko poskuša urediti »duhove«, jih sistematizirati, s tem izgublja magično moč nad njimi (Lyons 2011, 238). Za Tylorja so se vse sile in razumevanje bogov vedno bolj združevale v eno božanstvo. Tako je zanj monoteizem animizem civiliziranega človeka (Morris 1987, 100).

Kljub »teoretični« antropologiji je Tylor omogočil antropologom, da so vedeli, kaj naj opazujejo v drugih kulturah. Na področju religijske antropologije naj bi bili pozorni predvsem na preživetke (survivals), ki lahko povezujejo različne kulture, civilizacije in omogočajo razumevanje lastne religijske govornice (Kessler 2012, 39). Poleg tega je sam odkril pomembnost dela na terenu in je k temu spodbujal svoje učence.

4.2 James George Frazer (1854–1941)

Frazer je Tylerjev učenec. Njegovo temeljno delo je *Zlata veja*. Imamo ga tudi v slovenskem prevodu in velja verjetno za najbolj brano antropološko knjigo vseh časov.¹⁶

Podobno kot njegov učitelj opredeli tri temeljna obdobja v razvoju človeštva: magično, religijsko in znanstveno. Po študiju pri Tylorju je spodbujen s strani raziskovalca Svetega pisma in hebrejskih običajev Williama Robertsona Smitha (1846-1894; poudarja branje Svetega pisma, ki bo izhajalo iz zgodovinsko-kritične perspektive)¹⁷ ter začne preučevati mite in poročila raznih misijonarjev in britanskih kolonialnih uslužbencev. Sam ni veliko potoval, zato je klasičen primer kabinetnega antropologa. Prvi začne preučevati povezave med miti in rituali, kar je tudi glavni poudarek v delu *Zlata veja*. Do zgodovinskih razvojnih stopenj v človeški kulturi pride s pomočjo Darwinove razvojne teorije, ki je bila s pomočjo Spencerjevega prevoda v ekonomijo in družboslovje prikladna za razumevanje drugih kultur s perspektive viktorijanskega misleca.

Frazer religijo razume redukcionistično, kot tisto, ki omejuje pogled na svet in je nastala iz človekove šibkosti in ranljivosti, da bi si preko nje zagotovil bolj gotovo in ugodno življenje.

Z magijo naj bi človek poskušal obvladati moči, ki človeka presegajo, strašijo, presenečajo. S tem je spoznaval in začutil 'blagodejni' vpliv teh magičnih zakonitosti. »Vedeti pa tudi moramo, da

¹⁶»Le malo knjig je kupilo toliko ljudi kot *Zlata veja*. In le malo je knjig, ki jih bralci berejo tako površno in mehanično in jih tako napačno razumevajo. Je ena izmed največjih književnih mojstrov in sveta, temelj novodobne tankočutnosti, in vendar jo tako slabo poznamo. Svoje velike knjige pač neradi beremo – toda zato one 'berejo' nas, vsak dan sproti. Nismo namreč mi ustvarili literature dvajsetega stoletja, marveč je ona ustvarila nas.« (Fraser 2001, 955)

¹⁷»Stare knjige do nas prihajajo iz dobe mnogih stoletij pred iznajdbo tiska in so se zaradi tega v marsičem spremenile. Nekatere so ohranjene zgolj v nepopolnih prepisih nekih prepisovalcev temačnega veka. Druge so potvorili uredniki, ki so pomešali tuje vrinke z izvornim besedilom. Zelo pogosto so pomembna dela izginila iz javne pozornosti za dolgo časa in ko so se spet pojavila, se je vmes zgubilo vedenje o izvoru; za stare knjige navadno nimamo naslovnice in uvodov. In ko je bilo tako brezimno delo znova aktualno, je kakšen na pol izobražen bralec ali prepisovalec dal nov naslov iz lastnega nagiba, ki se je lahko prijelo kot izvorno. Ali spet: pravi pomen in namen knjige je pogosto postal nejasen preko dolgih stoletij in je tako to vodilo k napačni interpretaciji. Še več, stari vek nam je posredoval številna besedila, ki so pravi ponaredki, kot nekatere apokrifne knjige in Sibilini orakli, ali tista slavna Phalarisova pisma, ki so predmet velike Bentleyeve kritične razprave. V vseh teh primerih mora zgodovinska kritična znanost zavreči posredovani pogled, da bi vzpostavila resnico. Pregledati mora neoporečna dela, izvreči poznejše dodatke, izpostaviti ponaredke; vendar to mora početi, da bi le razkrila resnico in pokazala izvirne ostanke preteklosti v vsej njeni polnosti. Knjigi, ki je res starodavna in vredna, se ji ni treba bati kritike, ki le postavlja njeno vrednost v pravo luč in vzpostavlja njeno avtoriteto na gotovi osnovi.« (Smith 1892, 17)

primitivni mag pozna magijo le z njene praktične plati, saj nikdar ne razčlenjuje miselnih procesov, na katerih temelji njegova praksa, in nikoli ne razmišlja o abstraktnih načelih, na katerih slonijo njegova dejanja. Skratka, magija je zanj vselej večšina, nikdar znanost; njegov nerazviti um pojma znanost pravzaprav niti ne pozna.« (Frazer 2001, 33) Loči dve vrsti magije, ki temeljita na simpatetičnosti, »saj obe predpostavljata, da stvari delujejo druga na drugo na daljavo, po skriti vzajemni privlačnosti (simpatiji).« (34) Ti dve sta homeopatska, po podobnosti, in magija prenosa, stika. Prvo najbolj jasno lahko razumemo preko primerov, ko poskušamo sovražnika uničiti, npr. z uničenjem njegove podobe. Pogosto najdemo v raznih kulturah, da mag v času suše pretaka vodo, kar naj bi povzročilo pretakanje z neba (Kessler 2012, 56). Podobnost vode pri pretakanju naj bi vplivala na dež, saj gre za podoben pojav. Druga magija magije prenosa »izhajajo iz predpostavke, da stvari, ki so bile nekoč povezane, takšne ostanejo za vekomaj, tudi če so ločene med seboj, saj veže tako močna vez, da tisto, kar se zgodi z eno, neizbežno vpliva tudi na drugo.« (44) Pri tem navaja primer verjetja v magične dele telesa kakšne posebno pomembne osebe, npr. relikvije ali izravnani zob med avstralskimi domačini, ki so ga ob iniciacijskem obredu položili pod lubje drevesa blizu reke in potem iz tega napovedovali, kaj se bo dečku zgodilo v življenju. K temu lahko štejemo tudi sodobne voodoo obrede, kjer lahko del osebe, las ali kaj podobnega oživi lutko in zdravljenje ali poškodovanje lutke povzroči isti učinek na osebi, ki je povezana preko lasu z njo.

Vendar je moral stari človek odkriti, da njegova magija ne deluje vedno in na tak način, kot bi si on želel. »Tako se torej religija, ki se začne kot postopno in delno prepoznavanje človeka presegajočih moči, z rastjo znanja pogloblja v priznanje popolne in absolutne človekove odvisnosti od božanskega; njegovo nekdanjo svobodno držo zamenja kar najgloblja ponižnost pred skrivnostnimi silami nevidnega in njegova največja vrlina je zdaj ta, da povrže voljo njihovi: *In la sua voluntate e nostra pace*. Toda to poglobljajoče se religiozno občutje, to čedalje popolnejše uklanjanje božji volji v vsem zadeva le tiste razvitejše ume, ki imajo dovolj širok razgled, da lahko doumejo brezmejnost vesolja in majhnost človeka.« (Frazer 2001, 67) To spoznanje in življenje iz tega sodi v religijsko dobo, ki naj ne bi bila v nasprotju z dobo znanosti. Mag je veliko bolj »znanstvenik«, kot je to religijski človek. Božje se z religijskim pojmovanjem umika iz zakonitosti narave.¹⁸ Še posebej ker so magične silnice vedno bolj personificirane in se mora religiozen človek učiti, kako shajati z njimi. Veljavo dobijo molitve, zaobljube, posvetitve (Kessler 2012, 56).

Znanost naj bi postavila na pravo mesto zakonitosti in postavila tudi religijsko razsežnost v moč razumevanja. Temeljna vprašanja, ki ga zanimajo so povezanost magije, religije in znanosti, vpliv totemizma na skupno življenje ter kult rodovitnosti in rasti. V nasprotju s svojim učiteljem trdi, da animizma ne najdemo kot prevladujoč element v primitivnih skupnostih, ampak bolj magijo, s katero človek poskuša obvladati življenje. Pri tem igra pomembno vlogo totem. Totemizem predpostavlja intimno vez med določeno povezano skupino ljudi in nekim zunanjim objektom. Pri tej povezanosti gre predvsem za upanje po zaščiti in varnosti ter vedno bolj tudi za način povezovanja. Temeljno gibalno je obvladovanje sil, ki jih ne poznam in so nad mano. »Možnost

¹⁸»In ko uvidijo, da tudi molitve ne zaležejo, začno raziskovati same vzroke naravnega sveta in na osnovi novih dognanj skušajo izboljšati svet. To pa je doba znanosti, v kateri, kot trdi Frazer, živimo zdaj. Magija in znanost imata nekaj skupnega: obedve sta tehniki poseganja v red stvari, medtem ko se človek z religijo odreka lastne odgovornosti, saj meni, da je vse v božjih rokah. Podobnost med magijo in znanostjo pa ne sme zamegliti dejstva, da je slednja v nasprotju s prvo utemeljena v stvarnosti. Vse vrnitve k magiji v poznejših dobah so ponovitve ene in iste zmote.« (Fraser 2001, 973)

napačnega razumevanja je bila navzoča že od samega začetka, in da bi jo onemogočil, je Frazer v drugo izdajo uvedel trojno shemo evolucijskega razvoja, ki naj bi odstranila nejasnosti. Gre samo za vprašanje kulturnih faz, je trdil sedaj. Ljudje, pravi, hočejo dežja. Zato ga skušajo najprej priklicati s plesom, kar pa često ne deluje. To je doba magije. Ker jim neuspehi jemljejo pogum, se zatečejo k naslednji rešitvi: padejo na kolena in molijo. To je doba religije. In ko uvidijo, da tudi molitve ne zaležejo, začno raziskovati same vzroke naravnega sveta in na osnovi novih dognanj skušajo izboljšati svet. To pa je doba znanosti, v kateri, kot trdi Frazer, živimo zdaj.« (Fraser 2001, 973) Pri tem je treba dodati, da je težko ločevati obdobja med sabo. Npr. pleme Navajo pri svojih molitvah, ki so za Frazerja tipično religiozno dejanje, mora uporabljati vedno ista besedila, ki se morajo izrekati na enak način, kar je zelo blizu magičnim čarobnim izrekom. Lahko bi zaključili, da gre za tipično magično dejanje. »Vendar Navajci ne pričakujejo, da bodo njihove na pamet naučene in pravilno izgovorjene molitve vedno uspešne.« (Harris 1989, 284)

Vprašanje magičnosti ga je vodilo tako do totema kot tabuja. Oboje mu je dalo povoda za povezovanje sodobnega – krščanskega – človeka in primitivnega – mitičnega: »Kmalu bom sklenil razpravo o zgodovini prvobitne religije... Podobnost med običaji in predstavami primitivnega človeka ter temeljnimi krščanskimi nauki je osupljiva. Vendar na to podobnost izrecno ne opozarjam, temveč jo rajši prepuščam kar bralcu, naj sam tako ali drugače pride do lastnih sklepov.« (Fraser 2001, 970) Tako v delu *Zlata veja* uporabi zgodbo iz svetišča Diane pri Nemiju blizu Rima, kjer je svečenik – ubežni suženj varoval sveto drevo tako dolgo, dokler ga ni v dvoboju izrinil drugi ubežni suženj. Najde skrit temeljni princip človeka, da premaga umrljivost in postopno šibitev, ki jo je opazil v naravi. Kralja je treba odstraniti, preden zgubi svojo moč, da njegov naslednik lahko ohrani njegovo moč. Našel je, da je v določenih kulturah kralj mirno odšel, drugod so izbrali kakega sužnja, ki je pred usmrtitvijo začasno užival kraljevske privilegije. »Ob takih priložnostih je ta človek često igral tudi vlogo grešnega kozla (to je po Frazerjevem mnenju počel tudi Kristus).« (972) Prav v tem je temeljna ost dela, ki je vodil do mnogih preučevanj krščanstva z vidika totema in tabuja. Še posebej je treba omeniti Freuda, ki je ta prvobitni umor postavil na začetek vsega religioznega. Dobro je tudi premisliti Girardovo kritiko uporabe grešnega kozla: »S tem ko je Frazer izumil svoje obrede grešnega kozla, ker tudi on ni razumel, da vsi obredi izvirajo iz mehanizma grešnega kozla, je na veliko nesrečo prekinil nasprotje med temo in strukturo, tako kot je to naredila tudi vsa znanost njegovega časa. Ni dojel, da je priljubljen in običajen izraz, ki nam pride na ustnice pri branju besedila Guillaumea de Machauta, neskončno bogatejši, zanimivejši in obetavnejši kot vse teme in vsi motivi v popolnoma tematski in obvezno mešani enciklopediji, ki jo je utemeljil.« (Girard 2011, 157) Še posebej je vredna kritika, ker popolnoma podere skrite Frazerjeve namene, da bi krščanstvo izenačil z drugimi verovanji, saj Girard ugotavlja, da gre pri Kristusu za popolnoma obrnjen sistem grešnega kozla.

Šele z uvedbo tabuja lahko Frazer uporabi naravni princip odmiranja in porajanja za izvor kultov pomladi in seveda tudi mitičnega obnavljanja kraljevske, vladarske ali magove moči. Saj je treba tej osebi, naj bo kralj ali kaj drugega dodati poseben mistični naboj. »Temu Frazer pravi 'tabu'; pomen tega izraza je zanj nekoliko bolj zapleten, kakor je ponavadi za nas. Zanj so namreč tabuji načini zaščite določenih oseb in dejavnosti pred škodljivimi družbenimi stiki. Nekatero od teh oseb ali dejavnosti veljajo za svete; druge za odvratne. Frazer meni, da v duhu prvobitnega človeka

ti dve stanji nista strogo ločeni: japonski cesar je bil denimo ločen od sveta, a to je veljalo tudi za morilce. 'Tabu' je potemtakem, tako kot latinska beseda *sacer*, ki jo je Frazer imel za njegovo sopomenko, pomenil tako sveto kot profano.« (Fraser 2001, 974) Med tabuji se lahko znajde vsak, ki je bil v magičnem obredju vključen v proces obnavljanja vitalne sile, ki je pomembna za določeno skupnost. Ti obredi se dejansko spreminjajo, čeprav ohranjajo svojo vlogo. To spreminjanje ni težavno, če gre za ustno izročilo, ki sproti prilagodi določen mit in obred potrebam. Težave imajo ljudstva, ki so svoje izročilo zaupali knjigi. Zapisana beseda je vedno dobro izhodišče konservativnih sil, ki ne morejo slediti vitalnim potrebam časa in ljudi. Tako v dialektičnem nasprotju, ki ga pozna vsaka religija: npr. grška mitologija je dobila nasprotje v Sokratu in Platonu, okamenela in pisunska religija Hebrejcev v Kristusu in Novi zavezi. Lahko rečemo, da se Tylerjev »preživetek« ohranja, čas pa zahteva prilagoditev tako nauka kot obredja.

Človek se šele pozneje v razvoju, ko spozna meje svojih zmožnosti, začne obračati k duhovom prednikov ali bogovom. Znanost podobno kot magija poskuša obvladati zakone, zato lahko sobiva z religijo, ta je celo nekakšna njena protiutež, saj gre pri tej bolj za priznanje svojih omejenosti in sprejetja nemoči (Malinowski 1948, 3). Vendar poznejše kritike postavijo to povezanost znanosti in religije pod vprašaj. Kritiki so prepričani, da Frazer zanemarja vidik mane in podobnih izrazov v ljudstvih predanimistične dobe. Tu ne gre za objektivnost, ne gre za opazovanje in prilagajanje stališč temu opazovanju, ampak veliko bolj za tradicijo, zvestobo danemu in neobvladljivo, mistično, ki je daleč od človekovega vpliva in dosega. Seveda ostaja nerešeno vprašanje, kaj sploh je mana¹⁹, to magično in neosebno, ki postavlja temeljno izkustvo v številnih primitivnih kulturah. Ali se da to razložiti s psihološkimi, ekonomskimi, kulturnimi ali družbenimi principi?

Predvsem pa če je človek na začetku svoje civilizacije podvržen nižji stopnji razumevanja in potopljen v mistično, kot postavi Levy-Bhrul, kje je meja med profanim in sakralnim? Ljudstva, ki so popolnoma na začetku, primitivna, naj bi bila nesposobna razbrati kakšne objektivne zakonitosti. Živeli naj bi le iz tradicije in s pomočjo magije. Vendar je Malinowski pri opazovanju ljudstev Oceanije, ki naj bi bili še posebej dovzetni za mistično, opazil, kako spretno znajo ravnati z naravnimi zakonitostmi. Z malo orodja obvladajo ribolov, poljedelstvo, gradbeništvo. To je v nasprotju s pričakovanji, ki bi sledila Frazerjevemu pojmovanju (Malinowski 1948, 11).

Poleg tega moramo dodati, da Frazerjevo pojmovanje, kako se religiozno pojavi zaradi človeške slabosti, ni prestalo preizkusa raziskovanja na terenu. Pleme Manu iz Bismarckovih otokov, ki spravijo lobanjo svojih prednikov na častno mesto hiše in storijo vse, da bi ugodili »Gospodu Duhu«, kaže na vprašljivost strahu pred duhovi. Saj v primeru, če kdo v hiši zboli, jezno grozijo »Gospodu Duhu«, da ga bodo vrgli v latrino, če bo bolnik umrl. Prav tako je težko zaključevati, da je religijsko posledica nemoči, saj bi težko na to sklepali, če pogledamo pri tem najbolj »zagrete«, kot so razni šamani, duhovniki, vrači. Težko rečemo, da to počnejo iz strahu zase, ampak bolj iz strahu pred božanskimi silami (Harris 1989, 284–285). Še težje zaključimo, da je magičnost in religija iz dobe pred razumom. Čeprav naj bi po njegovem odgovarjala na čisto

¹⁹Mana pomeni polinezijsko 'sila, moč'. »V verovanju melanezijskih in polinezijskih ljudstev nadnaravna, neosebna in ravnodušna sila, ki prežema vse obstoječe. Povezana je lahko zlasti s stvarmi in bitji, kot so amulet, totem, poglavar, vrač, nadzirajo pa jo z magijskim obredom. Nevarno delovanje mane preprečujejo s sistemom tabuja.« (Rebić 2007, 701)

konkretne probleme, ne gre za razumne odgovore, ampak za magične poizkuse reševanja, ki po svojem propadu uvedejo religijski odgovor, prav tako ne-razumski (Eller 2007, 17). Ni čudno, da po dobi takih pristopov do religije Jung zaključi, kako je sodobni človek izgubil dušo in Huxley svojemu divjaku v *Krasnem novem svetu* položi v usta zahtevo po bolečini, ljubezni, poeziji, smrti in Bogu.

Kljub velikemu vplivu, ki ga je Frazer imel, se ga antropologi izogibajo, saj je zanemarjal zgodovinsko in družbeno pogojenost določenih obredov, verovanj, zato je tudi spregledal pomembne malenkosti, ki kažejo na raznolikost v na zunaj morda podobnih obredih (Kessler 2012, 57). Frazer tako postane šolski primer, kako »armchair« metoda ni primerna za antropologa. Gotovo pa ne smemo prezreti pomena, ki ga ima s tem, da opozori na nujen študij mitov, starih verovanj, da lahko razumemo konkreten obred in obratno.

4.3 Emile Durkheim (1858–1917)

Izhaja iz pobožne v Franciji živeče judovske družine. Oče je bil rabin. Sam se popolnoma oddalji od družinske tradicije in nima nobenega stika z judovsko skupnostjo, čeprav ima veliko učencev iz te skupnosti. Mnogi mu očitajo, da je njegova misel predvsem sekularizirano judovstvo. V času študija se navduši nad Comtom²⁰ in njegovim razumevanjem družbenega razvoja. To ga vodi v pozitivistično sociologijo. Je eden izmed temeljnih sociologov (skupaj z Webrom in Marxom).

Prepričan je, da je družba več kot le seštevek posameznikov, zato se pri svojih raziskavah bolj posveti družbenim dejstvom kot le individualnim izhodiščem. V družbo so vključeni tudi odnosi med njenimi člani, ki jih moramo za pravo razumevanje celote upoštevati. Prav zaradi tega tudi ne moremo razumeti religije, če ne poznamo vloge, ki jo ta igra na področju promocije družbene solidarnosti (Kessler 2012, 67). Povezave med ljudmi ne moremo zreducirati na biološka ali psihološka dejstva. Te so s tem, ko jih umestimo in opazujemo v družbi, tudi veliko bolj »objektivna«.²¹ V temelju družbe je nekakšna solidarnost, ki je na začetku elementarna, temelji na nekakšni prisili najprej zunanjega okolja potem skupnosti in nato organična, ki temelji na dogovoru, pogodbi. Celo najbolj subjektivno dejanje, kot je samomor (eno izmed njegovih glavnih del), je družbeno pogojeno in vpeto na tak ali drugačen način v sistem solidarnosti.

Čeprav umesti religijo zgolj v družbene dejavnike, saj jo tam in s tega vidika tudi opazuje, ji posveti veliko pozornosti in ji pripisuje močno vlogo.²² Pri pojmu solidarnosti, ki izhaja iz čiste nuje

²⁰Comte (1798–1857) uvede tri obdobja pri razumevanju zgodovine človeštva: teokratično (animizem, politeizem, monoteizem), metafizično (človek razumeva in razlaga z abstraktnimi nepreverljivimi sklepi) in pozitivistično-znanstveno.

²¹Pri upoštevanju specifičnosti družbene razsežnosti človeka je treba tudi pravilno postaviti sociološko raziskovanje: poudarja, da je treba družbena dejstva raziskovati kot stvari, pri čemer družbena dejstva ne morejo biti razložena drugače kot z družbenimi dejstvi (Kerševan 1992, 141). Pri tej samoomejitvi na družbeno tako pri polju kot metodi raziskovanja je mogoče že v naprej slutiti nujnost redukcionističnega pojmovanja religije.

²²Prepričan je, da je našel rešitev za Kantovsko aprioričnost misli nad izkušnjo in Lockovo dajanje prednosti empiričnosti pred miselnimi kategorijami. Po njegovem kategorije razumevanja niso niti vrojene niti izpeljane zgolj iz individualne izkušnje: »so produkt človeških skupin in preko stoletji akumulirani intelektualni kapital« (Morris 1987, 115). Prav tak pristop ga vodi v raziskovanju religije.

povezovanja pri boju za preživetje in potem prevzame religijske poteze, da lahko končno preide v organično solidarnost, je nujen hkraten vpliv krščanstva. Ta »nova« solidarnost prerašča staro mehansko, ki je gradila na prisili, kolektivni zavesti, skupnih kolektivnih predstavah in normah. Gradi na močni individualni zavesti, ki prejšnje družbene vezi preraste. Prehod v skupnost posameznikov, individualizem, omogoča prav krščanstvo, ki ga tudi vzdržuje. »Krščanska religija in etika sta se v tem procesu spremenili, sekularizirali v religijo humanitete.« (Kerševan 1992, 144) Prav zaradi tega je treba vztrajno in natančno opazovati religijo, saj tam lahko razumemo tudi družbene pojave in zakonitosti, ki se kažejo v solidarnosti in povezanosti med njenimi člani.

V delu *Samomor* se te zahteve drži in med drugim ugotavlja, da je v protestantskih deželah več samomorilnosti kot v katoliških, ker je v teh močnejša sila povezovanja, posledično družbena kontrola in s tem tudi solidarnost v takih skupnostih. Sama interpretacija je doživela številne kritike, še posebej ker gre za tipično izpeljavo iz mikro dogodkov na makro področje. Vendar še vedno drži, da ima pri tem močno vlogo prav živost nekega religijskega življenja, ki je vezano na skupno izpovedovanje vere.

Religija mu je temeljna kohezivna sila, ki v času sekularizacije izgublja svojo vlogo, kar lahko vodi do anomalije, stanje nekakšne družbene brezvoljnosti. Posledično je veliko več samomorov in družbenih odklonov v takih skupnostih. Vsaka družba, če hoče obstati in nuditi temeljno varno okolje za življenje, potrebuje povezovalno silo. To lahko najdemo v skupnih identificirajočih pojavih, ki jih je nujno razmejiti s temi, ki so dogajajo, pojavljajo v drugih skupnostih. Že v praskupnosti lahko opazimo potrebo ljudi, da se s čim ločijo od drugih. Kot sodobni navijači, ki izbirajo tako ali drugačno obleko, simbol, pesem, obnašanje in celo govorico, tako je tudi pračlovek iznašel v skupnosti kaj, kar je njegovo skupnost ločevalo od druge in s tem dajalo zavest posebnosti, izbranosti in določene urejenosti. Ustvarjanje razlik med posameznimi skupinami in njihovo poudarjanje utrjuje temeljno solidarnost in povzroča t. i. kolektivno vrenje. »Kolektivno vrenje zanj predstavlja izvor religioznih izkušenj in bistvo družbene stvarnosti.« (Monaghan in Just 2008, 103)

Da bi namreč razlikovanje bilo »učinkovito«, ga transcendiramo, »posvetimo«. Razna ljudstva zato izbirajo podobe, simbole, predstave, ki jim Durkheim da skupno ime: totem,²³ da bi to okrepilo in ohranilo plemensko solidarnost. Zanj je torej totemizem izhodiščno religijsko pojmovanje, kjer sta sveto in profano še najbolj jasno ločena in povezujeta mistično zavest posameznika in duh skupnosti. »Durkheim se je v nasprotju s takrat prevladujočimi evolucionističnimi teorijami odločil za totemizem in ne za animizem kot najstarejšo in najprimitivnejšo obliko religije, ker/da je ob njem lahko pokazal nujnost kulta, kolektivnih ravnanj in rodovne povezanosti za obstoj religije in nujnost take religije (z njenim kultom in predstavami o skupnih totemskih prednikih) za vzpostavljanje in obnavljanje takih skupnosti. Animistične teorije – o verovanju v dušo in duhove kot najstarejši obliki religiozne zavesti – je Durkheim zavračal, ker po njegovem mnenju ne zmorejo pojasniti preživetja religije vse do sodobnih družb. Prav sodobne družbe pa so tiste, ki Durkheima navsezadnje zanimajo, kot pričajo tudi sklepne strani *Elementarnih oblik religioznega življenja*.« (Kerševan 1992, 146) Za antropologa je prav ta

²³V jeziku indijanskega plemena Ojibwe iz južne Kanade beseda »ototeman« pomeni sorodstvo, rod. »V nekaterih starodavnih verstvih žival, rastlina, zvezda, kamen ali kak naravni fenomen, ki ga kot mitskega prednika imajo za zaščitnega duha. V ožjem pomenu kipec takšnega prednika.« (Rebić 2007, 1265)

poudarek bistven. Ne zato, ker razloži temelj religioznega s totemizmom, ampak ker poskuša preko njega razumeti sodobnega človeka tudi na področju verovanja ali celo prav iz samega verovanja.

Durkheim sklepa, da so preko zunanjega »objekta« ljudje tako dobili povezovalno točko neke skupnosti. To naj bi bil prav totem. »Totem, smo rekli, je klanski prednik, prednik pa ni živalska ali rastlinska vrsta, temveč kakšen posameznik, kakšen volk ali krokar. Ker vsi klanski člani izvirajo iz tega enkratnega bitja, so potemtakem iz iste snovi kakor oni. To snovno identičnost razumejo celo veliko bolj dobesedno, kakor si lahko predstavljamo. V divjakovih očeh so namreč delci, ki se lahko od organizma, tej snovni ločitvi navkljub še zmerom njegov del. Zaradi delovanja na daljavo, v katerega dejansko ne dvomijo, odrezani ud po njihovem prepričanju še naprej živi življenje telesa, ki mu je nekoč pripadal. Vse, kar doleti enega, odjekne v drugem. Živa snov ohranja svojo enotnost, četudi se deli. Vsa je v vsakem izmed svojih delov, saj delovanje na del sproži iste učinke, kakor če bi delovali na celoto. Vse človekove življenjske moči so v vsakem delcu njegovega telesa, saj čarovnik, ki ima en delec (denimo lase ali nohte) in ga uniči, lahko, kakor verjamejo, s tem povzroči smrt; to je načelo simpatične magije. V istem položaju je vsak posameznik glede na totemsko bitje. To bitje je lahko porodilo svoje potomstvo le tako, da se je razdelilo na kosce, a obstaja v celoti v vsakem izmed svojih kosov in ostaja identično v vseh svojih delitvah in nadaljnjih delitvah v neskončnost. Klanski člani zato zase menijo dobesedno, da so eno meso, ista kri, in to meso je meso mitičnega prednika, iz katerega so izšli.« (Durkheim 1992, 121) Prav iz tega izhaja drugi pojem: tabu.²⁴ Totem namreč uvaja tudi prepovedi, zahteve, ki se najprej in najmočneje pojavijo prav na področju spolnosti. S tem lahko razloži prepoved incesta in eksogamijo.²⁵ »Zdaj lahko pojasnimo, zakaj seksualne prepovedi veljajo samo med člani istega klana. Totem je namreč svet edinole za svoje vernike; spoštovati ga morajo samo tisti, ki verjamejo, da iz njega izvirajo, in ki nosijo njegove insignije. Na tujem totemu pa ni nič božanskega. Kdor pripada zajčevemu klanu, se mora vzdržati uživanja zajčjega mesa in ne sme blizu ničemur, kar bi celo na zunaj po obliki spominjalo na to žival; nikakršne dolžnosti pa nima do živali, ki jih častijo sosednji klani.« (Durkheim 1992, 123) S tem religioznost določa najbolj vitalne funkcije in prevzema življenje skupnosti in posameznika. Nič več ne veže religijo zgolj na pol naravno in nadnaravno, kar je bilo značilno za Tylorja in Frazerja, ampak postavi dvojico sakralno – profano (sveto – posvetno), ki se kaže predvsem v družbenih potrebah in prepovedih. Sakralno je izvzeto iz javne uporabe pristopa, postane tabu in totem obenem, da služi profanemu pri ohranjanju družbenih struktur (Kessler 2012, 68). Prav pri pojmu sakralno se srečujemo z religioznim. Na neki način bi vsaki religiji, naj bo primitivna ali moderna, našli tak totemski princip delovanja.

Totem je bil simbol tako prepoznavni, identifikacijski, kot povezovalni – skratka sveti za klan. »Bog klana, princip totema, ne more biti nič drugega kot klan sam, posebljen in predstavljen v domišljiji na viden način v živali, rastlini, ki je služil za totem.« (Durkheim 1915, 201) Odnos med ljudmi in nadnaravnim je enak kot med individualnim in skupnostjo. Iz tega sledi njegov izrek:

²⁴V maorskem jeziku »tapu« prevedeno v angleško različico 'taboo' pomeni 'prepoved'. »V polinezijski religiji sitem raznovrstnih prepovedi, ki se nanašajo na določena opravila, vedenje, besede ali predmete, da bi se tako poudarila nedotakljivost in posvečenost posameznih oseb, krajev, živali ali predmetov.« (Rebić 2007, 1218sl.)

²⁵»Eksogamija označuje poročanje posameznika zunaj lastne skupine. Pojem lahko navežemo na različno pojmovanje skupin, npr. sorodstveno, poklicno, socialno skupino. Eksogamija poveže različne skupine.« (Haller 2005, 223)

»Bog je družba pisana z veliko!« Religija je vir osnovnega tovarištva in solidarnosti, kar vse skupaj tudi povezuje z oblikovanjem kulturne podobe. Religija je igrala vlogo cementa družbe.²⁶

Religiji tako pripisuje štiri vloge:

Disciplinsko – predpisovanje in urejanje.

Kohezivno – ljudi združuje in poveže.

Vitalistično – okrepi skupnega duha, solidarnost.

Evforično – pospešuje zadovoljstvo, srečo, dobro počutje.²⁷

Te štiri vloge religije lahko najdemo v vsaki skupnosti. Kaže se lahko tako preko vzdrževanja moralnega reda, kar je mišljeno z disciplinsko razsežnostjo kot močjo povezovanja, vzbujanja in vzdrževanja čuta pripadnosti. Raziskave Anthonyja Wallacea kažejo na moč religij pri revitalizaciji skupnosti (Eller 2007, 172), ki jih je preučeval pri plemenu Seneca iz skupine severnoameriških domorodcev Irokezov. Pri opazovanju nam lahko štiri vloge religije po Durkheimu pomagajo, da sledimo temeljnim smernicam religijskega delovanja, ko opazujemo razmerje posameznika do skupine in samo strukturo skupine. Previdni pa moramo biti, da ne ostanemo zgolj na področju družbenega. Durkheimov pristop odpira številne možnosti za opazovanje in umestitev hitrih in objektivnih pojavov. Pri tem pa lahko zaidemo, da religijo omejimo le na to, kar je vidno, v družbi delujoče. S tem pa vzamemo sam zagon religijskemu kot takemu in se lahko omejimo zgolj na sociološko razsežnost. Prav v temelju antropologije ni zgolj religijska širina in relativizem, ampak tudi načelno metodološka in znanstvena odprtost: »Dolgoročno so zavezniki človeštva le tisti, ki so pripravljeni relativizirati svoje absolute in obravnavati kompleksnost, skrivnostnost in nedoumljivost človeka in človeštva iz čim več zornih kotov in s čim več prijemi in pristopi, ki se med seboj korigirajo, relativizirajo pa tudi dopolnjujejo.« (Ocvirk 2009, 41)

Samo družbeni izvor religije lahko poenostavi opazovanje in interpretacijo, ne more pa razložiti človeško nagnjenost k tovrstni nagnjenosti k povezovanju. Še manj razloži, kako je mogoče, da določena skupnost preide iz okrilja enega totema k drugemu. »Sveto, s katerim upravlja religija, ima torej svoj izvor v moči, ki jo ima družba nad svojimi člani, predvsem ko jim postavlja svoje zahteve. Iz tega sledi, da je sveto samo simbolna objektivacija družbene moči in premoči skupine nad posameznikom. Durkheimov redukcionizem, se pravi njegovo razlaganje religije z zgolj tostranskimi izvori, ima potemtakem dve stopnji. Najprej zoži religioznost na doživljanje ali dojemanje svetega. Nato pa moč svetega zvede na nekaj, kar samo po sebi ni sveto. To je družba, ki vlada nad svojimi člani in jim ukazuje v smislu družbenih potreb in koristi. Tako velja E. Durkheim za enega najbolj značilnih predstavnikov redukcionistične teorije religije.« (Stres 1994, 42–43)

Še posebej postane vloga religije pri identifikaciji vprašljiva, če resno vzamemo opise nekaterih avstralskih in oceanskih ljudstev W. Schmitda, ki je kot misijonar veliko pisal o njih.

²⁶V delu o elementarnih oblikah religijskega življenja Durkheim zapiše: »Vera je sistem, ki ga sestavljajo verovanja in dejavnosti, ki so v zvezi s svetimi stvarmi, se pravi stvarmi, ki so ločene od drugih in prepovedane. Ta verovanja in dejavnosti združujejo vse, ki jim pristopijo, v eno samo moralno skupnost, ki se imenuje Cerkev.« (Stres 1994, 42)

²⁷Morda bi za »durkheimovski« pogled lahko imeli zadnje poskuse razumevanja nastanka islama. Mohamed naj bi bil le ključna mitična figura, ki je dal temelj pripovedi novonastale politične strukture, ko je na ozemlju Bizanca prevladal arabski vpliv: »Iz krvavih vojn je izšel kot zmagovalec Muavija, ki je v Damasku vzpostavil svoj sedež in se po vzoru bizantinskega in perzijskega vladarja oklical tudi za verskega poglavarja. Zavedal se je namreč, da oblast ne more dolgoročno sloneti le na vojaški nadvladi in politični spretnosti, marveč potrebuje tudi religijsko utemeljitev.« (Ocvirk 2009, 35)

Pravi, da večina teh ljudstev pozna nekakšnega skupnega »dobrega Očeta« kot univerzalnega Boga, ki presega klanske ločnice, predvsem pa ruši teorijo o izvornosti totemizma ali animizma (Malinowski 1948, 7).

Kljub temu je pri antropološki raziskavi dobro slediti njegovi zahtevi po znanstveni metodi, da na neki način ohranimo objektivnost. Čeprav ni nujno, da je družba duša religije, kot zatrjuje Durkheim, je pa gotovo njen pomemben del (Kessler 2012, 70). Če pa je že njegov vpliv prerastel meje sociologije, je prav zaradi specifičnega pristopa do religije v tistem času, ko se je v antropološkem procesu vse vrtelo okrog evolucionizma in difuzionalizma: »Durkheimove teorije so bile še prav posebno vplivne v preučevanju religije in so vodile proč od interesov difuzionistov in intelektualističnih evolucionistov, kakršna sta bila Tylor in Frazer.« (Kuper 2005, 17)

4.4 Max Weber (1864-1920)

Weber izhaja iz spoštovane in ugledne družine v Turingiji. Oče je bil poslanec in industrialec, ki je s trdo roko vodil družino, kar je na sinu pustilo klasične ojdipovske težave. Versko gledano je bila to velikonemška protestantska družina, kjer je še posebej močno nanj vplivala mati s svojo pietistično²⁸ naravnano protestantsko držo. Kot dober poznavalec zgodovine gospodarstva postane profesor ekonomije najprej v Freiburgu nato še v Heidelbergu. Zaradi hude bolezni profesuro opusti in se začne ukvarjati s sociologijo, kar postane njegovo temeljno znanstveno področje. »Lahko bi rekli, da je bil Weber izrazito interdisciplinarno – celo transdisciplinarno usmerjen: svoje podatke in spoznanja je iskal v mnogoterih virih, ki spadajo v domeno posebnih znanosti (ali specializacij): historiografije oz. zgodovine, teologije, ekonomije, sociologije itn. Še danes lahko občudujemo njegovo izjemno erudicijo pri iskanju najbolj relevantnih virov in sociološki genij pri posploševanju podatkov in oblikovanju teoretskih konstruktov. Ta Webrova naravnost pa izhaja tudi iz tradicije nemške historične šole ekonomije in sploh neokantovskega historicizma, ki (v nasprotju z angleško politično ekonomijo) proučuje razvoj gospodarstva v sklopu zgodovinskega razvoja kultur.« (Adam 1987, 212) Weber na teoretičnem področju poskuša združiti francoski pozitivizem, ki se je v sociologiji začel s Comtom in je pozneje v angleški različici vztrajal na opredelitvi znanosti zgolj pri tistih panogah, ki temeljijo na merljivih in preverljivih dejstvih, z neokantovskimi poskusi predvsem Dieltheya, ki je pri tej strogosti znanosti želel pustiti prostor tudi t. i. duhovnim znanostim (Geisteswissenschaften), kjer pa ne gre toliko za razlaganje, ampak za razumevanje (Morris 1987, 57). Poleg tega je v njegovem temeljnem znanstvenem izhodišču v ospredju posameznik in ne sam družbeni proces. Zato pride do vzpostavitve t. i. idealnega tipa, npr. člana kapitalistične družbe, fevdalne itd. (61). Seveda preučuje družbene pojave, kot so skupine, združenja, korporacije, vendar vedno le kot del delovanja posameznih oseb (59). V ta individualističen pristop vseskozi vpleta Diltheyevo razumevanje kot popolnoma primerno za znanstven pristop. Da lahko to opraviči, vseskozi ohranja močno navzočnost zgodovinske razsežnosti, kar je težko najti pri drugih

²⁸»Duhovno gibanje v nem. protestantizmu ob koncu 17. in v začetku 18. stol. Njegov namen je bila prenova duhovnega in moralnega življenja. Začetnik p. je bil P. J. Spener, ki je v Frankfurtu organiziral pobožne skupine (collegia pietatis) članov, ki so se imenovali pietisti.« (Rebić 2007, 921)

sociologih in ga povezuje z njegovim velikim nasprotnikom K. Marxom. Po njegovem preko zgodovine lahko razumemo tudi trenutni položaj in delo posameznika (60).

Lahko bi rekli, da gre za tipičnega kabinetnega znanstvenika, ki preučuje človeka iz dejstev, ki so jih zbrali drugi, in ni strogo gledano antropolog, ki iz preučevanja določene dejavnosti posameznika (pri njemu je to bolj ali manj ekonomija) poskuša razumeti celega človeka, celo človeštvo. Kar je za začetek nujno, je poznavanje njegovega metodološkega prispevka pri razvoju humanističnih znanosti: »Pri njegovem pristopu je bistvena ideja, da človeškega obnašanja ne moremo razumeti preden ne upoštevamo, da se ljudje ne odzivajo neposredno na okolje, ampak na pomene, ki jih to okolje ima zanje.« (Kessler 2012, 72) Gotovo je pri »pomenjenju« okolja v vseh kulturah močno navzoča prav religija. Ker mora antropolog religijo umestiti v konkretno situacijo življenja, nas bo predvsem zanimala njegova umestitev religije v sam ekonomsko-družbeni koncept.

Z razliko od Karla Marxa, ki religijo razume s pomočjo t. i. družbene zavesti, jo Max Weber poskuša razumeti iz nje same.²⁹ Če so nekateri razumevali religijo kot zgolj posledico potrebe po zapolnjevanju določenih vlog, jo on razume bolj izvorno. Npr. pri vprašanju tabuja ne gre za golo funkcijo prepovedi, ki jo skupnost potrebuje, ampak za religijski pojav, ki ga kot prvega uporabijo za ekonomske in socialne interese (Morris 1987, 71). Če hočemo religijo pravilno razumeti in s tem tudi njen vpliv na širše družbeno dogajanje, jo je treba raziskovati iz nje same. Tako se loti določene tipologije, ki uvrsti določeno religijo glede temeljnih značilnosti: poudarek na askezi, ritualnosti, duhovnosti, družbenosti... S tem ko so azijska verstva bolj kozmocentrična in nagnjena k asketizmu, misticizmu, je zahod bolj teocentričen in bolj nagnjen k prepuščenosti, delovanju in podjetnosti. »V primerjalnih sociološko-religioznih raziskavah Weber ugotavlja, da v azijskih religijah (hinduizmu, konfucionizmu, budizmu, džainizmu) prevladuje prilagoditev (konfucionizem) ali beg od sveta (hinduizem, budizem), v judovstvu in krščanstvu preseganje, v (asketskem) protestantizmu pa obvladovanje sveta.« (Adam 1988, 218) Pri vseh religioznih ustanovah pa sledi razmerju med preroštvom in duhovništvom. Prerok izhaja iz sebe, lastne izkušnje, lastnega gledanja in ruši »magičnost« duhovništva, njegovo samoumevno vlogo. Ker pa tudi prerok deluje v družbi, »socialna razmerja ne morejo ostati osebna, temveč se razvijejo v praktična in racionalna.« (Eller 2007, 190) Predvsem se s potrebo po permanentnosti prerokove izkušnje, ki želi pripeljati do oznanjevanja, vedno znova pojavlja potreba po rutinizaciji (Veralltäglicung) določene verske izkušnje (Morris 1987, 73).

Še prej poskuša razumeti razliko med »ekonomsko in podjetniško« uspešnim zahodom in »zaostalim« svetom. To pripisuje procesu racionalizacije in očaranosti. »Weber je prehod iz tradicionalnih v moderne institucije označil kot prehod med dvema skrajno različnima svetovoma. Tradicionalni svet je po njegovem mnenju svet očaranosti, v katerem se posameznik počuti duhovno povezanega z okoliškim družbenim in naravnim svetom. S premikom v racionalnost se je ta občutek duhovne povezanosti izgubil. Webrov pogled na modernega človeka je bil temen; ljudi je videl kot ujetnike lastnih pravil in postopkov v 'železni kletki racionalnosti', iz katere ni mogoče pobegniti ali se vrniti nazaj.« (Monaghan in Just 2008, 76) Racionalnost je proces, ki tradicionalne družbene vloge, ki so temeljile na tradiciji, rodu, položaju, razdeli po kriteriju najboljšega

²⁹»Weber je pazil, da ni rekel, da je reformacija povzročila kapitalizem ali nasprotno. Pokazal pa je, da ta ideologija in prepričanja niso bili preprosto stranski učinek ekonomskih procesov, kakor je trdil Marx.« (Monaghan in Just 2008, 142)

delovanja, kar pripelje do uvedbe sodobne birokracije. V tradicionalnih družbah je npr. poglavarjev sin v vsakem položaju in povsod poglavarjev sin, sodobni uradnik pa je to le v času in mestu službe in še čast se mu pripiše le, če dobro opravlja svoje delo, ne pa zgolj zaradi položaja. Pri tem prehodu iz očaranega, tradicionalnega sveta v moderno racionalnega ne gre le za ekonomsko preračunljivost, ampak tudi za religiozno naravnost.

Prav tako poskuša v svojem temeljnem delu *Protestantska etika in duh kapitalizma* razložiti sodobni pojav kapitalistične družbe z religijskimi pojavi, še posebej iz kalvinističnega razumevanja človeka. Začne z dejstvom, pridobljenim iz opazovanja: »Pogled na statistiko poklicev v versko mešani državi nenavadno pogosto zazna pojav, ki sta ga večkrat obravnavala katoliški tisk in katoliška literatura in o katerem so živahno razpravljali nemški katoliški kongresi: prevladujočo protestantsko naravo lastništva kapitala in podjetništva in obenem višjih, izučenih delavskih slojev, še zlasti višjega, tehnično ali komercialno izobraženega osebja v modernih podjetjih.« (Weber 1988, 23) Iz dejstva protestantske podjetniške uspešnosti in katoliškega zaostajanja, sledi vprašanje, če je to lahko povezano s temeljnimi teološkimi pogledi in versko prakso. Princip milosti v protestantski teologiji je temeljna ločnica od katoliškega nauka. Ta ima izrazit poudarek na pojmu predestinacije³⁰. Ta vpliva na življenje tukaj in zdaj. Ljudje hočejo dokazati svojo odrešenost z uspešnostjo že v tem življenju. »Vsako poklicno delo, ki je imelo proizvodne učinke in ki je bilo moralno (ki je proizvajalo dobrine za skupnost), je bilo boguvšečno. Dovoljena sta bila tudi dobičkarstvo in pridobitništvo, vendar le v okviru izvajanja poklicne vloge, ne pa kot sredstvo za uživanje, lenarjenje ipd. S tem je bila dana izjemna, v religiji utemeljena psihološka spodbuda za razvoj novih poklicnih vlog, kar je spodbudilo pospešen razvoj obrti, industrije, trgovine in bančništva. Če temu še dodamo Luthrovo zanikanje duhovniškega ali redovniškega poklica, potem dobimo močno osnovo za razvoj individualnosti. Če so bili prej poklicani le izbrani ljudje, da so služili Bogu, so sedaj poklicani vsi pri čisto vsakdanjem delu in prizadevanju, ki dobi s tem določeno religiozno vrednost. Ta razvoj je seveda rezultiral v kopičenju bogastva, ki pa ga je asketski način življenja usmerjal nazaj v proizvodnjo oz. razširjeno reprodukcijo. »Služenja denarja je dejansko postala moralna ali etična obveza.« (Kessler 2012, 74) »Tako je religiozna reglementacija življenja proizvedla tisto življenjsko oz. etično držo (ali 'družbeni značaj') srednjih razredov, ki je kongenialna 'duhu' kapitalizma, to je podjetniško-inovativno-profitno usmerjenemu tipu gospodarstva in ustrezne družbene organizacije. S tem so bili položeni psihološko moralni temelji za razvoj modernega kapitalizma in racionalne zahodne kulture sploh.« (Weber 1988, 216) Religioznost ni več neko magično sredstvo, ritual, ki bi nas povezoval z nekim nedostopnim, transcendentnim, ampak je čisto vsakdanje, del našega poklicnega in družinskega življenja. Za tem je ugotovitev vnaprejšnje odrešenosti, izvoljenosti ali pogubljenosti. »Če se milosti ne da pridobiti ali če se ne da z dobrimi deli odkupiti zveličanja, potem zakramenti in obredi nimajo praktično nobene funkcije. In res, kalvinizem je dosti bolj radikalno kot luteranski protestantizem zavrgel zakramente in večino obredov kot sredstev za doseg zveličanja oz. pridobitev milosti. S tem Weber povezuje t. i. 'odčaranje sveta'. 'Tu se je končal veliki religiozno zgodovinski proces odčaranja sveta, ki se je pričel s starojudovskim preroštvom in ki je v skladu s helenističnim

³⁰»V kršč. teologiji nauk o delovanju Božjega predznanja in Božje vsemoči na končno usodo (večno blaženost oz. zveličanje ali večno prekletstvo oz. pogubljenje) duhovnega bitja, tj. angela in človeka. Je del previdnosti, ki se nanaša na Božje delovanje in človekovo svobodo.« (Rebić 2007, 967–977)

znanstvenim mišljenjem kot praznoverje in zlo zavrgel vsa magična sredstva za dosego zveličanja.» (Adam 1988, 214)

Vloga askeze je v kalvinističnih gibanjih in vseh t. i. prekrščevalskih skupnostih prešla izza samostanskih in osebnih vrat v svet. Vloga ni več zatajevanje posameznika, ampak odpiranje posameznika razodetju: »Krščanska askeza, ki se je spočetka umikala iz sveta v samoto, saj se je vsemu posvetnemu odpovedala, je že iz samostana cerkveno obvladovala svet. Toda vsakdanjega posvetnega življenja pri tem v splošnem ni obremenjevala. Zdaj pa je stopila na trg življenja, zaprla za seboj vrata samostanov in se namenila s svojo metodiko prepojiti ravno posvetni vsakdanjik, iz njega napraviti racionalno življenje sredi sveta, ki pa naj ne bi bilo od tega sveta ali zanj.« (Weber 1988, 165) S tem pa je vplivala na proces sekularizacije in ekonomizacije celotne zahodne civilizacije. Duh kapitalizma z vsemi tržnimi zakonitostmi je v veliki meri povezan s to asketsko in racionalizirano religioznostjo. Kopičenje kapitala in dobro gospodarjenje postane nekakšna sekularizirana religija, ki nujno ne izključuje klasične vernosti.

Podobno delovanje in prepletenost religije in ekonomskih zakonitosti ugotavlja Geertz pri čisto drugi kulturi. Ljudstva iz osrednje Jave (Indonezija) so tradicionalno živela v revščini in v globoki solidarnosti, kar je onemogočalo kopičenje kapitala. Boljše prometne povezave, in s tem tudi cenejše, so muslimanom omogočile romanje v Meko. Kljub temu je bilo za to romanje iz daljne Jave v Meko treba zbrati kar nekaj denarja, kar postane dober razlog za varčevanje – kopičenje kapitala. Nič več ni bilo treba za vsako ceno deliti kapital. Obvezno romanje v Meko je bilo dovolj velik, tudi religiozen razlog za kopičenje kapitala. Ko so se ti vrnili z romanja, so bili prav zaradi tega bolj spoštovani. Novi »strokovnjaki« so tako lahko to začeli tržiti. Odprli so šole in pridobivali učence, ki so jih uporabljali tudi pri delu. To je bil nov razlog za kopičenje kapitala, zemlje. »Podobno kot pri Webrovem opisu evropskega kapitalizma tudi tukaj ne gre za domnevo, da sta parnik ali romanje v Meko povzročila neke vrste javanski kmečki kapitalizem, ampak preprosto za opažanje, da sta dve sferi človeških prizadevanj, kot sta religija in ekonomija, med seboj tesno povezani.« (Monaghan in Just 2008, 143) Naloga na terenu je vedno usmerjena v tak preplet vsakdanjega življenja z religioznim ozadjem. Da to ozadje prepoznamo, ni dovolj biti z ljudmi. Nujno moramo iskati globlje razloge za njihovo ravnanje, kar je pogosto povezano s poznanjem njihove idejne zgodovine, razvoja misli in gospodarstva ter beleženje morda niti nezavestnih vrednot, ki določeno skupnost zaznamujejo.

Za antropologa je v veliko pomoč tudi Webrov pojem »idealnega tipa«, ki ni nekakšna generalizacija, temveč abstrakcija idealnih potez, povezanih s partikularnim socialnim tipom. Kot primer navaja študijo religijskih voditeljev, ki smo jo že bežno omenili na začetku. Tipe voditeljev deli na tri skupine: mage, duhovnike in preroke. Mag je permanentno v posesti karizme, ki jo uporablja, da z njo vpliva na druge, npr. zdravi, napoveduje itd. Duhovnik svojo karizmo, moč, dobi iz službe, položaja, ki ga ima v določeni verski skupnosti. Če mag uporablja svojo karizmo, kadar je to potrebno, je k temu povabljen, duhovnik pa opravlja svojo službo redno in vzdržuje določen red. Duhovništvo tako postane ključnega pomena pri razvijanju pojmovanja kozmičnega reda in univerzalne etike. Preroki so v nasprotju z duhovniki individualni nosilci karizme. Imajo nalogo prinašati pomembna sporočila. Svoje moči nimajo po službi, položaju, ampak iz moči njihovega sporočila, da prinašajo spremembe, celo ustanavljajo nove religije. Pozna dva tipa prerokov,

etičnega in eksemplaričnega. Prvi govori, kako je treba delati, živeti (npr. Mohamed), drugi živi tako, da ga drugi posnemajo (npr. Buda). Vendar nikoli nimamo čistih idealnih tipov. Kot dober primer nečistega tipa je npr. Jezus, ki živi in hkrati govori, kako naj kdo živi. Antropolog mora biti pozoren, da prepozna različne tipe in njihov preplet. Tako lahko v čisto uradnem duhovništvu najdemo tip maga, kot je npr. eksorcist v katolištvu, preroka enega ali drugega tipa (sv. Frančišek ali Luther). Še posebej moramo biti pozorni na zdrs preroške karizme v rutino, t.i. rutinizacija karizme. Ko se določeno preroštvo, prenova ustali, dobi stalnost, hitro preide v običajno službeno duhovništvo, ki spet potrebuje prenove, da pridobi začetno moč. V različnih redovnih gibanjih tako poznamo zahtevo po vrnitvi k izvirom, kar lažje razumemo s to shematizacijo, ki jo predlaga Weber (Kessler 2012, 71–72). Podobno lahko zaznamo tudi pri političnih, ekonomskih in kulturnih gibanjih.

4.5 Marcel Mauss (1872–1950)

Durkheimov nečak, ki ga on sam pogosto poimenuje kar kot svoj alter ego. Tudi sam izhaja iz stare družine rabinov. Njegovo temeljno področje je študij sanskrta ter primerjalne religije in nadaljuje Durkheimovo povezovanje religijske klasifikacije s socialno razdelitvijo in z vsakdanjimi navadami, od prehranjevanja, oblačenja, bivanja do umetnosti in politike.³¹ Velja za zadnjega velikega kabinetnega (armchair) antropologa, čeprav je v veliki meri že pravi antropolog (Lyons 2011a, 147). Še vedno je pri celotnem preučevanju vsega zvest t. i. znanstvenemu sociološkemu pristopu, kjer je potrebno opazovati konkretna družbena dejstva, družbeno zavest, ki jih ni mogoče zreducirati na preučevanje bioloških in psiholoških zakonov. Zato je tudi pri preučevanju religije prepričan, da religijska praksa izraža določeno resnico o družbi. Pri preučevanju religije Eskimov npr. pokaže na notranjo povezanost kozmoloških predstav in pojmovanj s socialnimi strukturami (Morris 1987, 138). Inuiti, kar je ime, ki si ga sami pripišejo, so animisti. Dolžnost matere, da izpostavi prvega otroka, če je to hčerka, to stori lažje, saj verjame, da se bo duša umrle deklice vrnila v sinu, ki edini omogoča v težkih razmerah preživetje. Prav tako ostareli, ki ne morejo več žvečiti, lažje odidejo umreti zunaj tabora, saj verjamejo, da se bodo vrnil v svojih vnukih.

Mauss se predvsem ukvarja z vprašanjem daru: zanj je to popolno socialno dejanje, saj ne samo poveže oba, darovalca in prejemnika, ampak podeli recipročnost. Dar nikoli ni zastoj. Dar se nikoli popolnoma ne loči od darovalca, s sabo ga nosi, prinaša. Poveže ga s polinezijskim pojmom *mane*,³² ki predstavlja avtoriteto in moč. Zavrnitev daru pomeni izgubo moči in avtoritete. Čeprav je

³¹»V začetku prejšnjega stoletja sta francoski sociolog Emile Durkheim in njegov nečak Marcel Mauss trdila, da je človekova sposobnost za klasifikacijo razširitev naše družbene narave. 'Družba ni bila preprosto model, ki mu je sledila klasifikacijska misel; družbene delitve so bile podlaga za sistem klasifikacije. Prve logične kategorije so bile družbene kategorije; prvi razredi stvari so bili razredi ljudi, v katere so bile te stvari integrirane.' Pol stoletja pozneje je Claude Lévi-Strauss, utemeljitelj 'strukturalistične' antropologije, trdil, da je človeška klasifikacija dejansko univerzalna, vendar da je univerzalna zato, ker je človeška predispozicija za ustvarjanje razlikovanj ustvarila klasifikacije, ki so bile *mutatis mutandis* le površinske predstavitve temeljne 'globinske strukture', ki jo je oblikovala dvojna narava človeškega duha.« (Monaghan in Just 2008, 49–50)

³²V jeziku polinezijskih ljudstev pomeni silo, moč. Ta sila, moč prežema vse obstoječe. Gre za nadnaravno in neosebno silo in je najbolj povezana s stvarmi in bitji, kot so amulet, totem, poglavar ali vrač. Moč nad njo pa dosežejo z magijo, pred njenim nezaželenim delovanjem pa se lahko zaščitijo s tabujem (Rebić 2007, 701).

ob religiji in pojmu mani razdelal tudi vprašanje žrtvovanja in povezanosti tega z molitvijo, magijo in podobnim, nas bo predvsem zanimal prav v razumevanju pojma daru. Mnogi verniki takih in drugačnih religij tudi danes doživljajo, da so obdarovani od bogov, duhov ipd. Pri tem bomo poskušali ugotoviti, če pri tem res deluje pojem recipročnosti, zavezanosti darovalca in obdarovanega.

Pri daru naj bi šlo za uvedbo presežnega, nečesa svetega, kar uvaja v religiozno pojmovanje obdarovanja. »Ta zvrst prava in ekonomije vsebuje različne teme – pravila in ideje. Med temi duhovnimi mehanizmi je kajpada najpomembnejši mehanizem, ki obvezuje, da darilo povrnemo. Nikjer pa ni moralni in verski razlog za to prisilo tako očiten kot prav v Polineziji.« (Mauss 1996, 18) Maussovo prepričanje se opira na besedilu maorskega informatorja Elsdona Besta Tamati Ranapirija: »Pripovedoval vam bom o *hau*... *Hau* ni veter, ki piha. Nikakor ne. Denimo, da imate neki predmet (*taonga*) in mi ga podarite; podarite mi ga, ne da bi določili ceno. Pri tem ne trgujeva. Sam pa dam to stvar naprej nekomu tretjemu, ki čez nekaj časa sklene, da mi bo za plačilo (*utu*) nekaj vrnil, nekaj (*taonga*) mi podari. Ta *taonga*, ki mi ga da, pa je duh (*hau*), ki sem ga dobil za tisti *taonga* (ki je prišel od vas), vam moram vrniti. Ne bilo bi prav (*tika*), da bi zase obdržal te *taonga*, pa naj bodo zame zaželeni (*rawe*) ali neprijetni (*kino*). Moram vam jih dati, ker so *hau* tistega *taonga*, ki ste mi ga dali. Če bi tega drugega *taonga* obdržal zase, bi od tega lahko nadme prišlo zlo, da, celo smrt. Tak je *hau*, *hau* osebne lastnine, *hau* teh *taonga*, *hau* gozda. *Kati ena*.. (Dovolj o tem).« (Mauss 1996, 24)

Obvezno je torej treba povrniti dar, bi lahko sklepali iz povedanega in tako ugotavlja tudi Mauss (Sahlins 1999, 186). Pri tem ne smemo zanemariti tudi obvezo, da dar sprejmemo, saj bi zavrnitev daru pomenila skoraj isto kot vojno (Mauss 1996, 28). Kljub temu da gre za tipično družbeno dejanje, ki ureja odnose med posamezniki in skupinami, gre tudi za liturgično, religiozno obredje obdarovanja, saj ne gre za goli dar, ampak veliko več, darovalca samega. Pri darovanju ta teži, da se mu dar vrne. Zastonjski dar ni mogoč. Božje in človeško sta v recipročni povezanosti. Če zadržim dar, ima darovalec nad mano mistično in nevarno moč. *Hau* razume kot duhovno moč in ne le vrednost daru, ocenjena v običajnih človeških merilih. Maori naj bi se s tem principom, oblikovanim v rituale, odkupovali gozdu. Kakorkoli že to razumemo, je ta princip blizu človeku in je pot do religioznega. Ob daru hitro začutimo več kot le korist predmeta ali česa drugega, kar nam je bilo podarjeno. Po besedah Lévi-Straussa gre za totalno dejstvo, ki obsega celoto družbenega in osebnega življenja. Če hočemo povezati vse v celoto, moramo upoštevati tako družbeno kot individualno, predvsem pa »moramo nujno opaziti, da 'resnični nista molitev ali pravo, temveč Melanezijec s tega in tega otoka, Rim, Atene' (Lévi-Strauss 1996, 242).

Hau je tako lahko le v maorski kulturi razumljen kot totalni koncept, ki kaže, kako so med sabo odvisni tako kulturni, ekonomski, socialni in religijski koncepti. To pa še ne pomeni, da nam v drugi civilizaciji nič ne pove. »*Hau* pač ni zadnji razlog za menjavo: to je le zavestna oblika, v kateri so ljudje iz neke določene družbe doumeli nezavedno nujnost, katere razlog pa je drugod.« (Lévi-Strauss 1996, 254) Razkril naj bi splošno človeško logiko, kot je ta razvidna že v magiji in pojmu mane. Mana naj bi bila tista povezovalna sila v sklopu logike magije, *hau* pa v teoriji daru. »V nasprotju s tistim, kar so verjeli leta 1902, so koncepcije tipa *mana* tako pogoste in tako razširjene, da se lahko vprašamo, ali nemara pri tem ne gre za univerzalno in stalno miselno obliko,

ki še zdaleč ni značilna zgolj za nekatere civilizacije ali za domnevne arhaične ali napol arhaične 'stopnje' v razvoju človeškega duha, temveč je funkcija nekega določenega položaja, v katerem se duh lahko znajde, funkcija, ki se potemtakem mora prikazati vsakič, kadar do teh okoliščin pride.« (Lévi-Strauss 1996, 258) S tem dobimo sposobnost človeškega dojetja za klasifikacijo in mrežo, kamor lahko umešča svoja spoznanja, svoje poglede na svet, samega sebe in družbo. Religioznost bi se potemtakem morala vedno znova kljub raznolikosti umeščati na enake strukture in razdelitve. Prav tako bi sistem daru moral tudi na religioznem področju sprožiti enako strukturo systemskega odzivanja in razumevanja, kot ga je našel pri polinezijskih ljudstvih, tudi drugod. Čeprav ni mogoče najti v zahodni civilizaciji podobnega pojmovanja daru kot pri Maorih, je prepričan, da je prav krščanstvo ohranilo duha daru in njegovo moč, ki ga ima za skupnost (Lyons 2011a, 150).

Temeljno vprašanje, na katerega je Mauss odgovarjal, je iskanje moči, ki vse skupaj poganja in se je ne da preprosto ponazoriti s silami trga. Čeprav lahko govorimo, da gre za silo, ki presega posameznika, je ta še vedno tisti, ki doživlja celotni proces. V tem procesu menjave darov se izoblikuje sistem moralnih in drugih vrednot. Še posebej če upoštevamo Maussovo ugotovitev, da ne menjamo samo ekonomskih dobrin, ampak tudi druge, kot so spoštovanje, grožnje, časti, sočutje, ženske, otroci, praznovanja. Obdaritev vzpostavlja hierarhijo, družbeno strukturo, predvsem pa poganja celotni proces odnosov. Pri tem gre vedno za preplet posameznika in skupin, ki vzpostavljajo tako konkretno povezanost kot simbolno, zato pri tem ne moremo izstopiti iz religiozne pogojenosti. Kot smo že omenili pri pojmu *hau*, ki pomeni podobno kot sveto nekaj presežnega, je tako v celotnem procesu zaznati prevzemanje totalnosti vsega človeškega. »Simbolni sistem se tako organizira med mejnima vrednostma, ki ju predstavljata *hau* in *mana*: *hau* v vsakem systemskem členu označuje njegovo pripadnost systemski celoti, *mana* pa je označevalec, ki to systemsko celoto naredi za celoto. S tem razločkom smo dobili tudi merilo, s katerim je sploh mogoče osamiti, določiti 'družbeno dejstvo': je družbeno dejstvo predmet menjave ali je nemara družbeno dejstvo šele ustanova menjave?« (Močnik 1996, 288–289) S to strukturalistično tezo bi se morala tudi religijsko doživljanje in dojetanje držati temeljnih struktur daru in darovanja. Gre namreč za celoto označevanja in označenega, ki ga seveda religijsko pojmovanje drugače opredeli, ampak se kljub temu drži temeljnih strukturnih zahtev. V večini religijskih izkušenj bi namreč lahko našli dejstvo obdarovanosti. Človek se čuti s strani božanstev, duhov ali podobnih presežnosti obdarovan. »Vera je božji dar. Ne mislite, da pravimo, da je to dar razglabljanja. Druga verstva ne pravijo tega o svoji veri; pomagala so si le z razglabljanjem, da bi to dosegla, vendar tisto ne pripelje do sèm.« (Pascal 1986, 125) Čeprav Pascal pravi, da je to le dar v krščanstvu, je Mauss našel podobno tudi v drugih verstvih, npr. hinduizmu, germanskih in keltskih verstvih (Mauss 1996, 116–134). Po njegovem bi se morala tudi ta držati pravil darovanja: pomeni vračanja in nujnosti sprejemanja. Vendar vsaj v krščanstvu mnogi mistiki doživljajo temeljni občutek svobode in nenujnosti povračila, celo nezmožnosti vrniti izkustvo izvoljenosti. Pri tem ne doživljajo manjvrednosti, ponižanosti ali celo ogroženosti, ampak izvoljenost, ki jih poveže s celoto Boga. »Človek ni vreden Boga, ni pa nesposoben, da ga naredi vrednega. Nevredno Boga je, da se je povezal z bednim človekom; ni pa Boga nevredno, da ga je potegnil iz njegove bede.« (Pascal 1986, 195) Prav tako je v izkušnjah mistikov združitev z Bogom odrešitev, ki je ni možno vrniti. Kljub trpljenju, ki ga človek doživlja, lahko čuti obdarovanost. Etty Hillesum stalno doživlja sredi

trpljenja druge svetovne vojne radost Božjega daru: »Neizmerno sem ti hvaležna, moj Bog, da si izbral moje srce in mu v tem času naklonil posebno milost, da je lahko prestalo vse te preizkušnje. Najbrž je celo dobro, da sem zbolela. Nisem se še zares sprijaznila s tem dejstvom, precej otopela sem, zbegana in nemočna, hkrati pa pretikam po vseh notranjih kotičkih in poskušam spraskati skupaj malce potrpljenja. Čutim, da bi moralo biti to potrpljenje popolnoma drugačno – takšno, kakršnega zahtevajo spremenjene razmere. Spet bom začela po malem uporabljati tudi staro, preverjeno metodo – pomenkovala se bom s seboj na modrih črtah dnevnika. Pogovarjala se bom s teboj, moj Bog.« (Hillesum 2008, 205) Kljub izkustvu izvoljenosti, obdarovanosti, ne vrača, ampak se bo zatekla k novi prošnji, zahtevi. Podobno pesniki, misleci, ki so se povzpeli na raven izkustva presežnega in niso nujno povezani s krščanskim izročilom (Armstrong 2008, 295–355; 473–512). Ni to v nasprotju z recipročnostjo? Še posebej če se poglobimo v teologijo bibličnega izročila o milosti: »S tega zornega kota odnos med človekom in Bogom ni nikakršna odvisnost, zaradi katere bi bil človek ‘dolžan’ nekaj storiti za drugega, marveč je izjemno osvobajajoč odnos, v katerem je človek, ki ga drug ljubi, resnično svoboden in resnično ‘on sam’ po zaslugi te ljubezni. To torej imenujemo opravičenje iz ‘milosti’, se pravi iz zastonjske Božje ljubezni. Božja ljubezen in le ona, gledano krščansko, ljudi osvobaja in usposablja, da so ‘oni sami’, neodvisno od vseh del, ki bi jih zmogli storiti v ta namen. V Božjem kraljestvu se ne meri, daje se zastonj.« (Fourez 2001, 43)

Če bi držalo, da gre pri principu zakonitosti daru za splošno strukturo, kot iz Maussa izpeljuje Lévi-Strauss, potem bi si tega ne mogli niti misliti, kaj šele izpeljati v nauk, ki deluje in opredeli celotno skupnost. Spet lahko vidimo, kako moramo biti previdni pri zaključevanju in sklepanju iz posameznih pojavov na celoto religijskega. Še posebej če vzamemo zares Maussovo definicijo rituala, obredja. Gre za žrtvovanje, podaritev koga ali česa (če drugega ne, vsaj časa), ki pomeni izmenjavo daru z božanskim. Pri tem ne smemo pozabiti Maussovo temeljno izhodišče pri preučevanju, usmerjeno v družbene pojave, zato v vsakem ritualu vidi družbeno dejanje. Žrtvovanje v pravem pomenu besede ima v samem jedru pojmovanje žrtve kot srednika med božjim, tem, ki žrtvuje, in skupnostjo. »Vsi rituali vodijo k temu in od tega momenta.« (Lyons 2011a, 149)

4.6 Bronisław Malinowski (1884–1942)

Po rodu Poljak, ki v rodnem Krakovu začne s študijem naravoslovja in potem to nadaljuje v Leipzigu pri Wundtu (začetnik eksperimentalne psihologije), s študijem v Londonu in poznanjem Frazerja želi človeka preučiti po metodi naravoslovja. Da bi empirično metodo lažje uporabil, se mu zdi primerno, da opazuje nekje, kjer bo lahko dosegel raven objektivnosti drugih znanosti. Zato leta 1914 potuje na Papuo Novo Gvinejo, kjer zaradi vojne in avstrijskega državljanstva pristane v izolaciji na Trobriandskem otočju in tam postavi temelje sodobni etnografiji ter antropologiji.

Svoje dosežke bivanja med domačini na Trobriandskih otokih objavi v delu *Argonavti zahodnega Pacifika*, ki postane temelj za vsa nadaljnja antropološka raziskovanja. »Malinowski je pokazal, da institucije, kot sta pravo in zapletena ekonomija, za katere je mnogo zahodnjakov predvidevalo, da spadajo izključno v domeno ‘civiliziranih’ družb, v celoti obstajajo tudi v ‘primitivnih’ družbah, čeprav v nekoliko drugačni obliki. Malinowski je menil, da primitivni človek

ni 'suženj običajev', ampak racionalni akter, pri katerem vsaka navada in institucija služita funkciji, ki prispeva svoj delež k izpolnjevanju potreb posameznika in skupnosti.« (Monagha in Just 2008, 66) Ker so torej tudi t. i. primitivni ljudje »kulturni«, so s tem postali vredni opazovanja. Pri tem je njegova največja zasluga, da je postavil temeljne metode antropologije, ki jih je tudi uspel zapisati. »V vseh njegovih monografijah zasledimo tri osrednje teme. Prvič: aspektov kulture ni mogoče preučevati izolirano, razumeti jih moramo v kontekstu njihove rabe. Drugič: nikoli se ne smemo zanašati na pravila ali informatorjeve opise družbene realnosti. Ljudje vedno govorijo eno in delajo drugo. In tretjič: če razumemo, kaj dejansko delajo, in to postavimo v pravi kontekst, smo prisiljeni priznati, da morda 'divjak' res ni tako racionalen, kot smo mi, je pa vsaj toliko razumen. Kot razumen mož celo manipulira z možnostmi sebi v prid.« (Kuper 2005, 37) Brez poznanja njegove metode antropološkega dela, ne moremo dovolj dobro razumeti in umestiti zgornjih trditev.

Ta eksperimentalna antropologija temelji na t. i. participativnem opazovanju: antropolog mora biti povezan z opazujočim dnevno, da bo ob zaznavanju najbolj malenkostnih trenutkov vsakdanjega življenja razumel in dojel izvirno misel, odnos do življenja, vizijo sveta, medsebojne povezanosti in zakonitosti skupnosti. Razlikuje med opisom in analizo. Prav tako med opisovalcem in tistim, ki to analizira, kar postane temelj antropološke znanosti. Pri tem lahko trdimo, »da se je zavedal sistematične diskrepance med tem, kaj ljudje pravijo, da delajo, in tem, kaj v resnici delajo in kaj mislijo.« (Skušek 1995, 200)

Njegova metoda (na podlagi lastnih raziskovanj) se da zaokrožiti v naslednje točke:

Zahteva po dolgotrajnosti dela na terenu – vsaj 18 mesecev.

Število ljudi antropologovega raziskovanja, naj ne presega 400 ljudi.

Antropolog naj upošteva le svoja opažanja, zato tudi odsvetuje vnaprejšnji študij opazovanih.

Metoda naj bo *opazovanje z udeležbo*, torej neposredna navzočnost (terensko delo).

Antropolog naj sproti beleži ugotovitve . To ni povsem mogoče. Deloma se tej zahtevi zadosti s pisanjem dnevnika, danes tudi z zvočnimi in video posnetki. Pri tem naj dela sezname običajev, institucij in njihove povezave. Kot druga vrsta podatkov so t. i. imponderabilia vsakdanjega življenja (najbolj vsakdanje življenje, bistvena sestavina dnevnika). Tretja so t. i. corpus inscriptionum, ki vsebujejo razne ritualne obrazce, reke, pripovedi, mite, folkloro, izjave.

Antropolog naj bo na terenu sam. Čeprav je tudi Malinowski imel pomočnike, opozarja, da ravno navzočnost več pripadnikov lastne kulture, kot je antropolog, onemogoča njegovo vživljanje v svet življenja ljudi, ki ga raziskuje.

Antropolog mora postati del kulture, ki jo preučuje.

Ko konča opazovanje in spozna temeljne značilnosti kulture, ki jo preučuje, mora domov.

Sociološko gledano je strukturalni funkcionalist, kjer predvideva, da se družba prilagaja posamezniku in poskuša zaobjeti njegove potrebe: če so zadovoljene potrebe posameznika, so tudi skupnosti. Razumeti čutenje, motivacijo, delovanje ljudi je temeljno za razumevanje celotne družbe.

Izhodiščno stališče Malinowskega, ki ga je posebej utemeljeval v svojem delu *Znanstvena teorija kulture* (1995), je tudi bilo, da obstaja trdna zveza med človekovimi nagoni – njegovimi biološkimi zahtevami in potrebami – ter kulturo. Kultura je izraz človekovih nagonov in bioloških potreb in z njeno »pomočjo« jih le-ta tudi zadovoljuje. Torej so vse človekove institucije v najgloblji osnovi zakoreninjene v človekovem biološkem. Zato je družba normalna, ko zadovoljuje

človekove potrebe in je stabilna – brezkonfliktna. Temu služi tudi religija, tako da povezuje in pomaga premagati konfliktna stanja. »Še tako magična verovanja, ki imajo sicer psihološko funkcijo, morajo vsebovati utilitarno jedro. Pravila ter nekateri magijski in religijski obredi zagotavljajo minimum nujnega sodelovanja, predstavljajo pa tudi načrt za izpolnitev naloge. Toda samo sodelovanje še ni cilj. Ljudje so egoistični in sodelujejo le, če je to v korist njihovim interesom.« (Kuper 2005, 38) Kritiki so mu očitali, da je spregledal vlogo konfliktov pri razvoju določenih družb, prav tako je nastanek velikih religij pogosto povezan s konfliktno situacijo (Kessler 2012, 108).³³

Pri domačinih teh otokov ugotavlja, da jih ne ženejo predvsem razum, korist in samointeres, ampak sledijo prirojenim nagnjenjem: po zbiranju, kopičenju in prilaščanju, razdeljevanju, bahanju in postavljanju. In kultura /različni običaji/ naj bi bila v glavnem izraz teh motivov. Med kulturo in človekovimi naravnimi nagnjenji ni pravega razkola.

Ugotovitev o neekonomskih motivih ravnanja je potrjeval tudi ob opisu običaja, imenovanega kula. Med otočani občasno poteka visoko ritualizirana menjava natančno določenih predmetov, zapestnic in ogrlic, pri čemer pa uspešna menjava in posest teh predmetov posamezniku ne prinašata toliko ekonomskih koristi, kolikor sta namenjeni vzbujanju zavisti pri drugih in večanju posameznikove slave in ugleda, kar je seveda redka dobrina. Razlogi tovrstne menjave naj bi bili torej predvsem socialni in psihološki.

Poleg individualnih psihičnih zadovoljitev ima tovrstna menjava tudi družbeno funkcijo, saj s sistemom medsebojnih obveznosti in pričakovanj povečuje trdnost medsebojnih vezi. Hkrati pa odklanja strah in tesnobo, ki ju ljudje čutijo do pripadnikov drugih otokov /tujcev/. Tovrstne simbolne menjave torej odpravljajo sovraštvo in spopade in delujejo povezovalno. Ob tem pa se seveda utrjujejo tudi družbene diference. Če nekdo nima ustreznega darila, postane dolžnik. Če je menjava neekvivalentna, je dajalec vrednejšega darila vesel, saj je z bogatim darilom ponižal prejemnika. Celo sklepa, da je kula lahko nekakšen nadomestek za vojno (Lyons 2011, 143).

V svoji analizi menjalnih odnosov je premestil pozornost od instrumentalno utilitarnih oziroma ekonomskih razlogov menjave k neekonomskim, po eni strani socialno-integrativnim, po drugi pa individualno-psihološkim, kot so ponos, čast in ugled. Menjalni odnosi ne zadevajo le dveh posameznikov v neposredni menjavi: v procesu menjave se spletejo obširne menjalne mreže /kula/, kar poimenuje »cirkularna menjava«. Glede na katerikoli predmet in kateregakoli udeleženca v menjavi v določenem času in prostoru se oblikujejo vezi z značilnostmi organske solidarnosti v sicer mehansko solidarni družbi. V svojem delu *Spolno življenje med domorodci (divjaki) severozahodne Melanezije* zavrne tudi univerzalnost Ojdipovega kompleksa.

Tu prikazuje tudi močnejši matriarhalni vpliv (stric po materi ima večjo vlogo kot očetov) kot svobodno spolno učenje otrok pod nadzorom starejših v posebej določenem prostoru. Kritično se je

³³Ko Malinowski zamenja družbene cilje z biološkimi, je moral sprejeti dejstvo, da institucije služijo zgolj tem potrebam. »Iz tega izhaja dvoje: prvič, da institucije delujejo zgolj na pragmatični ravni in, drugič, da so zato med seboj notranje povezane v homogeno, uravnoteženo celoto – kulturo. Malinowski je bolj ali manj ostal zvest ideji, da so bile 'primitivne' družbe pred kolonizacijo stabilne, uravnotežene; ker je pred evolucionisti in difuzionisti tako vztrajno branil svojo idejo kulturne totalitete, si tradicionalne družbe ni mogel zamisliti kot konfliktno, kot družbe, ki se spreminja, njegove analize kolonialnega gospostva se zato zdijo naivne in kratke sape. Potem ko so se njegovi nasledniki in učenci, med drugimi tudi Max Gluckmann, iz Pacifika usmerili v Afriko, je postalo jasno, da brezkonfliktna družba, naj bo še tako 'primitivna', ne obstaja.« (Skušek 1995, 203)

spoprijel s Freudovo teorijo oz. s kritiko predpostavke o univerzalnosti Ojdipovega kompleksa. Kot vemo, se je Malinowski na razrešitev človeškega fenomena naslanjal zlasti preko problematike človekovih bioloških determinant, ki jih je razumel kot dejstvo. Originalni izid dela *Sex and repression in savage society*, kjer se s problematiko Ojdipa ukvarja, je datiran v leto 1927. Začetek 20. stoletja je pomenil čas razumevanja univerzalnosti Ojdipa kot fenomena, ki je razumljen in utemeljen na osnovi biologije. Trobriandci so živeli v matrilinearnosti, ki bistveno redefinira vse družinske vloge, kot jih poznamo v klasični patriarhalni jedrni družini. Ključno vprašanje je bilo, ali variiranje družinskega vzorca vpliva na strukturo in razrešitev Ojdipovega kompleksa ali ne. Če naj bi bil Ojdip biološko utemeljen, bi moral obveljati odgovor, da variiranje družinskega vzorca ne vpliva na sam pojav Ojdipa. Posebnost družinske forme Trobriandcev je v tem, da je edini roditelj, ki združuje biološko in socialno vlogo, mati, torej je otrok čisti proizvod matere. Biološkemu očetu takšna vloga ni priznana. Oče je le tisti, ki spočne. Avtoriteto ima stric po materini strani, kar zanika biološko pogojenost Ojdipovega kompleksa (Lyons 2011, 145). Če za klasično interpretacijo Ojdipa velja potlačena želja po uboju očeta in poroke z materjo, v matrilinearni družbi Trobriandcev velja, da se teži po uboju strica po materini strani, iz česar Malinowski sklene, da ni mogoče predpostaviti univerzalne eksistence Ojdipovega kompleksa (Malinowski 2001). S tem je zavračal tudi Freudovo interpretacijo začetkov religije s t. i. prauromom (Kessler 2012, 105).

Temeljno delo za religijsko antropologijo je *Magic, science and religion* (1948), kjer postavi tezo, da se iz opazovanja določene človeške skupnosti, lahko veliko naučimo za vse človeštvo. »Vera ni samo projekcija človekovih sanj, ni samo nekakšna duhovna energija – mana, nima samo družbene razsežnosti, religija in magija sta človeški nujnosti, da je sploh človek, da je svet sprejemljiv, vodljiv in pravi« (viii) (Robert Redfield v uvodu).

Delo začne s trditvijo: »Ni primitivnega ljudstva brez religije in magije!« (1) Nadaljuje, da je v vsakem takem ljudstvu najti dve razsežnosti, sakralno in svetno. Osnovni cilj, ki ga želi doseči, je zanikanje Frazerjeve ideje o napredovanju mišljenja iz magičnega, ki naj bi temeljil na neomejeni kontroli narave, preko religijskega k moderni znanstveni misli, ki naj bi temeljila na omejeni, a raziskani kontroli določenih naravnih sil (Lyons 2011, 144). Pri tem preseganju redukcionističnega gledanja na religijo ne zanika njene vloge na socialnem področju, preseže pa Durkheimovo zakoreninjenost religije v golo izkušnjo skupnosti. Zanj je religijska izkušnja najprej individualna. Čeprav izhaja iz hierarhije potreb, kjer je biološka potreba temeljna, so vsi nivoji prepleteni s kulturo in tudi z religijo, ki oblikuje in uravnava njihovo zadovoljevanje. Zato je še posebej pomembno, da je ločil magično in religiozno. »Bronisław Malinowski odgovori na vprašanje, kaj loči religijo in magijo. Magija naj bi vodila k določenemu cilju (npr. ozdravljenju), medtem ko je religija sama sebi namen. Obe pa sta sveti.« (Kessler 2012, 105) S tem religijskemu odpre svojsko mesto v človeškem. Če je vloga magičnega, da podpira sodelovanje v skupini, kadar človek ne more uspeti zgolj s svojimi spretnostmi in zmožnostmi, je naloga religije, da preskrbi človeka z duševno tolažbo v trenutkih tragičnosti, strahu in negotovosti (107). Vloga magičnega je praktična, vloga religijskega pa je v vzpostavljanju, določanju in okrepitvi notranjih duhovnih vrednot, kot je spoštovanje tradicije, skladje z okoljem, pogum in zaupanje pri spopadanju s težavami in soočanju s smrtjo (Malinowski 1948, 89).

Med magijo in znanostjo je povezava, čeprav znanost temelji na poizkusih in raziskavah, se magija naslanja na čustva. »Magija temelji na verjetju, da ‘upanje ne more biti prazno’.« (Kessler 2012, 107) Torej k razumevanju ljudi lahko dospemo samo, če upoštevamo tako magijo in religijo kot znanost. Brez ene ali druge ne moremo razumeti človeka.³⁴

4.7 Rudolf Otto (1869–1937)

Njegovo ozadje je protestantska teologija, ki jo usmeri v primerjalni študij verstev. Še posebej po potovanju na Daljni Vzhod, kjer se osredotoči na preučevanje sanskrta in hinduizma. To ga približa misticizmu (Kessler 2012, 80). Kljub temu da je težko o njemu govoriti kot antropologu, je njegovo religiološko znanje lahko dobro orodje na terenu pri opazovanju verskih oblik izražanja in življenja.

Temeljni pojem pri razumevanju religioznega je sveto: numinozno. Sveto je zanj misterično, ki v sebi vključuje tako fascinans kot tremendum.³⁵ Ti pojmi so navzoči že v Luthrovem *Malem katekizmu*, kjer pravi, da »moramo Boga ljubiti in se ga bati«! Sveto je nekaj iracionalnega, ki ga primerja z izkušnjo ljubezni, dobroto, premočjo. Gre za a priori vrednostno kategorijo, ki ne potrebuje razlag in utemeljitev. Te ga kvečjemu izničijo in oropajo vsake notranje moči.

»To, o čemer govorimo in kar skušamo vsaj deloma podati, namreč privedi v občutenje, živi v vseh religijah kot njihova najnotranjehša lastnost, brez katere sploh ne bi bile religije. Posebej silovito pa živi v semitskih religijah, tudi tu poudarjeno zlasti v biblijski. Tu ima tudi svoje lastno ime, namreč *kadoš*, ki mu ustrezajo *hagios*, *sanctus* in še bolj *sacer*. Nedvomno drži, da v vseh treh jezikih ta imena sovključujejo ‘dobro’ in dobro kot tako, namreč dobro na najvišji stopnji razvoja in v zrelosti ideje, in tedaj jih prevajamo kot ‘sveto’. Toda to ‘sveto’ je že postopna etična shematizacija in zapolnitev nekega samolastnega izvornega momenta, ki je lahko sam na sebi do etičnega povsem ravnodušen in ga lahko izpostavimo kot samostojnega. In na začetku razvoja tega momenta vsi navedeni izrazi nedvomno pomenijo najprej nekaj povsem drugega kot dobro. To na splošno priznavajo tudi današnji razlagalci. Če *kadoš* enostavno razlagamo kot dobro, gre namreč v resnici za racionalistično preinterpretacijo.« (Otto 1993, 14) Očitki, da gre za a priori vrednostno kategorijo, torej niso čisto utemeljeni, ker si mora to sveto najprej pridobiti v izkušnji človeka svoje mesto. To si seveda pridobi s svojo »vrednostjo«. Šele ko je neka izkušnja vredna človekove pozornosti, njegovega pretresa, lahko prevzame mesto svetega. Ob tem je to za človeka vsaj na neki

³⁴»Frazerjevo jasnovidno povezovanje rituala s praktičnimi dejavnostmi pri pridobivanju hrane nam povsem naravnost pove, da religiozno in magično verovanje vedno – tako na primitivnih kot na višjih ravneh človeškega razvoja – funkcionira kot načelo reda, integracije in organizacije. Magija pri tem ne pomeni jalove zmotne koncepcije, temveč izkristalizirano optimistično upanje, ki poganja človeka pri njegovih prizadevanjih s prepričanjem, da bo dosegel zaželeni cilj.« (Malinowski 1995, 169)

³⁵»Kvalitativna vsebina numinoznega (kateri daje misteriosum obliko) je na eni strani tisti že izvedeni, odbijajoči moment tremenduma z ‘majestas’. Po drugi strani pa je očitno hkrati tudi nekaj svojevrstno privlačnega, očarljivega, fascinantnega, ki tvori z odbijajočim momentom tremenduma nenavadno kontrastno harmonijo. Luter pravi: ‘Čeravno kot s strahom častimo svetinjo, pa vendar ne pobegnemo od nje, ampak silimo v njeno bližino.’ In eden od sodobnih pesnikov piše: *K temu težim, pred čemer se zgrozim*. O tej kontrastni harmoniji, o tem dvojnem značaju numinoznega, priča celotna zgodovina religije najmanj od stopnje ‘strahu pred demoni’ dalje. Predstavlja nasploh najbolj nenavaden in izstopajoč dogodek v zgodovini religije. Naj bo demonično-božje človekovi duši še tako grozljivo-strašno, pa ga hkrati tudi mamljivo privlači.« (Otto 1993, 50)

način »dobro«. Tako je z vsako izkušnjo. Pri tem je treba ločiti izkušnjo, ki ji pripisujemo dobro v smislu svetega:

»Za ta moment v njegovi posameznosti velja torej najti naziv, ki ga bo, prvič, ohranjal v njegovi posebnosti in bo, drugič, omogočil, da ob njem hkrati dojamemo in označimo tudi njegove morebitne podvrste ali razvojne stopnje. V ta namen sem najprej izoblikoval besedo numinozno (če lahko iz *omen* tvorimo ominozno, potem lahko tudi iz *numen* numinozno), in tako govorim o samolastni numinozni interpretativni in ovrednotevalni kategoriji, enako pa tudi o numinozni čustveni uglašeni, ki nastopi povsod tam, kjer pride do uporabe te kategorije, se pravi, kjer je neki objekt mišljen kot numinozen. Ker je to kategorija popolnoma sui generis, je tako kot nobene izvirne in temeljne danosti ne moremo definirati v strogem smislu, ampak jo lahko le pojasnimo. Poslušalcu lahko pomagamo do njenega razumetja samo tako, da ga prek pojasnitve skušamo privedi do tiste točke njegovega občutja, na kateri mu sama vznikne in se je zave. Ta potek lahko podpremo s tem, da ob njej podajamo in ji nato dodajamo nekaj podobnega (ali pa značilno nasprotnega), kar nastopa na drugih že poznanih in domačnih področjih občutja: 'Naš X ni to, je pa temu soroden in onemu nasproten. Ali nisi zdaj že sam dojel, za kaj gre?' To pomeni: našega X-a se v strogem smislu ni mogoče naučiti, temveč ga lahko le vzbudimo, prebudimo – kakor sploh vse, kar prihaja 'iz duha'.« (Otto 1993, 15)

To postavlja pod vprašanje Durkheimovo zahtevo po objektivnem pristopu in družbenosti religijske izkušnje. Še posebej je tu postavljena vprašljivost racionalizacije vsega religioznega: »In kakor so si ta stanja ponovno med seboj različna, jim je skupno to, da je v njih misterij doživljen po svoji notranji kakšnosti, in sicer kot nekaj nezaslišano osrečujočega; hkrati pa zopet tako, da tega, v čemer pravzaprav obstaja ta blaženost, ni mogoče izreči ali uloviti v pojme, ampak je mogoče to samo doživeti. To, kar ponuja 'odrešitveni nauk' s svojimi pozitivnimi učinki, jih sicer vse zajema in prežema, vendar se v njih ne izčrpa. In v tem, ko jih prežema in presvetljuje, napravi iz njih samih več od tega, kar lahko o njih doume iz izreče razum. Daje spokojnost, ki je nad vsakim razumom; jezik o tem le blebeče. In le v podobah in analogijah nudi od daleč nekakšen nezadosten in zmeden pojem o sebi.« (Otto 1993, 53) Kljub tej zapletenosti in nemoči, da bi z besedo izrazili take izkušnje nečesa bistveno ne-racionalnega, Otto najde pet med sabo povezanih elementov, ki to lahko vsaj delno izrazijo.

Najprej je to *tremendum*, ki ga lahko analogno povežemo na:

Strah, ki pa ni običajen, ampak tak, ki človeka popolnoma pretrese.

Majestas je občutek prevlade, nadmoči, ki se ji ni mogoče približati. Vodi do občutka samozanikanja: sem nič in transcendentno je edino in vse.

Tretji element je občutek energije, sile, živega veliko bolj, kot je vse živo, kar smo kadarkoli lahko izkusili.

Drugi del izkušnje svetega je *mysterium*, kar je še težje opredeliti in lahko na to samo namigujemo. Določi še dva vidika izkušnje, ki jih lahko vsaj delno analogno slutimo in uporabimo:

Misteriozno kot popolnoma drugo, kot čudežno in popolnoma osupljivo. To lahko vodi do vzhodnjaškega pojma »izpraznitve« ali zahodnjaškega »ničanja« pri raznih mistikih. Gre za nekakšno nasprotje vsega, kar je in lahko mislimo.

Pod peto izkušnjo umesti fascinantno, ki vključuje izkušnjo milosti, odpuščanja, ljubezni, veličine, blaženosti. Preko te izkušnje pogosto pridemo do ekstaze in popolnega notranjega miru (Kessler 2012, 81–82).

Pri antropološkem delu nam lahko to pomaga, da sledimo religijskim izkušnjam in jim najdemo primeren opis. Še posebej ker je potrebno »prevesti« za tiste, ki nimajo dovolj posluha za take izkušnje. Paziti moramo, da upoštevamo vseh pet vidikov in ne zapademo prehitro v poenostavljeno dvojno nasprotno pojmovanje: privlačno in zastrašujoče. »Posebna značilnost Ottove teorije je v tem, da odkriva religiozno doživljanje svetega kot izrazito paradoksnost in antinomično. Po tej teoriji ima numinozno dve kontrastni prvini: zastrašujoči *tremendum* in privlačni *fascionsum*. Ta pogled na sveto kot na posebno značilno kontrastno harmonijo je religiologija v veliki meri sprejela. Seveda pa paradoksnost kot religijska strukturalna značilnost ni omejena samo na kontrast med zastrašujočim in privlačnim, ampak se pojavlja tudi na drugih ravneh religioznega življenja, kar je v krščanstvu še posebej poudarjeno. Končno pa je treba omeniti, da postavlja Otto zavestno in miselno obdelavo izvornega občutja svetega v precej podrejeno razmerje. Po Ottu imata razum in jasna zavest v religioznosti sorazmerno postransko vlogo.« (Stres 1994, 54–55) Pri tem moramo upoštevati zahtevo Otta, da je religiozno kot tako unikatno in ga ne moremo zreducirati na kakšno drugo osnovno kategorijo, kot je ekonomija, družba, kultura (Kessler 2012, 80). Že pri izbiri besede numinozno, ki izhaja iz latinske *numen* in pomeni duh, kaže na to, da gre za »notranje religijsko občutje«. Da bi ga lahko razumeli, moramo imeti vsaj nekaj verske izkušnje (81). Do tega lahko pridemo tudi z analogijo z bolj vsakdanjimi izkušnjami, ki jih edino lahko izrazimo z metaforičnim in simbolnim jezikom.

Pri tem nastane vprašanje izvora svetega. Je to pogoj za religijo ali obratno: je religija tista, ki ustvari pojem in doživljanje svetega? »Sveto potemtakem ni izvor religije, neodvisen od nje, temveč je sad določene religiozne kulture, določenega religioznega sistema, znotraj katerega pride do delitve na sveto in svetno, sakralno in profano, čisto in nečisto. Sveto religijo predpostavlja. Tako lahko tudi razumemo, zakaj ni po naravi svetih stvarnosti, temveč lahko postane sveto vse, kar je. Kaj postane sveto, je odvisno od religije, ki s svetim upravlja, ne pa neodvisno od nje. Vsak pojav ali dogodek lahko postane mesto, kjer po zaslugi raznih obrednih postopkov, ki jih predvidevajo posamične religije, človek srečuje božansko, s tem pa tudi sam postane svet. Torej ni krajev, dogodkov, časov in stvari, ki bi bile svete po svojem bistvu, ki bi torej bile svete vedno in povsod. Svete postanejo po zaslugi določene religije, določenega sistema verovanj in verskih dejavnosti, ki storijo, da so določene resničnosti svete, druge pa niso.« (Stres 1994, 62) Pri opazovanju bomo prej naleteli na pojave svetega v izkušnji posameznih ljudi. Pri tem ne smemo pozabiti iskati njen »vir«, ki lahko določi tudi samo sveto. Če npr. doživljajo mnogi izkušnjo numinoznega v kulturi, še ne pomeni, da gre za religiozno, prav tako tega ne moremo popolnoma ovreči. Potreben je emični pristop, ki bo v konkretni situaciji s konkretnim človekom v konkretni skupnosti to razjasnil.

»Prav tako je vprašljivo Ottovo poudarjanje zastrašujočega vidika na svetem. Numinozno, o katerem govori, je po njegovi izrecni trditvi sicer kontrastna harmonija zastrašujočega in privabljalnega, čudovitega in občudovanja vrednega, vendar je treba reči, da Otto poudarja bolj prvi kot drugi vidik. Zato po njegovem za razmerje med tako imenovano numinozno stvarnostjo in

religioznim človekom ni toliko značilna ljubezen, temveč prej strah in spoštovanje. S tem pa je povezana usodnejša pomanjkljivost. Ottovo numinozno ni numinozni, njegovo sveto ni sveti. Ottovemu svetemu povsem manjkajo osebnostne poteze. S tem postaja razmerje jaz-ti med človekom in Bogom drugorazredno in postransko. Vendar pa je v religiji to razmerje bistveno.« (Stres 1994, 58) Tej kritiki lahko dodamo samo spoznanje, da gre za izrazito krščansko kritiko, kjer je že v načelu same Sv. Trojice dialoški princip. V drugih religijah bi težje govorili, da je temelj religiozne drže dialoškost. *Upanišade* jasno postavljajo stvaritev in izhajanje vse iz enega principa in primarnost zavesti o tej enosti: »Vsi bogovi, eden za drugim, pa so njegova stvaritev, kajti on je kakor vsi bogovi. Tako je iz semena ustvaril vse, kar je tu vlažnega: to je Soma. Resnično, hrana in hranojedec sta tako ves svet. Soma je hrana, Agni pa hranojedec. To je *brahmanovo* nadstvarstvo. Ker je ustvaril bogove, odličnejše od sebe, in ker je kot smrtnik ustvaril nesmrtni, se to imenuje nadstvarstvo. Kdor tako ve, uspeva v tem nadstvarstvu.« (Škof 2005, 38) Pri tem ne smemo pozabiti, da je Otto vztrajal pri »nerazložljivosti« religioznega. Krščanski odnos z Bogom in v sami Sveti Trojici je res mogoče »izločiti« iz racionalnega, kar ne pomeni za druga verstva. »Njegova tendenca po univerzalizaciji, ki se najbolj poda krščanstvu in neuspeh pri polaganju skrbne pozornosti zgodovinskemu, kulturnemu in socialnemu okolju, pomeni, da ima njegova analiza numinozne izkušnje omejeno uporabno vrednost.« (Kessler 2012, 83) Antropolog lahko sledi določenim potezam opisa religioznega, ki ga najde pri Ottu, mora pa biti previden pri njeni univerzalizaciji, saj naj bi ostal že po metodološkem izhodišču pri konkretnem.

Vendar če vzamemo sveto kot temeljno religiozno izkušnjo, nas toliko ne zanima, kaj je prej, izkušnja svetega ali religija kot taka. Pomembno je, da se zavedamo, da lahko opazujemo in analiziramo določeno versko doživetje samo v konkretni situaciji, ne pa ločeno in brez vloge, ki jo s sabo prinaša.

4.8 Mircea Eliade (1907–1986)

Velja za enega največjih religiologov, ki je nadaljeval raziskovanje R. Otta. Romun, ki je študiral tudi v Indiji in na koncu predaval v Ameriki, je izhajal iz načela, da se je treba približati in raziskovati religiozno izkušnjo. Razumeti religijo pomeni razumeti njeno pojavnost iz nje same. Njegovo temeljno delo *Zgodovina religioznih verovanj in idej* sistematično predela pojavnost in izkušnje vseh večjih religij in šele potem dodaja interpretacije – ideje. Pri tem predlaga dvojno metodo. »Eliade promovira uporabo obeh tako historične kot fenomenološke metode pri študiju religije. Historična metodologija je usmerjena na razvoj religij v njenih zgodovinskih kontekstih, medtem ko je fenomenološka metoda osredinjena v primerjavo vzorcev in tipov religijskih fenomenov, kot so ustanovitelji, sveti spisi, bogovi, rituali, izkušnje, miti, in še bolj v napor, da bi razjasnili, kaj to pomeni z vidika udeleženca.« (Kessler 2012, 139) Prav zadnje je bistveno za antropologijo, zato ga kljub Eliadovi definiciji kot religiologa ne moremo prezreti, če hočemo resno raziskovati religioznost.

Prvi resno začne raziskovati šamanizem³⁶ in v njihovi resnični ali navidezni telesni ekstazi prepozna prava izven telesna doživetja. Še posebej je to pomembno, ker vztraja na tem, da religijsko doživljanje ni samo posnemanje nečesa sakralnega, ampak je predvsem participacija, udeležba pri svetem. S tem deleženjem se poustvarja mitični čas, sveta doba.

Človeka definira kot *homo religiosus* in s tem zavrača vsak redukcionalizem, čeprav mu očitajo, da hoče s pomočjo zgodovine in kulture verstev vsiliti teologijo. »Prav tako na podoben način kot G. Van Der Leeuw razlaga izvor religije in iskanja svetega, namreč iz potrebe po smislu. Vse te misli srečujemo na kratko strnjene v enem od njegovih dnevniških povzetkov, ki se nanaša na neko njegovo predavanje v Bostonu. Prvi dokaz: sveto je sestavni del strukture zavesti, ne pa trenutek zgodovine zavesti. Potem: izkušnja svetega je neločljivo povezana s človekovim naporom, da bi vzpostavili svet, ki bi imel smisel.« (Stres 1994, 56)

»Pomembna značilnost Eliadejevega pogleda na sveto je torej njegova ontologizacija svetega. 'Stvarnost par excellence je sveto, kajti samo sveto absolutno je, učinkovito deluje, ustvarja in stori, da stvari trajajo.' Sveto je tisto, kar predstavlja polnost biti, kar je resnično in dejansko, s tem pa tudi izvor bivanja in pot v odrešenje iz profane prigradnosti in krhkosti. 'Kakršni koli je že zgodovinski okvir, v katerem stoji homo religiosus, vedno veruje, da obstaja absolutna stvarnost, veruje v obstoj svetega, ki presega ta naš svet, ki pa se v njem razodeva in ga s tem posvečuje in dela stvarnega. Veruje, da ima življenje svet izvor in da človekovo bivanje udejanja vse svoje možnosti, kolikor je religiozno bivanje, se pravi kolikor je deležno resničnosti.'« (57)

Religijska misel se poraja z jasnim ločevanjem profanega in sakralnega. Pri tem je sakralno izvorno, profano pa ima v sebi moč življenja, če nosi v sebi sakralno. Sveto se javlja, zato je zanj temeljni pojem religije tudi *hierophania*. Mit je temelj vsake resnice, saj prinaša sveto. Vsak mit izhaja in se vrača k izviru: mit je torej vedno poročilo o stvarjenju - stvaritvi. Samo mitični, izvorni čas, ima pravo vrednost in zato lahko razumemo temeljno človekovo željo po vrniti v raj.

Iz tega izhaja, da je temeljno človekovo gibalno večno vračanje k izvornim svetim dejanjem. V imitaciji božjih ali herojevih dejanj preko mitov se človek iztrga iz profanega časa in ponovno vstopa v Veliki čas, sveti čas. Vse to se poraja zaradi nasilja zgodovine, linearnega in nepovratnega dogajanja.

Mircea Eliade, v svojem eseju *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju* proučuje temeljne koncepte tradicionalnih arhaičnih skupnosti (Eliade 1992). Kot bistveno razliko med arhaičnim in modernim človekom navaja dejstvo, da se prvi čuti trdno povezanega s kozmosom in kozmičnimi ritmi, drugi pa vztraja pri trditvi, da je povezan zgolj z zgodovino. »Seveda arhaičnemu človeku kozmos prav tako pomeni zgodovino«, pravi Eliade, »a ta zgodovina kozmosa in človeške družbe je 'sveta', ohranjena in posredovana z miti. [...] Miti ohranjajo in posredujejo paradigme, vzorčne modele, za vsa zahtevnejša početja, ki se jih loti človek.« (Eliade 1992, 8) Glede na to Eliade loči med dvema načinoma zaznavanja časa: sveto in profano. Sveto je mitsko, ciklično zaznavanje časa, profano pa kontinuirano, linearno, zgodovinsko oz. historično.

³⁶»Šaman (tunguško *šaman* 'človek, obseden z duhovi') – vrač v šamanizmu ima vlogo čarodeja, zaklinjevalca duhov in zdravilca. Po šamanističnem verovanju je š. izbran izmed 'močnih duš' po nadnaravni izbiri ali poklicanosti in je najpogosteje reinkarnacija kakega prednika.«

»Šamanizem. Spiritistično-magijska oblika religije arktičnih in subarktičnih plemen. Temelji na verovanju v duhove, gospodarje narave, s katerimi lahko ljudje ob pomoči določenih magijskih obredov navežejo stik. Posrednik med temi duhovi in ljudmi je šaman, plemenski vrač, priklincevalec duhov in zdravilec.« (Rebić 2007, 1194)

Tradicionalne skupnosti so življenje dojemale kot absolutno resničnost in kot tako je zanje bilo sveto. Glede na to Eliade poudarja naslednjo značilnost: njihovo upiranje konkretnemu, historičnemu času in hlepenje po občasnem vračanju mitskega časa, začetka vseh stvari, hrepenenje po »dobrih starih časih«. To odklanjanje zgodovine in vztrajanje pri ponavljanju arhetipskih dejanj naj bi po njegovem mnenju pričalo o njihovem hrepenenju po resničnem in o strahu, da bi se »izgubili«, če bi jih preplavila brezpomenskost profanega bivanja (Eliade 1992, 97). Eliade ugotavlja, da je iz odklanjanja profanega, kontinuiranega časa, moč razbrati svojevrstno metafizično »valorizacijo« človeškega bivanja. Objekti zunanjega sveta in človekova dejanja nimajo nobene resnične avtonomne vrednosti. Svojo resničnost in identiteto si pridobijo le, če so vključeni v transcendentno realnost. Vsako dejanje kaj pomeni in je resnično, samo če posnema prvobitno dejanje, mitski vzorec. Zato arhaični svet ni poznal »profanih« dejavnosti: vsako dejanje, ki ima povsem določen pomen – lov, ribarjenje, poljedelstvo, igre, spopadi, spolnost, ples, poroka, rojevanje – na svoj način participira v svetem. Za arhaičnega človeka je vsaka odgovorna dejavnost, ki je imela točno določen cilj, že obred.

Bistvo osnovnega kozmološkega mita t.i. *mita o večnem vračanju* je v vračanju iz kaosa v harmonijo, simbolnem vračanju v središče sveta »axis mundi«. Axis mundi, os sveta je simbol celovitosti: stična točka zemlje, nebes in podzemlja. Središče je predvsem prostor svetega; prostor absolutne resničnosti. Najdemo ga v simbolizmu kultur vsega sveta. Njegove različice so simbolizem križa, drevesa življenja, svetega keliha, rože življenja, središča labirinta itd. Predstavljajo ga tudi templji, svete gore in sveta mesta, kot so Meka, Jeruzalem in druga.³⁷

Axis mundi simbolizira tudi središče človeškega bitja. Mite o potovanju k središču, kot so iskanje svetega runa, zlatih jabolk, drevesa življenja, beganja po blodnjakih, lahko razumemo kot iskanje poti k samemu sebi, v svoje »središče«. Eliade pravi: »Pot je naporna, polna nevarnosti, saj je v resnici obredni prehod iz profanega v sveto, iz efemernega in iluzornega v resničnost in večnost, iz smrti v življenje, iz človeškega v božansko. Doseči središče pomeni blagoslovitev, iniciacijo; včerajšnje profano in iluzorno eksistenco zamenja novo življenje, resnično, trajno in uspešno.« (Eliade 1992, 30)

Obred je torej dejanje, ki je arhaičnemu človeku omogočil vstop v sveto resničnost, ponoven stik s svojim središčem. Osnovna definicija obreda v vsaki religiji je soočenje človeške zavesti z večnim kozmičnim dogajanjem. Bistvo je smrt stare zavesti, da bi se lahko zgodila prenova. V procesu preobrazbe se človekova zavest očisti in regenerira. Tudi Eliade govori o »očiščenju« in o izrednem pomenu, ki ga je obredno očiščevanje imelo za arhaična ljudstva: »Pravi pomen obrednih očiščenj je izgorevanje, izničenje grehov in napak tako posameznikov kot vse skupnosti; in ne zgolj očiščenje. Regeneracija, kot nam pove že sam izraz, je novo rojstvo.« (Eliade 1992, 62)

Tukaj se torej vnovič srečamo s terminom očiščevanja, katarze. Smoter tragedije, kot ga je formuliral Aristotel v svoji definiciji iz *Poetike*, lahko primerjamo z Eliadejevo razlago pomena obrednih očiščenj. Če se spomnimo Aristotelove druge formulacije katarze iz *Politike*, lahko opazimo, da pisec termin očiščenja uporabi skupaj s terminom ozdravljenja. Očiščenje v obeh primerih, tako v Aristotelovi kot Eliadejevi interpretaciji, lahko razumemo kot pripravljalno fazo

³⁷Eliade navaja tudi običaj starih Egipčanov, ko so preko tri tisoč let kronali faraone v Memfisu, kjer je bil kronan tudi mitični začetnik Menes. »Vendar pa slovesnosti niso prirejali v spomin na Menesove podvige, marveč je bil njen namen *obnoviti ustvarjalni vir, ki ga je vseboval prvotni dogodek*.« (Eliade 1996, 63)

obsežnejšega procesa preobrazbe, katerega cilj je regeneracija, prenova oz. ozdravljenje. Ne gre le za očiščenje, gre predvsem za osmišljanje: »Vse vedeževalske tehnike so iskale 'znamenja', katerih pomen so razvozlavali po nekaterih tradicionalnih pravilih. *Svet se je torej razodeval kot svet, ki ima svoje strukture in ga upravljajo zakoni. Z razbiranjem 'znamenj' se je dalo spoznati prihodnost, ali z drugimi besedami, 'ukrotiti' čas; napovedovali so namreč dogodke, ki so se šele imeli zgoditi.*« (Eliade 1996, 62)

Eliade nadaljuje, da sta očiščenje in regeneracija fazi sezonskega obreda, ki predstavlja konec nekega časovnega obdobja in začetek novega. Kot ugotavlja v pričujočem eseju, so ta obred poznala vsa ljudstva sveta in ga opravljala v času, ki je posamezni skupnosti predstavljal novo leto. Tovrstne obrede najdemo tudi v poganskem izročilu na slovenskem ozemlju, zlasti v času okrog zimskega solsticija. Bistvo novoletnega oz. sezonskega obreda je obnavljanje življenja, novo stvarjenje sveta, večno vračanje k začetku, izvoru, središču. Obred ponovitve stvarjenja sveta se je zgodil vsako leto v povezavi s ciklusom odmiranja in nove rasti v naravi. Na ta način sta se človek in narava skupaj vedno znova prenavljala. Še posebej ker bi drugače zapadli zgolj profanemu svetu, kjer ni nič svetega in smiselnega in je zgolj ponavljanje »preklete« vsakdanjega (Kessler 2012, 141). Očiščevanje se je dogajalo na različne načine, kot so post, obredna umivanja, potenja v obrednih savnah, čiščenje in prekajevanje domov, živine, obredna izganjanja zlih duhov itd. Fizično očiščenje in očiščevanje duha sta zmeraj bila tesno povezana. Še v času grške tragedije so bili gledališki amfiteatri, kot je Epidauros, del neke vrste zdraviliškega kompleksa s termalnimi bazeni in drugimi stavbami namenjenimi prenovi telesa in duha. Bolj religiozno najdemo pri hindujskem ali budističnem pojmovanju ponovnih rojstev.

Mit tudi prinaša sovpadanje nasprotij. Prepričan je, da je mitični vzorec prav *coincidentia oppositorum*. Mnogi miti se nam kažejo kot dvojno razodetje. Izražajo diametralno nasprotni figuri, ki izhajata iz enega samega osnovnega principa. V mnogih primerih so ta nasprotja predstavljena z globoko željo, da bi se spravila *illud tempus* nekakšne eshatologije. Poleg tega nas ta *coincidentia oppositorum* hoče prepričati, da je dvojnost zelo »božanska« in temeljna človeški izkušnji. Čeprav judovska tradicija ne pozna večnega vračanja in nekakšnega dualističnega gledanja na stvarstvo, lahko to prepoznamo v pojmu koncev časov in ponovni božji prihod, ko bo prav ta dvojnost premagana in bo spet vse »dobro«. Vendar je za Eliadeja prav dvojnost temeljno razpoznavno znamenje simbola. Vsaka profana stvar lahko postane simbol, le da sprejme dvojnost. Npr. voda simbolizira tako življenje kot smrt. Druga taka vloga simbola je njegova neskončna možnost ustvarjanja simbolnih sistemov. Tako je npr. luna povezana s pojmi ženskosti, materjo zemljo, rodovitnostjo, kozmičnimi spremembami itd. Povezave in spreminjanje takih simbolnih verig odraža razvoj samih verovanj. Preko študija simbolnih povezav in spreminjanja njihovih pomenov lahko razumemo tudi globlje religiozno doživljanje (Kessler 2012, 141).

Axis mundi je temeljni simbol, ki vnaša hkrati relativnost in homogenost profanega sveta, ki seveda izvira v sakralnem. Za primer lahko vzamemo razna sveta drevesa v številnih mitologijah, ki so seveda podobna navadnim, vendar ta v nasprotju s svetimi niso središče sveta, niso rajska in prav zato le profana. Hkrati pa v svoji profanosti »segajo« od zemlje do neba, ponavzočajo nekakšno *axis mundi* in s tem človeka opominjajo (razodevajo) na sakralno razsežnost profanega. Podobno vlogo igrajo tudi svete gore, ki jih najdemo v mnogih kulturah. »*Homo religiosus* ali religijski

človek hrepeni po svetem življenju, tudi ko mora živeti v profanem.« (Kessler 2012, 140) S tem večno izraža domotožje po raju, ki je simbol popolnosti in večnosti.

Temeljna molitev vseh ljudi naj bi bila: »Oče naš, ki si v nebesih«. Čeprav se ne strinja z W. Schmitdom, ki postavi teorijo o izvornem monoteizmu, pa vendarle dopušča, da naj bi bil Najvišji kot nebesni Stvaritelj na izvoru, kar pa je pozneje v dobi razvoja tako lova kot kmetijstva postalo preveč oddaljeno. Zato lahko govorimo o brezposelnem in oddaljenem bogu. Pri tem nastane temeljna ločitev profanega in sakralnega, ki ga lahko preseže šaman.

»Za Eliadeja je torej sveto bistveno tisto, ki osmišlja. To je z njegovo ontologizacijo svetega tesno povezano. Vprašanje smisla se namreč zastavlja zaradi človekove prigradnosti, omejenosti, nenujnosti in krhkosti njegovega bivanja. Človek zato nenehno stoji pred svojim možnim nesmislom. Sveto pa človeka odrešuje dokončne zapadlosti prigradnosti in nesmiselnosti. S tem se nakaže še en vidik svetega, namreč njegova odrešujoča vloga pred nevarnostjo nesmisla in izpada iz biti.« (Stres 1994, 57)

Z judovskim poskusom, ki ga prevzame krščanstvo in islam, da nadomesti ciklično razumevanje časa z linearnim in desakralizira naravo, se postavi vprašanje: Kakšno tolažbo, upanje daje potem tako nesveto razumevanje časa? Monoteistična tradicija posveti samo posvetno dogajanje, zgodovina postane sveta, razodevanje sakralnega, ki se bo seveda dokončno razodelo ob koncu časov. Po Eliadovem prepričanju je to vodilo k moderni desakralizaciji, profanizaciji ali boljše: sekularizaciji. Ostala je samo še zgodovina, ki je sama sebi namen in ji ni nič več »sveto«. »Sekularizacija je poskus, pa naj se pojavlja v taki ali drugačni obliki, od komunizma in fašizma do ateističnega humanizma, da bi človek sam ustvarjal lastni smisel.« (Kessler 2012, 142) Eliade je prepričan, da je to slab poizkus, saj se religiozno le preobleče in javlja z istimi hrepenenji kot v arhaičnih kulturah. Antropologova naloga je, da prepozna »religiozno« razsežnost tudi v sekulariziranem svetu in jo poveže z mrežo simbolov, ki segajo h ključnim človekovim hrepenenjem in njihovim potežitvam. Pri tem ne sme poenostavljati, ampak iskati med konkretnimi ljudmi ključni simbol, ki osmišlja njihova življenja in ravnanja.

4.9 Sigmund Freud (1856–1939)

Začetnik psihoanalize, sam zdravnik, je veliko črpal za svoja teoretična dela iz mitologije. Še posebej mu je blizu grška, saj je kar nekaj pojmov vzel iz nje: npr. Ojdipov – Elektrin kompleks. Temeljna dela, ki govorijo o religiji, so: *Totem in tabu*, *Prihodnost neke iluzije* in *Mož Mojzes in monoteistična religija*.

Tudi Freudova teza o religiji je redukcioniistična s tem, da ji podeli vlogo v dinamiki nezavednega in s tem omeji na človekove psihične razsežnosti. Čeprav lahko religija deluje tudi na področju spoznanja in morale, ima najmočnejši vpliv na področju nezavednega. »Religija nastaja na osnovi podzavestnih ali nezavednih duševnih procesov v obdobju strukturiranja človekove osebnosti, pri čemer ima glavno vlogo reševanje konfliktov, ki nastajajo v čustvenih odnosih do matere in očeta. Religija je ostanek otroštva, nepremagani infantilizem.« (Stres 1994, 87) Božansko je povezano z očetovskim. Freud postavi temelj odraščanja v nujo sprejemanja omejitev: »Naslednji

korak bi bil v tem, da bi razlikovali med odrekanji, ki zadevajo vse, in takšnimi odrekanji, ki ne zadevajo vseh, marveč le skupine, razrede ali celo posameznike. Prva odrekanja so najstarejša: s prepovedmi, ki so jih vpeljale, se je kultura začela ločevati od animaličnega prvotnega stanja, in to pred neznano kolikimi tisoči leti. Na naše presenečenje smo ugotovili, da še zmeraj delujejo, da še zmeraj oblikujejo srž sovražnosti do kulture. Nagonske želje, ki zaradi njih trpijo, se z vsakim otrokom na novo rodijo; obstaja kategorija ljudi, nevrotiki, ki se že na ta odrekanja odzivajo z asocialnostjo. Takšne nagonske želje so želja po incestu, želja po kanibalizmu in sla po ubijanju.« (Freud 1996, 14–15) Glavna vloga odraščanja je torej soočenje s svojim nadjazom, ki ga v veliki meri poleg očeta predstavlja kultura. Pri tem procesu »zatiranja« naravnih potreb otroka in s tem tudi otroške razvojne faze človeštva ima religija. Ta je ponudila ustrezno blažilo pred nevrozo. Religija je torej korak v otroški fazi človeštva, ki je pomagal sprejeti omejitve, ki so nujne za preživetje skupine. »V delu *Totem in tabu* nisem nameraval pojasniti nastanka religije, marveč le nastanek totemizma. Lahko s katerega izmed stališč, ki so vam znana, razložite, da je bila prva oblika, s katero se je varujoče božanstvo razodelo človeku, živalska, da je obstajala prepoved, da te živali ne smejo ubiti in pojesti, in da je vendarle obstajal slovesen običaj, da to žival enkrat na leto skupaj ubijejo in zaužijejo? Prav to pa se dogaja v totemizmu. In skoraj nobenega smisla nima prerakanje o tem, ali naj totemizem imenujemo religija ali ne. Totemizem je tesno povezan s poznejšimi verami v boga, totemske živali preidejo v svete živali bogov. Prve, vendar najgloblje npravne omejitve – prepoved umora in incesta – nastanejo na tleh totemizma.« (Freud 1996, 27) Že praurom, ki ga pripisuje prvemu klanu, kjer oče obvlada svoje sinove in jih drži daleč od možnosti vsakega spolnega občevanja, je vsako religijsko delovanje povežalo s prepovedjo in prekršitvijo te prepovedi – krivdo. Ne bi bilo smiselno, da bi prepovedali nekaj, kar ni zaželeno, trdi Freud (Kessler 2012, 60). Prav z uvedbo religioznega, ki včasih dovoljuje »prepovedano«, npr. zaužitje tabuizirane hrane, totema klana, seveda pod posebnimi pogoji, dobimo močno silo, ki je v temelju nadjaza. Po eni strani religija utrjuje nadjaz in tako omogoča večjo poslušnost, po drugi strani se s tem mistificira krivdo in zato potrebujemo tudi čaščenje, ki bi to krivdo zmanjšalo in človeka razbremenilo polne odgovornosti: »Psihoanaliza nam je razkrila, da je totemska žival dejansko očetov nadomestek, in s tem se dobro ujema protislovje, da jo je sicer prepovedano usmrtiti in da njena usmrtitev vodi v slavje, da žival usmrtijo in zanjo kljub temu žalujejo. Ambivalentna čustvena naravnost, ki še danes zaznamuje očetovski kompleks pri naših otrocih in se pogosto nadaljuje v življenje odraslega, bi se razširila tudi na totemsko žival kot očetov nadomestek.« (Freud 2007, 5)

Kakor je v delu *Totem in tabu* opisan pojav totemizma kot možnost, kako bi se sinovi izognili krivdi, tako je prav v tem pojavu tudi možno razumeti željo, da bi se zaščitili pred ponovitvijo tega dejanja, zato se ga postavi na drugo raven – iluzijo – religijo. S tem mrtvi oče – totem postane močnejši, kot je bil za časa življenja. »Mrtvi toda pobožanstveni oče je bil oboje: prvi bog in prva zavest 'superega'.« (Eller 2007, 16) »Pri tem so bile ustvarjene poteze, ki so poslej ostale določujoče za značaj religije. Totemska religija je izšla iz slabe vesti pri sinovih kot poskus pomiritve tega občutja in sprave z razžaljenim očetom po poti naknadne poslušnosti. Vse kasnejše religije se kažejo kot poskusi rešitve natanko istega problema, z variacijami glede na kulturno stopnjo, na kateri so se izoblikovale, ter glede na poti, ki so jih ubrale, a vse so reakcije z istim ciljem, reakcije na isti veliki dogodek, s katerim se je začela kultura in ki odtlej človeštvu ne da

miru.« (Freud 2007, 5) Prvotna bratska skupnost, ki je zagrešila praumor, se je z bratstvom odpovedala idealu enega moškega, ki poseduje vse ženske, uvedla eksogamijo in čaščenje totema. Kakor so predniki številni in različni, tako so lahko različni totemi in s tem tudi božanstva (Kessler 2012, 60). Čeprav je nujnost odraščanja, bistveni del človeka odpoved »naravnim« potrebam, je nujno, da to žrtev nadomesti, kompenzira. »Religija je ena izmed stvaritev civilizacije, ki omogoča potrebno kompenzacijo.« (Kessler 2012, 61) To počne s pomočjo čudežev, da nadomesti odpoved prevladovanja nad naravo, večno življenje kot tolažbo za umrljivost ter božansko in človeško pohvalo za moralno ravnanje, kot ga pričakuje določena civilizacija.

Kot otrok v svoji nemoči najde najprej mater in nato očeta, ki mu dajeta zaščito pred vsemi mogočimi nevarnostmi in s tem seveda vnašata tudi določene zahteve, tako je tudi z religijo. Pri odnosu do očeta gre za ambivalenten odnos: otrok se ga boji in ga spoštuje hkrati. »Znamenja tega ambivalentnega razmerja do očeta so globoko vtisnjena v vse religije, kakor sem pojasnil že v delu *Totem in tabu*. Ko zdaj odraščajoči opazi, da mu je usojeno za vselej ostati otrok, da ne bo mogel pogrešati zaščite pred tujimi premočmi, dosodi le-tem poteze očeta, ustvari si bogove, ki se jih boji, ki si jih prizadeva pridobiti in na katere vendarle prenese svojo zaščito.« (Freud 1996, 28) Otrok je nemočen in zato si išče zaščitnike, ki mu hkrati postavljajo zahteve, prepovedi. Temu se ne more upreti in zato postane pramodni za vernika. Čeprav uvedemo monoteizem, je to le dokaz istega principa. V razpravi o Mojzesu pokaže na ponavljanje praumora. Mojzes naj bi bil Egipčan, učenec Iknatona, ki je uvedel monoteistično prakso čaščenja sončnega božanstva Atona. Egipčani so ga odstranili, Mojzes pa vidi v suženjskih Izraelcih možnost, da to nadaljuje. Po uspelem uporu in pobegu iz Egipta ga Izraelci zaradi zahtevnosti ubijejo, ker pa je ta umor kakor praumor, preveč »krut« za zavest, naj bo to osebna ali skupna, so se »odkupili« z iluzijo religioznosti (Kessler 2012, 61). Tako je religija otroška obsesivna nevroza, ki jo s prilagoditvijo kulture razumni razlagi moremo prerasti v dobro vsega človeštva: »Ugovarjam vam torej, ko nadalje sklepate, češ da človek nasploh ne more shajati brez tolažbe religiozne iluzije, da brez nje ne bi mogel prenašati življenjskih težav, okrutne stvarnosti. Da, ne more shajati človek, ki ste mu že od malih nog dajali sladki – grenkosladki – strup. Kaj pa kdo drug, ki so ga vzgojili trezno? Le-ta nemara zato, ker ne trpi za nevrozo, tudi ne potrebuje intoksikacije, da bi se omamljal. Človek se bo potem seveda znašel v težkem položaju, priznati si bo moral vso svojo nebogljenost, svojo nepomembnost v kolesju sveta, in ne bo več središče stvarstva, ne več predmet nežne skrbi dobrotljive Previdnosti. V enakem položaju bo kot otrok, ki je zapustil rojstno hišo, kjer mu je bilo tako toplo in udobno. Toda mar ni tako, da je usoda infantilizma v tem, da ga presežemo?« (Freud 1996, 52) Odrasli pa bomo z bogom logosom, torej z znanostjo in kulturo, ki bo temeljila na razumnosti. Pri tem se zaveda očitka, da bi lahko to postala nova iluzija: »Ne, naša znanost ni iluzija. Iluzija pa bi bilo misliti, da bi lahko od kod drugod dobili to, kar nam ne more dati.« (Freud 1996, 53)

Pri tem ne smemo pozabiti, da Freud postavi religijo na temelje želja in prepovedi. Praumor bi se moral na neki način zgoditi, saj je to temeljna človekova želja, ob tem bi se morala tudi prebuditi krivda in želja po njeni odpravi. Vse temelji na zgodovini: »Vsa ta ugibanja imajo neki smisel kajpada le tedaj, če drži osnovna predpostavka. Predpostavka, da se je uboj praočeta dejansko zgodil. Da gre pri tem prazločinu za dejanski zgodovinski dogodek. Danes obstaja splošno soglasje, da takšnega dogodka realno ni bilo. Da gre 'za retroaktivni produkt simbolizacije', za vzvratno

projekcijo nečesa, kar je realno zdaj in tu, a česar zaradi njegove grozljivosti ne prenesemo in zato iz naše obstoječe realnosti izstopa kot izvržek in presežek.« (Freud 1996, 110)

Kljub kritičnosti do Freudove teorije, se je ta močno prijela med antropologi. Še posebno, ko se je razvila antropologija spolov, kjer Freud močno vpliva na Gayle Rubin, ki uvede razlikovanje med gender in spol (Houston 2011, 204-209). V raziskavi religijskih simbolov, obredij, so mnogi iskali potrditev nevrotičnosti religioznosti. Religijskemu antropologu, ki zmore z zdravo kritično distanco do teh zgolj teoretičnih predpostavk opazovati življenje vernikov, bo kmalu ločil zdravo od nezdravega. Če pogledamo v zadnjem času močno populariziran eksorcizem, bo težko mimo freudovskega razumevanja. To ne pomeni, da vse skupaj lahko zreduciramo na psihično motene osebnosti ali skupnosti, ampak smo pozorni, kje in na kakšen način pa to drži. Dejstvo, da so številni mistiki bolehalo za epilepsijo, še zdaleč ne pomeni, da so vsa njihova doživetja bolesta. Če je včasih tak človek veljal za božjega (izraz božjast nas na to spominja) in ga danes označimo za bolnega, še ne pomeni, da so vsebine, ki jih je skupnost po teh ljudeh sprejela, brez vpliva na kulturo in življenje posameznikov. Kljub temu, da se antropolog trudi razumeti, kje je izvor določenega pojmovanja, razumevanja, običaja, je njegova prva naloga, razumeti kulturo kot celoto, brez predsodkov in vnaprejšnjih predpostavk. Tega pri Freudu in mnogih, žal tudi antropologih, ki izhajajo iz njegove šole, ne moremo trditi. Pojem inkulturacije, ki ga v antropologiji razvije Melville Herskovits, je močan mehanizem, ki podira teze funkcionalistov in daje bolj prav difuzionistom. Prav Herskovits je s pomočjo Freuda raziskoval psihično dinamiko, ki se razvije v procesu srečevanja z drugačno kulturo in zmožnostjo prilagajanja, vživljanja. Temu reče inkulturacija in to pokaže na primeru Afroameričanov z raziskavo voodooja na Haitiju. Freudova dinamika pomaga pri razumevanju procesa in ne pri razlagi izvora in temelja, tudi religioznega prepletanja različnih izročil, izkušenj in prepričanj (Gordon 2011, 103).

4.10 Carl Gustav Jung (1875–1961)

Bil je sin pastorja in zato je njegovo življenje že v otroštvu močno zaznamovano z religioznim. Njegova rodna švicarska vas je odražala kopico različnih simbolno-mitičnih izzivov, saj je kot protestant bil soočen tudi s katoliškim okoljem, ki ga je vse življenje močno pritegovalo. Študij medicine in specializacija psihiatrije ga je vedno bolj nagibala k iskanju temeljnega razumevanja človeka. Prepričan je bil, da ni ničesar nesmiselnega v našem življenju, ampak tega ne razumemo. Globina človeka je globlja, kot jo posameznik razume in dojame. Kot vsako drugo bitje je človek drobec neskončne božanskosti, vendar se ne morem primerjati z nobeno živaljo, nobeno rastlino, nobenim kamnom. Preko človeka sega samo mitično bitje (Kessler 2012, 94).

Hkrati ga oblikuje srečanje s Freudom, ki mu ostane zvest v smeri psihoanalize: »Vendar pa stebra psihoanalize ne stojita na istih tleh. Freuda in Junga loči malodane cela generacija. Prvi ima temelje v 19. stoletju, drugi v dvajsetem. Freud je hotel raziskati nezavedno in ga razumeti vendar zato, da bi ga za vekomaj odpravil in ga nadomestil z Jazom; tako kot je hotel nadomestiti praznoverje in samo religijo z nekakšnim Bogom Razumom, z znanstvenim *credom*. Freud ni bil obseden samo z religijskim monoteizmom (to ga je posredno vodilo nazaj k hebrejski veri njegovih

prednikov), monoteist je bil tudi v svojem teoretičnem sistemu. »Veroval« je v monoteizmu Jaza. Jung je povsem drugačen. Usvojil je Nietzschejev nauk, ki je iztrgal filozofijo iz puščobnosti čiste abstrakcije in jo spet prepustil globokim čustvom. Gre za nauk romantike, ki ne verjame, da je človekova največja moč v njegovi racionalnosti. Tako kot so se romantiki navduševali nad naravnimi silami, instinktom in tako imenovanimi »divjaki«, tudi Jung ni bil prepričan o hierarhiji Jaza: tudi duševnost mora spoštovati svoje neštete iracionalne sestavine.« (Jung 2002, 9) Kljub tej močni povezavi obeh strokovnjakov in očetov psihoanalize, »bi težko našli dva znanstvenika, ki bi imela tako nasprotujoča se pogleda na religijo« (Morris 1987, 164).

V strukturi človekove duševnosti je za Junga prav religioznost bistveni del. Do te pridemo le s prepustitvijo vsebini, ki je zakoreninjena tako v mitih kot v nas samih, v naši arhetipski zaznamovanosti. »Moje življenje je zgodba o samouresničevanju nezavednega. Vse, kar leži v nezavednem, se hoče manifestirati in tudi osebnost se želi razviti iz svojih nezavednih pogojev in se doživeti kot celota. Za predstavitev tega razvoja pri samem sebi ne smem uporabiti znanstvenega jezika, kajti tako bi se ne mogel spoznati kot znanstven problem. Kaj smo po svojem notranjem zrenju in kaj se zdimo *sub specie aeternitatis*, lahko izrazimo le z mitom. Mit je bolj individualen in natančneje izraža življenje kot znanost.« (Jung 1989, 15) Začetek pripovedi svoje avtobiografije ne želi zaupati znanosti, ampak mitu, ki ima edini posluš za subjektivno, mnogoterost posameznika. Religija je tako bistveni del človekovega uresničevanja, izražanja, samopotrjevanja. Po drugi strani pa je izvor religije zakopan globoko v naši psihi (Kessler 2012, 94).

Njegovo življenje je zaznamovano z odprtostjo religiozni izkušnji: »Pomembno je, da imamo skrivnost in slutnjo nečesa neznanega. To izpolnjuje življenje z nečim neosebno, numinozno. Kdor tega ni izkusil, je zamudil nekaj pomembnega. Človek mora čutiti, da živi v svetu, ki je v določenem pogledu poln skrivnosti, da se v njem dogajajo in da v njem lahko izkušamo stvari, ki ostajajo nerazložljive, in ne le take, ki se dogajajo po pričakovanju. Nepričakovano in nezaslišano spadata v ta svet. Le tedaj je življenje celota. Zame je bil svet že od začetka neskončen in nedojemljiv.« (Jung 1989, 365) Nasloni se na pojmovanje numinoznega pri Ottu, podobno, kot to lahko najdemo pri Eliadeju, čeprav poišče izvor tej izkušnji v človeku samem, njegovem nezavednem (Kessler 2012, 92). Individualno nezavedno, kot jo je našel pri svojem učitelju Freudu, razširi na kolektivno nezavedno. Vse to skrivnostno, religiozno prihaja iz tega nezavednega, ki se javlja preko arhetipskega. Gre za kolektivno nezavedno, ki ne ukine osebno nezavedno, ampak ga razširi. Če zadnjega pridobimo z izkušnjami lastnega življenja, je prvo zaznamovano s celotno zgodovino človeštva, celo vsega kozmosa, je tipično religiozno. Pri tem ostaja na izhodišču, ki je zanj vedno človek: »Pojem Boga je namreč preprosto nujna psihološka funkcija iracionalne narave, ki sploh nima nič skupnega z vprašanjem obstoja Boga. Kajti na to vprašanje človeški razum ne more odgovoriti, še manj pa podati dokaz za božje bivanje. Sicer pa so takšni dokazi odvečni, kajti ideja vseмогоčnega božanskega bitja je vsepovsod prisotna, če ne zavedno pa nezavedno, saj je arhetip. [...] Zato menim, da je pametneje zavestno priznati idejo Boga, sicer bo na mesto Boga stopilo nekaj drugega, praviloma nekaj zelo nezadostnega in neumnega, nekaj, kar lahko izumi 'prosvetljena' zavest.« V delu *Sodobni človek išče dušo* lahko preberemo primere o dveh 'razsvetljenih' Švicarjih, ki ne dajo nič na religiozno, so čisto sodobno sekularizirani in vendar praznujejo božič in veliko noč z vsemi zunanji simboli. »Čisto tak je kakor primitivni človek.«

(Jung 1996, 118) Zato je tudi sodobni človek ujet v stari mitični svet, kar pa ne prizna. Prav to je danes tisto nevarno in obremenjujoče. Lahko udari nekontrolirano in potem obvlada človeka: od nacizma do potrošniških ritualov. Človek je postal sredstvo mitičnega, ki ne hrani, ampak zaslužnjuje.

Kolektivni zapis v človeški duši se javlja preko arhetipov – pralikov. Jung pri tem povezuje tako obredje, rituale, simbole kot sanje. Vse tisto, kar pomaga človeku po eni strani izraziti občutja v sebi, po drugi strani pa to notranjo arhetipsko energijo živeti, je nujno sestavina zdrave osebe. »Če zato Boga označujemo kot arhetip, ne povemo ničesar o njegovem pravem bistvu. S tem izrekamo priznanje, da je 'Bog' zapisan v naši duši, ki eksistira pred zavestjo, in zato ne more veljati za iznajdbo zavesti. Tako ni niti odstranjen niti ukinjen, temveč celo potisnjen v bližino možnosti izkustva.« (Jung 1989, 356)

Arhetipi so nosilci in zunanja znamenja človekove mistične vpetosti v celoto: »Kolektivno nezavedno je del psihe, ki ga lahko ločimo od osebnega nezavednega kot njegov negativ, ker ne obstaja zahvaljujoč osebnemu izkustvu ter zato nima značaja osebne pridobitve. Medtem ko je osebno nezavedno v glavnem sestavljeno iz vsebin, ki so bile nekoč zavestne, vendar so nato iz zavesti izginile, ker so bile bodisi pozabljene ali potlačene, pa vsebine kolektivnega nezavednega nikoli niso bile v zavesti in zato nikoli niso postale individualne, tako da se morajo za svoj obstoj zahvaliti izključno dedovanju <Vererbung>.« (*Pojem kolektivnega nezavednega* 1936, 25)

Pri tej arhetipski zaznamovanosti ne gre za golo sprejemanje ali ujetost posameznika. Proces individuacije je temeljni princip posameznika in njegove zdrave osebnosti. Vse življenje je zaznamovano z iskanjem samega sebe in nezavednega prepletanja z arhetipskim: »Arhetip v bistvu predstavlja nezavedno vsebino, ki se na način ozaveščanja in percipiranja spreminja, in sicer v smislu ustrezne individualne zavesti, znotraj katere se pojavlja.« Vsak posameznik doda del svojega in sebe k tej kolektivni nezavedni masi. S potovanji po Afriki, Ameriki, Aziji k primarnim ljudstvom je odkrival izredno podobnost ritualnih simbolov in navad ter lastnih sanj in svojih pacientov (Kessler 2012, 93). Ta kolektivna povezanost presega kavzalno zakonitost, je del sinhronicitete, ki sega v globljo povezanost vsega v duhu religioznosti.

Njegovo opazovanje človeka in človeškega je močna protiutež Freudu. Vendar poudarjanje psihičnih momentov in vztrajanje v nekakšnem »panteističnem« stanju vsakega izmed nas poenostavlja razumevanje religioznega. Neracionalnost verskega lahko v marsičem razloži, hkrati pa zapre možnost razumevanja tipično religioznih razsežnosti npr. sufisma, sholastike, konfucianizma ipd. Npr. svoj temeljni pojem individuacije na vsak način hoče prilagoditi pojmu krščanskega pojmovanja Svete Trojice. Pri individuaciji je po njegovem mnenju temeljni princip četvernost, kot to izraža simbol križa, štiri razsežnosti človeške psihe, smeri neba itd. Pri krščanstvu se zdi, da se v trojici združi le trojnost: temeljni proces stvarjenje, nastanka v podobi Očeta, samorealizacije v Sinu in integracije obojega v Svetem Duhu. »Kakorkoli že doktrina Svete Trojice je nepopolna četvernost, ker ne predstavlja ženskega vidika (anima) in niti ne senčne strani realnosti (zlo).« (Kessler 2012, 95) Za antropologa je to očitno redukcionističen pristop, ki vodi k iskanju potrditve tega, kar jo že ima pred opazovanjem v lastnem razumevanju. Kulturi, ki jo opazujem, pripisujem, celo vsiljujem teoretične predpostavke tujega razumevanja. Nam pa lahko Jungov pristop omogoča razumevanje samega razumevanja, saj ravno v moči nekkih skupnih izkušenj, naj bodo to arhetipi ali

ne, zmoremo vsaj delno sprejeti občutenja, življenje in doživljanje nam drugačne kulture, konkretno religije.³⁸

To še bolj izpostavi potrebo? po preseganju zgolj metodologije terenskega dela, metode z udeležbo. Paul Radin, ki je sam nekaj časa poučeval na Jungovem inštitutu v Zürichu, je uvedel v antropologijo biografski pristop. Pripoved življenja domorodcev je po njegovem bolj razkrila razumevanje kulture, kot bi to lahko metoda z udeležbo. Radinova pozornost na posameznika v določeni kulturi je v nasprotju z Boasom, ki je imel najprej pred očmi kulturo in potem posameznika v njem, lažje in bolj učinkovito razumeti v luči individuacije, kot jo razlaga Jung. Religijski pojavi, ki so v vseh kulturah diferencirani (eni so bolj udeleženi pri tem kot drugi), se razumejo šele, ko iz razumevanja celote življenja (biografije), počasi prehajamo na kolektivno in s tem primerjalno (Lyons 2011b, 188–192).

4.11 Viktor Frankl (1905–1997)

Rojen je na Dunaju, Jud po rodu, ki ob študiju medicine in pozneje psihiatrije sreča Freuda in postane njegov učenec. Pri tem je treba dodati njegovo izkušnjo koncentracijskega taborišča in znanstveno ukvarjanje s suicidnimi primeri. Velja za ustanovitelja tretje dunajske psihoanalitične šole – logoterapijo, zdravljenje s smislom. »Če je Freud imel iskanje smisla življenja za patološko, postavlja Frankl iskanje in uresničevanje smisla za najbolj osrednjo in normalno motivacijsko silo.« (Stres 1994, 315) Šele ko iz užitka in iskanja le-tega preidemo v smisel, lahko govorimo o osebi, saj se ta šele sedaj zaveda sebe in se o tem sprašuje. Smisel je nekaj, kar je pred človekom, kar se mu postavlja kot vprašanje preko življenja in sega spet prek njega. Odgovor mora biti le njegov, osebni, čeprav to vodi k temeljni predanosti nadsmislu: »Nekdo, ki verjame v nadsmisel, na svojih ramenih ne nosi bremena dokaza, temveč zgolj breme nedokazljivosti tega nadsmisla. Ni torej tako, kot se pogosto domneva, da je smisel našega življenja to, da vzamemo nase nesmiselnost tega sveta ter da je smisel bivanja to, da se izpostavimo 'absurdnosti' biti. Bistven sestavni del bivanja je, da vzamemo nase nepreglednost celote, nerazumljivost množice smislov te celote in nedotakljivost nadsmisla.« (Frankl 2005, 216) Pri uveljavljanju smisla je ključni dejavnik osebna odločitev, saj sami dovolimo ali ne, da kaj storimo, se nam kaj zgodi, kaj dopustimo. Pri uveljavljanju nadsmisla je drugače: »Nadsmisel pa se uveljavi neodvisno od mojih dejanj in dovoljenj, če pri tem sodelujem ali ne, tako z mojo pomočjo kot če se ji izognem. Z drugimi besedami: zgodovina, v kateri se izpolnjuje nadsmisel, se zgodi s pomočjo mojega delovanja – ali kljub mojemu nedelovanju.« (216) Gre za osebno odločitev, kako bom odgovoril na vprašanje smisla. Ne gre za intelektualni odgovor, ampak za osebni vložek, ne odloča znanje, temveč vera, ki vnese v klasično znanje eksistencialnost mislečega. Pri tem igra ključno mesto Bog kot tisti, pred katerim se odigrava moje življenje.

³⁸Jung pogosto zapiše: »Tudi pri današnjem civiliziranem človeku se kažejo znaki teh arhaičnih procesov, in ne le v obliki sporadičnih zdrsov z nivoja modernega družbenega življenja. Nasprotno, vsako civilizirano človeško bitje je, ne glede na svoj zavestni razvoj, na globljih ravneh psihe še zmeraj arhaični človek. Prav kakor nas telo še zmeraj povezuje s sesalci in kaže številne ostanke zgodnjih evolucijskih obdobj, je tudi človekova psiha produkt evolucije in vsebuje neštete arhaične poteze.« (Jung 1994, 99)

Njegovo izhodišče do religije je pozitivno: »Cilj psihoterapije je duševna ozdravitev – cilj religije pa je duhovni blagor. Vendar pa naj si religija po svoji prvotni intenciji še tako malo prizadeva in skrbi za preprečevanje bolezni, je vendarle tako, da ima religija po svojih rezultatih – in ne po svoji intenciji – psihohigienske, celo psihoterapevtske učinke, saj človeku omogoča varnost in zasidranost brez primere, ki je ne more najti nikjer drugje, varnost in zasidranost v transcendenci, v absolutnem.« (Frankl 2005, 53) Gre za priznanje posebnega mesta religiji, ki ga ne moremo enačiti s psihoterapijo. Vendar ta vpliva na človeka in njegovo zdravje. Usmerja ga k tipično človeški razsežnosti, k osmišljanju. V vsakem procesu zavedanja, iskanja pomena, je navzoča predpostavka religioznega. »Človeško bivanje dejansko vedno presega samo sebe, vedno je usmerjeno k nekemu smislu. V tem smislu človeku v njegovem bivanju ne gre za zadovoljstvo ali moč, pa tudi ne za uresničitev samega sebe, temveč predvsem za izpolnitev smisla.« (54–55) Pri tem Frankl ne izbere konkretne religioznosti, ampak se nagiba k osebnemu Bogu, ki človeku osmisli življenje. To primerja s pojavom različnih jezikov, pri tem ne gre za to, kateri je boljši ali slabši, hkrati imajo vedno nekaj skupnega, ampak je tu vprašanje, kako mi pomaga tak jezik, da se izrazim. Še posebej če mu religioznost omogoči, da svoje življenje dojema kot nalogo: »Medtem ko človek, ki se ne zaveda svoje odgovornosti, jemlje življenje zgolj kot danost, eksistencialna analiza uči, da je treba videti življenje kot nalogo. K temu moramo pripomniti naslednje: Obstajajo ljudje, ki gredo korak dlje in doživljajo življenje v dodatni dimenziji. Zanje je naloga nekaj prehodnega. Hkrati doživljajo instanco, od katere naloga prihaja, ter instanco, ki nalogo zastavlja. Nalogo doživljajo kot naročilo. Življenje se nato zdi prosojno glede na transcendentnega naročnika. S tem smo po našem mnenju orisali bistveno *homo religiosa*; torej človeka, za čigar zavest in odgovornost je skupaj z življenjsko nalogo dan tudi naročnik.« (Frankl 2005, 212) Drža človeka, ki živi v religiozni razsežnosti je odprta za odgovornost in s tem tudi osmišljena. Ker je antropolog nagnjen, da opazuje zunanje dogajanje, orodje, običaje, rituale, je prav Franklovo napotilo k vprašanju doživljanja življenja kot naloge tisto, ki lahko odpre nove možnosti opazovanja: intimno doživljanje sodobnega človeka. Ta se toliko ne kaže v zunanjih manifestacijah religioznosti, ampak v notranjem iskanju smisla in spraševanju o bivanju od kod in za koga: »Kar nekdo govori v svoji skrajni osamljenosti – a hkrati v zadnji iskrenosti sam pri sebi misli in o tem govori v ‘notranjem jeziku’ – govori pravzaprav Bogu (»tibi cor meum loquitur« /tebi govori moje srce/). Naj bo teist ali ateist – nekako postane nepomembno, saj je Boga mogoče ‘operativno’ definirati kot tistega, s katerim se – v prvem ali drugem primeru – pogovarja. Teist se tako od ateista razlikuje le v tem, da ne sprejema hipoteze, da je partner on sam, temveč je zanj ta partner nekdo drug, ki ni istoveten z njim samim.« (217)

Tako razumevanje lahko v veliki meri ukine sakralno razsežnost religioznosti. Vsaj po Franklovem mnenju to ne izključi vere v božansko, Boga, celo ga predvideva in je le vprašanje, kako se bo to iskanje končno izrazilo: »Prav tako lahko tudi prek vsake religije najde pot do boga – do edinega Boga.« (56) Zato je za Frankla religioznost tudi intimna, saj bi z izdajo svoje religioznosti izdali svojo lastno osebnost (Frankl 1985, 35). Pri tem gre za religioznost v našem nezavednem, ki nima značaj nagona, ampak ima značaj odločitve. »Religioznost je eksistencialna – ali nikakršna.« (Frankl 1985, 48) Prav tu, se zdi, spodleti kritika Lütza, da Frankl poskuša s psihologijo smisla doseči religioznost (Lütz 2010, 28), saj zagovarja edinstvenost religioznega, ki se

ga ne da zreducirati na nekaj psiholoških terapevtskih prijemov. V primeri iz zgodbe o izhodu Izraelcev iz Egipta navaja, da je bil Bog v oblaku pred njimi. »Vprašajmo pa se, kaj bi se zgodilo, če veličastni Bog ne bi hodil na čelu Izraelcev, temveč bi se pomešal med ljudi – povsem očitno je, kaj bi se zgodilo; oblaku ne bi nikdar uspelo popeljati Izraela skozi puščavo in na cilj, na kraj, ki jim je bil namenjen, temveč bi oblak vse zameglil, nihče se ne bi znašel in Izrael bi zašel.« (Frankl 2005, 179) Njegova jasnost glede tega je tudi v pristojnosti psihoterapevta: »Zdravnik kot tak ni upravičen niti poklican, da bi na vprašanje svojega pacienta po smislu bivanja podal religiozen odgovor. Do tega ni upravičen, ker ni njegovo delo, da si lasti duhovniško službo; za to ni poklican, ker religiozni ali nereligiozni pacient ni prišel k njemu, da bi od njega dobil religiozen odgovor. Za zdravnika mora biti torej religiozni bolnik povsem enakopraven nereligioznemu.« (Frankl 2005, 213) Vprašanje je, koliko se dejansko meša v sodobnih terapijah vloga terapevta in guruja in v koliko postajajo terapije vedno bolj religiozno zaznamovane. Naloga religijskega antropologa je, da razmeji terapevtsko od religijskega, da zmore najti terapevtsko moč religije in religijsko razsežnost terapije. Prav pri vprašanjih smisla je to težko, saj smo na področju, ki so ga tradicionalno zavzemale religije. Zato lahko po eni strani razumemo kritiko teh, ki trdijo, da nobena terapija ne more biti blizu religioznega.

Pri samem terenskem delu je treba biti odprt za nova iskanja na religioznem področju. Pri tem nam lahko Frankl pomaga pri ločevanju psihičnih od religioznih potreb. Lahko se zgodi, da bo kdo vztrajal, da gre le za dobro počutje, osmišljanje ali raziskovanje neznanega, iskanje navdiha, čeprav bo v sebi skrivalo veliko globljo razsežnost, ki jo lahko opišemo le s svetim, religioznim. Po drugi strani pa bodo lahko na zunaj zelo religiozne dejavnosti zapolnjevale le nekakšne terapevtske potrebe. Ločevanje ni lahko, je pa potrebno, da lažje razumemo tako posameznike kot celotno kulturo, ki to podpira ali zavira.

4.12 Claude Lévi-Strauss (1908–2009)

Rodil se je v Bruslju očetu slikarju z judovskimi koreninami, ki se je s svojo družino preselil v Pariz. Tam je Claude odraščal in študiral na Sorboni pravo in filozofijo, kariero pa si ustvari kot etnograf, za kar ga navduši prva žena. Med leti 1935–1939 živi v Braziliji in na univerzi v São Paulu predava sociologijo. Tam tudi potuje in raziskuje med starimi ljudstvi pragozda. Med drugo svetovno vojno je v ZDA in predava v New Yorku, kjer se sreča s kulturno antropologijo tradicije F. Boasa. Po vojni se vrne v Francijo in predava socialno antropologijo na Collège de France. Najbolj je znan kot glavna figura teoretičnega in praktičnega védenja, poimenovanega kot strukturalizem, ki je bil izredno vpliven v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja. Čeprav je bil, še posebej v času svojega bivanja v Braziliji, veliko na terenu in je tam raziskoval, težko temu rečemo, da je šlo za opazovanje s t. i. delom z udeležbo (Lyons 2011, 126).

Njegovo izhodišče je francosko in s tem sociološko obarvano: »Od Durkheima je Lévi-Strauss prevzel model družbe, zgrajene iz podobnih ali različnih segmentov, ki jih povezuje sila, bodisi mehanske bodisi organske solidarnosti. Od Maussa se je naučil, da je to solidarnost najlažje doseči z vzpostavitvijo strukture recipročnosti, in sicer v sistemu menjav, ki povezuje segmente in

zaveznitva.« (Kuper 2005, 189) Recipročnost je glavni način razmišljanja, ki je urejal človeško kulturo že od začetka, še posebej ker je tako povezan s samim preživetjem človeka: z menjavo žensk. Zato prepoved incesta vzpostavlja temelj kulture. Prvič je prišla od človeka samega neka omejitev njegovim naravnim potrebam. Pri tem se je pojavila potreba po ureditvi, strukturi recipročne menjave, kar že vodi k strukturnemu razumevanju človeka in njegove kulture.

Temeljno antropološko izhodišče pri razumevanju strukturalizma lahko povzamemo v Straussovi ugotovitvi, da primitivna ljudstva morda res niso imela enakih misli, kot jih ima sodoben človek, so pa imela enako miselno strukturo, orodje. Trdi, »da je človeška klasifikacija dejansko univerzalna, vendar da je univerzalna zato, ker je človeška predispozicija za ustvarjanje razlikovanj ustvarila klasifikacije, ki so bile *mutatis mutandis* le površinske predstavitve temeljne 'globinske strukture', ki jo je oblikovala dvojna narava človeškega duha.« (Monaghan in Just 2008, 50) Ta temeljna narava je dana že s samo biološko strukturo naših možganov (Haller 2005, 53). Bil je zelo skeptičen do funkcionalizma Malinowskega, saj je bolj kot individualnost raziskoval univerzalnost. »Bil je eden tistih, ki so odgovorni za to, da o družbi ne razmišljamo več na podlagi organskega modela, ampak na podlagi kibernetičnega modela. Delov družbe ne obravnavamo več kot organe v telesu, ampak bolj kot tok podatkov v informacijskem sistemu.« (Monaghan in Just 2008, 71) Kultura je najprej odraz človekove potrebe po nekakšnem redu, urejanju. Bil je prepričan, da v človeku ta potreba obstaja, ker je nekakšen red v vesolju, ki ga obdaja. Iz tega sledi prepričanje po univerzalizaciji strukture. »Lévi-Strauss želi pokazati kulturno univerzalnost bolj kot kulturno raznolikost. Kakor koli že, ta univerzalnost veliko bolj obstaja na ravni strukture kot specifičnih vsebin in obnašanj.« (Lyons 2011, 127). Navdihuje se pri Durkheimu in Maussu, kjer najde v pojavih izmenjave in recipročnosti osnovno strukturo za simbolično klasifikacijo. Še posebej ko to uredi s pomočjo lingvističnega razumevanja strukture sorodnosti na temelju pravil kontrasta/razlike in kombinacije. »Njegova strukturalna analiza v polju onstran lingvističnega sledi Saussuru, prav kolikor poseže v samo jedro starogrške misli, v jedru samega izhodišča refleksije, ki izhaja iz artikulacije transcendentnih kategorij 'biti' in 'enega'. Od Saussura naprej sta to dve ločeni kategoriji, iz česar sledi, da se mora spremeniti sama osnovna definicija katerekoli entitet: biti ne pomeni več biti identičen samemu sebi in na podlagi te identitete veljati za eno. Biti pomeni biti v razliki, pomeni biti v opoziciji, pomeni biti v sistemu transformacij – pomeni biti prisoten, določen, obeležen, zgolj negativno, relacijsko, opozicijsko.« (Bahovec 2004, 351–352) Kot pri daru (Mauss) najdemo pojem recipročnosti, tako je ta v kulturi veliko več kot le rešitev pred lakoto. Za temeljni vzorec vsake kategorizacije tako vzame binarno opozicijo. Za vsak koncept obstaja komplementarno nasprotni: moški – ženska; majhen – velik; star – mlad; itd. (Haller 2005, 53). Lévi-Strauss to recipročnost uporabi za razumevanje prepovedi incesta (tabuizacija), ki jo izenači z eksogamijo. »V trgovini z ženskami za spolnost in poroko je zgolj ena izmed pomembnih oblik ceremonialne izmenjave, dejansko je os izmenjalne dejavnosti.« (Lyons 2011, 127) V zelo enostavno strukturiranih skupinah tako najdemo preprost model izmenjave izbire žensk. Najbolj preprost sistem izbire je izmenjava med bratranci in sestričnimi (Monaghan in Just 2008, 95). Moški npr. poroči hčer svojega strica po materini strani. To je pogosto kombinirano s t. i. dualnim sistemom, ko je vas razdeljena v dve skupini že prostorsko, lahko tudi simbolno in ekonomsko. Ta sistem se lahko nadgradi še z eno skupino, ko na primer skupina A da ženske skupini B, ki jih da

skupini C in ta skupini A. Pri tem je navadno vedno privilegirana skupina darovalcev. »Razlika med daritel/sprejemnik je pogosto odslikana v oblikah binarne simbolike.« (Lyons 2011, 128)

Da lahko to strukturo v konkretni kulturi odkrijemo, je potrebno uporabiti strukturalno analizo, ki poteka v štirih korakih:

Opazovanje in opis opazovanega. Pri tem si izberemo določen aspekt socialnega življenja in zberemo vse razpoložljive podatke in vključenost tega v celoto določene kulture.

Konstrukcija modela. Iz zgoraj pridobljenega opisa podamo različne modele, da bi konkreten aspekt razložili. Najboljši model je tisti, ki je najbolj preprost in se omeji na bistveno.

Preverjanje modela. Pri tem moramo preveriti, kako se določen model pri spremenjenih pogojih in v primeri z drugimi modeli obnaša, reagira. Pri teh primerjavah še z dodatnimi podatki iz opazovanja odstranimo ugovore.

Formuliranje in primerjanje strukture različnih modelov po logičnem principu. S tem pridemo do »temeljne« strukture, ki kot matrica leži za vsakim modelom in je konkreten model le njena varianta (Haller 2005, 53).

Ob tem ostaja Lévi-Strauss previden in noče poenostavljati: »Strukturalna analiza pa tudi v svojih najbolj širokopoteznih podjetjih ne trdi, da odgovarja na vsa vprašanja. Njene ambicije so diskretne: odkrivati in označevati probleme, jih metodično razvrščati, morda rešiti nekatere med njimi, zlasti pa predlagati raziskovalcem poti, ki jih bodo lahko koristno uporabljali, če se bodo hoteli lotiti tistih problemov, ki so in ki bodo nedvomno še dolgo ostali nerešeni.« (Lévi-Strauss 1985, 175) V obilici antropološkega materiala, ki ga zberemo z opazovanjem, je še kako dobrodošla pomoč vsaj v določeni meri strukturalne analize. Še posebej ko se lotevamo religijskih pojavov, ki jih je treba prevesti v govorico razumljivo človeku, ki zgublja poslušnost za to področje.

Da si pri religijski antropologiji lahko pomagamo s strukturalno analizo, nas prepriča Lévi-Straussovo izhodišče, da je prva in najpomembnejša klasifikacija izražena z miti. Miti kažejo temeljno kontradikcijo določenega socialnega sistema in hkrati poskušajo to razrešiti. Pri analizi mitov lahko razumemo, kako človeški um poskuša razumeti in obvladati stvarnost (Kessler 2012, 144). Čeprav mitski govorici mnogi pravijo primitivna misel, je to prvi poizkus vtisniti nekakšen red celoti. »Vsaka sveta stvar mora biti na svojem mestu, je globokoumno pripomnil neki domačinski mislec. Lahko bi celo rekli, da je prav zato sveta, kajti če bi jo – četudi samo z mislijo – odstranili, bi s tem uničili celoten red vesoljstva; ta stvar torej z zavzemanjem mesta, ki ji pripada, prispeva k njegovemu ohranjanju. Razlago za prefinjenosti rituala, ki se morda zdijo odvečne, če jih opazujemo površno in od zunaj, najdemo v prizadevanju za to, kar bi lahko imenovali 'mikro-izravnava': prizadevanje, da ne bi izpustili nobenega bitja, predmeta ali vidika in da bi mu dodelili mesto znotraj nekega razreda.« (Lévi-Strauss 2004, 21) Zanj »divja misel«, ki jo pripisuje mitičnemu jeziku, ni bistveno drugačna od znanstvene. Nista si v opoziciji, ampak bolj vzporedni. Združuje ju skupna naloga: razvrščanje in s tem dviganje nad kaos. Če poznamo pristope znanstvenika sodobnega časa, je mitičnega poimenoval z izrazom brkljač (bricolage). »Sicer pa se je med nami ohranila oblika dejavnosti, ki na tehnični ravni omogoča dovolj jasno predstavo o tem, kakšna je bila na ravni spekulacije znanost, ki jo sami raje imenujemo 'prvotna' kot pa primitivna: dejavnost, ki se na splošno označuje z izrazom brkljanje. In še danes je brkljač tisti, ki dela z lastnimi rokami in se svojih sredstev poslužuje tako, da jih v primerjavi s sredstvi izvedenca v

določeni stroki odvrča od njihove prvotne rabe. Značilnost mitske misli je, da se izraža s pomočjo neenotno sestavljenega repertoarja, ki pa je seveda vendarle omejen; a kakršnakoli že je naloga, ki si jo je zastavila, ga mora uporabljati, saj nima pri roki ničesar drugega. Tako se torej kaže kot nekakšno intelektualno brkljanje, kar lahko pojasni povezave, ki smo jih opazili med obema. Brkljač je zmožen izvesti številne raznolike naloge; a za razliko od inženirja vsake od teh nalog ne podredi pridobivanju surovin in orodij, ki bi bili zasnovani in zagotovljeni v skladu z njegovim načrtom: njegov instrumentalni svet je zaključen in pravilo njegove igre je v tem, da se vedno znajde z razpoložljivimi sredstvi, se pravi v vsakem trenutku končno množico orodij in materialov, ki so poleg tega neenotni, saj sestava množice ni v zvezi s trenutnim projektom niti z nobenim posebnim projektom, ampak je kontingentni rezultat vseh naključnih priložnosti, ob katerih je bilo mogoče obnoviti ali obogatiti zalogo oziroma jo ohranjati s pomočjo ostankov prejšnjih sestavljanj in razstavljanj. Množice brkljačevih sredstev ni mogoče definirati glede na neki projekt (kar bi tako kot pri inženirju vsaj teoretično predpostavljalo obstoj tolikih instrumentalnih množic, kot je različnih vrst projektov); definira jo zgolj instrumentalnost ali z drugimi besedami in z jezikom brkljača samega: definira jo dejstvo, da so elementi zbrani in ohranjeni v skladu z načelom, da 'to lahko vedno prav pride'.« (Lévi-Strauss 2004, 28-30) Svet brkljača je zaprt, ko je svet inženirja, »znanstvenika« odprt. Prvi uporablja dano, kar lahko najde in to povezuje, združuje. Inženir si ustvarja orodje, da lahko dokonča projekt. Oba pa sta logična, vešča v svojih dejavnostih in usposobljena delovati v različnih okoljih. Brkljač je tisto, kar poimenujemo z »divjo mislijo«, inženir pa s civilizirano, znanstveno mislijo (Kessler 2012, 146). »Lahko bi torej rekli, da tako učenjak kot brkljač prežita na sporočilo, a pri brkljaču gre za sporočila, ki so na neki način vnaprej prenesena in ki jih zbira: kakor tisti trgovski pravilniki, ki povzemajo preteklo izkušnjo stroke in tako omogočajo, da se lahko gospodarno soočamo z vsemi novimi situacijami (seveda pod pogojem, da spadajo v isti razred kot prejšnje); medtem pa znanstvenik – pa naj bo inženir ali fizik – vedno računa na drugačno sporočilo, ki bi ga lahko sogovorniku iztrgal kljub njegovemu odporu, da bi se izjasnil glede vprašanj, za katera niso že predhodno obstajali ponavljajoči se odgovori.« (Lévi-Strauss 2004, 32) Pri brkljaču ne gre le za povezovanje in uporabljanje že prej pripovedovanega, konstruiranega. Mit, ki je razjasnil določen pogled, lahko postane del večjega mita, ki bo na stvar gledal drugače, vendar bo še vedno ohranjal temeljno strukturo. Predvsem pa se moramo zavedati, da brkljač vedno vloži del sebe v mit, v konstrukcijo stvarnosti, zato je to predvsem odraz njega samega, njegovega značaja in življenja (33). Magija, ki je vir za divjo misel, je znanost o konkretnem in takojšnjem delovanju, ki pa »ni bila zato nič manj znanstven in njeni rezultati niso bili nič manj realni. Utrdili so se deset tisoč let pred drugimi in so še vedno podlaga naše civilizacije.« (28)

Lévi-Strauss pokaže tudi na totemizem v strukturalistični luči. Totemizem najbolje razumemo, če ga vzamemo kot sistem klasifikacije. Totem jih ločuje od drugih in jih uvršča v širši sistem. »Iz naše analize lahko izluščimo prvi sklep: totemizem, ki je bil pretirano formaliziran kot 'govorica primitivnosti', bi bil – s pomočjo zelo preproste transformacije – lahko formaliziran tudi kot govorica kastnega režima, ki je popolno nasprotje primitivnosti.« (144) Totemizem ponuja konceptualno shemo, ki definira prakso, prav ta pa zopet vpliva na konceptualizacijo. »Totemska žival je spoštovana ne zato, ker je dobra za hrano, temveč ker je dobra za mišljenje. Naravna vrsta

totemov, ki je na razpolago plemenski skupnosti, je povezana s socialnimi vrstami klana ali drugimi notranjimi skupinami na tak način, da odnos med totemi metaforično odgovarja odnosom med socialnimi skupinami.« (Eriksen 2009, 149) Prav to je njegov bistven prispevek k razumevanju religije in k delu religijskega antropologa: ponudi dojetanje mitov in ritualov kot poskus strukturiranja in osmišljanja sveta in ne kot zgolj produkt divje, neomejene domišljije (Kessler 2012, 147).

4.13 Clifford Geertz (1926–2006)

Rodil se je v San Franciscu, študiral na različnih ustanovah v ZDA in doktoriral iz antropologije na Harvardu. Terensko je deloval v Indoneziji, na Javi in Baliju ter v Maroku. Velja za najbolj citiranega antropologa v dvajsetem stoletju. Je pod močnim vplivom Maxa Webra, kar smo že omenili, ko smo omenjali primer porajanja nekakšnega kmečkega kapitalizma s pomočjo romanja v Meko, čeprav ga prav raziskovanje in soočanje z islamom v Indoneziji počasi oddalji od njega (Yengoyan 2011, 72). Živi v času, ko se ruši kolonialni pogled zahodnega sveta, ko počasi ugaša tudi moč antropoloških teorij, ki so nastajale z vidika zahodnega parcialnega pogleda in se začena doba postmoderne, brez »velikih zgodb« in velikega zaupanja v znanost (Volarič 2006, 166). Velja za nasprotnika vsakega -izma, ki bi posploševal in delal nekakšne splošne teorije kulture ali religije. Če hočemo razumeti določeno kulturo, se je treba posvetiti detajlom, izogibati se zavajajočim nalepkam, metafizičnim kategorijam in se prepustiti posamezni kulturi, celo posamezniku znotraj določene kulture (Geertz 1973, 53).³⁹ Še na največ, kar bi pristal je relativizem, bolje antiantirelativizem in predvsem partikularizem.⁴⁰ Prepričan je, da je treba vsako kulturo razumeti iz nje same in v njej sami z vsemi posameznimi vidiki. »Geertz meni, da je kulture mogoče brati kot besedila, podobno kot bi brali roman ali pesem. Trik je po njegovem mnenju poiskati kulturna 'besedila', ki se zdijo ljudem te družbe pomembna – kot so, na primer, prebivalci Balijskega kraljevstva navdušeni nad petelinjimi boji –, in jih razumeti ne samo tako, kot jih razumejo oni, ampak uvideti tudi, kako teme teh 'besedil' osvetljujejo druge vidike družbe.« (Monaghan in Just 2008, 54) Za to je primeren pristop t. i. gostega opisa (thick description). Za ponazoritev uporabi primer mežikanja filozofa Ryla: »Na določen način mežikanje lahko opišemo kot mehansko premikanje vek, toda tak opis nam nič ne pove, kaj mežikanje pomeni. Pomen je odvisen od konteksta, kjer se dogaja, in seveda pomen mežikanja variira v različnih kulturah.« (Eriksen 2004, 76)

³⁹»V vseh treh družbah, ki sem jih intenzivno proučeval, v javanski, balijski in maroški, sem med drugim poskušal ugotoviti, kako ljudje, ki tam živijo, definirajo sebe kot osebe, iz česa je sestavljena ideja, ki jo imajo (a se, kot sem rekel, le na pol zavedajo, da jo imajo), o tem, kaj je sebstvo na javanski, balijski ali maroški način. In v vsakem primeru posebej, sem poskušal priti do tega najbolj intimnega pojmovanja, ne da bi si zamišljal, da sem kdo drug, kmet na riževih poljih ali plemenski šejk, da bi potem videl, kaj mislim, temveč z iskanjem in analiziranjem simbolnih oblik – besed, podob, institucij, obnašanj – v skladu s katerimi se ljudje, v vsakem od teh prostorov, dejansko predstavljajo sebi in drugim.« (Geertz 1996, 94) Pri tem je jasno, da postavlja pod vprašaj Malinowskega in vse nadaljnje povečevanje terenskega dela, kot ga je on predstavil, saj je Geertz prepričan, da je to nemogoče in tudi brezplodno.

⁴⁰S tem se strinjajo mnogi antropologi: »Ne glede na vse probleme se strinjava s Cliffordom Geertzem, ki je dejal, da zločini, storjeni v imenu kulturnega relativizma, zbledijo v primerjavi s tistimi, ki so bili storjeni v imenu kulturnega in nacionalnega šovinizma ali skoraj kateregakoli drugega 'izma'. Njegovo stališče je 'protirelativistično' in kot tako nama je blizu.« (Monaghan in Just 2008, 61)

Kulturo razume skupaj z Webrom kot človeka, ki se je ujel v mrežo pomenov, ki jo je sam spletel. Analiza te kulturne mreže ne more biti eksperimentalna znanost v iskanju zakonov, temveč interpretativna, ki bi iskala pomen (Geertz 1973, 5). Ključ za razumevanje interpretativne antropologije je v tem, da človeka ne jemljemo zgolj kot bitje, ki se prilagaja in se odziva »neobdelanemu« okolju, odgovarja pomenu, ki ga to okolje ima zanj (ni okolja brez kakšnega pomena) in ob tem nadaljuje z ustvarjanjem novih pomenov. S tem nastaja kompleks simbolnega sistema, ki ga človek sam ustvarja in ga hkrati določa v njegovem razumevanju vsega (Kessler 2012, 170). Lahko rečemo, da gre za nekakšno hermenevtično antropologijo. Če se hermenevtika ukvarja z interpretacijo teksta, naj se antropolog s kulturo, kjer kakor pri branju literarnega dela na pomen deluje vsak del posebej kot tudi celota: celota je smiselna samo z ozirom na del in del se razume šele v celoti (Eriksen 2004, 76). »Hermenevtika se v bistvu kaže, kot oblika indukcije. Induktivnost v primeru hermenevtike pa implicira relativizem, saj so generalizacije zgolj približki. Iz relativizma tudi sledi, da se v tovrstnem pristopu izogibamo vrednostnim sodbam. O pomenskih okvirih drugih ljudi tako ne razsojamo, sprejemamo jih lahko kot dane. Kritična pozicija pri analizi kulturnih standardov je v hermenevtiki absurdna. Kritična je po Geertzu samo znanost, ki temelji na dogmi. Zaradi teh orientacij, obstaja tudi bistvena razlika pri opredeljevanju pojma resnice v hermenevtiki in pojmu resnice v drugih znanstvenih disciplinah. Resnica namreč za hermenevtično teorijo ni adekvacija, se pravi ujemanje z nekim že vnaprej definiranim smislom oziroma kriteriji ali standardi resnice niso vnaprej zastavljeni. To pomeni, da resnico opredeljuje anticipacija, odpiranje smisla, odpiranje novih izkustvenih in miselnih horizontov. Na podlagi tega lahko rečemo, da raziskovanje drugih kultur ni vnaprej določeno z nekimi univerzalnimi modeli ali omejeno na nivo zbiranja dejstev, temveč predstavlja enigmatično odpiranje novih horizontov, razširjanje naše subjektivitete skozi večanje medkulturne komunikacije, je v bistvu proces, razvoj, prispevek h povezovanju sveta.« (Volarič 2006, 168) Pri tem odpiranju novih horizontov igrajo ključno mesto simboli, saj so ključ k tem pomenom, ki obvladujejo posameznika in določeno kulturo, »zato so mnogi Geertzov pristop poimenovali kot 'simbolna antropologija'« (Kessler 2012, 170). Človekova specifičnost je urejen sistem simbolov, ki se definirajo v določeni kulturi kot totaliteti vse pomenskosti. Človek se ni »rodil«, ampak se je ustvaril z uporabo orodij, s postavitvijo družbenih organizacij, čustvenim razvojem itd. (Geertz 1973, 47).

V tej simbolno razumljeni kulturi, ki je v stalnem procesu reinterpretacije, preustvarjanja, ima pomembno mesto religija. Religija je ena izmed komponent kulture, ki pa ima izjemno pomembno mesto, saj izraža in oblikuje zavedno ali nezavedno pomene, s katerimi človek osmišlja svoje izkušnje (Kessler 2012, 171). »Po Geertzu je psihološki vidik v tem, da je religiozna vera usmerjena na to, da ugotavlja pomen, ponuja pojasnjevanje za anomalne dogodke in izkustva (Tylor), da daje emocionalno oporo človeškemu trpljenju (Weber, Malinowski), da ustvarja dejavni sistem etičnih kriterijev za pojasnjevanje diskontinuitete med stvarmi, ter da omogoča izogibanje življenjskim kontradikcijam in moralni dvoumnosti.« (Volarič 2006, 171) Simboli imajo dvojno vlogo. So vzorec za (model for) in vzorec od (model of). »Sakralni simboli, kot je npr. svetnik, omogoča vzor za druge, da mu sledijo, hkrati pa predstavlja (vzor od) idealizirano obliko življenja. Svetnik je le mali del med sabo povezanih in okrepljujočih se simbolov, ki omogočajo vodenje življenja posameznika in usmerjajo njegove misli.« (Kessler 2012, 171) Sakralni simboli tako vzpostavljajo

močna, prodorna in dolgotrajna razpoloženja in motivacijo s tem, da formulirajo koncepte splošnega reda bivanja. Vsi simboli lahko motivirajo in vnašajo posebno razpoloženje, kar je specifično za religijsko simboliko, da ti osmišljajo samo ustvarjanje simbolov. Še posebej tam, kjer kaos grozi, da zruši človekovo interpretacijo, celo interpretativnost kot tako. Za Geertza so to trije taki trenutki, situacije: »ob soočanju z mejo analitične sposobnosti, mejo moči za vztrajnost in mejo moralnega razumevanja.« (Geertz 1973, 100) Religija tako predela te koncepte z avro realnosti, da se razpoloženje in motivacija zdi edinstveno stvarna. »Sakralni simboli težijo za tem, da bi človeka povezali s tem, kar je 'resnično resnično' in kar najbolj zadeva človeško življenje.« (Kessler 2012, 172) Pri tem Geertz povezuje religijo s t. i. zdravo pametjo (common sense) v določeni kulturi. Ta ima pet stopenj, kot jih odkriva tudi v raznih načinih življenja iz religije in v religiji. Prva je »naravnost«: to tako je in pika, se brezpogojno sprejema. Drugo je »praktičnost«: religija vedno pove, kaj naj naredimo. Tretje je »prozornost«: to, kar je na površju, je povezano z globljo resničnostjo. Četrta značilnost je »nemetodičnost«: ni teoretično obdelano ali kako drugače preučeno. Zadnja, peta, je »priročnost«: vsak lahko pristopa in uporablja. Tako svet predstavlja kot domač, kjer lahko živimo smiselno brez velikih miselnih naporov in se v njem znamo obnašati – preprosto lahko stojimo na svojih nogah (Eller 2007, 34).

Temu urejanju življenja služijo tudi rituali, saj ti pomagajo simbolnim strukturam, da vstopajo v zavest človeka in mu ustvarijo dolgotrajno razpoloženje in motivacijo. »Ritual potemtakem, združuje metafiziko in vrednote, izraža določen svetovni pogled, določen tip misli in emocij. Skratka, oblikuje subjektivnost posameznika. Toda pri tem je potrebno poudariti, da avtonomnost religijskega modusa ne pomeni, da je religija neko ekskluzivno področje, ki je povsem ločeno od kulturnih in družbenih sprememb. Ravno nasprotno, spremembe v družbenem, kulturnem pa tudi v ekonomskem področju, lahko vplivajo na spremembe religije.« (Volarič 2006, 172) Antropolog bi moral delovati dvojno:

Analizirati pomene, ki so udeleženi v simbolih določene religije v konkretnem okolju.

Povezati ta simbolni sistem z družbenimi in psihološkimi procesi (Geertz 1973, 125).

Vse to je možno, ker simboli niso le osebni, čeprav jih člani določene skupnosti ponotranjijo, so tudi skupni, kar odpira njihovo posredovanje. Antropologija tako postane predvsem vaja v komunikaciji. Komunikacija pomenov ni iskanje konsenza, ampak poskus izboljšanja debate (Geertz 1973, 29).⁴¹

Kljub kritikam, da ne more biti partikularen in hkrati znanstven, da zanemarja vlogo institucije oblasti, moči in kontrole, ki jih kdo ima v simbolnih sistemih, še posebej ko govorimo o religiji, saj naj bi bil preveč pod vplivom krščanske tradicije, je njegov pristop v veliki meri dobra protiutež najrazličnejšim redukcionističnim in funkcionalističnim razlagam religije, ko priznava pomen religioznega pri podeljevanju pomena in namena človeškega življenja (Kessler 2012, 173–174).

⁴¹Sam je imel skupaj s svojo ženo te težave ob prihodu na Bali. Tam nikakor ni mogel vzpostaviti komunikacije z okoljem, kar pa ni pomenilo, da nista bila že vključena v svet domačinov: »Geertzov pristop h komunikaciji je pristop znotraj skupnosti, ki jo proučuje, in naj bi služil kot eno od sredstev za boljše razumevanje komunikacijskih procesov. Na primer, ko sta Geertz in njegova žena prispela v balijsko vas, ljudje preprosto niso govorili z njima – pravzaprav sploh niso komunicirali z njima, antropolog in njegova žena sta bila neke vrste ne-osebi. A končno se je ta zid molka zrušil, ko sta na nepričakovan dogodek (policijsko racijo) reagirala enako kot vsi drugi vaščani: z begom. Ta pravilni odgovor na izziv je vplival na njuno delno integracijo v vaško skupnost in nadaljnji dogodki so prav tako pokazali, da so ju vaščani pozorno opazovali ves čas njunega bivanja v vasi.« (Bošković 1996, 110)

4.14 Talal Asad (1933–)

Že s svojim družinskim izvorom nosi prepletenost sodobnega religioznega sveta. Oče, Muhammad Asad (Leopold Weiss), je bil v islam spreobrnjeni avstrijski Jud, ki je močno oblikoval muslimansko misel v smislu racionalizacije in približevanja zahodni tradiciji. Bil je tudi zelo družbeno aktiven v prizadevanju za povezovanje vzhoda in zahoda. Mati je bila iz Saudske Arabije. Sam je študiral na zahodu in doktoriral v Oxfordu. Kot antropolog je bil pod močnim vplivom Evans-Pritcharda. Svoj pogled na religijo in človeka postavi na temeljih kritike Geertza in njegovega koncepta simbolne osnove verovanja. Pri svojem religijsko antropološkem delu je njegov najpomembnejši prispevek na področju raziskovanja same definicije religijskega in sodobnega razumevanja sekularizacije. Vključuje se s kritičnimi pogledi na pojav islamskega terorizma (Asad 2007) in odpora islamskega sveta do blasfemičnih pojavov v odnosu do verovanja na zahodu (Asad 2009).

Pri analizi religijskega kot takega uporablja genealoško metodo, ki jo je začel na neki način Nietzsche in jo razvil v polnem smislu besede Foucault. Pri tem se sprašuje, kako je sodobna družba prišla do razumevanja religije kot take. Ugotavlja, da je tudi splošna opredelitev religije zgodovinsko pogojena, zato zanj ne more biti splošne – univerzalne definicije. Še posebej ker je tudi prizadevanje po univerzalizacijah, po definicijah zgodovinsko in kulturno pogojeno (Asad 1993, 29). Kritično se loti tudi Geertzevega razumevanja religije kot simbolnega sistema. Trdi, da je ta konfuzna. Očita mu dvojno obliko konfuznega diskurza, tistega, ki ga uporablja v sami religijski praksi, in tistega, ki ga uporablja za govor o tej religijski praksi. Govor – diskurz o religiji je vpet v druge razprave, razumevanja v družbi. »Diskurz o religiji ima svojo zgodovino in ta zgodovina določa, kako bomo uporabljali koncept religije.« (Kessler 2012, 204) Še prej se nasloni na raziskave o govorici (besedne igre pri Wittgensteinu) in javnem diskurzu in trdi, da so mit, obredje, verovanja, spreobrnjenje, greh itd. koncepti, ki so se oblikovali v določenem kulturnem okolju in so šele s tem tudi uporabni in hkrati tudi omejeni na določeno kulturno ozadje (Eller 2007, 248).

Geertzevo razumevanje religije je omejeno, ker delno izhaja iz krščanske tradicije, ki v religiji vidi v prvi vrsti razsežnost verovanja, verjetja, in delno, ker temelji na zgodnje modernem razumevanju razvoja pojma »naravne religije«, ki je pogojeno s filozofskimi pogledi npr. Kanta. Iz tega pojmovanja izhajajo tri razsežnosti religije: verovanje, praksa in etika. Pri tem je verovanje razumljeno kot umska razsežnost, kar je za Asada v temelju dediščina protestantizma. Če Geertz opredeli religijske simbole kot tiste, ki vsebujejo idejo celote, kozmične razsežnosti in vsebujejo nekakšno pozitivno perspektivo, opozarja, da je to le porazsvetljenski koncept, ki zelo omeji psihološko učinkovanje religije (Kessler 2012, 205). Temeljno vprašanje pri tem je, kaj omogoča delovanje religijskim simbolom, v kakšnem diskurzu se lahko razvijejo in jim dajo pomen. Na to vprašanje ne moremo odgovoriti brez upoštevanja prepleta z nereligioznimi simboli, ki so del zgodovinske razsežnosti njihovega nastajanja.

V delu *Oblikovanje sekularnega (Formations of the Secular)* se Asad loteva modernega razumevanja religije v kontekstu sekularizacije. Izhaja iz definicije Jose Casanova, ki postavi tri temeljne poteze:

Ločitev religije in politike, ki izhaja iz naraščajoče diferenciacije družbe.

Privatizacija – premik v zasebnost religije.

Upad družbenega pomena religije in njenih institucij.

Kritika Asada je, da te teze niso bistvene za razumevanje sekularizacije. Po njegovem se je treba vprašati, kako je prišlo in kaj je spodbudilo ta proces. Mnenja so, da na to ne morejo ustrezno odgovoriti ne zagovorniki procesa sekularizacije niti njegovi nasprotniki.

Postavi si tri pomembna vprašanja. Najprej je treba odgovoriti, če potiskanje religije v zasebnost v demokratični družbi omogoča svobodno in odprto debato tudi o človeku pomembnih, svetih, dragih temah, kar so še vedno za mnoge tudi religijske. Če ne, potem privatizacija, pomik religije v zasebnost, ni v skladu z vrednotami moderne družbe, ki se sklicuje na svojo odprtost in demokratičnost. Na drugem mestu je treba odgovoriti na vprašanje, če vstop religijskih tem v javni prostor pusti nedotaknjeno predhodno obstoječe strukture diskurza. Religija lahko na svoj način ogrozi avtoriteto javnega prostora, idej in institucij sodobne družbe. Če religija nič ne spremeni, potem spet ne gre skupaj z idejo sodobne družbe, da se razvija vedno bolj k nekakšnemu večjemu dobremu. Na koncu je treba odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj se sodobna družba tako boji prodora religijskega v javni prostor, saj vedno govori o vplivu in prepletanju političnega z osebnim.

Delen odgovor je po njegovem mogoče razumeti tako, da sodobna družba dovoljuje svobodo verovanja samo določenim oblikam religioznega, če je v skladu s sekularnim etosom. Prisile so lahko prikrite ali očitne, npr. prepoved nošenja muslimanskih ženskih oblačil v Franciji.

Svoje spraševanje nadaljuje: lahko razumemo nacionalizem kot sekularno religijo in če je islam oblika nacionalizma. Hkrati pa je paradokсно, da trdimo, da je nacionalizem sekularen hkrati pa delujemo, kot da je sekularna religija, kot je to v primeru islama (Asad 2003, 187–195). V sodobnem sekularnem prizadevanju gre za preveliko željo ločiti religijo in družbo. Odpor islama ni iskati v nacionalizmu, ampak v zavračanju družbenih vrednot, ki jih vsiljuje sodobna sekularizirana družba. Zaključuje, da je preplet v sekularni družbi politike in religije veliko globlji, kot smo pripravljene priznati (200).

Kritiki Asadu očitajo, da je uporaba genealoške metode problematična, saj potem lahko to isto uporabimo tudi za njegove zaključke. Vsako pojmovanje, razumevanje, spraševanje in razlaganje je zgodovinsko pogojeno, vključno z njegovim razumevanjem sekularnega in kritike postmoderne družbe. Na drugi strani pa nas tak pristop pripravi k nekakšni previdnosti in večji občutljivosti v opazovanju in interpretiranju sodobnih religijskih pojavov. Saj npr. smo na neki način tolerantni do pojavov nasilja družbenih institucij, smo pa po drugi strani kritični do nasilja religije (Kessler 2012, 207). Zato je zelo pomembno, da pri razumevanju religije ne izhajamo le iz enega kulturnega zornega kota, ampak poskušamo razumeti kontekstualno, v celoti kulture, kjer je določena religija nastala. Pri tem ne smemo pozabiti na sistem diskurza, ki je v določeni kulturi prevladujoč in sistem, ki ga prinašamo s sabo kot raziskovalci. Po njegovem je naloga antropologa, da primerja različne pogoje, razmere, koncepte v družbi, ki so spodbudile določen razvoj kulture in najde avtoritete, ki so omogočile določeno obliko življenja ali druge zavirale, na različnih krajih in v različnih časih (Asad 2003, 17).

5. Obredje

Na videz normalno zahodnjaško dogajanje na kolidžu v Tanzaniji je kljub temu nudilo dovolj afriških potez. Eden izmed takih dogodkov se je zgodil med letno debato, ki jo pripravita dve skupini iz kolidža in povabijo še študente od drugod. Poteka kot nekakšno debatno tekmovanje s strogo komisijo in navijači na obeh straneh – na strani podpornikov naslovne teze in na strani nasprotnikov. Sodniki budno beležijo uspešnost argumentiranja ene in druge strani. Vmes so razni nastopi. Študentje iz Malavija so uprizorili njihovo domorodsko molitev. Na oder so postavili nekakšno drevo, se preoblekli in premazali, da so bili videti kot domačini izpred desetletij, in uporabili ogenj za ustvarjanje dima. Njihov plese in pesem bi z lahkoto poimenovali nastop, kot jih poznamo pri nas. Pozneje sem jih vprašal, kaj je to zanje. Vsi so mi odgovorili, da gre za molitev in ne nastop. Ob opazovanju dvorane si lahko čutil, da se drugače obnašajo, kot so se prej pri spremljanju debate. Bili so v nekem svetem razpoloženju. Tudi zanje je bil to obred. Niso ga čutili le oni, tudi sam sem čutil, da gre za nekaj posebnega. Kljub temu, da so bili vsi »nastopajočič« katoličani, celo redovniki, je njihovo »pogansko« obredje na odru delovalo. Lahko govorimo o religioznem ali gledališkem dogodku?

Težavnost govora in še bolj opazovanja religije je v njeni večplastnosti. Če smo se do sedaj srečevali predvsem z »razumevanjem« religije in opazovanjem z vidika različnih pogledov, je prav obredje najboljša pot, da vstopimo v pristen odnos z vsakim vernikom in vsako religiozno združbo v konkretni situaciji in celotnem sistemu kulture. Če antropolog ne »raziskuje« posamezne poglede, ampak iz posameznih poskuša razumeti celotno kulturo ali družbeni sistem, je prav obredje v raznih religijah vozlišče, kjer se posameznik navadno poveže s celotno skupnostjo. Lahko je to obredje samo enega, npr. zaobljubljeno romanje zaradi ozdravitve, a je v tem mogoče videti ozadje kulture, ki tako »obredje« podpira ali zavira. Simbolni preplet, kot bi rekel Geertz, ki je ozdravljenca napeljal na misel, da je dobro iti na zahvalno romanje. Predvsem pa ne smemo pozabiti, kar je trdil že Malinowski, da je verovanje tako način verovanja kot delovanja. Kljub temu, da smo morda pod vplivom protestantizma, ki se je hotel dvigniti nad ritualnost vere s poudarjanjem, da le vera zadošča, je danes še kako navzoče obredje v vseh še tako sekulariziranih oblikah življenja. Tudi v protestantskih skupnostih vračajo obredje, ki je bilo v času začetka reformacije in boja za prevlado milosti glavno gonilo nasprotovanja vsemu, kar je povezano z obrednim, npr. duhovništvo, celo škofovstvo, blagoslovi, štole in druga znamenja, velikonočni simboli, kot so zajčki itd.

Opazovanje obredja in seveda sama udeležba, kjer moramo biti še posebej pozorni, kaj nam je kot zunanjim udeležencem dovoljeno in kaj ne, je najbolj opazno in enostavno za zapisovanje ali drugačno beleženje. Že v omenjenem primeru v Tanzaniji bi izpadel zelo čudno in celo žaljivo, če bi jih npr. pohvalil, da so dobro zaigrali. Ker pa sem postavil vprašanje po tem, kako so sami doživljali, so z veseljem razlagali, kaj jim to pomeni. Kakor se je na odru obred starešin, ki gredo k svetemu drevesu in z devico, ki daruje žgalno daritev, k duhovom s plesom, pesmijo in poslikavami, tako je v vsakem obredju očitna izraznost. Kaže se na najrazličnejše načine, od molitve, plesa, mask, telesnih poslikav, do kretenj, molka in posta (Eller 2007, 109). Eni prvih

kulturnih ostankov človeštva so povezani z rituali, ki se preko celotne zgodovine niso kaj dosti spremenili. Najstarejše jamske poslikave niso bile namenjene kakšni galerijski razstavi, ampak obredju, ki se je vključevalo v življenje takratnega časa. Nekaj podobnega še vedno najdemo pri avstralskih domorodcih, ki se pri t. i. 'Intichituma' praznovanjih pobarvajo, okrasijo s ptičjim perjem, razlagajo starodavne zgodbe, plešejo, kjer se s tem na neki način preselijo v svoje prednike in odidejo v votline, ki so okrašene s starimi slikarijami. Tam se pripovedi še poglobijo, da lahko še bolj vstopijo v mitične čase in nato te risbe dopolnijo z lastno ustvarjalnostjo (Harris 1997, 96–97). Raznolikost obredij ohranja skozi čas in skozi različne kulture določene skupne poteze, ki lahko pomagajo prestopiti mejo vsakemu, ki se tega udeleži, čeprav tega ne more razumeti. Lahko nas ponese preko meja človeškega in nas dvigne nad vsakdanjo izkušnjo, kljub temu da ne pripadamo določeni verski skupnosti (Reis Habito 2015, 38).

Pri primerjavi in poenostavljanju moramo paziti, da smo pozorni na posamezne specifične lastnosti, ki jo lahko razumemo samo s celote kulturne in religijske zasnove. Pri omenjeni prošnji starcev za dež tega ne moremo razumeti brez ozadja verovanja v duhove prednikov pri afriških ljudstvih.

Poznamo nekaj značilnih opredelitev, kjer ima vsaka neko prednost in tudi pomanjkljivost. Poleg nekaj najbolj enostavnih, čaščenja, poudarjanja določenega verovanja in podobno, so med najbolj razširjenimi:

Formalno in predpisano obnašanje, ki ni tehnične – delavne narave.

Ekspresivno in simbolno obnašanje.

Komunikativni vidik obnašanja v družbenem življenju, kjer določena predpisana dejavnost poudari status – pozicijo določene osebe.

Ekspresivni in obvezen pojav, ki ni zgolj družben, ampak prinaša tudi svojsko duhovno izkušnjo (Haller 2005, 249).

Vsako področje obrednega, ki je naštetu, ni nujno religiozne narave. V npr. šolskem življenju poznamo številna obredja, ki služijo tako formalnemu življenju (zvonec in hitenje v razred) kot simbolnemu (zaznamovanje brucev) in tudi komunikativni vidik (vstajanje ob prihodu profesorja) kot ekspresivni (sprejemanja in ustanavljanja raznih klap s svojskimi simboli in gestami), a bi težko rekli, da gre za pravo religioznost.

Od vseh opredelitev je zato zadnja še najbolj splošno sprejeta, saj poudarja svojsko duhovno razsežnost, ki ga obredje vsebuje. Čeprav bomo videli, da Bellova izhaja iz običajev vsakdanjega življenja, bomo tu pozorni na tipično religijsko. Vseeno se bomo pri govorjenju o obredju izogibali besedi bogočastje ali liturgija, saj gre za preozko gledanje na ta religijski pojav in bi bili preveč pod vplivom krščanstva. Pri mnogih obredjih, kot bomo videli, ne gre za samo čaščenje Boga ali bogov, ampak za veliko širše področje, ki vključuje najrazličnejše človekove potrebe od zdravljenja, očiščevanja do celo jeze in maščevanja do božanskega. Čeprav je šlo npr. pri Aztekih ob človeških žrtvovanjih za nekakšno liturgično dejanje na čast bogu sonca, bi težko rekli, da gre za liturgijo. Še posebej ker nekateri sodobni antropologi primerjajo ta obred z družbeno vlogo, ki ga ima smrtna kazen v nekaterih zveznih državah v ZDA. Anthony Parades in Elizabeth Purdum dokazujeta, da tako, kot so Azteki z žrtvami pomirili bogove in ljudstvu dali vedeti, da imajo v rokah usodo in moč, ga na tak način pomirili, prav tako smrtna kazen pomiri ljudi in utrdi vero v oblast. Obredje

starodavnega žrtvovanja in sodobnih usmritev je v marsičem podobno, če drugega ne gre za performans s podobnimi družbenimi posledicami (Haviland 1994, 600–604).

Priznati moramo, da je večino človeškega življenja ritualiziranega. Obredje ni zgolj religijski pojav, ampak ga poznamo na vsakem koraku, kot smo že našli za šolsko okolje. Že pri naključnem srečanju dveh tujcev vse kulture poznajo različna »obredja«, da ne govorimo o raznih praznovanjih, državnih ali kakšnih drugih proslavah, kjer gre za izrazito obredne vzorce. Nas bo zanimalo tisto obredje, za katerega bolj ali manj lahko rečemo, da je religiozno – pomeni, gre za komunikacijski postopek z nečim, kar je presežno, tako ali drugače odsotno iz človeške moči in mu človek pripisuje posebno moč. Temeljne značilnosti, ki jih bomo zasledovali, so:

Stereotipni karakter – dogajanje se vrši v določenem zaporedju.

Predvidljivost – v naprej lahko napovemo pojave in ravnanje.

Komunikacijska dejavnost – pri obredju se izraža o udeležencih, temah ali o razmerju med njima.

Neinstrumentalni karakter – delovanje pri obredu nima neposrednih posledic na zunanji svet (Haller 2005, 249).

Vsaka taka opredelitev spet ni tako enostavna, saj npr. razne meditativne vaje, ki jih opravljajo v sodobnih telovadnicah, same po sebi nimajo nič skupnega z religioznim, v sami tehniki pa segajo že »preko« človeških meja in je zato težko reči, za kakšno obredje gre. Spet je metoda z udeležbo in emični pristop tisti, ki omogočata vsaj neko občutljivost za ta vprašanja in s tem tudi boljše razumevanje.⁴²

⁴²Iz navedenega je mogoče sklepati, da gre tako za religiozno kot zgolj za duhovno. Še posebej če vemo, da je razumevanje obredja v sekularni družbi danes pogosto vzeto iz strani teozofov, ki veliko bolj poudarjajo samostojnost in neko neodvisnost osebe in se izogibajo transcendenci, bogovom v smislu zunanjega dejavnika. Kako bi torej ocenili po spodnjem njihov odnos do obredja?

»Najboljši način spreminjanja našega subtilnega okolja je uporaba različnih ritualov, ki proizvedejo subtilne energije, ki lahko razjasnijo ali spremenijo psihično kraljestvo. Lahko se naučimo zapreči latentne subtilne sile, ki obstajajo v fizičnem svetu. Večina ritualov vključuje invociranje in darovanje raznovrstnih esenc ali dragocenih podrobnosti iz sveta narave. V tipični hindujski puja (ritualno darovanje) so vključene esence petih elementov in njihove ustrezne čutne kvalitete:

- zemlja – dišavno olje (kot sandalovina),
- voda – sveže sadje ali čista voda,
- ogenj – plamen oljne svetilke,
- zrak – kadilo,
- eter – cvetje.

Od teh je morda najbolj pomembno kadilo, ker ga je najlažje uporabiti. Kadilo ustvarja subtilne vonjave, ki odstranjujejo zastalo energijo iz našega psihičnega okolja. Uporaba svetlobe belega ognja je druga univerzalna pot učinkovanja na subtilno kraljestvo svetlobe okoli nas. V skladu z yogijsko znanostjo je najbolje, če uporabimo kot gorivo za svetilko hranilno olje. To pomaga nahraniti pozitivne energije in entitete iz našega subtilnega okolja. Očiščeno maslo velja za najboljše olje za svetilke, vendar pa lahko uporabimo tudi druga rastlinska olja. Sveče so sicer koristne, vendar ne prinašajo istega učinka kot hranilno olje in svetilka. Lesni ogenj je še bolj poln moči, vendar bi moral biti omejen na posebne dogodke.

Ritual na splošno potrebuje neki oltar ali sveto sobo. Kot katerokoli dejanje tudi to zahteva primerno področje delovanja, da bi bilo opravljeno ustrezno. Ritual je način ohranjanja vrta koristnih astralnih sil. In kot vsak vrt, moramo tudi tega ustrezno negovati. Z ustvarjanjem svetega ozračja ritual očičuje in poduhovlja subtilno okolje.

Glaven način, s katerim ritual napolnimo z močjo, je uporaba mantr ali ponavljanja svetih zvokov. Mantra nam pomaga, da v ritualu sodelujemo mentalno, kar je nujno, če želimo ritualu podariti resnično moč. To je tako zato, ker je ritual način notranjega delovanja ali znanja in ne le mehanski postopek.

Obstajajo različne mantr, ki so povezane z različnim ritualnim delovanjem. To so lahko posamezni zlogi kot OM, besede slavljenja božanstva, besede daritve ali drugi primerni ukrepi. Le preko mantr, ki je notranji ritual ali ritual uma in ne zahteva nobene zunanje substance, lahko usmerimo vsa naša dejanja v ritual.« (Frawley 2009)

5.1 Vloga obredja

Sami smo se verjetno neposredno ali posredno srečali z obredjem. Večina od nas je bila na kakšen način vključena v obredno dogajanje v lastnih verskih skupnostih. S tem smo pridobili tudi posebno razumevanje obredja, ki je bolj ali manj v vlogi prošnje ali zahvale Bogu ali božanstvom. K temu nas navajajo tudi kulturne podobe v sodobnih medijih, še posebno v filmih. Od latinskoameriških in drugih mafijskih združb, ki se ob kipu tega ali onega svetnika priporočajo za uspešen »posel«, bolje rečeno kar pokol, do kakšne E. Piaf, ki s posebnim obredjem časti sv. Terezijo Deteta Jezusa, kar lahko razumemo kot zahvalo ali prošnjo, saj je prepričana, da je ohranila svoj vid prav po čudežnem dejanju te svetnice. Vse to lahko razumemo v smislu, kot to razlaga Haviland: »Religijsko obredje je sredstvo, s katerim se posameznik poveže s svetim, je religija v akciji.« (1994, 595) Morda jo še bolj antropološko opredeli Geertz: »Da bi se lahko odločali, moramo vedeti, kaj o čem čutimo; in da bi lahko vedeli, kaj o čem čutimo, potrebujemo javne podobe čutenja, ki nam jih lahko omogočijo edino obredje, miti in umetnost.« (1973, 82) Po njegovem z obredjem izražamo in občutimo javno občutje do pomembnih stvari, o katerih se moramo v življenju odločati. Pri tem ni čudno, da so prav odločilni trenutki življenja zaznamovani z obredjem: od rojstva, odraščanja, poklicne izbire do poroke, staranja in smrti.

Poleg te obstajajo različne definicije vloge obredja, je pa mogoče najti nekaj skupnih potez v teh opredelitvah: vedno gre za nekakšno delovanje, vzorčenje, komunikacijo, čeprav je ta lahko tudi prazna. Gre pa za komunikacijo, ki je bolj ali manj magična, kjer človek poskuša, kot je to opredelil Frazer, pridobiti neko korist od silnic, ki so na tak ali drugačen način nad nami. Catherine Bell povzame opredelitve in zaključi, da je v vsaki teoriji bolj ali manj navzoče trojna razsežnost: formalnost, določenost in ponavljanje (Bell 2009, 91–92). Formalnost, ki jo določeni rituali zahtevajo, so redundantna razsežnost komunikacije, ki naj bi nastala v obredju. To omogoča lažjo in bolj jasno komunikacijo. Določenost časa, prostora in pogosto tudi gest izhaja iz njene avtoritarne odprtosti za višje in predhodno, kakorkoli to že razumemo. Niso pa te tri razsežnosti vzrok pojava obredja. Gre le za nekakšno strukturiranje, ki se najde lahko tudi v nasprotovanju temu. Za Bellovo je obredje religiozna razsežnost, ki je lahko tudi brez »misli«, verovanja, teoretičnega ozadja. Verovanje ne izključuje obredja, kot bi lahko na to gledali s perspektive protestantizma, ampak lahko obredje obstaja brez verovanja, misli, simbolnih konceptov. Prav formalizacija, določenost ali predpisana ponavljanje so temeljne razsežnosti, ki omogočajo obstoj brez nekaterih teoretičnih ozadij. Po njenem je mogoče odkriti podobno strukturo obredja povsod, tudi tam, kjer se je izogibajo. Še tako zagreta skupina anarhistov bo prej ali slej iznašla neka sebi lastna obredja, ki jo bodo določali in ločevali od drugih.

Bellova kot primer za to navaja mašo v katoliškem obredju, kjer določene skupine poskušajo doma, s kitaro in drugimi bolj preprostimi ter domačimi oblikami oblikovati to obredje, saj se jim zdi »uradna« maša preveč formalna. Vendar je to le odgovor na formalnost, ki se je izoblikovala v določenem času in se bo tudi iz take »neformalne« oblike, če bo obstala vsaj nekaj časa (92). Gre za

obrnjen proces, saj je prav iz večerje nastal obred maše, ki je s časom prevzel vse oblike rituala, kot smo jih opredelili že zgoraj.

Smisel formalizacije vsakdanjega življenja je v povečanju intenzivnosti komunikacije. Pri ritualih, obredju, najprej pomislimo na odnos z božanskim in udeleženci, kot navaja tudi *Splošni religijski leksikon*: »Ustaljeni gibi, dejanja ali govorni obrazci, s katerimi človek izraža svoj odnos do svetega; tudi ritual.« (Rebić 2007, 846) Pri tem ne smemo pozabiti čisto antropoloških potreb, kar je veliko bližje razumevanju religije današnjega človeka. Obredje služi lahko potrebam posameznika in ob tem vključuje religijsko razsežnost. Ob boleznih, drugih težavah, so razne kulture na svojski način z obredjem vzpostavljale stik s svetim, ki nima sedeža nujno zunaj človeka in moramo biti previdni pri uporabi transcendentne razsežnosti. Pleme !Kung v puščavi Kalahari, ki velja še za skupnost, ki se preživlja z nabiralništvom in bi v religioznem smislu moralo biti na ravni animizma, brez kakšnih posebnih struktur božanstev, ima svojsko religijsko strukturo, ki temelji na razumevanju umrlih. Ti bivajo naprej v posebnem stanju osamljenosti in si želijo svoje ljubljene, ki še živijo, pripeljati v svoj svet mrtvih. Zato so ti bolj grožnja in prav tako bogovi. Poznajo najvišje božanstvo Gao Na, ki ni nikakršen zgled moralnosti, saj povzroča trpljenje, se ne izogiba incestu ne kanibalizmu. Zato je glavna molitev in obredje prav izražanje jeze na božanstva, ki so tako krivična do človeštva. Vendar ima človek neko posebno moč, ki je nekakšna energija. Ta se nahaja v predelu trebušne votline, vendar ni vedno aktivna. Treba jo je prebuditi. To uvede obredni ples, saj s plesom ogrevamo to točko, ki potem ogreje hrbtenjačo in eksplodira v možganih in ga tako lahko na neki način izženemo iz človeka (Eller 2007, 38–39). V predstavljenem še zdaleč ne gre le za komunikacijo s svetim, božanskim tako ali drugače. Niti niso toliko vključeni drugi udeleženci tega obreda, ampak posameznik kot tak, ki preko obredja plesa aktivira notranje silnice. Te so seveda povezane z duhovi, božanskim, a pri tem ne gre za češčenje, ampak izganjanje, kot je to pri klasičnem eksorcizmu v katoliškem obredu izganjanje hudiča. Obakrat je komunikacija celo ovira, se ji izogibamo, preganjamo, saj je ravno v odnosu do nadnaravnega izvir problema, ki ga želimo odpraviti. Zato ne moremo govoriti, da poznamo samo eno zvrst obredja, kot bi to lahko po zgornji definiciji na hitro predvidevali. Obredje ni nujno »bogočastje«, lahko je tudi jeza in zaničevanje božanskega, kot vidimo pri !Kungih. Prav tako iz navedenega primera sklepamo, da je obred lahko zelo blizu nekakšnemu osebemu treningu v smislu dviganja razpoloženja, zdravljenja ali motivacije. Vse to lahko prepoznamo tudi v krščanstvu. Obredje služi tako čaščenju, kar lahko najdemo skoraj v vsakem mašnem obredu kot tožbe, kjer se kot Job lahko pritožujemo nad krivičnostjo, in končno kot zdravljenje. Ni treba iti do velikih romarskih svetišč ali karizmatičnih zdravilcev, to je vključeno že v obredje maziljenja, molitve ob polaganju rok itd. Vendar isto obredje ne izraža istega razumevanja. Če gre pri plemenu !Kung za jasno zavest, da so s strani božanskih ali presežnih sil ogroženi in si morajo pomagati sami, je pri obredju v krščanstvu in tudi islamu v veliki meri želja po sprejetju tega, kar nam je dano po božji milosti, kot bi to razumel v smislu religioznega Frazer.

Podobno obliko delovanja najdemo na vseh področjih kulture. Povsod je človek ritualiziral svoje ravnanje in odnos. Religijsko obredje je le eno izmed ustaljenih, formaliziranih, na določen čas in prostor predpisanih oblik vedenja, ki olajšajo vsakdanje življenje. Morda s to razliko, da pri

verskem obredju intenziviramo le določen vidik, pri tem pa uporabimo vse, kar delamo v vsakdanjem življenju.⁴³

Pri takem obrednem ravnanju, kot je npr. stisk roke ali objem pri srečanju prijateljev, ne gre v prvi vrsti za razumevanje, je pa vključeno v širšo kodo, ki ga ponuja kultura. Če kdo zavrne stisk roke v kulturi, kjer je to nekaj običajnega, potem bodo vsi »razumeli«, kaj to pomeni, čeprav so si prej podajali roke popolnoma avtomatsko. Podobno in še močnejše je pri religijskem obredju. Ta je v vlogi ohranjanja in prenašanja sprejetih kodov razumevanja, ki s tem oblikujejo in utrjujejo določen pogled na življenje (Eller 2007, 112). Čeprav se ne sprašujemo vsakič, ko npr. pri maši vstanemo ali pokleknemo, kaj to pomeni, ohranjamo ob tem neki pomen, ki ga prenaša ta koda skupnega vedenja pri mašnem obredju. Udeleženci se pogosto tega zavedajo šele, ko kdo prekrši ustaljene oblike vedenja in začne ravnati po svoje. Za antropologa se šele takrat pokaže dobra priložnost, da »ujame« pomen, ki ga temu obredju udeleženci pripisujejo. Morda to ne bo v obliki razlage, bo pa gotovo v obliki vloge, ki ga ima za vsakdanje življenje posameznika in skupnosti. Sam sem na pepelnico doživel prav to. Poslan sem bil v dekliško šolo, da zjutraj mašujem in opravi obred pepelenja. Pripravili so mi ogromno količino pepela in sam sem ob obredu zelo pazil, da bi ne zamazal njihovih šolskih uniform, belih bluz. Po obredu so mnoge prišle nazaj, saj so hotele pošteno znamenje križa s pepelom. Šele takrat sem razumel njihovo razumevanje tega obreda – ne gre zgolj za osebno dogajanje, gre za zunanje znamenje, ki me poveže s skupnostjo, v katero sem vključen in skupaj z njo opravljam post. Je bolj kot intimno osebno dejanje, kot je to pri nas, tam je to dejanje znamenje pripadnosti skupnosti in zavezi, ki jo ta skupnost sprejema s tem dejanjem.

Obredje na neki način vzdržuje način življenja, ga utrjuje s posvečevanjem in ga na tak način bogati. Pri tem vzpostavlja, izpostavlja in včasih tudi zavrača določeno vrsto komuniciranja v skupnosti. Pri religijskem je treba opozoriti, da gre za nekaj, kar se nujno razlikuje od vsakdanjega vedenja (neinstrumentalnost). Vendar gre tudi pri tem za podobne oblike: če se na primer človeku, ki mu priznavamo neko avtoriteto priklonimo, koliko bolj se bomo priklonili šele Bogu ali božanskim avtoritetam. Čeprav je verski ritual iztrgan, izvzet iz posvetnega, prenaša vsakdanje oblike in jih prilagodi in vseeno vsaj posredno služi vsakdanjemu življenju.⁴⁴

5.2 Kontinuum obrednega vedenja

Ponavljajoče in vzorčno vedenje najdemo povsod, tudi pri živalih, ki imajo posebne postopke za npr. boje, parjenje in podobno. Človeku ponavljanje določenih oblik vedenja daje gotovost in mu

⁴³Nekaj podobnega opisuje Evans-Pritchard, ki pri afriškem ljudstvu Nueri opazi, kako so odvisni od govedoreje. Zato je to tudi vključeno v njihovo obredje, ki izhaja pogosto iz vsakdanjega življenja. Čeprav presega vsakdanje delo z živino, obredje iz tega izhaja in ga še bolj poudari. »Krave so posvečene rodovnim duhovom lastnika in njegove žene in vsem osebnim duhovom umrlih. S trenjem pepela po kravinem ali volovem hrbtu je mogoče priti v stik z duhom ali demonom, s katerimi sta povezana, in ga prositi za pomoč.« (Evans-Pritchard 1993, 34)

⁴⁴Spet lahko najdemo primer pri Nuerih, ki se trdo prebijajo skozi življenje in je velika čreda edino zagotovilo za preživetje. Pri tem jim govedo služi tudi za daritveno žrtev. Obredje jim tako služi za izgovor potešitve lakote po mesu. »Vedno je kje kakšen demon ali duh, v katerega čast je ob vsakem času primerno žrtvovati, in po navadi s tem žrtvovanjem že močno zamujajo, tako da dober izgovor za pojedino nikoli ne manjka, če si je ljudje zaželejo. Pri pogrebnem obredu žrtvujejo plodno kravo, drugače pa ubijajo le jalovke. Pri žrtvovanju jih večinoma bolj zanima gostaška kakor verska narava obreda.« (Evans-Pritchard 1993, 42)

omogoča, da ve, kaj lahko pričakuje. Hkrati pa v njem prebudi tudi posebno občutje, ki ga tako vedenje nosi s sabo. Tako je prav religijsko vedenje s svojim ponavljanjem in določenostjo vedno znova vzrok za obnovitev ali vzpostavitev razpoloženja, ki ga povezujemo z religiozno izkušnjo. Pascalov nasvet prijatelju, ki je bil brez vere in bi hotel verovati, da naj posnema ravnanje vernikov in bo prej ali slej lahko tudi veroval, ima prav v tem določeno razlago. »Ritualizirano obnašanje ne pomeni le nekaj drugačnega od vsakdanjega vedenja, ampak se na svoj specifičen način izvajanja jasno loči od običajnega vedenja.« (Eller 2007, 114) Kljub podobnosti določene geste v vsakdanjem življenju, je jasno, kdaj gre za religiozno dejanje, s tem pa tudi za novo raven komunikacije. Pri tem ne gre le za komunikacijo med sabo ali z Bogom, božanskim, ampak tudi za razsežnost o sami komunikaciji. Gre za nekakšen komentar komunikacije, saj ga razlaga v luči večje učinkovitosti. Ravno negotovost vsakdanje komunikacije z ritualizacijo in morda še bolj z magijo teši željo po gotovosti in varnosti. Utrjujejo tudi potrebo po verjetju, da je svet okrog nas kljub pogosti drugačni izkušnji, urejen (Haller 2005, 249). Razni obredi snubljenja so pogosto nastali v prepričanju, da jasnost, vnaprejšnja določenost in formalnost vključujejo zahtevo po odgovoru, saj izključujejo vsako dvoumnost. Hkrati s tem omogočajo tudi večjo učinkovitost in če je bil tak postopek enkrat dober, zakaj ne bi bil še drugič. S tem se določeni vzorci zakoreninijo in prehajajo v kontinuum, ki vzvratno ohranja tudi pomene, skrite za takim vedenjem. Tako ponavljajoče dejanje pogosto poveže vsakdanje s presežnim. Npr. dolgo mi ni bilo razumljivo, zakaj dijaki sosednje srednje šole vsak dan pometajo prašno in makadamsko cesto, čeprav ni nobenega učinka, vsaj zame ne. Potem sem opazil, da tudi po vaseh ljudje redno pometajo s sirkovimi omeli pred svojo kočjo. Končno sem prebral, da je v kulturi Chagge – plemena pod Kilimanjarom – prepričanje, da pometen prostor obvaruje pred hudimi duhovi. Kljub temu da ne poznajo več tega pomena, je obredje ostalo in utrjuje občutek varnosti, urejenosti in hkrati prinaša delavne navade, kot so mi to razložili odgovorni v šoli, ko sem jih o tem vprašal.

Pri tem nimajo vse formalne oblike vedenja enakega pomena. Tisto, kar je pomembno le za posameznika, je na nižji ravni in ni tako ritualizirano ter zaščiteno, kot tisto, kar je na ravni skupnosti. Razne vraže in s tem povezane geste posameznika nimajo nujno kakšnega pomena za skupnost. Včasih so to za širšo skupnost celo čudaštva. Stisk roke je že pomembnejši in presega posameznika. Gre za etiketo, bonton, ki je ritualizirano vedenje določene skupnosti. Še bolj vzvišeno je vedenje, ki je povezano s pomembnimi dogodki ali prostori skupnega življenja. Npr. ob poroki se ve, kaj kdo počne in kako, prav tako uporabljamo posebno govorico in obnašanje na sodiščih itd. Vse to vzdržuje skupno življenje in hkrati ohranja pomen, ki ga temu dajemo.

Religijsko obredje pogosto poskuša stopnjevati stilizirano in formalizirano obliko vedenja iz vsakdanjega življenja, kot smo to že omenili. Čeprav si pri teh vzvišenih bitjih, pojavih, svetem ne moremo privoščiti napake in prav formalizacija služi premagovanju tega strahu, je še vedno nekaj prostora za svobodo in ustvarjalni pristop. Za Ellerja je liturgija najvišja oblika formaliziranega obredja, kjer je slab ritual slabši kot nobeden (115). Gre za kodizirano interakcijo med ljudmi, udeleženci (včasih ti nastopajo tudi v imenu odsotnih) in svetim, božanskim. Ta komunikacija je vedno negotova in uspeh nikoli ni zagotovljen. Prav ta občutek negotovosti, izkustvo neuspeha vodi k še večji formalizaciji in še k večjemu ponavljanju rituala s še večjo doslednostjo in strogostjo izvajanja. Povsod, kjer je uspeh obredja vedno manjši, lahko opazimo ta pojav. Ljudje vedno bolj

dolžijo slabo izveden obred, včasih za to celo kaznujejo voditelja obreda. Lep primer je pripoved o preroku Eliju, ki edini zmore priklicati ogenj. Vsi drugi poganski svečeniki tega ne morejo in jih potem doleti tudi kazen razjarjene množice. Pogosto so prav razna fundamentalistična gibanja tista, ki opozarjajo na slabosti družbe in neučinkovitost obredja in se potem kot k rešitvi zatekajo k strogim, tradicionalnim oblikam liturgije – npr. latinski mašni obred.

5.3 Vrste obredja

Skupne značilnosti ne zakrijejo raznolikosti obredja. Te lahko ločimo po strukturi in vlogi, namenom, ki ga imajo. Kakor je kompleksen in v sebi raznolik pojav religija sama, tako po besedah A. Wallacea obredja ne moremo poenotiti. V religiji najde trinajst različnih razsežnosti od molitve, glasbe, mitov, simbolov do verovanjskih sistemov, kar se prav tako prepleta pri obredjih. Enkrat je več poudarka na simbolih, drugič na vedenjskih vzorcih, spet na molitvi, najpogosteje pa je to prepleteno. Pri tem deli obredje tudi po pristojnih institucijah. Tako deli na individualne kulte, šamanske, skupnostne in cerkvene kultne ustanove. Prve oblike obredja najdemo v vseh kulturah, tretjo – skupnostno – že v bolj zapletenih in poznejših civilizacijah, eklezialno pa v najbolj kompleksnih kulturah (Abler 2011, 248). Kljub temu da se z Wallaceom vsi ne strinjajo, lahko sprejmemo, da obredje nima enostavne strukture in jih je težko omejiti zgolj na nekaj oblik.

Lažje je razdelitev obredja z ozirom na njihovo funkcijo. Bellova obredja razdeli na šest skupin:

1. obredje prehoda ali obredje življenjskih kriz,
2. koledarsko ali komerativno obredje,
3. obredje izmenjave ali komunikacije,
4. obredje žalovanja,
5. praznično, postno in festivalno obredje,
6. politično obredje (Bell 1997, 94).

Obredje je težko opredeliti. Tudi navedena opredelitev ni splošna sprejeta. Bolj enostavna je Wallaceova, ki deli obredje na tehnično, terapevtsko/antiterapevtsko, odrešujoče, ideološko in poživljajoče (Eller 2007, 116).

5.3.1 Tehnično obredje

Tehnično obredje je tisto, ki poskuša doseči določene učinke s pozornostjo na tehniko izvajanja – bolj ali manj s pozornostjo na telesno ali govorno izvajanje predpisanih oblik vedenja. Podvrsta tehničnega obredja, še posebej v izvornih skupnostih, kot so avstralski Aborigini in Inuiti, je t. i. obredje povečanja ali intenzifikacije. Izhaja iz prepričanja, da je človek v temelju duhovno povezan s celotno naravo in ker je od nje tudi odvisen, mora ohranjati formaliziran in predpisan odnos vedenja do nje. Aborigini npr. v svojem obredju oponašajo živali, da bi s tem povečali njihovo vitalnost, saj verjamejo, da so z njimi povezani. Inuitsko pleme Yupik, ki so močno odvisni

od ulova tjulnov, poznajo praznik »mehurja«, saj verjamejo, da je tam sedež duše, tako človeške kot tjulnove. Te imajo za višja bitja od sebe in bi se lahko izognili njihovim pastem, a se žrtvujejo za človeka, zato se mu pustijo ujeti. Ob tem prazniku morju obredno vračajo mehurje, ki s tem na neki način poživljajo tjulnje. Še posebej ker ob obrednem plesu v maskah nosi šaman masko lune, ki mu omogoča povezanost z njeno močjo. Verjamejo namreč, da je luna tista, ki ima moč nad dušami, tako nad človeškimi kot tjulnjimi.

Druga podvrsta tehničnega obredja je prav divinacijsko. Kljub temu da se mnogi ne strinjajo, da je povezanost obredja, ki omogoča združitev, z božanskim prav tehnična, je tu prostor za magijo, saj je že Frazer ločil magičnost, ki je bolj tehnična, od religijskega, ki je bolj socialno. Npr. ob suši, če obredje z ustaljenimi besedami ali gestami »pričara« dež, neposredno učinkuje na višje sile, potem gre za tehnično magično razsežnost. Če pa se npr. z blagoslovljeno vodo ali procesijo s priprošnjo za dež obračamo na božanske sile in to še ne pomeni, da bomo uslišani, gre za veliko manj mehansko učinkovanje in bolj socialno razsežnost, kar tudi Malinowski opredeli kot religijsko. Kot smo že omenili, Frazer razdeli magijo na dva dela. Prva je posnemajoča ali homeopatska. Če ostanemo pri suši in prošnji za dež, bi pri takem obredju npr. uporabljali prelivanje vode, saj spominja na dež. Podobno je tudi z uporabo lutke v woodoo obredju. Na drugi strani imamo magijo stika, nekakšne okužbe. Za določen učinek potrebujemo del, ki je bil v stiku ali še bolje pripada določeni osebi, npr. noht, las itd. K temu lahko umestimo razne uporabe relikvij in podobnega v različnih verstvih. Obe vrsti tehničnega obredja sta uporabni tako za dobre kot za slabe učinke. Poudarek pa je na »izostrenosti« tehnike, čeprav tudi na moči samega izvajalca, saj so pogosto za to pristojne razne avtoritete, od šamanov do čarovnic (Eller 2007, 118). Pri tem lahko razumemo uporabo delov albinov v Tanzaniji. Ves čas mojega bivanja so časopisi prinašali poročila o izginotju albinov. To je postalo še posebej aktualno v letu mojega bivanja, saj bodo jeseni volitve. Biti izvoljen ni le stvar predvolilnih shodov. To je tudi stvar magije. Srečo pa prinaša del albina, ki je tako in tako nekaj posebnega, saj je drugačen kot celotna skupnost: ni črn, ampak bel. Vendar del ni dovolj, zato je potreben tudi vrač, ki zna to uporabiti, na neki način posvetiti v obredju. Tako je država najprej iskala vrače in preko njih tudi te, ki preprodajajo in seveda kupujejo dele albinov.

5.3.2 Terapevtsko obredje

Večina kultur je prepričanih, da bolezen in nesrečo človeku bolj kot telesni vzroki povzročajo duhovni. Terapevtska zvrst obredja odgovarja prav na to verovanje. Romanje za zdravje npr. v Lurd, molitev nad bolniki raznih zdravilcev do prinašanja svetih podob k bolnikom, so del tega obredja. Najbolj se je terapevtska oblika obredja razvila v šamanizmu. Tam se šamani pogosto preselijo s pomočjo različnih sredstev (ples, glasba, opijati ipd.) v svet duhov, kjer se z njimi borijo za bolnega človeka, saj je prav tam vzrok za bolezen. Od tega obrednega postopka šamana je odvisna ozdravitev. Podobno moč imajo tudi čarovniki, čaravnice, ki pa lahko delujejo že sami po sebi, brez obrednega postopka. Zato so ti veliko bolj nevarni, saj že lahko njihova naravna jeza povzroča bolezni in druge nesreče v bližini (Eller 2007, 119). Moji študentje so mi zagotavljali, da gre večina domačinov po vaseh ob bolezni najprej k vračem in šele potem, če to ne pomaga, k

zdravniku. Na to niso odporni niti muslimani, saj uporabljajo listke, na katerih so zapisani verzi iz Korana, ki jih nato uporabljajo pri magičnih obredih zdravljenja.

5.3.3 Odrešujoče ali transformacijsko obredje

Odrešujoče obredje je neroden pojem, saj ima v krščanstvu ta poseben pomen. Pri Wallaceu gre bolj za transformacijo, psihološko razsežnost odrešitve posameznika, prehod v drugo stanje, kot je to v primeru postavitve šamana iz navadnega človeka v posebnega in s posebno močjo. Tako gredo kandidati za šamane preko najrazličnejših ritualov od dolgega petja, plesa, uživanja raznih opojnih snovi, osamitve, fizičnih naporov itn. Če pri tem kandidat odpove, ga nadomesti drugi. Drugačno vendar z istim ciljem je obredje, kjer je posameznik prav tako usposobljen za stik s svetim, transcendentnim. Vendar je pri misticizmu veliko bolj osebno in brez nekih splošnih ritualnih postopkov. Misticizem je navzoč v večini religij. V vsaki pa mistik v svojem zamaknjenju stopa v stik z božanskim, kot ga na neki način opisuje nauk: budisti v obliki nirvane, kristjani v obliki srečanja s Kristusom, muslimani v prepustitvi Alahu, judje v predanosti Stvarniku. Prav tako najdemo na področju transformacijskega obredja spokorne rituale. Tu bi lahko umestili spoved v katolištvu ali razne oblike osebnega kaznovanja zaradi take ali drugačne krivde, kot je to npr. pri šiitskih muslimanih. Gre za obredje, ki človeka razbremeni krivde, ki si jo je nakopal v odnosu do svetega. V isto skupino obredij spada tudi obsedenost z duhom ali duhovi. V krščanstvu je taka obsedenost nekaj slabega, v določenih verstvih pa »obseden« človek lahko postaja medij, ki zmore komunicirati z duhovi in v transu lahko posreduje za druge. Tak primer je ljudstvo Mayotte na obali Mozambika, ki je ohranilo pozitiven odnos do obsedenosti, kljub temu da so sprejeli islam. Zanimivo je, da je med obsedenimi večina žensk. Antropologi ugotavljajo, da lahko to razumemo z dejstvom, da so ženske v taki družbi veliko bolj zapostavljene in le preko obsedenosti lahko najdejo spoštovanje in ugled (Eller 2007, 122). Tako spet vidimo, kako je obredje vedno tudi vključeno v družbeno strukturo.

5.3.4 Ideološka ali politična obredja

Ideološki rituali so pri Wallaceu razumljeni podobno kot politični pri Bellovi. Gre za obredje socialne kontrole. Z njim se vzpostavlja mesto posameznika v družbi, povezuje posameznike, se jih vanjo vključuje in določa vlogo, ohranja in kontrolira strukturne odnose v njej. Nekatera obredja so vzgojno-informativna, druga vnašajo razpoloženje in motivacijo za skupno bivanje. Pogosto so te vloge združene. Npr. pasijonske igre, ki preko zgodbe Kristusovega trpljenja poučujejo, imajo ob tem tudi vlogo motivacije za spreobrnjenje in boljše življenje. Pri tem se je včasih jasno vedelo, kdo sme kaj igrati. Ni šlo le za vloge v »igri« – obredu, ampak tudi za položaj v skupnosti. Še posebej vloge Marije, Jezusa in drugih so bile strogo izbrane in so človeka zaznamovale za vse življenje. Še vedno slišiš tudi pri nas npr.: ta je pa plesala, ko je bil papež v Postojni, ta je pa prinesel darove itd.

Ni šlo zgolj za »igro«. Vloga je človeka zaznamovala in ljudje so to drugače doživljali kot kaj podobnega v gledališču.

V nasprotju z Malinowskim, ki zagovarja korist religije za posameznika, angleški antropolog Radcliffe-Brown trdi, da je ta v službi skupnosti. Poznamo številne oblike zastraševanja in mučenja posameznika s pomočjo religije, ki pa imajo korist za ohranjanje in vzdrževanje skupnosti. Tako npr. poznajo določene avstralske aboriginske skupnosti ob smrti obredje boja med sorodniki. Z uperjenimi sulicami v agresivnem plesu napadajo drug drugega, si zadajajo rane, da teče kri. Ko jo je dovolj prelite, je obredje zaključeno brez smrtnih žrtev in skupnost lahko lažje živi naprej, čeprav posamezniki še vedno čutijo boleče posledice. Obredni predpisi in tabuji so vrsta tega obredja. Prepovedi in predpisi podelijo obredju večjo resnost in ustvarjajo miselno ozadje za družbeno lestvico. Saj niso določene stvari v obredju za vse dovoljene ali prepovedane, ampak le za nekatere. Ti morajo biti tudi ustrezno pripravljene in usposobljene. S takimi obredi se pogosto postavlja tudi voditelje, npr. obredi ustoličevanja kralja, kar mu podeli posebno moč, opraviči njegovo oblast in ji odvzame časovno omejenost. Vsaka država, tudi če nima kralja, ima obredje prisege predsednika ali vlade, ki posnema religiozno simboliko in rituale. To ne potrebuje le bodoči predsednik ali premije, ampak celoten narod, saj obredje tej vlogi podeli posebno dostojanstvo in moč.

Med ideološko obredje Wallace prišteva tudi obredje prehoda, ki bi zaslužilo posebno obravnavo. Med take sodijo tako brucovanje kot včasih razni rituali, npr. ob odhodu na služenje vojaškega roka. Omenja tudi uporniško obredje, ki bi ga lahko poimenovali antiideološko obredje. Med tako obredje sodijo razni karnevali, ko je dovoljeno prevračati družbene norme in se norčevati iz takšne ali drugačne oblasti. Karnevalsko sprevračanje en dan v letu npr. kraljevske oblasti z dovoljenjem samega kralja povečajo njegovo moč v celotnem letu (Eller 2007, 125).

5.3.5 Poživljajoče ali revitalizacijsko obredje

Obredje ni nujno le v vlogi ohranjanja in utrjevanja obstoječega, lahko je tudi v vlogi spodbujanja novega, ustvarjanja, spreminjanja. Prav to ima t. i. poživljajoče ali revitalizacijsko obredje. K temu spadajo različna mesijanska gibanja, kot npr. v ameriški družbi zadnjega časa, kjer se vedno znova pojavljajo voditelji, ki naznanjajo novo dobo, nov čas z novimi možnostmi in to pospešujejo in dosejajo preko verskega obredja.

Obredje prehoda, kot jih je opisal V. Turner, spremljajo ključne trenutke tako posameznika kot skupnosti. Najpogostejši trenutki so rojstvo, puberteta, poroka, starševstvo in smrt. Preko oddaljitve od prejšnjega stanja se s pomočjo obredja vodi posameznika, skupino ali celotno družbo v novo stanje do določenih mej, skrajnosti v novo stanje, ki je drugačno od izhodiščnega. Začetek je pogosto z uprizoritvijo nekakšne smrti. Pri uvajanju v odraslost je ta pogosto zelo nazorna. Obredje očiščevanja starega je pogosto povezano s podobnostjo umiranja. Med enim in drugim stanjem je vmesno, liminalno ali mejno stanje, ki pogosto pomeni izgubljenost, nered in podobno. V takem stanju se izbrišejo vse razlike, kar je v realnem življenju določene skupnosti nemogoče (Kessler 2012, 154). Npr. muslimani na hajj-u, obveznem romanju v Meko za vsakega muslimana, ki si to lahko privoščijo, nosijo vsi enake obleke, da ne bi bilo med njimi razlik. Ista obleka služi kot simbol

dostojanstva in je posebno znamenje blagoslova, če sme biti pokopan v njej. To romanje je tako tudi z obleko podprto v prehajanju iz ene oblike družbe v drugo. Podobno »obredje« poznajo tudi razne obrobne skupine: hipiji, brezdomci ipd., ki s svojim neredom na neki način kličejo k prehodu v novo obliko družbenega življenja.

5.4 Izvajanje obredja

Temeljni pomen vsako obredje dobi šele z izvajanjem. Verovati ni le prepričanje, notranja drža, ampak je predvsem življenje. Obredje to notranje prepričanje kaže, ga oblikuje in utrjuje. Prav številna ponavljanja v vsej intenzivnosti omogočajo, da določeno verjetje postane vera, skupna in osebna drža, ki s tem oblikuje celotno življenje. Dokler obredje zgolj opisujemo, govorimo o njem, še ni prevzelo prave vloge, šele z izvajanjem prevzame svojo polno vlogo. Pri tem poznamo različne oblike izvajanja. So take, ki so samo za poklicane, spet take, kjer lahko vsi sodelujejo. V cerkev danes lahko pridejo vsi, k obhajilu gredo lahko samo nekateri. Pri določenih drugih verskih skupnostih je to lahko še bolj strogo zamejeno. Obredi iniciacije so eden izmed načinov uvajanja, saj mora posvetitev v določen obred transformirati tudi samega udeleženca. Kljub močnemu prepričanju, da je obredje le za posvečene, skoraj na neki način obsedene in ne pozna nobene odprtosti, je V. Turner, ki je najbolj poglobljeno raziskal performativno raven obredij, poudarjal kreativnost pri izvajanju in določeno odprtost. Glede na obredje kot na nekakšno orkestracijo vseh mogočih oblik izvajanja, od telesne poslikave, gibov, plesa do glasbe, izrekanja do posebnih oblik uporabe predmetov, snovi in še veliko več (Eller 2007, 128). Te oblike izvajanja se lahko prepletajo, lahko so strogo določene, lahko pa dopuščajo dopolnjevanje, spreminjanje, npr. pri mašah je bila včasih dovoljena samo latinščina, danes poteka v domačem jeziku. Prav tako so v glavnem uporabljali orgle, danes se uporabljajo številna druga glasbila. Zato ni čudno, da tudi pri kakšnem starodavnem obredu kje v osrčju Afrike srečamo uporabo modernih stvari, od radia do prenosnega telefona. Ko sem vprašal Masaja, kakšne vere je, je potegnil telefon in pokazal posnetek iz njihovega verskega srečanja. Ples, glasba in vse drugo je veliko bolj odgovorilo na moje vprašanje, kot bi besede. Krščanstvo v gospel obliki je mogoče hitro prepoznati prav po izvajanju obredja.

Obredje ni omejeno zgolj na performans, ki ostaja ujet v ozko skupino brez odmeva v širši družbi. Turner ga označi za socialne drame. Gre za uprizoritev na drugačni, simbolni in odmaknjeni ravni, družbenih nesoglasji, težav, brezizhodnih situacij. Te se preko nekakšnih polj, kjer se konkretno spremeni v abstraktne paradigme, obdela v nekakšni areni, kjer se te paradigme spremenijo v metafore, simbole in jih tako posamezne skupnosti končno ritualno podoživljajo in se z njimi soočajo. To poteka v štirih fazah. Najprej nastane družbena kriza, problem, ki se zdi nerešljiv. Ob tem nastaja polje, ki ga bo obred uporabil in obdelal. Pri tem se konkretna situacija vedno bolj usmerja v temeljne paradigme. V drugi fazi se ta težava izkaže kot socialna kriza, ki terja rešitev. Uspešnost družbe se izkaže prav v njeni performativni ravni na obrednem področju. Temeljne družbene paradigme so vedno bolj omejene in izražene v obredju. Tretja faza že v areni obredja poskuša razrešiti družbeni konflikt. V četrti fazi se udeleženci v novem duhu in na nov

način vračajo nazaj v vsakdanje življenje in če je obredje uspešno, je vzpostavljeno novo družbeno ravnotežje (Eller 2007, 129).

Geertz je prepričan, da je politika obredna in da je obredje politično. Iz opazovanja življenja na Baliju, predvsem njihovega senčnega gledališča, sklepa, da je vsak človek udeležen v tem družbenem obredju. Vloga »igralca« kot gledalca pri posameznem obredu se ne razlikuje, saj se lahko menja ali dopolnjuje. Pri tem gre tako za obliko učenja kot poučevanja. Obredje je najmočnejše in najprepričljivejši kulturni model: »Ne kakor geni in drugi nesimbolni viri informacij, ki so le modeli za in ne modeli o, imajo kulturni vzorci sami v sebi dvojno razsežnost: podeljujejo pomen, torej objektivne konceptualne oblike, hkrati pa so družbena in psihološka stvarnost, ki sama sebe v to formo oblikuje in hkrati to isto stvarnost preoblikuje.« (Geertz 1973, 93) Če je pomen religij lahko shranjen le preko simbolov, ga lahko utrjujemo, preizkušamo in okušamo preko obredja. Zato religija ni nikoli zgolj metafizična niti ne zgolj etična (126). Obredje s svojo pogosto nerazložljivostjo⁴⁵ in nekaterimi »nemoralnimi« pristopi jasno kaže na to. Razumeti določeno obredje terja nujno vstop v celotno družbeno dramo, ki ga ponazarja. Zgolj opazovati in meriti z določenimi objektivnimi parametri tega ne moremo. Razumeti moramo celoten sistem družbenih kod, v katere se vključuje tudi religija in jih pospešujejo in gradijo v največji moči prav rituali. Sodobni odnos do verovanja ne odpravlja obredja, vnaša ga na nov način in v novi obliki. Vse to terja novo razumevanje kulture in konkretnega človeka, ki svojo religioznost ne pozablja, ampak jo preoblikuje v skladu z novimi družbenimi simbolnimi pomeni, kot bi rekel Geertz.

Biti del obredja je vedno težko, saj če smo del, ga ne moremo opazovati, se nam lahko izmuzne bistvo. Antropolog mora najti pravo držo, ki mu bo omogočila tako udeležbo kot kritično razumevanje. Mnogi danes uporabljajo Geertzev pristop gostega opisa in s tem pustijo bralcu ali gledalcu, da sam preceni pomen določenega dogajanja. Vendar je pri tem težava, da lahko bralec, še bolj pa gledalec, zgreši ozadje in širši prostor zajemanja pomena. Prav predstavitev ozadja določenega obredja, umestitev v določen prostor in čas, je temeljna naloga antropologa na terenu, če hoče pomagati k večjemu razumevanju še tako »čudnih« navad ali običajev. Še posebej v globalnem svetu, ko vedno bolj spoznavamo, da je obredje raznih religioznih skupnosti lahko prostor dialoga in sodelovanje, če ga le razumemo in spoštljivo do njega pristopamo (Moyaert 2015, 1–3).

⁴⁵Med najboljšimi ponazoritvami za to lahko najdemo pri C. G. Jungu, ko opisuje obredje gorskih plemen Elgoncev, s katerimi je imel dobre stike in so mu marsikaj zaupali, ni pa mogel zvedeti nič o njihovem obrednem življenju. »A nisem nehal vrtati v tej smeri in naposled, ob koncu enega od številnih brezplodnih pogovorov, je neki starec vzkliknil: 'Zjutraj, ko vzide sonce, zapustimo svoje kočje, pljunemo v roke, in jih dvignemo proti soncu.' Prosil sem jih, da mi pokažejo ta obred in mi ga natančno opišejo. To so tudi storili. Roke držijo pred usti in krepko pljuvajo ali pihajo vanje. Zatem jih obrnejo z dlanmi proti soncu. Vprašal sem jih za smisel tega početja. Moje vprašanje je bilo zaman. 'Tako počnemo že od nekdaj', so rekli. Nemogoče je bilo dobiti od njih kako drugo razlago, in slednjič sem bil povsem prepričan, da so vedeli samo, kaj delajo, ne pa tudi, zakaj to počno. V tem ne vidijo nikakršnega pomena. Tudi mlado luno pozdravljajo na enak način.« (Jung 1994, 117).

Reference in dodatno branje

- Abler, Thomas S. 2011. »Anthony Wallace«. V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 244-250. London, New York: Routledge.
- Adam, Frane. 1987. »K Webrovi Protestantski etiki in duhu kapitalizma.« V: *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Max Weber. 209-224. Ljubljana: ŠKUC.
- Alper, Matthew. 2006. *The »God« Part of the brain*. Naperville: Sourcebooks.
- Armstrong, Karen. 2008. *Zgodovina Boga*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Asad, Talal. 2007. *On suicide bombing*. New York: Columbia University Press.
- Asad, Talal. 2009. »Free Speech, Blasphemy, and Secular Criticism.« V: *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler in Saba Mahmood. 20-63. Berkeley: University of California.
- Bahovec, Eva D. 2004. »Divja misel Clauda Lévi-Straussa.« V: *Divja misel*. Claude Lévi-Strausse. 331-353. Ljubljana: Krtina.
- Bošković, Aleksandar. 1996. »Clifford Geertz in literarni obrat v sodobni antropologiji.« V: *Časopis za kritiko znanosti*. XXIV, št. 179, 107-114.
- Barrett, Justin L. 2007. »Gods.« V: *Religion, Anthopology and Cognitive Science*. Harvey Whitehouse in James Laidlaw (ed.). 179-207. Durham: Carolina Academic Press.
- Beck, Ulrich. 2009. *Lastni Bog. O zmožnosti religij za mir in njihovem potencialu za nasilje*. Ljubljana: Študentska založba.
- Bell, Cathrine. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford, New York...: Oxford University Press.
- Bell, Cathrine. 2009. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, New York...: Oxford University Press.
- Bettelheim, Bruno. 2002. *Rabe čudežnega. O pomenu pravljic*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Durkheim, Emil. 1915. *The elementary Forms of religious Life*. London: George Allen & Unwin LTD. Dostopno: <http://ia311333.us.archive.org/3/items/elementaryformso00durk/elementaryformso00durk.pdf>
- Durkheim, Emil. 1992. *Samomor. Prepoved incesta in njeni izviri*. Ljubljana: ŠKUC.
- Eliade, Mircea. 1992. *Kozmos in zgodovina: Mit o večnem vračanju*. Ljubljana: Hieron.
- Eliade, Mircea. 1996. *Zgodovina religioznih verovanj in idej I*. Ljubljana: DZS.
- Eller, Jack David. 2007. *Introducing anthropology of religion*. New York: Routledge.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2009. *What is Antropology?* London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. 1993. *Ljudstvo Nuer. Opis načinov preživljanja in političnih institucij enega izmed nilotskih ljudstev*. Ljubljana: ŠKUC.
- Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Frawley, David. 2009. *Ritual in iskanje razsvetlitve*. http://www.teozofija.info/Frawley_Ritual.htm (pridobljeno 18. 7. 2014).
- Fourez, Gérard. 2001. *Barva učlovečenja. Religijska izkušnja in kritični čut*. Ljubljana: Družina.
- Frankl, E. Viktor. 1985. *Bog podsvijesti*. Zagreb: Oko tri ujutro.

- Frankl, E. Viktor. 2005. *Človek pred vprašanjem o smislu*. Ljubljana: Pasadena.
- Fraser, Robert. 2001. »Knjigi na pot.« V: *Zlata veja*. James George Frazer. 951-994. Ljubljana: Nova revija
- Frazer, James George. 2001. *Zlata veja*. Ljubljana: Nova revija.
- Freud, Sigmund. 2004. *Mož Mojzes in monoteistična religija*. Ljubljana: Analecta.
- Freud, Sigmund. 1996. *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Geertz, Clifford. 1996. »"Z domorodskega zornega kota": o naravi antropološkega razumevanja.« V: *Časopis za kritiko znanosti*. XXIV, št. 179, 91-105.
- Girard, René. 2011. *Grešni kozel*. Ljubljana: Teološka fakulteta.
- Gordon, Robert. 2011. »Melville Jean Herskovits.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 99-104. London, New York: Routledge.
- Haller, Dieter. 2005. *Ethnologie*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Harris, Marvin. 1993. *Culture, People, Nature: An Introduction to General Anthropology*. New York: Harper Cillins College Publishers.
- Harris, Marvin. 1989. *Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Harris, Marvin. 1997. *Menschen, Wie wir wurden, was wir sind*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Haviland, William A. 1994. *Anthropology*. Fort Worth, Philadelphia....: Harcourt Brace College Publishers.
- Hillesum, Ety. 2008. *Pretrgano življenje. Dnevnik Ety Hillesum 1941-1943. Pisma iz Westerborka*. Ljubljana: Modrijan.
- Houston, David L. R. 2011. »Gayle Rubin.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 204-209. London, New York: Routledge.
- Haviland, William A. 1994. *Anthropology*. Fort Worth, Philadelphia...: Harcourt Brace College Publishers.
- Janžekovič, Janez. 1981. *Filozofski leksikon*. Celje: Mohorjeva družba.
- Jung, Carl Gustav. 2002. *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Jung, Carl Gustav. 1994. *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: J. Pergar.
- Jung, Carl Gustav. 1989. *Spomini, sanje, misli*. Ljubljana: Državna Založba Slovenije.
- Lah, Avguštin. 2003. »Teološka antropologija.« V: *Priročnik dogmatične teologije 1*, ur. Ciril Sorč, 205-362. Ljubljana: Družina.
- Laidlaw, James in Harvey Whitehouse. 2007. »Introduction« V: *Religion, Anthopology and Cognitive Science*. Harvey Whitehouse in James Laidlaw (ed.). 3-34. Durham: Carolina Academic Press.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1981. *Modri Natan*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Lévi-Strauss, Claude. 1985. *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: ŠKUC.
- Lévi-Strauss, Claude. 1996. *Uvod v delo Marcela Maussa*. Ljubljana: ŠKUC.
- Lévi-Strauss, Claude. 2004. *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- Lyons, Andrew P. 2011. »Bronisław Malinowski.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 141-146. London, New York: Routledge.
- Lyons, Andrew P. 2011. »Sir Edward Burnett Tylor.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 234-239. London, New York: Routledge.
- Lyons, Andrew P. 2011a. »Marcel Mauss.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 146-151. London, New York: Routledge.

- Lyons, Andrew P. 2011b. »Paul Radin.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 188-193. London, New York: Routledge.
- Kerševan, Marko. 1992. »Emil Durkheim, Sociologija in samomor.« V: *Samomor. Prepoved incesta in njeni izviri*. Emil Durkheim. 139-155. Ljubljana: ŠKUC.
- Kessler, Gary E. 2012. *Fifty Key Thinkers on Religion*. London, New York: Routledge.
- Kuper, Adam. 2005. *Antropologija in antropologi*. Maribor: Aristej.
- Malinowski, Bronisław. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City: Doubleday.
- Malinowski, Bronisław. 1995. *Znanstvena teorija kulture*. Ljubljana: Inštitut za humanistične vede.
- Marx, Karl in Friderik Engels. 1969. *Izbrana dela I*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Mauss, Marcel. 1996. *Esej o daru in drugi spisi*. Ljubljana: ŠKUC.
- Močnik, Rastko. 1996. »Marcel Mauss – klasik humanistike.« V: *Esej o daru in drugi spisi*. Marcel Mauss. 267-303. Ljubljana: ŠKUC.
- Monaghan, John, in Peter Just. 2008. *Socialna in kulturna antropologija*. Ljubljana: Krtina.
- Morris, Brian. 1987. *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Moyaert, Marianne. 2015. »Introduction: Exploring the Phenomenon of Interreligious Ritual Participation.« V: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue. Boundaries, Transgressions and Innovations*. Marianne Moyaert in Joris Geldhof (ur.). 1-18. London ...: Bloomsbury.
- Ocvirk, Drago K. 2009. Vede o človeku kot neobhoden sogovornik v dialogu med kristjani in muslimani. *Bogoslovni vestnik* 69: 31-41.
- Otto, Rudolf. 1993. *Sveto. O iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Pascal, Blaise. 1986. *Misli*. Celje: Mohorjeva družba.
- Rebić, Adalbert ur. 2007. *Splošni religijski leksikon*. Ljubljana: Modrijan.
- Reis Habito, Maria. 2015. »Bowling before Buddha and Allah? Reflections on Crossing Over Ritual Boundaries.« V: *Ritual Participation and Interreligious Dialogue. Boundaries, Transgressions and Innovations*. Marianne Moyaert in Joris Geldhof (ur.). 33-42. London ...: Bloomsbury.
- Shalins, Marshall. 1999. *Ekonomika kamene dobe*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Skušek, Zoja. 1995. »Fanatični teoretični empirist- Bronisław Kaspar Malinowski.« V: *Znanstvena teorija kulture*. Bronisław Malinowski. 195-211. Ljubljana: Inštitut za humanistične vede.
- Smith, William Robertson. 1892. *The Old Testament in the Jewish Church*. London: A. & C. Black. Dostopno: <http://www.archive.org/details/oldtestamentinje00smituoft>
- Škof, Lenart. 2005. *Besede vedske Indije*. Ljubljana: Nova revija.
- Trstenjak, Anton. 1985. *Človek bitje prihodnosti*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Tylor, Edward B. 1903. *Primitive culture*. London: Murray. Dostopno: <http://ia360643.us.archive.org/3/items/primitivculture1tylouoft/primitivculture1tylouoft.pdf>
- Volarič, Ariana. 2006. »Kultura in religija v fokusu hermenevitične metodologije Clifforda Geertza.« V: *Anthropos*. 3-4 (203-204), 165-174.
- Weber, Max. 1987. *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Ljubljana: ŠKUC.
- Yengoyan, Aram. 2011. »Clifford Geertz.« V: *Fifty Key Anthropologists*. Robert Gordon ur. 72-77. London, New York: Routledge.
- Zohar, Danah in Jan Marshall. 2004. *Duhovna inteligenca*. Tržič: Učila international.

1. F. Oražem, Krščanska duhovnost, 1980
 2. A. Nadrah, Odrešenik Jezus Kristus, 1984
 3. C. Sorč, Prihodnost sveta in človeka (Eshatologija), 1987
 4. A. Strle, Vem, komu sem veroval, 1988
 5. A. Strle, Živo upanje, 1990
 6. C. Sorč, Živi Bog, 1991
 7. A. Strle, Božja slava živi človek, 1992
 8. F. Oražem, Teologija duhovnosti, 1993
 9. B. Košir, Ustavno pravo Cerkve, 1996
 10. C. Sorč, Eshatologija - Dovršitev sveta in človeka, 1997
 11. B. Košir, Zakonsko pravo, 1997
 12. A. S. Snoj, Homiletika, 1997
 13. B. Košir, Uvod v kanonsko pravo, 1997
 14. A. Mlinar, Posebna moralna teologija, 1998
 15. A. Stres, Zgodovina novoveške filozofije, 1998
 16. V. Papež, Redovno pravo, 1999
 17. C. Sorč, Živi Bog: nauk o sveti Trojici, 2000
 18. J. Juhant, Zgodovina filozofije, 2001
 19. Z. Zalokar Divjak – I. Rojnik, Pedagoški in didaktični vidiki vzgoje, 2010
 20. M. Ambrožič – Prvih 1000 let krščanstva na Slovenskem, 2010
 21. U. Sešek – S. D. Zabukovec, English for theologians, 2010
 22. R. Cvetek, Raziskujemo medosebne odnose, 2013
 23. M. C. Palmisano, Eksegeza peteroknjžja, 2014
 24. S. Krajnc, Zakramentalna liturgika, 2014
 25. M. Matjaž, Eksegeza evangelijev, 2015
-
- e1. B. Čop, Salve, urbs æterna!, 2012
 - e2. M. Benedik, In piam memoriam, 2013
 - e3. J. Vodičar, Religijska antropologija, 2016

