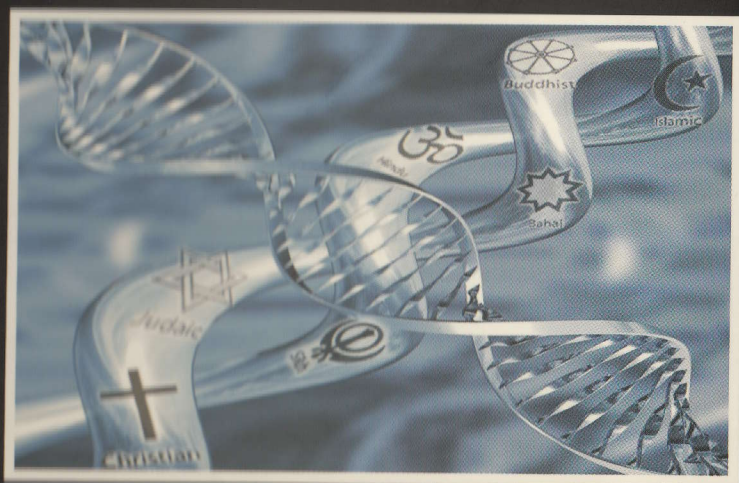


ANTROPOLOGIJA RELIGIJE I ALTERNATIVNE RELIGIJE

Kultura identiteta

Uredio
Dr Danijel Sinani



УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

СГЦ



Antropologija religije i "kultura identiteta"

Apstrakt: U tekstu je reč o potrebi za globalnom diferencijacijom različitih oblika i različitih pristupa religiji, s ciljem da se razume kako to da religija, s jedne strane, upućuje ljude na otkrivanje svojih najviših potencijala, dok s druge strane, uzrokuje najveće ljudske patnje. To je u pravom smislu uloga savremene antropologije religije koja počiva na prepoznavanju potrebe za promenom neodgovarajućih načina mišljenja i za prevazilaženjem zastarelih ograničenja u komunikaciji između religije i nauke.

Ključne reči: antropologija religije, duhovnost, identitet

Kada u postojećem jeku globalnih procesa razmišljamo o antropologiji religije, ono što najpre uočavamo jeste postojanje ogromnog mnoštva različitih vrsta religija. To nas dovodi u konfuziju kada hoćemo da odredimo značenja ovog pojma. Mediji doprinose zbunjujućoj situaciji, jer stvaraju sliku na osnovu koje nam može izgledati da jedino postoje spoljašnji i politizovani oblici religije.

Ako, međutim, izbliza posmatramo različite oblike religije, vidimo da ih ima veoma mnogo i da čak i unutar iste religije postoje različiti pristupi. Tradicionalno postoje bar dva različita pristupa religiji – spoljašnji i unutrašnji, odnosno, egzoterični i ezoterični pristup. Nije nužno da baš ove pristupe uzmemo kao polazište za opštu klasifikaciju, budući da takođe možemo razlikovati i one oblike religije i duhovnosti koji su "preracionalni" (na primer, magijski i mitski), od onih koji su "trans-racionalni" (tj. kontemplativni i usmereni ka duhovnosti) i koji prevazilaze uobičajene kategorije razuma pomoću transcendencije.

Postoje, zatim, dogmatski oblici religije koje ponekad odbacujemo, premda oni ne moraju nužno da budu loši i svakako imaju neko svoje mesto u ustanovljavanju identiteta. Međutim, važno je znati da se oni obraćaju sasvim različitim slojevima ličnosti od onih oblika religije koji su usmereni na lični razvoj, i/ili duhovnost¹. Imajući u vidu te različite

¹ Pritom, treba imati u vidu delikatnost samog poimanja duhovnosti, u čemu su od presudne važnosti svesni doživljaji. Za nekoga ko nije imao iskustvo onostranosti i duhovnosti, nema ni odgovarajućeg značenja pojma. To je značenje koje smatramo mističnim s obzirom da se rečima ne može preneti u potpunosti. Zbog toga se obično ističu primetnije strane duhovnosti koje se odnose na ideje vrlina ili uzvišenih vrednosti, poput ljubavi,

nivoa, lakše možemo razumeti zašto, s jedne strane, religija – u svom politizovanom obliku – može da bude uzrok najvećih ljudskih patnji dok, s druge strane, religija – u smislu ličnog oslobađanja i duhovnosti – upućuje ljude na otkrivanje najviših potencijala svesnosti.

Neophodno je, dakle, da unesemo razgraničenja o kojim oblicima religije mislimo ako želimo da se međusobno razumemo kada razgovaramo o religiji. To će takođe omogućiti da se prepozna potreba za promenom neodgovarajućih načina mišljenja i za prevazilaženjem ograničenja koja se tiču uspostavljanja komunikacije između religije i nauke. Treba se generalno orijentisati u odnosu na preobražaj pogleda na svet za čime ćemo tragati u ovom tekstu. To je posebno važno zbog teorijskih opservacija o preduslovima potrebnim za otvaranje svesti prema istančanijim nivoima stvarnosti. Na taj način očekujemo da dođemo i do shvatanja zašto u nekim sredinama nema ni naznaka da se uopšte odvija nekakav preobražaj mišljenja i s njim korespondirajuće naučne paradigme, iako je ovaj preobražaj već decenijama u toku i nesumnjivo ima globalni značaj.

*

Antropologija je unela značajnu promenu u poimanje sveta kada se prihvatila zadataka da sistematski proučava Druge. To nije bilo zato što Drugi nisu i ranije bili proučavani. Oni su svakako oduvek bili tu, jer su neophodni za određivanje nas samih. Njihovo prisustvo je vidljivo, kako iz najstarije dostupne literature, tako i iz savremenih mitologija usmenih kultura. Međutim, pre nastanka antropologije, kao nauke, Drugi su bili proučavani na potpuno drugačiji način. Sa antropologijom se u tom pogledu promenilo nešto bitno zato što je ona, pri kategorizovanju Drugih i njima odgovarajućih kultura, primenjivala naučnu metodologiju i, na osnovu nje, izbegavala moralno stanovište (Adams 1998).

Vremenom je, međutim, postalo vidljivo da su same kategorije kojima su opisivani Drugi u osnovi vrednosno obojene čime je dovedena u pitanje očekivana naučna neutralnost. Tako je došlo do samokritičkih uvida filozofa i antropologa koji su pokazali da naučne kategorizacije i klasifikacije izražavaju vrednosti dominantnog pogleda na svet sprečavajući dakle neutralnost naučnog stanovišta. Time je poljuljana legitimnost modernizacijske naučne paradigme i njene racionalizacijske uverenosti u materijalističke vrednosti.

U odnosu na Druge, došlo se tako do shvatanja da se ispod nivoa svesne teorije odvija proces koji iziskuje moralno stanovište. Ova neophodnost da se Drugima pripíše moralni značaj dovela je takođe i do uvida da naučne metode ispitivanja nisu donele neke bitno

blaženstva ili oslobađanja.

drugačije odgovore od onih koje je filozofija već otkrila. Zbog toga je postalo moguće, s jedne strane, da teorije društvenih nauka počnu da se posmatraju kao verzije određenih filozofskih perspektiva, dok je, s druge strane, nauku postalo moguće shvatiti kao sofistifikovanu odbranu filozofski već definisanih stanovišta (Ibid).

Naravno da nije reč o tome da je nauka zbog toga postala nebitna. Ona je integralni deo našeg pristupa stvarnosti, ali da poznata efikasnost naučne istine ne bi potpuno uništila okruženje, pa i sam život, treba jasno istaći da naučna istina nipošto nije potpuna. Potpuna istina, naime, zahteva integralno, celovito mišljenje, a takvo mišljenje istovremeno je filozofsko, naučno i mistično.

Iako se ogradila od pretenzija na metafizičke odgovore, nauka nije postigla da čovek postane samo racionalno biće. Ma koliko se trudila u tome, to joj ne dozvoljava ljudska priroda koju ne zadovoljava samo racionalna oblast života, jer joj je potrebna i komplementarna, metafizička vrsta saznanja, koju interesuju pitanja o stvaranju, smrti i mogućnostima slobode. Otuda čoveka njegove duhovne potrebe navode da uspostavi svestan odnos sa onostranošću.

Filozofija koja je utrla put modernoj nauci počiva na Kantovoj kritici uma čiji je zaključak odustao od metafizičke spekulacije kao predmeta nauke, s obzirom da je nije moguće dokazati egzaktnim naučnim sredstvima. Pozitivistička filozofija je dalje usmerila nauku isključivo na materijalnu dimenziju stvarnosti potpuno potiskujući drugačiju vrstu filozofije koja bi odgovarala čovekovoј sklonosti ka spekulativnom i metafizičkom mišljenju. Na taj način, ljudska potreba za metafizikom uglavnom je prepuštena dogmama religije.

*

Sagledavanje Drugih kultura kroz prizmu modernizacijske paradigme, koja je po definiciji smatrana superiornom, pridruženo je univerzalizaciji racionalistički shvaćene ljudske prirode. To je bilo u saglasnosti sa ideologijom o istorijskom "progresu" i socijalnoj "evoluciji" koja je počivala na metafori lestvice na čijem su dnu premoderne kulture čiji je cilj "napredak" ka modernoj civilizaciji. Vekovna dominacija pozitivističkog pogleda na svet vodila je tome da ljudske sazajne kapacitete sve više saobrazi svetu materijalnih stvari i otuđi od unutrašnje mudrosti uma koja se odnosi prema duši i ima duhovni pogled na svet. To se ispoljilo u civilizacijskom suprotstavljanju čoveka i sveta, odnosno, prirode i kulture.

Suprotstavljanje čoveka i sveta uticalo je na to da se dovede u pitanje klasična ideja čoveka kao mikrokosmosa koji je savršeni odraz makrokosmosa sveta. Shvatanjem sebe kao bića koje stoji nasuprot celini sveta, čovek je redukovao, najpre svet, a onda i samoga sebe na fizičku ravan konačne stvarnosti. Ovo suprotstavljanje je takođe odagnalo ideju transcendencije, odnosno, ono što je ostalo od te ideje razvijalo se u više pravaca.

Jedan pravac razvoja ideje transcendencije bio je materijalistički, tj. tehnološki. Naime, istorija transhumanizma nalazi u njemu transcendentalne impulse, kao što su oni koji su bili izraženi u mitskom traganju za besmrtnošću (Ep o Gilgamešu) i istorijskim potragama za Fontanom mladosti, Eliksirom života i drugim pokušajima da se odloži starenje i smrt. Koreni transhumanističke filosofije nalaze se i u humanizmu Renesanse i Prosvetiteljstva. Mirandola (Pico della Mirandola), Kondors (Marquis de Condorcet), Frankilin (Benjamin Franklin) su na različite načine govorili i maštali o tehnologiji ovekovčenja. Nakon Darvina (Charles Darwin) data verzija čovečanstva je počela da se posmatra kao rana faza evolucije. Niče (Nietzsche), pak, uprkos njegovoj egzaltaciji "nadčoveka", nikada nije smatran pretečom transhumanizma, jer je isticao unutrašnji, a ne tehnološki preobražaj.

Drugi pravac razvoja ideje transcendencije, koji je bio duhovno orijentisan, odnosio se na pridavanje posebnog značaja ljudskom postojanju s obzirom na mogućnost odnosa čoveka prema metafizičkoj stvarnosti, kja je s one strane materijalnog sveta i čoveka u njemu. Problem sumnje u "stvarnu" mogućnost takvog odnosa, doveo je do tumačenja onostranosti kao pukog psihološkog transponovanja stvarnosti ovoga sveta i metaforizacije prirodnih ljudskih vrednosti. To tumačenje je oblikovano posredstvom modernog ateističkog humanizma čiji materijalistički pogled na svet je odbacio onostranost u ime "autentične ljudske prirode",

U svakom slučaju, mogućnost transcendencije je bila referenca za određivanje posebnosti čoveka, bilo da je ona bila shvaćena teistički ili ateistički. Sumirajući ljudski, vremenski i istorijski karakter svih vrednosti dvadesetovekovne filosofije, Kolakovski je pokazao da marksizam, ateistički egzistencijalizam i scijentizam isključuju mogućnost onostranih odnosa bića u svetu. Marksizam, psihoanaliza, pozitivističke filosofije i egzistencijalna filosofija su na različite načine doprineli širenju tumačenja vrednosti kao ljudskih tvorevina. Međutim, u isto vreme dok su širile uverenje da je Apsolut mistifikacija, one su, same preuzimale moć religioznih simbola, kao vrednosnih sredstava za interpretiranje skrivene suštine sveta (Kolakovski 1982).

Uprkos tome što je metafizička dimenzija bila negirana, mišljenje je nastavilo da se stalno suočava sa njom kroz različita pitanja čoveka o krajnjem smislu postojanja. To je slučaj sa misterijom "sopstva" i svega ostalog što ne dozvoljava da bude do kraja objektivizirano. To se odnosi i na doživljaj subjektivnosti drugog koji, kako je mislio Levinas, vodi doživljaju sopstvene egzistencije kao "odnosa prema drugom", odnosno, "Drugom" u smislu "apsolutnog drugog" koje je istovremeno i imanentno i transcendentno (Levinas 1995).

Na sličan način je središnji problem hrišćanske filozofske antropologije bio problem transcencije ljudske ličnosti kroz otvorenost za odnos sa božanskim "Ti". Ovo je tradicionalni problem koji se u istoriji hrišćanskog mišljenja zasnivao na otkrovenju da je čovek stvoren po slici Božijoj. Istraživanje onoga što u čoveku omogućava ovu sličnost, bila je tema hrišćanskih mislilaca. Oni su u tome otkrivali poreklo i izvor čoveka koji omogućava njegov odnos sa Bogom.

Čovekova ličnost je istraživana iz perspektive odnosa prema stvarnosti koja transcendiruje svet i konstituiše horizont čoveka kao bića u univerzumu. Javorski (Marian Jaworski) je, na primer, smatrao da se identifikovanje transcendentne stvarnosti s Bogom kao Ličnošću ostvaruje preko traženja odgovora na pitanje da li je čovekova ličnost otvorena za Boga kao Ličnost. Drugim rečima, ako je Bog kao Ličnost utisnut u suštinu čovekove ličnosti, onda je karakteristično svojstvo ljudskog postojanja konstituisano transcencijom. To bi značilo da se onostranost otkriva ljudskoj svesti u njenom otvaranju za onostranost. Otuda čovek nikada nije samo ono što je na fizičkom planu, nego je takođe i "s one strane". (Jaworsky 1994).

Različiti vidovi iskustva otkrivaju strukturu doživljaja čovekove ličnosti. Tome odgovaraju različita metodološka proučavanja na osnovu kojih se izvodi koncept iskustva kao veze između fenomenologije, antropologije i metafizike. Iskustvo se, na osnovu toga, ne shvata, ni kao subjektivno, niti u okviru transcendentne filozofije subjekta, već realistički, i postaje osnova za realističko shvatanje sveta. U svojoj neposrednosti, iskustvo ukazuje, s jedne strane, na objekte koji transcendiraju svest a, s druge strane, na realnost konkretnog subjekta. Ovo postaje jasno kada je reč o iskustvu odgovornosti s obzirom da teorije koje redukuju ličnost na mnoštvo doživljenih iskustava ne mogu da objasne ontičke osnove odgovornosti. Odgovornost je moguće uspostaviti samo na osnovu shvatanja čoveka, a pre svega njegove duše i ličnosti kao realne supstance koja traje kroz vreme s posebnim karakterističnim oblikom (Ingarten 1983).

U tom duhu je Javorski pozivao na konstruisanje principa realističke antropologije i metafizike, smatrajući da su ostala teorijska objašnjenja daleko problematičnija. Fenomenološka objašnjenja se na kraju oslanjaju na metafizička (tj. transfenomenološka) pitanja, koja se tiču konkretnog bića, pošto sama fenomenološka procedura ne omogućava apsolutni temelj onoga što je dato iskustvu. U stvari, konkretna stvarnost data iskustvu usmerava nas ka drugoj stvarnosti kao njenom utemeljenju. Tako postaje jasno da je poreklo metafizičkih pitanja u ljudskoj prirodi, a na osnovu istraživanja ljudske prirode nagovešten je empirijski osnov apstraktnih razmatranja. Na taj način, u ljudskoj prirodi se pronalazi nov osnov metafizike koji je različit od osnova egzaktne nauke.

Postoji, dakle, u "ljudskoj prirodi" nešto što konstituiše "horizont odnosa" ličnosti prema onostranom. Mada je ličnost u konkretnom postojanju upućena na materijalni svet on je u suštini ne dotiče – ovo platonističko određenje je preuzeo Sveti Avgustin. Iako se u svetu duše problem usložnjava, ipak je ličnost, kao središte duše, suštinski povezana s idejama Istine, Dobrog i Lepog, dakle, sa Bogom.

U istom pravcu je razmišljao i Gabriel Marsel kada je otkrivao povezanost čovekovih duhovnih dela sa apsolutom transcendentne stvarnosti. Degradiranje transcencije u modernoj filosofiji on je objasnio objektivizovanjem iskustva, kojim je izostavljeno tradicionalno značenje distinkcije između imanentnog i transcendentnog i istaknuto je horizontalno "zalaženje na onu stranu", umesto vertikalne transcencije ka uzvišenom. Značenje transcencije je pretvoreno u "transcendiranje iskustvenog", umesto da bude "iskustvo transcencije kao takve". Uprkos tome što se iskustvo transcencije ne može objektivizovati, niti razumeti, mora postojati mogućnost toga da bi svet imao smisla. Problemi modernog sveta povezani su upravo sa ovim gubljenjem smisla za mistiku koju onostranost pruža čoveku. Otuda osim problemskog mišljenja koje je tehničke i analitičke prirode (primarna refleksija) postoji "sintetičko" i "ujedinjujuće" promišljanje (tj. sekundarna refleksija) (Marsel 1951).

Neki autori smatraju da je za razumevanje transcendentnog iskustva ličnosti, odnosno, odnosa prema onostranom, potrebno razumevanje interpersonalnih odnosa koje osoba ostvaruje u svom životu. Sartr, Merlo-Ponti i Niče svoju misao zasnivaju na uverenju da za shvatanje ličnosti nije potreban Bog. Objektivizujući ličnost oni negiraju Boga u ime čoveka uvereni da su u odnosu prema onostranom transponovani međuljudski odnosi. Svakako da pitanje osnove i mogućnosti odnosa kao takvog uključuje odnose ličnosti s drugim ličnostima. Tu spada mogućnost postojanja osobe s obzirom na njenu zavisnost od druge

osobe kao "odvojene" i "nezavisne" od nje. Oblik u kojem se osoba uvek pojavljuje – "Ja", određuje se u odnosu na "Ti" druge osobe. Sa stanovišta egzistencijalističke fenomenologije, postoji upitanost nad tim da li je "koegzistencija" konstitutivni aspekt mogućnosti da se "bude čovek", ili je posledica činjenice da drugi čovek ne postoji ako ne postoji svest i znanje o njemu. Otuda je kod Sartra doživljaj međuljudskih odnosa zasnovan na odvratnosti i mržnji.

Moguće je, međutim, da odnos prema drugoj osobi ne znači poništavanje njene subjektivnosti i njeno redukovanje na kategoriju objekta. Sve zavisi od polaznog uverenja. Ja, kao Sopstvo, ostavljam drugom njegov egzistencijalni prostor u uverenju da drugi ima svoj smisao i svrhu, jer verujem da je svaka osoba sudbinski upućena. Tada, za mene, koja zauzimam položaj zainteresovanog i aktivnog subjekta postajući "Ja", ili "Sopstvo", druga osoba ima položaj "Ti". Ovim odnosom u "ja" nastaje unutrašnja promena, "ja" se otvara da bi se pokazalo. Marselova ideja je da odnos postaje kompletan kada se isti tip otvaranja dogodi i s druge strane; samo tada može da započne sudbina osobe tj. da se ličnost u potpunosti ostvari.

Tako da iako osoba ne nastaje iz odnosa, s obzirom da istinski susret s drugim nije nužan, ipak, tek u tom odnosu između "Ja" i "Ti" ljudska ličnost zadobija svoje potpuno značenje. U tom smislu je "ontološka činjenica" da osoba po svojoj suštini ne postoji kao "jedinstveno biće", jer je čovek "biće dijaloga". Otuda se duhovni život u suštini ostvaruje kroz "razgovor" na osnovu kojeg je moguć *susret* jedne osobe s drugom. Slični pogledi izneti su u Buberovoj (Martin Buber) filosofiji susreta, kao i u Hajdegerovoj (Martin Heideger) filosofiji koja doživljaj samoće smatra mogućim samo na osnovu primarnosti odnosa zajedništva. Mogućnost samoće, kao nesretanja druge osobe, zavisi od strukture mog postojanja kroz odnos.

Strukturu ličnosti, koja je zasnovana na odnosu s drugim, Javorski shvata ne samo kroz analizu iskustva međusobnih ličnih odnosa, nego i preko pitanja o izvoru ličnosti. To pitanje upućuje na odnos ličnosti prema transcendentalnom Apsolutnom "Ti". Ukoliko osoba znači "biti samim sobom" i "biti u odnosu", "ja" ne bi bilo potpuno "ja sam" kad ne bi bilo odnosa kao osnove mog bića. Tako odnos objašnjava stvarnost bića ličnosti i njenu strukturnu potrebu. Apsolutizovanjem ove strukturne potrebe za odnosom, doživljaj ličnog postojanja upućuje na veru da je strukturni osnov stvaranja moje osobe, moje fundamentalno "Ti", Bog. Tako Bog predstavlja izvor identiteta čoveka, ne njegovo otuđenje, jer se ličnost zasniva na odnosu prema Bogu.

Odnos ljudske ličnosti prema Bogu-ličnosti proizlazi iz etičkog iskustva do kojeg dolazi u susretu sa "Ti" druge osobe. Pojavom "Drugog" javlja se lična autonomija i etika lične dobrote. U susretu s drugim postoji izvesna "metafizička asimetrija" – mogu da dam život za drugog, ali nemam prava da tražim da se on žrtvuje za mene. Drugi, iako meni jednak, proziva moju odgovornost i obavezuje me, kao da ulaže autoritet i moć Najvišeg. Potvrđivanjem drugog, "ja" nalazim "sebe" pred potvrđivanjem Apsolutnog Drugog, Svetog, pred Licem nevidljivog Boga, koji mi sudi. To je magijska moć biblijskog Boga, misterija Reči Božanstva, koje je blisko mom Sopstvu.

U tom smislu Javorski smatra Boga za Transcendenciju koja je potpuno s one strane svih predstava, dok odnos ličnog "Ja" prema transcendentnom "Ti" smatra fundamentalnim i konstitutivnim za odnos prema Sebi. Na taj način se potvrđuje i tradicionalno određenje čoveka kao *homo religiosus*. Otuda personalističke kategorije: "ličnost", "sopstvo", "sloboda" i "odnos" prema "ti", ne otkrivaju "boga filozofa", kojem čovek ne može da se moli, niti, "religijskog boga", koji je objektivizovan kategorijama, nego "metafizičkog boga" apsolutne transcendencije, misterije. To je Bog – Ti kojem je okrenuta ličnost. U tom smislu kategorije ličnosti pretpostavljaju odnos čoveka i onostranosti i omogućavaju prevazilaženje aporija ateističke i materijalističke metafizike.

Zagovornici personalističke metafizike tvrde da ona prevazilazi i antropocentrizam i teocentrizam i svaku filozofiju u kojoj se božanska i ljudska autonomija međusobno isključuju. U ovoj metafizici nema prometejskog poricanja bogova, jer u njoj čovek nalazi sebe i otkriva krajnju potvrdu svog bića i samosvojnost svoje slobode. Personalistička metafizika je suprotna metafizici koja pripisuje karakter objektivnosti isključivo objektima ili stvarima, da bi ih tretirala naučno. U njoj je lični doživljaj bića krajnje objašnjenje iskustva i to nije nešto što treba odbaciti kao subjektivno i nerealno jer to, kao što je istakao i Javorski, ne odgovara promenama do kojih je došlo u konceptima nauke i filozofije.

Ove promene koncepata ipak ne idu u pravcu monolitnog tumačenja globalnih procesa ni preobražaja identiteta u okviru njih. Otuda i shvatanje transcendencije, koje je povezano sa Šardenovim (Pierre Teilhard de Chardin) konceptom "noosfere" kao evolutivnog telosa globalne svesti čovečanstva, divergira između filozofije transhumanizma (koja je usredstvena na materijalni napredak novih tehnologija) i jednog novog pogleda na svet koji ističe sveopštu međupovezanost kao polazište za razumevanje integralne duhovnosti.

*

Kada je u skladu sa modernim vrednostima klatno istorijskih mogućnosti odvučeno u suprotnu krajnost od one u koju se pretvorila religiozna slika sveta, dogmatska religija je, učestvovala u duhovnom samouništenju tako što je pomoću hristijanizacije omogućavala održavanje privida duhovnosti iza kojeg se odigravalo materijalističko iskorišćavanje domorodačkih kultura koje se oslanjalo na naučno-tehnološki progres. Tako je negativna sprega religije i nauke pokazala svoju operativnost. Ali izigravanjem svoje duhovne suštine dogmatska religija je izgubila svoj smisao i snagu postajući samim tim marginalna. Njenu nekadašnju centralnu poziciju preuzela je tada moderna nauka. Vremenom je, međutim, slika sveta moderne nauke ispoljila uz svoju moć i svoje mane, tako da je čovečanstvo ponovo dospelo na prekretnicu. Sada, pred novom fazom, ljudi sve više postaju svesni potrebe da obnove svoje potisnute misaone snage zahvaljujući kojima veruju da je svaka filosofija vredna svog imena uvek nadahnuta Transcendencijom.

U ovom duhu je i osveščivanje potrebe za novim oblikom nauke koja teži integralnom saznanju sveta u skladu sa filosofijom i duhovnošću. Vidimo da savremena nauka proživljava renesansu u pogledu svog odnosa prema duhovnosti. To nije čudno kada se setimo da su nekada nauka i religija smatrane komplementarnim poduhvatima. Nekada se verovalo da svaki pomak u nauci potvrđuje veličinu i moć Božije Promisli. Galilej je insistirao na istini zbog vere da su Reč i Priroda dve knjige Božije koje ne mogu da budu suprotstavljene. Osudivši ga dogmatska religija je udaljila od sebe svaku mogućnost iskrenosti i autentičnosti. Demonstriranjem svoje moći kroz inkviziciju ona je doprinela jačanju nauke koja je od tada postala simbol oslobođenja čovekove racionalnosti.

Poštovanje slobode duha, koju je nosila tadašnja nauka u svojoj evolutivnoj fazi, ušlo je u involuciju kada ušančivanjem nauke u dogmi pozitivizma. Ta se dogma toliko uvukla u modernog čoveka da je on verovatno još uvek iznenađen kada neki agnostički opredeljeni naučnici postavljaju meta-naučna pitanja, jer smatra da nauka ne treba da se bavi takvim pitanjima. Verujući u nauku koja je proglasila takva pitanja besmislenim, čovek se otuđio od druge vrste saznanja koje intuitivno pristupa misteriji stvaranja.

S obzirom na svoju racionalnost, nauci je poznato da su čulne percepcije, od kojih polazi kao od prirodno datih činjenica, zapravo kriterijumi drugog reda, koji se moraju uzimati oprezno jer mogu prevariti. Nauka je našla načine da ih stavi u funkciju svojih tehnoloških izuma koji su oznake njenog napredka u upostavljanju moći nad prirodom. No

ako nauku ne zanima do čega dovodi zloupotreba ove moći i uništavanje prirode na kojoj ona počiva, naučnike bi trebalo da to zanima, jer oni su ljudi koji, nadamo se, još uvek imaju ljudsku prirodu i privlače ih ideali – vrednosti istinitog, dobrog, lepog i pravednog.

Da naučni metodi nisu tako usko pozitivistički definisani, kao što, s obzirom na svest o nesigurnosti čulnih podataka ne bi ni trebalo da budu, naučnici bi se lakše okrenuli proučavanju onoga što je s one strane čulne spoljašnjosti. Psiha je primer takvog predmeta za proučavanje. Međutim, psiholozi-naučnici ne shvataju psihi kao moć transcendencije, već o njoj misle na osnovu "opipljivog" ponašanja (bihevoristi). Jedino psiholozi jungovske orijentacije (geštaltisti), vide ulogu psihe kao nečeg mnogo šireg i neposrednije zavisnog od subjekta, nego što je svet fizike, dok otkrivaju njeno učešće u nekoj smisaonoj celini.

Globalnu eru vidimo kao nešto što je, između ostalog, obeleženo i očekivanjem da se između religije i nauke uspostavi plodan dijalog. U tome spekulativna filosofija može da posreduje doprinoseći razumevanju između religije i nauke, kao i novom obrazovanju čovečanstva. Poenta je da ljudi shvate da proučavanje različitih nivoa stvarnosti da bi se ona razumela, nije dovoljno informativno za shvatanje celine stvarnosti. Samo analitičko posmatranje delova od kojih je stvarnost sačinjena, fragmentuje stvarnost na sve manje i manje celine, ali se time ne dolazi do kraja stvarnosti, niti se postiže potpun uvid u nju. Umesto osnovnih elemenata koji sačinjavaju stvarnost nauka je samo uspela da otkrije nepostojanost materijalnog sveta i njegovih struktura, kao i nedostatnost koncepata kojima se služi kada pomoću nižih struktura pokušava da objasni više. To znači da celina koja nastaje, na primer, na nivou biološkog organizma, ne može u potpunosti da bude objašnjena celinama nižih nivoa (fizičkim, hemijskim i biohemijskim interpretacijama). Zbog toga što je nova celina složenija i njen sistem poprima novi kvalitet sa strukturom koja je različita od strukture nižih nivoa stvarnosti, kao i od njihovog zbira.

U istom smislu, proučavanje fenomena udruživanja bioloških jedinki, uključujući čoveka, pokazuje da oni prevazilaze mogućnost interpretacije na osnovu svojstava nižih celina. Takođe, kada pokušavamo da shvatimo sveukupnost stvarnosti, vidimo da ona u nekim aspektima nije pojmljiva, ni na osnovu svojih delova, ni na osnovu pojedinih tokova unutar date celine, nego jedino na osnovu celokupne interakcije svih članova višeg, ili najvišeg sistema celine. Ako se složimo da je to tačno na nižim nivoima interpretacije celine, možemo to proširiti na sveukupnost stvarnosti koja čini celinu čiji smo deo. Doživljaj te sveukupnosti približava nas onome što nazivamo religioznost, filosofija i duhovnost.

Naravno, moguća je i heuristička uspešnost fragmentarnog tumačenja celine i nauka modernog doba je gospodarila time i na osnovu toga. Značajan primer je Frojdovo (Freud) tumačenje čoveka na osnovu jednog toka u njemu – libida. Doduše Frojd nije uspeo da izleči duševnu bolest tim putem, ali je napravio pomak koji je pokretao generacije da se nadovezuju na ove ideje. Princip nadovezivanja i kontinuiteta jeste i inače način na koji se odvija istorija nauke do trenutaka revolucionarnih promena paradigmi. U slučaju Frojda, psihoanaliza je shvaćena kao revolucionarna teorija, mada je ona prvenstveno odražavala duh vremena spremnog da krene da otkriva raslojavanje identiteta.

*

Raslojavanje identiteta je korespondiralo uvećavanju egzistencijalne krize koja je vodila negiranju identiteta kao suštinske ljudske karakteristike. To iščezavanje identiteta je sa kolektivnog plana prenošeno na individualni, a sa individualnog plana na kolektivni sa odgovarajućim razvojem krize identiteta nacija, država, društava i kultura. Otuda potiče smisao postmodernog projekta "kulture identiteta" čije značenje se u stvari počelo da svodi na političke igre manipulacija i projekcija institucionalnih identiteta kroz simulakrume identifikacija. Kategorija "kulture identiteta" je proizvod ovog horizonta mišljenja u kojem je identitet prestao da bude pojam koji izražava suštinu bića, čoveka i/ili kulture postajući na taj način u stvari ne-kulturan.

Za mislioce koji su kritikovali pogubne strane modernosti, tako da su neki od njih vremenom nazvani postmodernim ili, prema drugačijem klasifikovanju, misliocima kasne modernosti, stanje modernog čoveka nije bilo definisano samo otuđenjem od sopstvene suštine, nego su ideje "sopstva" i "ličnosti", počele da budu smatrane za zastarele "esencijalističke konstrukte". Odbacivanje "esencijalizma" zasnivalo se na stanovištu da izvan religioznih tekstova i legendi, premodernih narodnih priča i priča za decu, ovi esencijalistički konstrukti "ne ostavljaju dovoljno mesta za ono što u sadašnjim globalnim procesima postaje aktuelno", a to je, osim svesti o problematici različitih činilaca okruženja, takođe i tehnološko širenje znanja i takozvani "posthumani likovi" (Hekman 2008).

Suštinska "briga o sebi" koju su izražavala drevna učenja, kao i klasična, pa i mnoga moderna književna i filozofska dela, nastala tokom duge tradicije narativa o oblikovanju identiteta ličnosti kroz njen unutrašnji razvoj – počivala je na konceptu "ljudskog" koje je bilo opisano kao individualno. Nasuprot tome, postoji jedan tok globalnih procesa koji

dovodi do koncepta "posthumanog" sveta² koji više ne sadrži individuu kao izraz "koherentnog sopstva", koje pokreće volju ličnosti, koja je u središtu priče. S konceptom "posthumanog sveta", epistemološka dinamika je stala na stranu determinističke niti shvatanja identiteta, prema kojoj je volja prestala da bude shvaćena kao unutrašnji činilac i svojstvo individue koja savladava spoljašnje prepreke, počinjući da se sve više gubi, odnosno, da se tumači kao u potpunosti određena dejstvom spoljašnjih sila.

Poststrukturalisti su dokazivali smrt autorstva i odsustvo volje u savremenoj subjektivnosti.³ To je dovelo do razmišljanja na temu "kako smo postali posthumani"⁴. Naracija je i dalje ostala lična priča o razvoju i obrazovanju, ali na kraju tog procesa osobi više nije svrha neko uzvišeno i suštinsko samoostvarenje. Umesto toga, kako ističe Hekman, pokušava se "stabilizovanje subjekta" konstruisanjem koherentne samoreprezentacije. Međutim, "predstavljanje sopstva" je postalo problematično – pošto je poststrukturalizam učinio da sopstvo iščezne to je i samo "predstavljanje sopstva" postalo neutemeljeno.⁵

*

U kontekstu negiranja suštine, kategoriji identiteta su, uz njena formalno-institucionalna značenja, preostale mogućnosti konstruktivističko - narativnih interpretacija (Paul Ricoeur) koje vrhune stvaranjem slike sveta i/ili slike o sebi. Ipak, na taj način se ne dolazi do onog smisla identiteta koji odgovara unutrašnjosti čovekovog bića i koji se odnosi na njegovu dušu i na duhovnost. Pretvaranjem "sveta" u "sliku", ili u "priču", identitet se određuje samo na površini. On se pretvara u oblik koji je ispražnjen od svog dubinskog značenja. Na isti način ni narativna životna istorija ne mora da ima dubinu. Lako je zamisliti životnu istoriju koja se ne udubljuje u duševne slojeve doživljaja sebe i sveta. U tom smislu, odbacivanje mogućnosti suštine, koje se dogodilo u duhu poststrukturalizma, lišilo nas je

² Uporediti: Heckman 2008; Hayles 1999; Haraway 1991.

³ Videti: Roland Barthes, "The Death of the Author" (Barthes 1977); Michel Foucault, "On the Author" (Foucault, 1988).

⁴ Definicija posthumanog koju je dala Katrin Hejls tvrdi da posthumano nije "post" zato što nije slobodno, nego zato što nema a-priori načina da se identifikuje sopstvena volja i da se ona razlikuje od volje drugog (Hayles 1999,4).

⁵ Pošto je konstruisanje "narativnog identiteta" (tj. ipseiteta, po Rikeru) prestalo da se usmerava na "suštinske vrednosti" koje bi istovremeno bile i univerzalne i lične i "briga o sebi" se svela na konzistentnost s očekivanjima datog kulturnog miljea. Ovakva zamena teza, u kojoj se ljudi ispražnjeni od ličnog smisla i sadržaja okreću spoljašnjem predstavljanju, ili čak lažnom prikazivanju pred drugima, kao i pred samima sobom, postojala je verovatno oduvek - verovatno je da su se oduvek samo izuzeci nadahnjivali izazovom samoostvarenja, s obzirom da na kraju zaista samo neki postanu uzori koji otkrivaju svoj lični put. Međutim, smatranje "sopstva" – "posthumanim", poništilo je smisao stvaranja "slike o sebi". Može se reći da je time "posthumano sopstvo" postalo zapravo "posthumno".

našeg dubinskog identiteta. Gledano iz antropološke, psihološke, kao i iz opšteljudske perspektive, to nas lišava duševnog i duhovnog životnog smisla.

Sa druge strane, antropologija je oduvek bila motivisana proučavanjem načina na koje unutar identiteta neke date kulture nastaje lični identitet individualnog bića. Proučavanjem načina na koje nastaju ljudi iz svog neposrednog okruženja, antropologija je takođe opisivala puteve razvoja duše. Razumevanjem specifičnosti određenih kultura ona je ukazivala na ono što omogućava doživljaj povezanosti sa našim bližnjima, ili osećanje pripadnosti porodici ili grupi i, uopšte, približavala nam je shvatanje stanja ukorenjenosti u okruženju. Na taj način, antropologija je omogućavala da zamišljamo ljude različitih kultura kako bivaju motivisani da učestvuju, pokazujući nam uobičajeno nastajanje njihovih potreba, koje u kontekstu ličnog doživljaja više nismo ni posmatrali kao obične pošto su imale odnos sa dušom. Zato je Tomas Mur (Thomas Moore) bio u pravu kada je tvrdio da nešto uobičajeno i svakodnevno za dušu može da bude sveto; ili kada je tvrdio da je osnovni izvor religije upravo svakodnevica koja je u saglasnosti sa duhovnošću (Mur 2009).

Ukoliko je, dakle, duši potrebna duhovnost u saglasnosti sa uobičajenim, onda je Mur u pravu kada otuda izvodi konsekvence koje ukazuju da je razdvajanje psihologije od religije onemogućilo dublje sagledavanje emocionalnih problema. Isključivim fokusiranjem na privatni život porodice i traume i/ili ushićenja detinjstva, to se ne može postići, kao što, s druge strane, ni posmatranje emocionalne krize samo kroz prizmu duhovnosti ne omogućava da uvide njeni neposredni psihološki razlozi, nego ih potiskuje tumačeći ih isključivo nedostatkom duhovne svesti i/ili religioznog osećanja.

Shvatajući dušu kao mesto najdubljih emocija, koje se suštinski hrani duhovnim životom i pati kad je za to uskraćena, Mur je naglasio da je duši potrebna ne samo struktura vrednosnog i moralnog pogleda na svet, već i dubinska povezanost sa celinom. Potreban joj je takođe temeljan odnos prema smrti, isto koliko i ideja besmrtnosti što, s jedne strane, omogućava kulturna tradicija, a s druge strane, univerzalnost duhovne transcencije.

Znajući to, kada razmišljamo o religiji u smislu bavljeja ličnim usavršavanjem i kontemplacijom, uviđamo da tu dubinsku dimenziju nastoje da pruže religije širom sveta kao odgovore na duhovne potrebe ljudi. To se povezuje sa održavanjem duhovnog života kroz stalno obraćanje pažnje na praksu obnavljanja duhovnih principa i uvida. Bez tog obnavljanja ljudski um se prepušta buci mentala i privlačnosti materijalnog sveta i zaboravlja na

duhovnost. U tom smislu je, dakle, duhovnost temelj na kojem počiva religija i ona se održava podsticanjem svesti i doživljaja uzvišenih ideja i vrednosti.

Međutim, nasuprot Murovog uverenja da se duhovnost obezbeđuje verskom tehnologijom redovnog posećivanja hrama i posvećivanja molitvi i uzvišenim osećanjima, danas smo mnogo češće suočeni sa zatvorenošću modernog čoveka za doživljaj svetosti i transcendencije. Ova zatvorenost je, s jedne strane, posledica dogmatskih i politizovanih oblika religije, a s druge strane, ona je rezultat vekovnog usađivanja prosvetiteljske dogme, obrazovanjem i širenjem materijalističko-racionalističke paradigme moderne nauke. Takva nauka je učinila da ljudi izgube veru u autentičnost religioznog iskustva i doživljaja duhovnosti. Zbog toga su oni prestali da razumeju duhovnu suštinu religije i više nisu u stanju da u njoj dubinski učestvuju. Umesto toga, samo posmatraju spoljašnje oblike religije i u stanju su da prihvate samo njene socijalne i, eventualno, psihološke forme.

Postoje, naravno, ljudske grupacije koje tragajući za duhovnošću ovu ponekad nalaze u alternativnim oblicima religije uprkos opasnosti da zakonski budu etiketirani i proglašeni za sektaše. Zapravo, nepriznavanje malih duhovnih zajednica ne počiva ni na kakvom kvalitativnom principu, koji bi odlučivao o njihovoj opravdanosti. Zbog toga takav pristup uglavnom samo može da osujeti one koji, u svojoj potrazi za identitetom, nisu nužno u iluziji više od ostalih.

Hipokriziji društva doprinosi i obrazovanje koje totalizuje naučne teorije i otkrića čineći da se sve što je pod plaštom nauke, ma kako trivijalno bilo, prenosi kao vrhunska istina. Neka teorija se tretira kao istinita, makar bila i hipotetička, samo ako je prikazana pod autoritetom nauke. Moderni ljudi spremno prihvataju svaku teoriju koja je predstavljena kao novo naučno otkriće, a spremni su da olako odbace kao predrasudu drevna učenja i mudrost. Sa stanovišta mudrosti, međutim, upravo ovi "obrazovani" ljudi hitno treba da shvate sopstvenu zatvorenost. Ne zato da bi odbacili dostignuća nauke, nego zato što im vrhunske tehnološke prednosti ne mogu pružiti unutrašnje zadovoljstvo, ni mir. Čini se da su ljudi danas nemirniji nego ikada i nezadovoljniji uprkos svom komforu. Život im je postao previše komplikovan. Zato im je pre svega potrebno da se vrate jednostavnosti postojanja i da oslušnu Sebe i svoj dubinski identitet.

U tome može biti od pomoći različita religiozna, odnosno, duhovna praksa, bilo da je reč o tradicionalnim ili alternativnim formama molitve, ili o praktičnim veštinama, poput drevne teorije i prakse joge, koja pokazuje kako da se svaki oblik energije preobrazi u

duhovniji oblik, kako sa fizičkog, tako i sa psihičkog plana (Sivananda, 2001). Ona kazuje kako da se sva negativna osećanja, koja guraju psihu u glib materijalnih sfera (poput besa, straha, očaja, prezira, zavisti, oholosti), mogu preobraziti u odgovarajuća pozitivna osećanja (odlučnost, radost, motivisanost, velikodušnost, prihvatanje, skromnost) koja uzdižu duhovnost.

Ako se o različitim planovima postojanja misli kao o međusobno prožimajućim, onda je moguće shvatiti da ti planovi nisu prostorno odvojeni i da su, u skladu sa različitim stepenima svoje materijalne gustine, viši planovi nevidljivi nižim, ali ne i obrnuto. Posmatrajući lepotu mikro i makro kosmosa, naučnici su počeli da joj se iskreno dive i da priznaju da postoji nešto više od intelekta, što se može pojmiti samo intuitivno. U saglasnosti sa istočnjačkim učenjima i zapadnjački naučnici sve više počinju da priznaju da nije moguće stići do kraja sledeći isključivo intelekt, jer intelekt je ograničen, konačan instrument i čini ljudsko znanje nesavršenim u odnosu na Vrhunsko saznanje. To što dedukcije iz različitih teorija ne donose prosvetljenje, već nas ostavljaju u mraku, može da bude dovoljan razlog da poslušamo duhovnike i da se u tišini mentala otvorimo za unutrašnji pogled svoje intuicije. Savremeni naučnici sve više, poput drevnih mudraca, pretpostavljaju da Vrhunski Tvorac svega što jeste boravi i u najmanjoj čestici toga što jeste, u elektronu ili atomu, upravljajući Kreacijom iz svog unutrašnjeg Sopstva, koje je izvor sveta, tela, uma, elektrona, atoma i nauka. Religiozni odnos prema duhovnosti sveta tome dodaje praksu molitve Bogu Univerzuma u iskrenosti i u jedinstvu sa njim da bi se postigao vrhunski mir i blagoslov beskraj.

*

Iako je poststrukturalistička filosofija, izražavajući prvi nalet postmodernosti, sahranila modernističku ideju sopstva, to nije ostalo jedino raspoloživo stanovište. Opstali su i drugi pogledi, mada za sada pretežno samo kao svedočanstva i obeležja raznovrsnosti Kulture, ostajući uglavnom izvan etabliranih i akademskih tokova mišljenja. Ti pogledi se svakako i dalje oslanjaju na staru ideju suštine na osnovu koje koncept identiteta čoveka pretpostavlja postojanje njegovog suštinskog Sopstva, a ono se ispoljava u onoj meri u kojoj se suština pojavljuje. Slično stanovište beleže brojna istraživanja različitih duhovnih, religijskih i kulturnih verovanja i praksi. Međutim, s obzirom na dekonstruktivističku postmodernu tendenciju ukidanja odnosno, naracija koje kao takve počivaju na ideji suštine, identiteta i sopstva, nije ni čudno što su interesovanja za njihovo proučavanje tek nedavno

dobila svoje mesto u nauci. Ono je najzad definisano pod nazivom "transpersonalna psihologija", koja istražuje i proučava transcendentne i duhovne aspekte ljudskog postojanja.

Transpersonalna psihologija je, dakle, kao nauka uspostavljena tek krajem XX veka, kada je postalo očigledno da se drevne religijske tradicije sreću i prepliću sa suštinski važnim idejama savremene psihologije i psihoterapije. Tako je transpersonalna psihologija prva moderna nauka koja je ozbiljno shvatila duhovnost (Kelly 1991) i pokušala da je poveže sa psihologijom. Zato se ona takođe smatra osnovom postmoderne posthrišćanke kulture. Ona polazi oz kantovskog uverenja o inteligibilnosti poretka sveta koji na saznatljiv način postoji iza prividnih slučajnosti života. U nameri da omogući evolutivno integrisanje individualnog identiteta, transpersonalna psihologija pretenduje da shvati najviše potencijale čovečanstva.

Jedna od vodećih ličnosti transpersonalne psihologije nesumnjivo je Ken Wilber (Ken Wilber) koji se upustio u višedecenijski poduhvat sakupljanja sveukupne količine znanja, iskustva, mudrosti i razmišljanja svih civilizacija: premodernih, modernih i postmodernih, imajući u vidu globalizovanje znanja. Iskoristivši priliku da poveže u jedinstvenu strukturu sve što je ikada rečeno o duhovnom, psihološkom i društvenom razvoju, on je nastojao da na osnovu celokupne sume ljudskog znanja, koja je postala svima dostupna, nađe suštinske ključeve ljudskog duhovnog razvoja. Tako je nastala ekstenzivna kros-kulturna studije u koju su uključene sve velike tradicije sveta, i stvorena je pregledna integralna mapa koja ujedinjuje sve elemente poznatih sistema i modela. Rezultat do kojeg je Wilber došao je, kako sam kaže, iznenađujuće jednostavan i elegantan (Wilber 2006a).

Otuda nama sada može da predstavlja izazov proučavanje ovog "integralnog modela", kako bismo u njemu pronašli, ili eventualno dodali svoja posebna iskustva koja imamo kroz individualne prizme svojih sopstvenih kultura. S obzirom na sveobuhvatne pretenzije ove mape, koja polazi od znanja drevnih šamana i mudraca da bi ih povezala sa savremenim otkrićima kognitivne nauke, interesantno je da se ova mapa zasniva na nekoliko jednostavnih faktora koji destiluju glavne komponente duhovnosti kao suštinske ključeve koji mogu da olakšaju globalnu evoluciju čovečanstva.

Ukoliko zaista postoji evolucija, onda tehnološki napredak treba da bude praćen duhovnim napretkom. Zato nije slučajno što sve veća povezanost usmerava ljude ka sve većem polju mogućnosti. Na taj način ljudima se pruža prilika da se življenjem svojih različitih svetova otvore za onaj *isti* zajednički svet koji može da na konstruktivan način obuhvati sve svoje različitosti. Problem je, naravno, što današnja tehnologija i mediji

uglavnom funkcionišu na osnovu zastarele paradigme, dok nove vrste medija, praksi i odnosa, još nisu stekle moć. Evolucija je za sada usmerene na individualni plan u vidu shvatanja potrebe da svako preuzme odgovornost za sopstveni preobražaj. On je važan jer unutrašnji preobražaj identiteta može da stabilizuje strukturu koja se potom reflektuje i na spoljašnji svet života. Zato je važno da se na individualnom i na kolektivnom planu shvati da nikakve poente nema u materijalizmu i konzumerizmu, nego se ona nalazi isključivo u duhovnm rastu. To je duhovno sazrevanje čovečanstva koje počiva na shvatanju da u univerzumu postoje zakoni čije poštovanje donosi blagostanje. Ukoliko antropologija religije pronade u tome svoj smisao, onda i "kultura identiteta" zaista može da ostvari preobražaj i da umesto da predstavlja nekulturu pogrešnih identifikacija zaista postane vredna svog pojma.

Literatura

Adams, Wiliam. 1998. *The Philosophical Roots of Anthropology*. Center for the Study of Language and Information – Lecture Notes.

Barthes, Roland. 1977. *Image, Music, Text*. London: Fontana.

Foucault, Michael. 1988. "Politics, Philosophy, Culture". Lawrence D. Kritzman (ed). *Michael Foucault Interviews and Other Writings, 1977-1984*. New York: Routledge.

Haraway, Donna. 1991. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," (149-181). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge. (Haravej, Dona. 1997. *Manifest kiborga*. Beograd: Feminističke sveske br. 1.)

Hayles, N. Katherine. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics Literature and Informatics*. Chicago: University of Press.

Heckman, David. 2008. "Unraveling Identity. Watching the Posthuman Bildungsroman" Arthur and Marilouise Kroker (eds). *1000 Days of Theory*: td065. Dostupno na: www.ctheory.net/articles.aspx?id=594

Ingarten, Roman. 1983. *Man and Value*. Munchen: Philosophia Verlag.

Jaworski, Marian. 1994. "The Human Person From a Transcendental Perspective." in Tischner and J.M. Zycinski (eds). *The Philosophy of Person: Solidarity and Cultural Creativity: Polish Philosophical Studies*. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IV a. Eastern and Central Europe, Volume 1. Centar for Research in Values and Philosophy.

Kelly, S.M. 1991. "The prodigal soul: religious studies and the advent of transpersonal psychology". Klaus K.Klostmaier & Larry W.Hurtado (eds.), *Religious Studies: Issues, Prospects and Proposals* (429-441). Atlanta: Scholars Press.

Kolakovski, Lešek. 1982. *Religija*. Beogradki izdavačko-grafički zavod.

Levinas, Emmanuel. 1995. *Alterite at transcendance*. Montpellier. France: Fata Morgana.

Marcel, Gabriel. 1951. *The Mystery of Being* Vol 1,2. London: The Harvil Press.

Mur, Tomas. 2009. *Nega duše*. Beograd: Mali vrt.

Riker, Pol. 2004. *Sopstvo kao Drugi*. Beograd: Službeni list SCG.

Sivananda, Sri Swami. 2001. *Practical Lessons in Yoga*. WWW Edition: 2001. Dostupno na <http://www.SivanandaDlshq.org/>.

Wilber, Ken (2006a) Introduction to Integral Theory and Practice: IOS Basic and the AQAL Map *AQAL Journal of Integral Theory and Practice* Spring, 1, (1), pp 1-40.

Wilber, Ken (2006b) *Integral Spirituality: A startling New Role for Religion in the Modern and Postmodern World* Boston, Mass: Integral Books.

Summary

Anthropology of Religion and "Culture of Identities"

The text deals with a need for global differentiation of various forms and approaches to religion. Its aim is to understand how, on the one side, religion directs people towards discovering their greatest potentials, while producing, on the other side, some of the greatest human suffering. It is a true role of contemporary anthropology of religion which rests upon

the recognition of the need to change inadequate ways of reasoning, and upon overcoming the obsolete limitations in communication between religion and science.

Key words: Anthropology of Religion, Spirituality, Identity