

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Tanja Kramar

Duhovni turizem v Indiji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

**UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

Tanja Kramar

mentorica: red. prof. dr. Mirjana Ule

Duhovni turizem v Indiji

Diplomsko delo

Ljubljana, 2008

Odprla sem vrata v drugačen svet.

Hvala vam, ki poskušate razumeti, zakaj odhajam, in me brezpogojno sprejemate, kadarkoli se vračam.

DUHOVNI TURIZEM V INDIJI

Indija že kar stereotipno predstavlja zakladnico življenjskega smisla, kjer duhovni turisti poskušajo videti stare resnice v drugi luči. Duhovni turizem v Indiji je potovanje vase, v upanju, da bi tako zadovoljili svoje notranje hrepenenje, ki izvira iz krize smisla. Iskala sem odgovor na vprašanje: zakaj je duhovnost, ki se upira omejitvam formalnih verskih institucij, uspela tako globoko prodreti v vsakdanja življenja nekaterih sodobnih pripadnikov razvitih zahodnih družb. Najprej sem ponazorila splošno sodobno stanje na področju religije v deželah razvitega zahodnega sveta. V nadaljevanju sem razloge za pojav duhovnega turizma v Indiji iskala v družbenih spremembah, ki so nastopile vzporedno s procesom modernizacije: modernem pluralizmu, individualizmu, materializmu, odtujenosti in identitetni krizi. V zadnjem delu pa sem hipotezo, da je *duhovni turizem v Indiji izraz soočanja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta*, še empirično potrdila.

Ključne besede: duhovni turizem, Indija, duhovnost, smisel življenja, nova doba

SPIRITUAL TOURISM IN INDIA

India almost stereotypically represents a treasury for the purpose of life, where spiritual tourists look for old truths through different perspectives. Spiritual tourism in India is a journey into oneself with the anticipation of satisfying one's craving that derives from the crisis of the purpose of life. I was searching for the answer to the question: how did spirituality that is so reluctant to restraints of formal religious institutions manage to make its way so deeply into the daily lives of many contemporary adherents of developed western societies and cultures. First, I illustrated the general contemporary conditions of religions in developed western countries. In addition, I tried to establish the grounds for the phenomenon of spiritual tourism on the basis of social changes occurring parallel to certain processes of modernization: modern pluralism, individualism, materialism, alienation and identity crisis. Finally, I also empirically verified the hypothesis that *spiritual tourism is an expression of the confrontation with the crisis of purpose of life experienced by the adherents of developed contemporary societies of the western world*.

Key words: spiritual tourism, India, spirituality, purpose of life, new age

KAZALO

| | |
|---|-----------|
| UVOD | 7 |
| 1 MODERNI ČAS IN KRIZA SMISLA | 11 |
| 1. 1 ČLOVEKOV ŽIVLJENJSKI SMISEL..... | 12 |
| 2 RELIGIJA DANES – JE BOG MRTEV? | 15 |
| 2. 1 TRI PODVRSTE RELIGIJE..... | 17 |
| 2. 1. 1 TRADICIONALNE RELIGIJE RAZLIK | 18 |
| 2. 1. 2 RELIGIJE ČLOVEŠTVA | 23 |
| 2. 1. 3 DUHOVNOSTI ŽIVLJENJA IN NOVA RELIGIOZNA ZAVEST | 25 |
| 2. 2 PRIHAJA NOVA DOBA (NEW AGE) – BOG NI MRTEV!..... | 41 |
| 2. 2. 1 NEUSPEH JUDOVSKO-KRŠČANSKE KULTURE..... | 43 |
| 2. 2. 2 MANJKO SODOBNE KULTURE RAZVITIH ZAHODNIH DRUŽB | 44 |
| 3 POJASNJUJOČI DRUŽBENI KONTEKST DUHOVNEGA TURIZMA | |
| V INDIJI..... | 48 |
| 3. 1 MODERNI PLURALIZEM..... | 50 |
| 3. 2 OBRAT K SEBI – JAZ KOT VIR SMISLA | 52 |
| 3. 2. 1 SODOBNI INDIVIDUALIZEM..... | 55 |
| 3. 2. 2 KAPITALISTIČNI VZGIBI | 58 |
| 3. 2. 3 POTREBA PO SKUPNOSTI..... | 60 |
| 3. 3 IDENTITETNA ISKANJA..... | 62 |
| 3. 3. 1 KRIZA IDENTITETE..... | 66 |
| 3. 3. 2 OD ROMARJA DO TURISTA | 69 |
| 4 DUHOVNI TURIZEM V INDIJI | 72 |
| 4. 1 POTOVANJE JE POT DO SMISLA..... | 74 |
| 5 RAZISKAVA MOTIVOV DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI | 76 |
| 5. 1 OPREDELITEV PROBLEMA IN CILJI RAZISKAVE..... | 76 |
| 5. 1. 1 NAMEN RAZISKOVALNE NALOGE | 76 |
| 5. 2 RAZISKOVALNO VPRAŠANJE | 76 |
| 5. 3 METODOLOGIJA..... | 77 |
| 5. 3. 1 VZOREC | 77 |
| 5. 3. 2 UPORABLJENI VPRAŠALNIK IN IZVEDBA | 78 |
| 5. 3. 3 SPREMELJIVKE IN MERSKI INŠTRUMENTI | 80 |
| 5. 3. 4 OBDELAVA PODATKOV | 80 |
| 5. 3. 5 ZANESLJIVOST IN VELJAVNOST PRIDOBLENIH PODATKOV | 81 |
| 5. 4 OBDELAVA PODATKOV IN REZULTATI..... | 81 |
| 5. 4. 1 SPREMENLJIVKE, KI POJASNJUJEJO MOTIVE DUHOVNEGA TURIZMA | |
| V INDIJI..... | 83 |

| | |
|--|------------|
| 5. 4. 2 SPREMENLJIVKE, KI RAZKRIVAJO REZULTAT DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI..... | 92 |
| 5. 5 UGOTOVITVE RAZISKAVE | 94 |
| ZAKLJUČEK | 97 |
| LITERATURA | 100 |
| PRILOGA | 104 |
| VPRAŠALNIK..... | 104 |

UVOD

Indija je v šestdesetih letih preteklega stoletja začela buriti domišljijo mnogih hipijev, ki so verjeli, da jim lahko ponudi nekaj, kar v lastni družbi niso našli. Indija še danes velja za deželo, kamor se lahko zatečeš v želji po iskanju globljega smisla življenja in odkrivanju samega sebe. Za mnoge predstavlja Indija izpete iluzije, pozabljene sanje ali pomilovanja vredno zatočišče zmedenih duš. Vendar nedvomno je v sodobnih razvitih družbah zahodnega sveta tudi mnogo takih, ki jim je duhovno potovanje v Indijo izpopolnilo življenje. Ravno ti ljudje so v meni vzbudili raziskovalno radovednost in tudi sama sem se ponovno odpravila v mistično deželo obljubljenih sanj: Indijo.

Marsikdo je pripomnil, da mi sploh ne bi bilo potrebno potovati tako daleč, kajti Indija je v zadnjih letih ponudila svoja znanja tudi na slovenskem duhovnem tržišču. Povečano zanimanje za duhovnost, ki prihaja iz Vzhoda, opažajo mnogi raziskovalci. Nekateri novodobniki trdijo, da se začenja nova duhovna doba, t.i. doba vodnarja, ki prinaša dvig človeštva na višjo vibracijsko raven (Capra 1989; Ferguson 1992; Škoberne 1996; Willigis 2000). Jasno pa je, da mora v zahodni potrošniški družbi tudi še tako poduhovljeno znanje, marketinško opravičiti svojo uporabnost. Krčenje duhovnih znanj na zgolj uporabno raven, pa povzroči njihovo osiromašenje, če ne celo popačenje. Jogo so tako oropali njenega duhovnega bistva in je v zahodni različici skrčena predvsem na fizično aktivnost, ki naj bi služila sproščanju po napornih delovnih dneh. Tudi meditacija se uporablja zgolj za blažitev posledic, ki jih je prineslo življenje v postmodernejši potrošniški družbi. Če povzamem: duhovno izročilo Vzhoda je prišlo do naših ušes preveč popačeno in z napačnimi nameni. Ko sem se družila z duhovnimi iskanci v Indiji, sem kmalu ugotovila, da tudi sama nisem ušla racionalni etiki zahodnega duha. Njihove namene sem popačila že s samim naslovom diplomske naloge, kajti turizem je gospodarska panoga. Le redki sodelujoči v moji raziskavi bi se bili pripravljene poistovetiti z nazivom 'duhovni turist', večina pa bi mnogo lažje o svoji poti v Indijo razmišljala kot o *romanju* ali *duhovnem potovanju*, ki ni povezano z iskanjem udobja, hedonizmom ali brezdelnimi počitnicami.

Novodobna gibanja (*New Age Movements*) so v zahodni družbi postala družbeno dejstvo, ki kaže na nekatere njene pomanjkljivosti. Moje zanimanje je usmerjeno v *motive*, ki ustvarjajo potrebo po duhovnosti. Ljudje preko duhovnosti izražajo in iščejo nekaj, kar jim zahodna

družba ni uspela ponuditi. Želja po raziskovanju rastoče potrebe pripadnikov razvitih zahodnih družb po duhovni rasti, ki se izraža tudi v razmahu duhovnega turizma v Indiji, je vzklikala na mojem prvem potovanju v to mistično deželo. Zastavljala so se mi vprašanja o povezanosti duhovnega turizma v Indiji s širšimi družbenimi in kulturnimi pojavi sodobnosti na psiho-socialnem področju identitet, smisla, iskanja in duhovnosti. Prepričana sem, da analiza duhovnega gibanja omogoča še posebej jasen vpogled v kulturne in družbene procese. Identifikacija socialnih in psiholoških izzivov naše družbe, pa je osnova za iskanje ustreznih rešitev. Te naloge sem se lotila bolj induktivno in zato izhajala iz splošne hipoteze, ki pušča dovolj odprtega razlagalnega prostora.

HIPOTEZA: Duhovni turizem v Indiji je izraz soočanja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta.

Ponovno sem se odpravila v Indijo, kjer sem imela priložnost svojo hipotezo tudi empirično preveriti. Po motivih duhovnega turizma v raznih ašramih, meditacijskih centrih in v zavetju gurujev ter jogijev, sem z uporabo pol-strukturiranega intervjuja povprašala ljudi različnih narodnosti sodobne zahodne družbe z resnimi nameni, ki so jih vodili prav tja. Iz navedenih razlogov za obisk Indije in motivov, na podlagi katerih je rastlo njihovo duhovno hrepenenje, sem posredno sklepala o primanjkljajih sodobne zahodne družbe. Kvalitativno raziskovalno *metodo pol-strukturiranega intervjuja* sem združila z *metodo opazovanja z neposredno udeležbo* in si s tem omogočila še boljše razumevanje pojava duhovnega turizma v Indiji. V študijskem letu 2006/2007 sem v Indiji preživela 8 mesecev in si zapisovala vsako značilno dejavnost, miselno držo in izjavo enot opazovanja – duhovnih turistov v Indiji. Na podlagi videne in zapsanega v Indiji, sem se doma posvetila teoretični razlagi pojava duhovnega turizma v Indiji in teoretskim opredelitvam ključnih pojmov.

Prvo poglavje teoretičnega dela diplomske naloge potrjuje tezo o obstoju krize smisla, ki jo doživljajo pripadniki sodobnih razvitih družb zahodnega sveta in opredeljuje ključno spremenljivko, ki jo skozi diplomsko delo testiram – življenjski smisel.

Drugo poglavje ponuja prikaz splošnega sodobnega stanja na področju religije v deželah razvitega zahodnega sveta. Želela sem natančno definirati ključni pojem, ki je rdeča nit moje diplomske naloge – duhovnost. Menim, da lahko le na podlagi temeljitega vpogleda v religiozno stanje na Zahodu in analize značilnosti vzhodnjaške duhovnosti, ki jo na Zahodu

zastopa novodobno gibanje – 'new age', razumemo, zakaj že od šestdesetih let prejšnjega stoletja naprej ljudje množično potujejo v Indijo, kar pomeni, potujejo vase. Ugotovila sem, da je trend duhovnega turizma povezan z zatonom tradicionalnih religij in iskanjem novega pomena religioznih identitet.

1. Prvi del poglavja je razdeljen na tri dele, skladno s tipologijo treh podvrst religij, ki jih v svojem delu *Religion in Modern Times: an Interpretive Anthology* (2000), predlagata Linda Woodhead in Paul Heelas. Najprej sem razkrivala usodo tradicionalnih *religij razlik*, potem predstavila *religije človeštva* in se nazadnje ustavila pri *duhovnostih življenja*. V tem delu sem se lotila zapletene naloge: definiranja duhovnosti. Ugotovila sem, da je pojem strokovno še precej nedotaknjen in izmuzljiv, kljub temu, da so ideje notranje duhovnosti začele prepredati krščanski nauk in prakso že v začetku dvajsetega stoletja (Troeltsch 1931). Različni avtorji pojav notranje duhovnosti in nove religiozne zavesti na Zahodu poimenujejo različno, zato bi rada opozorila, da so izrazi '*duhovnosti življenja*', '*new age*' in '*novodobna gibanja*', sopomenke. Kljub temu obstajajo vsebinske razlike, saj se pojem '*new age*' pogosto uporablja za opis duhovnih praks (večinoma vzhodnega izvora), ki so že močno prepojene z zahodnimi kapitalističnimi vzgibi. '*Duhovnosti življenja*' (Heelas 2000) je zato bolj primeren izraz za tisto, kar služi raziskovanju motivov duhovnih turistov v Indiji, saj definira izvirne pomene duhovnosti. Ravno neomadeževanost duhovnih idej je tisto, kar duhovne iskalce spodbuja k potovanju v Indijo.
2. Drugi del drugega poglavja razkriva prihod nove dobe in povratak k svetemu na račun neuspeha judovsko-krščanske tradicije in pretirane racionalnosti zahodnih misli.

V **tretjem poglavju** bom razloge za pojav duhovnega turizma v Indiji iskala v družbenih spremembah, ki so v razvitih družbah zahodnega sveta nastopile vzporedno s procesom modernizacije. Ne zanikam dejstva, da so zanimanje za alternativno duhovnost Vzhoda omogočili pojavi kot so urbanizacija in množične migracije, višja izobraženost, pa tudi mediji (radio, televizija in internet) itd. Verjamem pa, da je sodobno zatekanje k duhovnosti Vzhoda osnovano na globljih značilnostih, iz tega vidika pomanjkljivostih, razvitih družb Zahoda – pluralizacije, materializma, individualizacije, krize smisla in posledične krize identitet.

1. V prvem delu tretjega poglavja razlagam, kako je moderni pluralizem sprožil krize smisla, ki so posameznike postavile v negotov položaj.

2. Drugi del tretjega poglavja ponuja prikaz, kako je moralni ideal etike samoopolnitve, ki je spodbudila obrat k sebi, prerasel temeljno idejo in se razvil v sodobni individualizem, prežet s koristoljubnim ravnanjem na podlagi kapitalističnih vzgibov. Odtujenost, ki jo povzročajo ti pojavi, pa v sodobnem človeku ponovno zbuja potrebo po skupnosti. Tisto po čemer hrepenijo duhovni turisti v Indiji, je predvsem iskanje pozitivnega naboja ideala pristnosti, ki bi jim pomagal najti smisel in jih ne bi, kot se je zgodilo v razvitih družbah zahodnega sveta, odtujeval.
3. V tretjem delu tretjega poglavja ponovno poudarjam, da je moderni pluralizem škodljiv za stabilizacijo smisla in zato sproža mrzlična identitetna iskanja. V pozni/visoki ali reflektivni (post)moderni so identitete s trdnim središčem preteklost. Na družbo mnogoterih priložnosti, se posamezniki prilagajajo z grajenjem mreže delnih identitet. Negotovost in nestabilnost identitet pa privede do njihove krize, pri čemer se kot glavna dilema pojavi odločitev o tem, ali naj se posameznik podredi ponujenim identitetnim vzorcem ali naj se upre pritisku nepristnega in tvega morebitno zavrnitev. Kakorkoli se bo odločil (in odločiti se bo moral), bo za posledice svojih odločitev odgovarjal sam. Podpoglavje, ki sledi, potrjuje pravilnost izbire naslova diplomske naloge. Kljub nostalgичnemu hrepenenju po varni romarski izkušnji, duhovni turisti v Indiji praviloma ne uspejo ubežati svojim post-modernim koreninam, ki jim zapovedujejo nezvestobo ustalitvi in eksperimentalno pukušanje čim večje raznolikosti duhovnih izkušenj.

V **četrtem poglavju** povzemam dejstvo, da vzhodna duhovnost, ki jo je mogoče izkusiti v razvitih družbah zahodnega sveta, ne predstavlja več čistih oblik azijskih tradicij, ljudje pa še vedno iščejo svoj pristni jaz. Le-tega, in z njim življenjski smisel, nameravajo duhovni turisti najti v Indiji. Nazadnje pa dokazujem, da je že potovanje samo ena izmed tehnik najdevanja izgubljenega življenjskega smisla.

Peto poglavje je namenjeno predstavitvi empiričnih rezultatov raziskave, izvedene v Indiji.

1. MODERNI ČAS IN KRIZA SMISLA

Moje potovanje skozi zgodovinske spremembe, ki zaznamujejo današnjo družbo zahodnega sveta, med skrivnostmi vzhodnjaške duhovnosti, ki jih odkrivajo v (post)modernem pluralizmu utaplajoči se sodobniki, se bo začelo s kratko predstavitevjo krize smisla v modernem času in končalo s poskusom reševanja te krize v daljni Indiji. Temeljno delo, ki je podprlo izhodišče moje hipoteze: *obstoj krize smisla pripadnikov sodobnih razvitih družb zahodnega sveta, je Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija moderne človeka*, v katerem sta Peter L. Berger in Thomas Luckmann (1999, 54) zapisala:

Tožbe nad 'propadom kulture', 'izgubo smisla modernega časa', 'odtujitvijo človeka v poznem kapitalizmu', 'inflacijo smisla v množični družbi', 'dezorientacijo človeka v modernem svetu', in podobnim, niso nič novega. Od teologov, filozofov in sociologov, da ne-znanstvenih zastopnikov moralnega podjetništva v razponu od skrajne leve pa do skrajne desne sploh ne omenjamo, poslušamo take tožbe že kar nekaj generacij. Pod različnimi ideološkimi znaki so za tovrstne bolezni posameznika in družbe predpisovali vsa mogoča zdravila, od ponovnega moralnega oboroževanja pa do revolucionarnega preoblikovanja celotnega politično-ekonomskega sistema.

Naloga proizvodnje in posredovanja smisla (razen v najpreprostejših družbah) pripada obstoječim institucijam oblasti in delovnim organizacijam ob pomoči procesov kot so cenzura, kanonizacija, sistematizacija in pedagogizacija, na čelu s strokovnjaki (psihoterapevti, svetovalci, psihologi), izšolanimi v ta namen. Kriza smisla se v modernih družbah rešuje z »uzakolitvijo pravil družbenega življenja, pa tudi s formalno *moralizacijo* določenih, bolj ali manj profesionaliziranih področij delovanja« (Berger in Luckmann 1999, 32). Obstajajo pa tudi institucije, ki služijo le manjšim skupnostim smisla in prepričan: »/t/ehnike meditacije, uvožene iz Azije, se znajdejo ob najnovejših psihoterapevtskih praksah /.../« (Berger in Luckmann 1999, 49)

Vendar je posameznik onstran področja prava in etik, pri reševanju subjektivnih kriz smisla in konfliktov v zasebnem življenju, še vedno prepuščen sam sebi. Nobeno institucionalno zdravilo torej ni uspelo razrešiti krize smisla v zahodni družbi, zato se nekateri posamezniki, skladno z odprtimi možnostmi modernega ustroja, z njo soočajo na povsem individualen

način – z duhovnim turizmom v Indiji. Duhovne modrosti Vzhoda ponujajo alternativne odgovore ali pa vsaj tehnike, s pomočjo katerih si lahko duhovni iskalci odgovorijo na eksistencialna vprašanja: »*What to do? How to act? Who to be?*«, za katera Anthony Giddens (1991, 70) trdi, »da se porajajo v mislih vseh, ki živijo v pozni moderni dobi«. V zahodnih družbah so z oblikovanjem jaza tesno povezani abstraktni sistemi, najmočnejšo povezavo pa predstavljajo različne oblike terapij in svetovanj (Giddens 1991, 33). Pravzaprav so terapevtski nasveti Zahoda prežeti s skoraj identični zgledi, kot jih učijo indijski jogiji in guruji. Janette Rainwater (Giddens 1991, 70-71) v svojem delu *Self-Therapy* poudarja pomen refleksivnosti v življenju posameznikov, torej povečanega zavedanja misli, čustev in telesnih občutkov, kar je popolnoma skladno z osredotočanjem na *sedanji trenutek*, ki ga zapovedujejo vzhodnjaške duhovnosti. Vendar pa moderne institucije v mnogih primerih ne predstavljajo najprimernejšega pristopa k odpravljanju krize smisla, saj izčrpavajo možnosti samo-izkustev in s svojo formalnostjo zatirajo čustva.

»Če v družbi pogosto prihaja do intersubjektivnih kriz smisla, ki se nato razvijejo v splošnodružbeni problem, potem vzrokov zanje ne gre iskati ne v subjektu kot takem in ne v splošno dani intersubjektivnosti človeškega življenja. Prej lahko domnevamo, da se nahajajo v sami družbeni strukturi« (Berger in Luckmann 1999, 23). Preden se torej lotim raziskovanja izvorov krize smisla v modernem času, naj opredelim temelje smiselnosti človeškega življenja.

1. 1. ČLOVEKOV ŽIVLJENJSKI SMISEL

Vprašanje '*Kaj je smisel ali pomen življenja?*' je najbrž staro toliko kot človeštvo. Zdravorazumsko si razlagam smisel življenja kot zadostno duhovno prožnost, ki nam omogoča, da se samozavestno soočamo tudi s težkimi življenjskimi okoliščinami, in da smo nenehno v stiku s samim seboj in s svojim pristnim bitjem, kar nam omogoča, da smo vedno v centru svojega lastnega življenja, tukaj in zdaj.

Berger in Luckmann (1999, 11) se sprašujeta na čem temelji prepričanje (post)modernih kritikov današnje družbe in kulture, da se kriza smisla našega časa bistveno razlikuje od vseh nekdanjih tegob. Ugotavljata, da »ti opazovalci najbrž ne izhajajo iz dejstva, da so se radikalno spremenili temeljni pogoji človeškega življenja. Prej bo res, da so zaslutili novo

družbeno pojmovanje smisla človeškega življenja v modernem času, ki peha smisel in z njim človeško življenje v krizo, za kakršno v zgodovini ni primere.«

Da bi razumeli zgodovinske značilnosti smisla modernega časa, je potrebna poprejšnja antropološka obravnava. Po Berger-ju in Luckmann-u (1999, 12), se smisel oblikuje v človeški zavesti. Za človeško vrsto pa so poleg zavesti bistvene še naslednje značilnosti: individuacija, specifična telesnost, družbenost in razvijanje družbenozgodovinske osebne identitete. Berger in Luckmann (1999, 12-13) opisujeta, kako se v človeškem življenju gradi večplastna smiselnost izkustva in delovanja:

Zavest obstaja le, če usmerja svojo pozornost na objekt, cilj. Ta intencionalni predmet se oblikuje skozi različno sintetizirajoče učinke zavesti in se pokaže v svoji splošni strukturi, pa naj gre za zaznave, za spomine ali za predstave: okoli jedra, 'teme' intencionalnega predmeta se razteza tej temi pripadajoče polje, ki ga obdaja odprto obzorje. Zaporedje medsebojno povezanih tem – imenujemo jih 'doživljaji' – samo po sebi še ni smiselno, je pa temelj na katerem lahko zraste smisel. Doživljaji, ki jim Jaz posveča pozornost, dosežejo visoko stopnjo tematske določenosti; postanejo očrtana 'izkustva'. Ko se jedro izkustva loči od doživljajskega temelja, zavest dojame odnos tega jedra do ostalih izkustev. Najenostavnejše oblike takih odnosov dojemamo kot 'isto', 'podobno', 'drugače', 'enako dobro' itd. Tako se oblikuje najelementarnejša stopnja smisla.

Smisel je zavest o tem, da med izkustvi obstaja odnos, znotraj katerega posameznik dojema izkušnjo ali dejanje. Alfred Adler (1999, 14) poudarja, da je »v vseh dejanjih navzoča njegova lastna ocena sveta in sebe samega; ali nekakšna sodba: 'Jaz sem tak in svet je takšen'. Skratka pomen, kakršnega pripisuje sebi, in pomen, kakršnega pripisuje življenju«. Trenutno izkušnjo prepoznamo, na najbolj preprosti ravni, kot enako ali kot drugačno od drugih izkušenj, »na naslednji višji ravni smisla pa jo uvrstimo v tipične kategorije (breza, zeleno, lakota, Italijan itd.)« (Luckmann 2004, 115). Odločitev o delovanju in smisel višjega reda oblikujemo v postopnem tehtanju vrednot in interesov. Berger in Luckmann (1999, 14) poudarjata, da »enostavnejše plasti smisla lahko nastanejo v subjektivnem izkustvu osebe. Tipizacije, klasifikacije, izkustveni vzorci in sheme delovanja so sestavni deli subjektivnih zalog vedenja, ki so v veliki meri prevzeti iz družbene zaloge vedenja. Višje plasti smisla in kompleksnejša

struktura smisla pa predstavljajo objektivizacijo subjektivnega smisla v družbenem delovanju.«

Glede na tradicionalno oblikovane elemente smisla, pa lahko pride do tega, da posamezniki v tipičnih okoliščinah medsebojno pričakujejo točno določene odzive in ravnanja. Luckmann (2004, 115) poudarja: »Kadar se subjektivni smisel komunikativno zgosti kot pomen, si pridobi določeno trajnost v kulturni skupnosti«. Berger in Luckmann (1999, 15) v zvezi s tem trdita, da »i/zoblikovanje zgodovinskih rezervoarjev smisla in institucij razbremenjuje posameznika stiske, da bi moral v določenih okoliščinah vedno znova na novo reševati probleme izkustva in delovanja.«

V modernih razvitih družbah zahodnega sveta pa skupne, za vse obvezujoče vrednote niso več vnaprej dane ter strukturno zasidrane. Omogočena je svoboda drugačnega mišljenja, ki pa je tudi temeljni pogoj za širjenje tako subjektivnih kot tudi intersubjektivnih kriz smisla.

2. RELIGIJA DANES – JE BOG MRTEV?

»S smrtjo boga kot jamstva smisla se ni lahko sprijazniti.« (Debeljak 1994, 154)

Berger in Luckmann (1999, 30) se strinjata, da je religija »najpomembnejša oblika obširnega, vsebinsko bogatega in sistematično strukturiranega vzorca izkustev ter vrednot«. Družbene spremembe sredi šestdesetih let, kot jih je v ameriškem okviru opisal Aleš Debeljak (1994, 118), pa vključujejo »/r/azpad tradicionalnih moralnih norm, gibanja za črnske, ženske in homoseksualne pravice, legalizacijo splava, ukinitve obvezne molitve v državnih šolah, radikalno kritiko politične avtoritete, razkroj klasične družine, vojno v Vietnamu, alternativne življenjske stile, /.../, seksualno revolucijo, študentske nemire, kontrakulture, /.../. Te spremembe na *družbeni ravni* utelešajo tisto kaotično stanje stvari in duha, o čigar filozofskih posledicah so pripadniki takrat neverjetno popularne religioške šole 'smrt boga' razmišljali na *metafizični ravni*.«

Ukvarjanje z »mističnimi pojavi in prisotnostjo duhovnosti v vsakdanjem življenju, je bilo področje antropologov, ki so proučevali 'pred-moderne' ljudi, in zgodovinarjev, ki so opisovali religiozne virtuoznosti. Zanimanje sociologov in psihologov pa je podrejeno njihovi teoretični prezaposlenosti s sekularizacijo in z raziskovalno metodologijo, ki je naša glavna epistemološka tehnologija« (Ammerman 2007, 224). Ugibanja o smrti boga so se v Ameriki pojavila kot posledica ideje o sodobnem post-krščanskem svetu, ki so jih sistematično razvijali na oddelku za religioške študije na univerzi Syracuse v New Yorku, »v katerem niso bog, svetlost in transcendenca nič več od votle besede« (Debeljak 1994, 117). Gabriel Vahanian, Thomas J. Altizer, Van Buren in drugi so v svojih knjigah in javnih predavanjih v tistem času strastno razglašali tezo, ki jo želim tudi sama preveriti v pričujočem diplomskem delu, tezo »o moderni kulturi kot o prostoru, iz katerega je izginil smisel in v katerem zato človek 'živi' v duhovni praznini« (Debeljak 1994, 117). Glede na trdno zasidranost religije med ameriškimi »malimi ljudmi« ni presenetljivo, da so le-ti izražali odpor do te teze, saj »/z/anje smrt boga namreč ni bila zadeva metafizičnega premisleka, ampak neposredne smiselnosti življenja v najbolj rutinski in vsakdanji razsežnosti.« (Debeljak 1994, 123)

S krizo smisla smo se soočili tudi v Evropi, pravzaprav že mnogo prej. Ne smemo spregledati »dvoma v krščanski nauk že vsaj od Nitzscheja, Dostojevskega in Kierkegaarda« (Debeljak 1994, 118). Debeljak (1994, 118) se sprašuje: »Mar kritični pogled na antropocentrično filozofijo razsvetljenstva, ki z vero v nenehni napredek, moč razuma in vladavino znanosti postavlja človeka v središče kozmosa, ne pomeni splošno sprejete osnove za evropskega duha že vsaj do konca prve svetovne vojne?«

Vendar bi s takšnim evropocentrizmom zgrešili bistvo značilne verske identitete v Ameriki, ki »tradicionalno izhaja iz *civilne religije*, kakor je Robert Bellah imenoval svojevrstno religiozno zvezo med javnimi in zasebnimi sferami življenja. Evropa je tako z vidika položaja cerkva (katoliške in protestantske) kot tudi z vidika verskih prepričanj in praks posameznikov, bolj sekularizirana. Nasprotno ohranjajo cerkve v ameriški družbi pomemben položaj, kot tudi verska prepričanja in prakse, ki so precej vzdržljive. Tako predstavljajo Združene države Amerike dober primer družbe, ki je popolnoma moderna in obenem močno religiozna. Religija je potemtakem v ameriškem kontekstu »nekaj naravnega, nekaj, kar se razume samo po sebi in predstavlja večno stanje človeškega duha.« (Debeljak 1994, 122)

Kako pomembno je verovanje, pa Dean Kelly v svoji slavni razlagi 'Zakaj uspevajo konzervativne cerkve' (1977), dokazuje s trditvijo, »da so uspešne cerkve tiste, ki so 'stroge' in 'resne' in 'osmislijo življenje v bistvenih pogojih'. Nancy Ammerman je v raziskavi triindvajsetih ameriških kongregacij prav tako odkrila, da je zmožnost religije, da priskrbi smisel, pomemben del njene privlačnosti« (Woodhead in Heelas 2000, 57). Hummel (Škafar 1998, 18) pa poudarja, »da izgubo osebne poti, ki jo določa vera, zaznamo kot primanjkljaj predvsem v kriznih časih. Lastno življenje doživljamo kot nesmisel in ga morda celo zavržemo.«

Čeprav se o Jawaharlal Nehru-ju (Woodhead in Heelas 2000, 92) pogosto govori kot o »ustanovitelju sekularne demokracije v Indiji«, tudi on v religiji vidi smisel, saj le-ta, olajšana tradicionalnih elementov, predstavlja vero v sam napredek:

/P/reveliko zanašanje na nadnaravne dejavnike lahko pripelje, in pogosto je pripeljalo, do izgube samozaupanja v ljudeh in do krhanja njihovih sposobnosti in kreativnih spretnosti. In vendar se zdi /.../ nekaj vere in opore na moralne, duhovne in idealistične predstave potrebne, drugače nimamo nobene spodbude, nobenega cilja in smisla življenja. /.../ /N/emogoče je v ničesar verovati, pa naj to kličemo ustvarjalna življenjska sila ali življenjska energija vsebovana v stvareh, ki jim zagotavlja sposobnost samo-napredovanja, spremembe in rasti, ali drugače rečeno, nekaj kar je resnično, čeprav težko opredeljivo, kot je življenje resnično v primerjavi s smrtjo.

(Woodhead in Heelas 2000, 92-93)

Nedvomno pa je bil teocentričen pogled na svet v razvitih družbah zahodnega sveta kljub vsemu pahnjen v pozabo. V nadaljevanju bom razkrivala usodo tradicionalnih religij in pojave novih religiozних vrst ter nove duhovnosti, na katere se sedaj opirajo sodobni ljudje zahodnega sveta.

2. 1. TRI PODVRSTE RELIGIJE

Linda Woodhead in Paul Heelas (2000, 2) izpostavita kot »zgodovinsko in razvrstitveno pomembne« tri podvrste religije in jih poimenujeta »*religije razlik, religije človeštva in duhovnosti življenja*«. Po nujen mnenju »/o/boje, stare veroizpovedi in nove duhovnosti, dobro uspevajo, čeprav prve častijo nadnaravnega Boga in zadnje iščejo boga znotraj.«

(Woodhead in Heelas 2000, 2)

Tri podvrste religije naj bi predstavljale sliko religije v modernem času. Woodhead in Heelas (2000, 3) poudarjata, da gre za soobstoj različnih oblik religije, »čeprav naša tipologija veliko dolguje teoretikom kot je Robert Bellah, na različne podvrste religije ne gledamo z vidika evolucionizma«. Poleg tega, da so religije razlik na verskem prizorišču tradicionalno prisotne dalj časa in so duhovnosti življenja na Zahodu novejši pojav, jih loči tudi to, da »/r/eligije razlik poudarjajo pomembnost nadčutnega, sfere, ki leži čez in nad vsem, kar je tostranskega izvora«, medtem ko »/d/uhovnosti življenja najdejo sveto znotraj jaza in narave, zavračajo pa idejo, da je duhovno bistveno drugačno od tistega, kar leži znotraj samega reda stvari.«

(Woodhead in Heelas 2000, 15)

2. 1. 1. TRADICIONALNE RELIGIJE RAZLIK

»Oslabitev in celo razpad nadrejenega reda smisla z nastopom moderne dobe ni ravno nova tema«, zatrjujeta Berger in Luckmann (1999, 34), v povezavi s tem pa so se pojavljale domneve, da je moderno krizo smisla povzročil umik in neuspeh tradicionalne religije.

Številne raziskave od šestdesetih let naprej potrjujejo domnevo, da istovetenje in tradicionalne vezi zvestobe do verskih organizacij glavnega toka, še posebej v zahodni Evropi, slabijo (Beckford 2003, 176). Tradicionalne religije se v zahodnem svetu, ki ga zaznamuje pluralizem tudi na 'religioznem trgu', soočajo z bojem za obstanek. V takšnem položaju se znajdejo tudi v soočenju s sodobno znanostjo, saj bi se mnogi ljudje danes pridružili razmišljanju Zindler-ja (Ammerman 2007, 170), da je »znanost bolj nepremagljiva od zgodbe Adama in Eve, kot tudi bolj zanesljiv vir resnice«. Sumljiva in vsiljiva prizadevanja krščanskih pridigarjev, kot jih opisuje Debeljak (1994, 124) na področju nekdanjih južnih držav konfederacije, tj. *Bible Belt* predela Amerike, kot na primer »/n/eonske luči, utripajoči napisi, barvni kažipoti in svetlikajoča se vabila k službi božji, zlasti pa velika obcestna opozorila, na katerem TV kanalu je mogoče spremljati tega ali onega pridigarja /.../«, pa razkrivajo strah pred dejansko smrtjo in boj za ponovno oživitev boga. Debeljak (1994, 124-125) takole opisuje položaj tradicionalne religije v Ameriki:

*Po drugi svetovni vojni je legitimnost ameriške civilne religije seveda malodane povsem izginila. Hitra preobrazba podjetniškega v **managerski kapitalizem** je namreč postavila pod vprašaj svobodno voljo in individualno izbiro, zanesljiva rast permisivne kulture je omogočila dvom v moralni absolutizem, prevlada korporativne tehnokracije na tržišču je iz privatnih naporov naredila nebogljeno šalo, potrošniška mentaliteta z nenehnim kopičenjem blaga kot poslednjega kriterija sreče je pokazala figo civilnim vrlinam. Z eno besedo, **kriza tradicionalnih vrednot je prinesla krizo tradicionalne religije.***

Debeljak (1994, 130) opisuje, kako so fundamentalistične protestantske ločine, zlasti evangeličani s pridom izkoristili nastalo krizo in v poznih šestdesetih zopet doživeli politični prodor. Izhajali so iz razkroja do tedaj vladajoče paradigme modernosti, ki je s svojim zaupanjem v tehnološki razum in popolno obvladljivost sveta postala predmet kritike. Zanimivi so skrajni načini, ki so jih (in jih še) evangeličani v Združenih državah Amerike

uporabljali, da bi ta dominanten položaj obdržati. Prav ti prijemi, ki so jih evangeličanski pridigarji 'prodali' kot izviren način približevanja vernikom, so le-te *pustili prazne, osamljene in brez globljega življenjskega smisla*:

• **UPORABA MODERNE TEHNOLOGIJE**

Nobeden od mnogih kalifornijskih budističnih institutov, Hare Krišna centrov ali Sufijev, nobeno od številnih zbirališč kakšnega od indijskih swamijev, niti nobena od tehnološko sicer dobro prilagojenih šol transcendentalne meditacije Mahariši Maheš Jogija, se po strahovitem družbenem in političnem vplivu ter moderni komunikacijski opremi ne more meriti s televizijskimi evangelisti.

(Debeljak 1994, 126-127)

• **PRAGMATIČNOST IN POENOSTAVITEV**

*Nobena od religioznih sekt ni razvila teološke doktrine, ki bi bila tako zelo **pragmatično usmerjena k totranskemu svetu** kakor prav evangeličanski protestantizem. /.../ **Strateško geslo manipulacijskih tehnik: čim večja je publika, tem preprostejše mora biti sporočilo**, so si televizijski pridigarji dobro zapomnili. /.../ /E/vangeličanska televizijska teologija je namreč povsem zadovoljna že s tem, da vernik prižge mali ekran, pošlje v centralo ček za dvajset ali več dolarjev in se preda pridigi.*

(Debeljak 1994, 127-128)

• **GRAJENJE OGROMNIH FINANČNIH IMPERIJEV**

Ministranti bodo z veseljem odgovarjali na vaše klice, tolažili, obljubljali in bodrili: seveda pa ne bodo pozabili zapisati vernikovega naslova, da ga bo kmalu lahko začela zasipati računalniško obdelana pošta. Se pravi, pozivi k nenehnim finančnim prispevkom.

(Debeljak 1994, 128)

• **DISKREDITIRANJE KONKURENCE**

V retorično do skrajnosti poenostavljenih pridigah evangeličanska teologija nenehno kliče potop nad brezbožne sile zla (katolike, Jude, komuniste, muslimane, ateistične humanistične intelektualce itd.) /.../.

(Debeljak 1994, 130)

Odtujenost in praznina ljudi, ki iščejo smisel življenja in uteho v pragmatično prilagojeni in udobno poenostavljeni evangeličanski religiji sodobne Amerike, ni presenetljiva, saj je »skupnost gledalcev-vernikov, ki jim ni treba napraviti niti dveh korakov, da bi se udeležili religioznega obreda, tako lahko le privid. Kolikor namreč *skupnost pomeni zvezo ljudi, ki si medsebojno pomagajo na čustveni in praktični ravni, sodelujejo v skupnih diskusijah ter sprejemajo odločitve skupaj, toliko skupnost predstavlja tudi zgodovino in spomin*. S te perspektive je mogoče dovolj nazorno videti, kako televizijska skupnost vernikov temelji na vedno znova trenutni *elektronski iluziji zaveze*, ne pa na pristni zavezi sami /.../« (Debeljak 1994, 129)

Debeljak (1994, 134) zada še hujši udarec sodobnemu krščanstvu in religiji, ki naj bi bila »izvorno res izraz človeške potrebe po transcendenci, smislu in zavezanosti skupnosti, kot nas navaja k misli latinski izvor besede *religio*, ki pomeni 'povezovati se', z naslednjimi trditvami:

Kar bi morala biti predvsem simbolična menjava darov, je postalo kupljivo. Kar bi morala biti najpoprej zadeva celovite osebne investicije, investicije celovite osebnosti, je postala stvar tržišča. Strah pred vzpostavitvijo prostega stika s sočlovekom in s transcendo se v elektronsko produciranem prostoru, kjer so meje med posvetnim in svetim zabrisane do nerazpoznavnosti, samo še okrepi.

(Debeljak 1994, 134)

Med povprečnimi ovčicami vedno obstajajo tudi takšni, ki jih marketinški in globine oropani načini posredovanja moralnih naukov niso zadovoljili ali prepričali. Debeljak (1994, 135) potrjuje mojo tezo s trditvijo: »Psihološki strah, eksistencialna negotovost in socialna zbežnost pa ženejo vodo na mlin takojšnji potrebi po smislu /.../«. Krščanska veroizpoved se v mnogih pogledih ni uspela uskladiti z vsakdanjim življenjem in vedenjem sodobnega človeka zahodnega sveta. Tradicionalna religija pa ni bila deležna le poljudne kritike. Liberalni krščanski teolog Rudolph Bultmann (Woodhead in Heelas 2000, 83) je označil večji del Biblije za 'mitološko' in pojasnil, da »takšno pojmovanje sveta označujemo za mitološko, ker je drugačno od pojmovanja sveta, ki je bilo oblikovano in razvito s pomočjo znanosti od njenih začetkov v stari Grčiji, in je bilo sprejeto med vsemi modernimi ljudmi«. Woodhead in Heelas (2000, 84) zgodovinsko povzameta, da »/m/edtem ko so deisti v sedemnajstem in osemnajstem stoletju kritizirali 'tradicionalno' religijo na osnovi naravnega zakona in so jo

znanstveniki kot Bultmann kritizirali na osnovi zgodovinskega in znanstvenega zakona, je postalo v dvajsetem stoletju enako vsakdanje kritizirati jo na osnovi 'izkušnje'.«

Izkušnje ljudi pa dokazujejo, da potreba po osmišljanju in odgovorih na globlja vprašanja življenja, trpljenja in smrti, ostaja, zato »/o/bdobje prehoda iz tradicije, ko *nekdanja pravila niso več veljavna, o novih pa se še pogajamo*, seveda omogoča bohotenje bojnih klicev po povratku k religiozni tradiciji« (Debeljak 1994, 127). Vendar: h kateri tradiciji?

2. 1. 1. 1. PREOBRAZBA KRŠČANSTVA

V nadaljevanju bo razvidno, kako so duhovni nauki in vrednote, ki bodo predstavljene kasneje, prodrle v trdne temelje krščanstva.

Dnevi vladavine Cerkve znotraj pričujoče civilizacije so šteti. Ideje, ki jih moderni svet sprejema kot naravne in očitne, se ne strinjajo s cerkvenimi pogledi. /.../ V državah, kjer religiozno stanje vsebuje mnogo različnih elementov in različni cerkveni sistemi predstavljajo široko polje mnenj, v katerih vsaka posamezna skupnost trdi, da ima v lasti edino Resnico, se nevtralizira religiozni vpliv vseh. Cerkve izgubljajo vpliv na duhovno življenje narodov in mnoge njihove funkcije se zdaj izvajajo preko vzgojiteljev, pisateljev, upraviteljev in preko prostovoljnih religioznih združenj. V teh okoliščinah je bil katoliški tip Cerkve prisiljen izvajati naraščajoče močno in zunanjo dominacijo nad zavestmi človeka. Protestantske Cerkve na drugi strani, niso izvajale enakega vpliva. Iz dveh razlogov: (1) ker niso dovolj močne, da bi to storile; in (2) ker njihove osebne razlage ideje Cerkve vsebujejo močna nagnjenja, ki neposredno nasprotujejo napredku te vrste. Zato se niso mogle upreti vplivom sekt in mysticizma, ki predstavljajo nagnjenja, tesno sorodna z modernim svetom.

(Troeltsch v Woodhead in Heelas 2000, 67)

»Ernst Troeltsch je razumel vzpon nedogmatičnih, subjektivističnih oblik krščanstva kot rezultat nenamernega razvoja, ki ga je sprožil reformist Martin Luther (1483-1546) /.../« (Woodhead in Heelas 2000, 94), prav tako pa liberalizacijo religij razlik po vsem svetu zaznava James Davison Hunter in predvideva da se bo zgodila, »ko bodo zavladale sile posvetne modernosti« (Woodhead in Heelas 2000, 102). Liberalizem je imel na krščanstvo

močan vpliv in je v nekaterih pogledih lahko viden »kot poskus utrditve religije znotraj modernega konteksta z intelektualno verodostojnostjo« (Woodhead in Heelas 2000, 78). Tudi Ammerman-ova (Woodhead in Heelas 2000, 78-80) v svoji raziskavi triindvajsetih krščanskih kongregacij v Ameriki razkriva vpliv liberalizma na krščanstvo ob koncu dvajsetega stoletja: »Najpomembnejše zlato pravilo krščanstva je skrb za odnose, delanje dobrih del in iskanje priložnosti za zagotavljanje nege in tolažbe ljudem, ki to potrebujejo. Njihov cilj ni spreminjanje prepričanj drugih, niti spreminjanje celotnega političnega sistema. /.../ To so delovanja, osnovana na posplošeni krščanski etiki, ki spodbuja ljudi k 'ljubezni drug do drugega' in ravnanju z drugimi na način, kakršnega bi si želeli tudi sami.«

Kljub temu, da po preobrazbi krščanstvo več pozornosti posveča človeku, pa še ne poudarja individualne izkušnje, saj pripadnike liberalnega krščanstva, še vedno označuje »močan občutek za pomembnost kolektivne razsežnosti človeškega obstoja in aktivna skrb za etiko ter politiko« (Woodhead in Heelas 2000, 71):

Medtem ko religije razlik /.../ malo verjetno razumejo človeka ločenega od družbe, je bolj verjetno, da razmišljajo o slednjem v smislu skupnosti verujočih. Nasprotno, religije človeštva razumejo človeške skupnosti, vključno z ostalimi religijami, v veliko bolj inkluzivnem smislu. Njihove ohlapno omejene in inkluzivistične skupnosti sociologi pogosto označujejo z izrazom 'denominacije', v nasprotju s 'cerkvami' in 'sektami' religij razlik. /.../ Kjer religije razlik poudarjajo grajenje skupnosti vernikov, liberalne religije stremijo k preobrazbi celotne človeške družbe.

Woodhead in Heelas (2000, 71-72) opozarjata še na slednji odmik liberalnega krščanstva od religij razlik, ki označuje prehod k bolj liberalnim religijam človeštva:

Trdijo, da sta nauk in dogma podrejena delovanju. Kar šteje, so dobra dela, ne sijajne besede; sočutna dejanja, ne korektnost nauka; aktivna ljubezen, ne prazni rituali. Najboljša dejanja so tista, ki so v pomoč sočloveku, spoštujejo njegove pravice in ponazarjajo prijaznost in sočutje. /.../ Religije človeštva so značajske optimistične tako v njihovem prepričanju v temeljno božanstvo človeške narave kot tudi v možnosti izgradnje popolne človeške družbe tukaj na zemlji.

Liberalno preobraženo krščanstvo torej že bolj ustreza tipologiji religij človeštva. Premaknimo se torej korak naprej v opazovanju religiozne scene v (post) modernih časih razvitih zahodnih družb.

2. 1. 2. RELIGIJE ČLOVEŠTVA

Opisi značilnosti te podvrste religij se že močno približajo pogledom, ki so jih v okviru moje raziskave v Indiji izražali nekateri izpraševanci. Med religije človeštva bi tako nedvomno lahko uvrstila nauke Sai Babe, »najvplivnejšega med sodobnimi indijskimi guruji« (Woodhead in Heelas 2000, 125), v ašramu katerega sem v raziskovalne namene preživela mesec dni.

Woodhead in Heelas (2000, 70-71) religije človeštva opisujeta takole:

*Namesto, da bi bilo gledano s strahospoštovanjem in kot ločeno, je božanstvo videno mnogo bolj dostopno, strpno in sočutno. Človek je kot božanstvo, podoba božanstva – lahko celo vsebovan v božanstvu. Pravzaprav, mnogo religij človeštva vztraja, da lahko le z raziskovanjem človeka in človeške izkušnje, spoznamo nekaj o Bogu. /.../ Nekaj religij človeštva, kakorkoli že, je bilo navdahnjenih z romantiko, in so usmerjene k poudarjanju pomembnosti nekaterih zvez med človeško intuicijo, občutki ali izkušnjami. /.../ Prav tako se v splošnem kažejo kot spoštljive do moderne znanosti in pripravljene dokazovati, da religiozni resnici nikoli ne sme biti dovoljeno nasprotovati znanstveni resnici. Človek, človekova izkušnja in človeški razum postane merilo resnice. Ker morajo biti posamezniki svobodni v izbiri, odločitvi, verovanju in sami sprejemati odločitve v zvezi z religijo, sta tako **strpnost** kot **svoboda** ključni vrednoti.*

Religije človeštva najdemo tudi na Zahodu. Verski zgodovinar, Sydney Ahlstrom, v opisih podobe liberalnega krščanstva zajema mnoge najbolj vidne značilnosti religij človeštva v splošnem: »V želji videti povezanost vseh stvari, raje kot ločenost, so združili romantično nagnjenje k videnju človeka in narave zlitih z božanstvom in Darwinovo znanstveno nagnjenje k povezovanju človeka z naravnim svetom. Liberalci so se precej bolj naslanjali na imanenco Boga, kot na transcendenco.« (Woodhead in Heelas 2000, 76)

»Mnoge značajske značilnosti religij človeštva so se pojavile v pred-modernih časih« (Woodhead in Heelas 2000, 72), nekatere značilnosti pa so bile jasno oblikovane v modernem kontekstu. Tako so »ključni dogodki modernih časov kot sta francoska in ameriška revolucija, ključni misleci kot sta Kant in Rousseau in ključne razprave kot tista o 'človekovih pravicah', hranile (in so bile hranjene od) religij človeštva. Še vedno pa /.../ na neke načine religije človeštva ostajajo posebno dobro prilagojene modernim časom – /.../ v njihovem podpiranju vrednot svobode in strpnosti in v podpori humanitarne etike« (Woodhead in Heelas 2000, 72). Berger domneva, »da se religije človeštva prilagajajo moderni kulturi, medtem ko se ji religije razlik upirajo.« (Woodhead in Heelas 2000, 106)

Če z besedami Woodhead-ove in Heelas-a (2000, 72) povzamem že nakazane iztočnice religij človeštva, bo zvenelo takole: »Takšne religije verjamejo v sposobnost človeka, da sodi tako imenovane višje avtoritete in sprejema odgovorne odločitve. Poudarjajo vrednoto svobode. So odprte in strpne. In verjamejo, da so dejanja prav tako pomembna kot besede, prepričanja in nauki«. Prav skladnost religij človeštva z modernimi liberalnimi vrednotami in njihova zveza s silami demokratizacije, pa je po mnenju Hugh McLeod-a (1997, 44) eden od razlogov za njihov vzpon, kot tudi dejstvo, da »/n/a takšne religije lahko gledamo kot na anti-elitistične: kot naraven dom za tiste, ki nasprotujejo 'tradicionalni' religiji zaradi odtujitve od duhovniških, socialnih, političnih in kulturnih elit, ki jih te religije podpirajo.«

»Domneva, da bodo religije človeštva propadle hitreje kot religije razlik, je v sociologiji religije široko razširjena« (Woodhead in Heelas 2000, 101), vendar pa »najpomembnejši trendi v sodobni religiji vključujejo detradicionalizacijo, privatizacijo in univerzalizacijo. Dejstvo, da religije človeštva predstavljajo vse te trende, pa lahko dokazuje, da se ne bodo izgubile v širši kulturi, pač pa da so dobro prilagojene modernim časom in so zato njihove možnosti preživetja povečane.« (Woodhead in Heelas 2000, 101)

Vsekakor so religije človeštva igrale »središčno, konstruktivno in samostojno kreativno vlogo v srcu moderne kulture« (Woodhead in Heelas 2000, 74), vendar pa se na religiozni sceni izgublja moč kolektivne akcije, saj tudi religije podlegajo procesom individualizacije.

2. 1. 2. 1. SUBJEKTIVIZACIJA RELIGIJE

» /.../ Peter Berger domneva, da liberalna demitologizacija, ki povezuje versko resnico s statusom 'mita' ali 'simbola', vsebuje tudi subjektivizacijo, psihologizacijo in privatizacijo religije. V mislih ima predvsem oblike liberalne krščanske teologije s konca dvajsetega stoletja« (Woodhead in Heelas 2000, 85). Berger (Woodhead in Heelas 2000, 85) navaja, da »novi liberalizem 'subjektivizira' religijo v radikalno modo in sicer v dveh pomenih besede. Z napredno izgubo objektivnosti ali izgubo resničnosti tradicionalnih religioznih razlag sveta, religija vse bolj postaja svobodna subjektivna odločitev, kar pomeni, da izgublja intersubjektivni obvezujoči značaj. Prav tako so 'religiozne' stvarnosti vse bolj 'prevedene' iz okvira nanašanja na tisto, kar je zunaj posameznikove zavesti, v okvir, ki jih postavlja *znotraj* zavesti.«

2. 1. 3. DUHOVNOSTI ŽIVLJENJA IN NOVA RELIGIOZNA ZAVEST

Kljub podrejenosti smotrno-racionalni etiki večine institucij sodobnih družb, obremenjenostjo z zadovoljevanjem materialnih potreb in usmerjenostjo v telo, pa narašča zanimanje za človekovo notranjost, duhovnost in stik s samim seboj. Ralph L. Piedmont in Mark M. Leach (2002, 1888-1889) poudarjata, da je duhovnost osnovni element človeških bitij, »težnja, da bi našli smisel znotraj naše lastne umrljivosti (kar je ena od definicij duhovnosti) (Piedmont 1999a), je zakoreninjena v sami anatomski strukturi naših možganov.«

Obstoja nove religiozne zavesti ne gre zanikati ali opravičiti z njim s pripombo, da je potovanje v Indijo že zdavnaj preživeta modna muha. Da je pojav še kako trdovratno prisoten, je med potikanjem po Ameriki ugotovil tudi Debeljak (1994, 139), čeprav je priznal, da je ob neuspešnem lovu na relikte '*poletja ljubezni*' odpisal tudi brstenje vzhodnih religij. Naivno je bil prepričan, da lahko model, s katerim »je mogoče kulturne spremembe razložiti z *načelom mode ali trenda*« uporabi tudi na področju duhovnega gibanja, ki se je začelo v »post-šestdesetih, obdobju brez identitete, letih ironične *stay cool! distance*« (Debeljak 1994, 136). Ko je pozorneje preučil ameriško sodobno družbo, je opazil »*pravo eksplozijo vzhodnih religij*« (Debeljak 1994, 139)! Debeljak (1994, 139) navaja, da so ga številna znamenja njihove prisotnosti prisilila, da je ponovno premislil »kaj pomeni iskanje pristnega načina biti, ki ima trans-zgodovinski značaj«:

Če dobro premislim, moram reči, da pri 'presaditvi' azijskih religij v Ameriko še zdaleč ne gre za modno muho, ampak za nekaj precej bolj usodnega. Gre za globoko in prepričljivo nezadovoljstvo s šepajočimi odgovori judovsko-krščanske tradicije na usodne dileme sodobnosti. Po mojem mnenju imamo opraviti z vztrajnim podtalnim tokom, ki so mu figo mar modne muhe in ga ne zanimajo neposredni politično-kulturni spoprijemi, marveč že od gnostičnih začetkov ob rojstvu krščanstva preko srednjeveških mistikov in romantičnih pesnikov išče pot do neposrednega, to je: osebnega spoznanja 'jaza', s tem pa tudi resnice o bogu in svetu.

(Debeljak 1994, 140)

Debeljak (1994, 140) priznava, da je iskanje tiste absolutne resničnosti, ki individualno bivanje napolni s smislom, še kako pristno: »Da, resnično: glede na njihovo raznolikost in ogromno število bi bilo čisto sprenevedanje trditi, da so ti med seboj 'teološko' sicer često nasprotujoči si znaki *nove religiozne zavesti* samo nekakšen nirvanistični preostanek navdušenja nad vzhodnimi filozofijami, s katerimi so otroci cvetja pred četrto stoletje odločno izrazili svoj protest proti civilizaciji znanosti in tehnike«. Poudarja tudi, da se ob »soočenju z izročili modrecev z Vzhoda počasi obnavlja izgubljena zavest o dejstvu, da je človek najpoprej *homo religiousus*, se pravi, da je bitje, ki ga opredeljuje nenehno iskanje transcendentalnega smisla ter svetega prostora in časa, kor pravi Mircea Eliade.« (Debeljak 1994, 141-142)

To 'najmehkejšo' in najbolj 'spolzko' religiozno podvrsto, ki je božanstvo postavila znotraj naravnega reda stvari, sta opisala Woodhead in Heelas (2000, 110):

Tisti, ki sledijo notranjemu iskanju, tipično prevzamejo dualistično razumevanje človeka. Na eni strani je tisto, kar pripada notranjosti, 'Višji Jaz' ali bolj preprosto, 'notranja duhovnost'; na drugi strani pa je tisto, kar je bilo pridobljeno od zunaj, 'nižji jaz' ali 'ego', ki je bil vcepljen z institucionalnim, ponarejenim redom. Glede na njegovo duhovno naravo, Višji Jaz sam zagotavljajo osnovo za resnično, popolno življenje. Nasprotno, ne velja zaupati nižjemu jazu, oblikovanemu s pomočjo institucij kot so družina, šola, kapitalizem ali verske tradicije /.../. Potemtakem tisti, ki so osredotočeni na notranje iskanje, uporabljajo rituale, ki služijo osvobajanju od nerazsvetljenega reda, od omejitev nižjih jazov.

Baer (Škafar 1998, 25) kot ključni pojem duhovnosti izpostavlja *meditacijo* – »kolikor jo razumemo kot *šolanje zaznavanja in klicanje resničnosti*. Kot sredstvo za vnovično pridobitev izgubljene občutljivosti nam omogoča, da pridemo do jedra duhovnosti.« Piedmont (2001), pa duhovnost definira kot »posameznikov trud, da bi sestavil obširen smisel osebnega pomena znotraj eshatološkega konteksta. To pomeni, da se kot ljudje globoko zavedamo svoje lastne umrljivosti. Vprašujemo po namenu obstoja in vrednosti, ki jo naša življenja predstavljajo svetu, v katerem prebivamo. Odgovori na ta eksistencialna vprašanja nam pomagajo vplesti mnogo raznolikih niti življenja v pomembno jasnost, ki nam daje voljo do bolj plodnega življenja.« (Piedmont 2002, 1890)

Duhovnosti življenja razlikujemo od ostalih dveh podvrst religije tudi v povezavi s časom: »R/eligije razlik tipično črpajo iz preteklosti, ki naj bi vsebovala modrost za sedanost; in religije človeštva želijo s pomočjo etičnih reform ustvariti boljši svet v prihodnosti. V nasprotju s temi razmerji s preteklostjo in prihodnostjo, duhovnosti življenja bivajo v tukaj in zdaj. Popolno življenje je že, po naravi, prisotno; da bi naredili ta preobrazbeni preskok, ki vključuje proglasitev božanskosti življenja samega, je potrebno edino 'delati' z rituali, meditacijami, 'psiho-tehnologijami' (itd.).« (Woodhead in Heelas 2000, 111)

Don Cupitt (1998, 27) je razlikoval časovne definicije duhovnosti same. »V okviru klasičnih binarnih nasprotij, okoli katerih je bila nekoč osnovana naša kultura, je beseda *duhovnost* nasprotje *začasnega*. /.../ V modernih časih, ko je človeška subjektivnost postajala vedno višje vrednotena, je duhovnost postopoma začela označevati pobožnost. Danes je duhovnost že prevzela postmoderni ali ekspresionistični pomen /.../«. 'Gledališčna', 'začasna' duhovnost seveda starim pojmovanjem predstavlja trn v peti, saj

*so bile stare duhovnosti sveta veda o notranjem življenju, določena znotraj tradicije, ki so jo posamezniki svobodno prevzeli in ji sledili pod vodstvom duhovnih svetovalcev. Moderna duhovnost je bila običajno **introvertirana**; postmoderna duhovnost pa je običajno **ekstrovertirana**, bahanje, ki ima veliko zaslugo za to, da je podvržena javnemu nadzoru in razpravi.*

(Cupitt 1998, 28)

Duhovnosti življenja sprejemajo 'holistično' filozofijo, ki »vidi človeka kot bitje z nedeljivimi materialnimi in duhovnimi sestavinami« (Aldridge 2000, 210) in poudarjajo temeljno enakost med božanstvom, človekom in naravo. Zaznamuje jih tudi poudarek na moči individualne izkušnje. Heelas trdi, da je »new age kot *ponotranjena* oblika vernosti (čeprav do različnih stopenj) *detradicionaliziran*. To pomeni, da sta *neodvisnost* in *svoboda* visoko vrednoteni; in moč leži v *izkušnji jaza* ali, bolj obširno, *področja narave*. Novodobniki pripisujejo velik pomen *samo-morali*, ki vsebuje poudarek na izvrševanje *samo-odgovornosti* /.../« (Heelas 1996, 29). Douglas E. Harding (Woodhead in Heelas 2000, 123-124) opozarja, da so organizacije, ki izvajajo avtoriteto in »ne uspejo spregledati, da 'smo vsi že popolnoma razsvetljeni', neproduktivne«. Tudi William Bloom opisuje novodobno gibanje kot »osvobajanje od verskih dogem in avtoritete.« (Woodhead in Heelas 2000, 115)

Woodhead in Heelas (2000, 110) navajata, da se nekatere duhovnosti življenja »osredotočajo na spreminjanje in ozdravljanje človeških življenj; druge na udejanjanje duhovnosti v povezavi z okoljevarstvom, gibanjem žensk, vzgojo, odnosi, življenjem in obveznostmi skupnosti ter umetnostjo«. Vsem vrstam duhovnosti življenja pa je skupno, da poudarjajo *izkušnjo* in zato se jih nemalokrat jemlje tudi kot »oskrbovanje z 'izdelkom' – namreč izkušnjami – za potrošnike. Glede na to, se na njih gleda kot na nekaj z malo – če sploh kaj – eksistencialnega, političnega ali duhovnega pomena« (Woodhead in Heelas 2000, 112). Takšna oznaka je doletela tudi duhovnost v Indiji – ki sem jo celo sama označila kot *duhovni turizem* – saj gre iz indijskega stališča pogosto predvsem za gospodarsko dejavnost, za ponujanje storitev, po katerih množično povprašujejo zahodnjaki; iz stališča *duhovnih turistov* pa gre večinoma za resno in močno željo po izpopolnitvi življenja, zato bi bilo ta izraz v tem oziru morda bolje nadomestiti z izrazom duhovni iskalec poti, resnice ali življenja. Mnogi se odpravijo v Indijo prav zaradi iskanja v zahodni družbi preživetih pomenov duhovnosti. Duhovnost, ki služi le v smislu mode ali začasnega življenjskega stila, intervjuvanci v okviru moje raziskave v Indiji, opisujejo kot prazen izvleček tržne logike¹.

¹ Prepričanja, ki so jih izražali intervjuvanci, pa potrjujejo tudi sociologi kot sta Heelas in Davie, ki poudarjata, da je religija zadnja stvar, ki jo lahko povezujemo s potrošništvom (Aldridge 2000, 186), in Bocock (1993, 50), ki je »potrošništvo označil kot ideologijo, na osnovi katere pomeni ne izhajajo iz svetosti stvari, pač pa iz posvetne težnje po samo-zadovoljitvi. Je preračunljivo, /.../ in materialistično – popolno nasprotje religiji, ki je moralna, nesebična in duhovna.«

»Duhovnosti življenja bi bile lahko odslovljene kot potrošniške, modne in samo-prizanesljive. /.../ Zato urjenje v *new age* spretnostih pomembno vpliva na svet 'velikega' posla« (Woodhead in Heelas 2000, 111). Heelas (1996, 68) opaža, da mnogi predstavniki *new age*-a na Zahodu celo povečujejo kapitalizem in učijo, da je popolnoma opravičljivo delovati in uspjeti v skladu s pravili sistema. Tako na Zahodu kot tudi v vzhodnih kapitalističnih prestolnicah, so v novi duhovnosti ljudje našli tržno nišo in jo spretno vključili v svoje projekte, katerih cilj pa je v popolnem nasprotju s ciljem duhovnosti same. Duhovnost in iz nje izvirajoče tehnike v rokah kapitalistično mislečih posameznikov in organizacij v končni fazi spodbujajo tisto, proti čemur se v svojem bistvu borijo. Že res, da sta umirjenost in sproščenost posledici duhovnega razvoja, vendar se pri tovrstni uporabi duhovnih tehnik preskoči ključne stopnje le-tega. Odpovedovanje, preprostost, smrt ega, odsotnost sebičnega in racionalnega razmišljanja, sočutje ter skrb za soljudi itd. so odlike, ki pripeljejo do končnega razsvetljenega občutka miru in zadovoljstva. Uporaba tehnik sproščanja in meditacije, ki se danes vrši v korist raznih podjetij in organizacij, pa spominja bolj na odpravljanje simptomov stresnega sodobnega življenja, kot pa na soočanje z razlogi zanj.

Pojasnjevanje povečanega zanimanja za vzhodnjaško duhovnost in s tem tudi duhovnega turizma v Indiji, je marsikdaj še vedno ujeto v razlagalni model 'pranja možganov', ki se je v petdesetih letih prejšnjega stoletja pojavil kot konservativna reakcija na vstop številnih novih alternativnih religij v zahodni kontekst. »Paralelno z modelom pranja možganov se je razvijal tudi procesualni model. Začetnika procesualnega modela sta bila Lofland in Stark (1965). Model je kasneje nadgradil Straus (1976) z vnašanjem koncepta 'iskanja' in 'ustvarjalne transformacije', ki opredeljuje spreobrnjence kot aktivne iskalce pomena« (Volarič 2001, 1041). Običajni motiv za spreobrnitev v alternativne religije, ki ga delno lahko upoštevamo tudi kot motiv za duhovno udejstvovanje zahodnjakov v Indiji, je kriza. »Starbuck je govoril o posebnem tipu religijske krize, ki jo povzroča zavest o grehu, sodobni raziskovalci pa govorijo o katalizatorjih za krizo in med te vključujejo: mistična izkustva, izkustva na meji smrti, bolezen in zdravje, spremenjena stanja zavesti. Vlogo krize so si nekateri raziskovalci razlagali kot indikator psihopatologije (Hexam in Poewe, Braden in Johnson, Galanter), nekateri pa kot indikator prizadevanja po reorganizaciji življenja (Bainbidge, Van der Lans in Derks). To je delno vplivalo na perspektivo opredeljevanja alternativnih religij kot terapevtskih skupnosti« (Volarič 2001, 1041). Mojo hipotezo pa še posebej potrjuje Van der Lans-ov in Derks-ov model, ki je nastal ob raziskavi takrat novo nastajajočih *new age* religij na Nizozemskem. »Kot motivacijski faktor za spreobrnitev, vidi težnjo po odkrivanju smisla

življenja ter delovanja v smeri samo-realizacije. To vodi k ugotovitvi, da posamezniki v religiji ne iščejo izkustva skupnosti, ampak individualno duhovno izkustvo.« (Volarič 2001, 1045)

Duhovnosti življenja – ali notranje duhovnosti – je mogoče najti na mnogih koncih sveta, še posebej v državah, ki udejanjajo vzhodne mistične tradicije. V nadaljevanju bom poskušala predstaviti njihove manifestacije v državah zahodnega sveta. Zaznamujejo pojave »'podpovršinskega toka' ali 'nasprotnega toka', ki je tekkel skozi romantiko osemnajstega in zgodnjega devetnajstega stoletja (navdahnjenega z Vzhodom), gibanja kot je teozofija v poznem devetnajstem stoletju, do sodobnih vrnitev poznanih kot 'new age' ali 'paganizem/neo-paganizem'«. (Woodhead in Heelas 2000, 111)

2. 1. 3. 1. NOVE POJAVNE OBLIKE DUHOVNOSTI NA ZAHODU

Woodhead in Heelas (1991, 112-114) sta izpostavila naslednje pojavne oblike duhovnosti, ki jih je mogoče opaziti v modernem času razvitih družb zahodnega sveta:

• NEW AGE – NOVA DOBA, NOVODOBNO GIBANJE

Najbrž je najbolj pogost izraz tega področja verske aktivnosti 'new age' ali 'novodobno gibanje', ki je bil v uporabi od devetnajstega stoletja, če ne že prej, in ki je od šestdesetih let dvajsetega stoletja splošno uporabljen. Ta priljubljen izraz se vsekakor prekriva s tistim, kar imenujemo 'duhovnosti življenja'.²

(Woodhead in Heelas 2000, 112).

Kakorkoli že, pa sta ga avtorja knjige *Religion in Modern Times – an Interpretive Anthology* zamenjala za, po njunem mnenju, bolj primeren izraz – *duhovnosti življenja*, saj ga »mnogo usmerjenih v notranje iskanje povezuje s tistim, kar se jim zdi potrošniško, plitvo, z 'duhovnostjo Hollywood-a'. Zato se zdi bolje uporabljati čustveno manj obremenjen izraz«

² Barbara Potrata (2001) po različnih avtorjih povzema glavne poudarke new age-a: »*transformacija*« (Melton 1992), »*zdravljenje*« (Albanese 1992), »*učenje*« (Bednarowski 1992), »*optimizem*« (Ellwood 1992; Riordan 1992) oziroma »*iskalstvo*« (Sutcliffe 1977), »*mešanica poganskih religij ter vzhodnjaških religij in filozofij*« (York 1995), »*sekularizirana ezoterika*« (Hanegraaf 1996), »*oživljanje starih religijskih tradicij, kot na primer gnosticizma, ezoterike, okultizma in podobnega*« (Greer 1995); najpogostejša tehnika pa je »*kanaliziranje*« (Feher 1992; Brown 1997). Sama new age označi kot »*zanimanje za alternativo, ezoteriko in duhovnost*«.

(Woodhead in Heelas 2000, 112). James A. Beckford (2003, 186) poudarja, da new age na prvi pogled res lahko opišemo s postmodernimi značilnostmi, kot so »igrivost, hibridnost, brikolaž in v nekaterih pogledih z atmosfero magične fantazije. Dalje, prepričanja new age-a ne spadajo v okvir zahodnih racionalističnih in pozitivističnih epistemologij. In nadnaravne ter magične domneve, na katerih temelji mnogo new age prepričanj, izkušenj in praks, so v mnogih ozirih pred-moderne in/ali postmoderne«. Poleg tega je odmevna tudi Rodney Stark-ova in Sims William Bainbridge-ova (1985) oznaka new age-a kot 'kulta občinstva' ali 'kulta strank', ki člane postavlja zgolj v vlogo potrošnikov (Beckford 2003, 186). Nasprotno Heelas-ove *duhovnosti življenja* poudarjajo neskladje potrošniške avtoritete z avtoriteto nadčutnosti.

Heelas (1996) je izpostavil zame bolj uporabno definicijo new age-a, in ga kasneje kot rečeno preimenoval v *duhovnosti življenja*, na osnovi katere je le-ta bližje značilnostim modernosti in pojmom kot so 'notranja tradicija' in 'brezčasna modrost', ter gojenju jasnega občutka samoidentitete ali kolektivne identitete pri iskalcih. Heelas (Beckford 2003, 190) trdi:

*/V/ nasprotju s postmodernimi okoliščinami – ima new age relativno stabilen, enoten in prednosten niz vrednot in izkušenj; notranja mirnost **proti** zunanji stiski; pristinost proti nepristinosti; ustvarjalnost proti življenju v vlogi žrtve /.../*

Duhovna rast je, kot je zapisal Beckford (2003, 189), odvisna od urjenja in prakse (in ne od razodetja, božjega usmiljenja ali vere)³. Na osebni rasti naj bi temeljila posledična skupna korist vseh, v kar novodobniki močno verjamejo.

• EKSPRESIVNA DUHOVNOST

*Čeprav ne pogosto v uporabi, besedna zveza 'ekspresivna duhovnost', zajema širši kulturni tok, katerega duhovnosti življenja so le en izraz. Izvira iz Charles Taylor-jevega govora o 'romantičnem ekspresivizmu' in iz Tipton-a, ki govori o 'ekspresivnem stilu etičnega vrednotenja'. Njegova uporabnost tiči v tem, da se osredotoča na velikost pomena, katerega tisti, ki sledijo notranjemu iskanju, pripisujejo **svobodi** in **samo-izražanju**: izražati tisto, kar nekdo resnično je; živeti*

³ Med močnejše zakoreninjene prakse new age-a spada joga, refleksologija, homeopatija, radiesteziya, akupunktura, aromaterapija, zeliščarstvo, zdravljenje s kristali, kanalizirano univerzalno energijo reiki, bioenergijo, ayurvedsko medicino, akupunkturo in pogovorom itd. Beckford (2003, 189) med »bolj abstraktne izraze new age-a vključuje astrologijo, numerologijo in ufologijo«.

življenje kot izraz pristne narave nekoga; potrjevati samega sebe v povezavi z naravnim in pristnim celostnim redom. Opozoriti pa je potrebno, da besedna zveza ne zajema bolj instrumentalnih, koristoljubnih odrazov duhovnosti življenja.

(Woodhead in Heelas 2000, 113)

• PAGANIZEM/NEO-PAGANIZEM

Ta dva izraza usmerjata pozornost k posebni različici virov, ki jih uporabljajo nekateri, vključeni v notranje iskanje. Pegane ali neo-pegane privlačijo pred-moderne notranje duhovnosti, povezane s 'starodavnimi tradicijami' kot so čarovništvo, keltska/druidska duhovnost, šamanizem in (za pegane v Braziliji) indijanstvo (Amerindian). Potrebno je omeniti, da so nekateri pegani mnogobožni in imajo v tem pogledu več skupnega z religijami razlik kot pa z duhovnostmi življenja. Prav tako pa so nekateri pegani organizirani v bolj raznolikih skupnostih, ki so tipično podobne tistim, katerih pripadniki sledijo duhovnostim življenja.

(Woodhead in Heelas 2000, 113)

• NEW RELIGIOUS MOVEMENTS (NRM) – NOVA VERSKA GIBANJA

Izraz 'NRM' je v teoretičnih razpravah postal priljubljen po šestdesetih letih dvajsetega stoletja ker lahko – sorazmerno nenatančno – zajame vse nove oblike 'alternativnih' religij na 'Zahodu'. Bolj strogo opredeljeno, kakorkoli že, obstaja (sorazmerno) malo NRM-jev, ki učijo notranje iskanje. To pa zato, ker je avtoritarna narava dobro urejenih NRM-jev kriva za to, da ne privlačijo tistih, ki sledijo notranji poti in se nagibajo k znatno večji 'svobodi'. Glede na to vrednoto ni presenetljivo, da večji del delovanja, povezanega z duhovnostmi življenja, zavzema obliko (sorazmerno) ne-avtoritarnih delavnic, dogodkov, tečajev (itd.). Takšni novi 'duhovni duški' ('spiritual outlets'), kot jih lahko imenujemo, so zelo različni od NRM-jev, ki za doseganje razsvetljenja predpisujejo delovanje na podlagi hierarhije, obveznega članstva, ekskluzivnosti in predpisanih ustaljenih korakov.

(Woodhead in Heelas 2000, 114)

2. 1. 3. 2. GLOBLJA PREPRIČANJA DUHOVNOSTI ŽIVLJENJA OZ. NEW AGE-A

Michael Perry v svoji knjigi *Gods Within* (1992) navaja enega vodilnih britanskih zagovornikov notranjega iskanja: William Bloom-a, ki opisuje nekatere vsebinske značilnosti duhovnosti življenja. Značilnosti, ki sem jih tudi poudarila v sledečem tekstu, bodo pomagale razumeti stremjenja duhovnih turistov v Indiji in njihove izjave, ki jih navajam v zadnjem poglavju diplomske naloge:

- *Vse življenje – ves obstoj – je **udejanjanje** Duha, Nepoznanega, tiste **vrhovne zavesti** z mnogimi različnimi imeni v mnogih različnih kulturah.*
- *Namen in dinamika vsega obstoja je polna **proglasitev ljubezni, modrosti, razsvetljenja.***
- *Vse vere so izraz te **iste notranje resničnosti.***
- *Ljudje so dvojna bitja – z: **zunanj**o začasno osebno**stjo** in več-razsežnostnim **notranjim bitjem** (dušo ali višjim jazom).*
- *Zunanja osebnost je **omejena** in stremi k **materializmu.***
- *Notranje bitje je **neskončno** in stremi k **ljubezni.***
- *Namen utelešenja notranjega bitja je pripeljati nihanje zunanje osebnosti v **sozvočje z ljubeznijo.***
- *Vsaka utelešena duša si lahko svobodno izbere **svojo duhovno pot.***
- *Naši duhovni učitelji so tiste duše, ki so **osvobojene potrebe po utelešenju**, in ki **izražajo brezpogojno ljubezen, modrost in razsvetljenje.** Nekatera izmed teh velikih bitij so dobro poznana in so navdahnili svetovne vere. Nekatera so nepoznana in delujejo nevidno.*
- *Vse življenje, in vse različne oblike in stanja, so **medsebojno povezana energija** – ki vključuje naše **potrebe, občutke in misli.***
- */.../ /S/kupno smo **odgovorni** za naše stanje, naše okolje in celo življenje.*
- *V pričujočem časovnem obdobju je razvoj planeta in človeštva dosegel točko, na kateri prestajamo temeljno duhovno spremembo naše osebne in skupne zavesti. Zato govorimo o **novi dobi** (New Age-u). Ta nova zavest se razodeva v nagonem razumevanju /.../ medsebojne **povezanosti celotnega obstoja.***

(Bloom, citirano po Woodhead in Heelas 2000, 114-115)

Heelas navaja nadaljnje značilnosti duhovnosti življenja, ki razkrivajo bistveno težnjo po ozaveščanju smisla življenja:

Novodobniki vidijo osebo razdeljeno na tisto, kar je izumila družba in kultura, in tisto, kar pripada globinam človeške narave. Udeleženci se, navdahnjeni z duhovnimi vedami in urjenji, namesto z dogmami, vero in kodificiranim moraliziranjem, začnejo zavedati kdo so. Temeljni – Bog, Božanstvo, Višji Jaz – leži znotraj in služi kot vir življenjske sile, ustvarjalnosti, ljubezni, spokojnosti, modrosti, odgovornosti, moči in vseh drugih kakovosti, ki obsegajo popolno notranje življenje /.../. Po definiciji – če oživimo prepričanje Shirley MacLaine 'Vse se začne pri sebi' ('It all starts with Self') – novodobniki v splošnem domnevajo, da je odločilno 'delati' na vprašanju kaj pomeni biti oseba.

(Heelas 1996, 28-29)

Glavni britanski novodobni glasnik zgodnjega devetnajstega stoletja – Carry Farmer pa je v knjigi *How I Discovered the Great Self within the Little Self* (1910) opisoval, kako je s pomočjo kontemplacije zapustiti 'mali jaz', da bi izkusili 'duha':

*Tega ne morem dokazati drugim; te pomembne resnice sem se **naučil**; našel sem jo, ko sem **gledal v notranjost**; vedel sem **intuitivno**; **čutil** sem; **prepričan** sem vanjo; to vedenje sem si večkrat **potrdil**, še posebej v težkih časih in nevarnosti.*

*Povezanost z duhom je neverjetna; ni stanje razburjenja, verske blaznosti ali divjega navdušenja; pač pa je občutek silnega miru; **veselja**, ki ga ne more zagotoviti noben **čutni užitek**, lahko pa je primerjana celo z občutkom **varnosti**, nečim podobno stvarnim kot je pitje in hranjenje. Ni stanje navdušenja, ki mine, ampak zaznavanje bližine in povezanosti z močjo. Prinaša krepost, samozaupanje in odnaša strah ter nagnjenost k 'skrbi'. /.../ Če želimo razumeti, moramo dejansko izkusiti. Vsak mora poiskati svojo pot, **razmišljati sam**, sam preizkušati in odkrivati globine duše /.../.*

(Farmer v Woodhead in Heelas 2000, 122)

2. 1. 3. 3. DUHOVNOSTI ŽIVLJENJA V ZAHODNEM ZGODOVINSKEM KONTEKSTU

Kdaj in kako je notranja duhovnost začela prodirati v zavest, trdno zakoreninjeno v tradicionalnih verskih naukih in družbenem sistemu razvitih zahodnih družb?

Ernst Troeltsch je v knjigi *The Social Teaching of the Christian Churches* (1931) »identificiral pojav, ki ga imenujemo 'duhovnosti življenja', mnogo preden se je njegovega pomena začela zavedati večina teoretičnih razlagalcev. 'Verska romantika', kot ga poimenuje, je v ohranjanju in razvoju v sebi obsežne duhovnosti na Zahodu igrala odločilno vlogo« (Woodhead in Heelas 2000, 117). V zasledovanju ključnega gradiva tistega, kar je imenoval tudi 'sodobni misticizem', je Troeltsch-a še posebej zanimalo, kako so lahko krščanski nauki in praksa predelani v obliko notranje duhovnosti; verska romantika, ki je po Troeltsch-u bistvena sestavina razvoja duhovnosti življenja, pa je »ob porastu estetskega pogleda na svet še naprej rasla in se krepila do sedanjih dni, kljub temu, da so tak potek vsi, Schleiermacher, Novalis, Fichte, Schelling in Hegel, vneto izpodbijali.« (Woodhead in Heelas 2000, 119)

/.../ /S/odobni misticizem je vključeval moderno pojmovanje človeštva in estetski individualizem. To pomeni, da je bil zdaj primeren za uporabo v praktičnih opravilih modernega življenja. /.../ Še posebej rodovitna tla za te ideje je priskrbelo luteranstvo, saj je že od začetka imelo s to vrsto duhovnosti, v njeni pristni obliki, določene podobnosti.

Sociološke posledice tega temeljnega stanja so kmalu postale očitne. Verska skupnost – Cerkev je izgubila ves pomen. Javno čaščenje je postalo popolnoma nepotrebno /.../. Mesto starega, v čaščenju združenega občestva, kot je Schleiermacher opisal v svojih Diskurzih, je zavzela /.../ tvorba majhnih skupin, vodenih na podlagi osebnih občutkov, vendar običajno z mnogo manj vneme. Svoj delež tej nejasni mešanici idej je medtem dodal tudi naturalistični monizem modernih filozofov ter bramanske ter budistične ideje.

(Troeltsch v Woodhead in Heelas 2000, 120)

Tudi Debeljak (1994, 153) predlaga, da se vendarle ozremo v »zatrte krike lastne civilizacije« in prisluhnemo »gnostični, hermetični in alkemični tradiciji, albižanskemu nauku in mističnim spisom mojstra Echarta, neoplatonistom in valdezijancem, karpokratom in montanistom, se

pravi, vsem tistim zatrtim in zapostavljenim duhovnim izročilom, ki jih moramo priznati za svoje na isti način, na katerega mora nevrotik, če se hoče sestaviti v osebnost, ponovno prepoznati koščke svojega jaza, ki jih je bodisi projiciral na druge ali pa zanikal.«

Charles Taylor se je razlage pojava 'etike pristnosti', ki lepo opisuje temeljno težnjo duhovnosti življenja, lotil pri koreninah, »/.../ v stališču osemnajstega stoletja, ki poudarja, da so človeška bitja obdarjena z moralnim čutom, intuitivnim občutkom za prav in narobe. Izvirni namen tega nauka je bil premagati nasprotujoče mnenje, da se prav in narobe določata na podlagi tehtanja posledic, še posebej božjih nagrad in kazni. Stališče je podpiralo idejo, da razumevanje prav in narobe ni le stvar suhe preračunljivosti, pač pa je zasidrano v naših občutkih. Biti v stiku s svojimi moralnimi občutki se tukaj poudarja z namenom doseganja pravilnega ravnanja. Kar pa imenujem premik od moralnega poudarka, se zgodi, ko biti v stiku prevzame neodvisen in bistven moralni pomen. Postane nekaj, kar moramo doseči, da bi postali pristna in polna človeška bitja.« (Taylor 1991, 26)

Edward Shils v knjigi *Tradition* (1981) zaznava pojav notranje duhovnosti kot miselni pojav, »ki je bil sovražen do sprejemanja tradicije« (Woodhead in Heelas 2000, 138). O njegovem izvoru pa je zapisal:

*Najsodobnejše oplemenitenje iskanja resničnega jaza, ki se ga ne dosega skozi kontemplacijo, ampak z dopuščanjem proste poti vzgibom in njihovim izražanjem v izkustvih, je mogoče zaslediti nazaj v romantiki osemnajstega in devetnajstega stoletja. 'Potrjevanje življenja' ob koncu tega (dvajsetega, op. T. K.) stoletja se je pojavilo vzporedno z občutkom nevdrljivosti 'umetnih dogovorov' in z ohromljenimi omejitvami viktorijanske morale. 'Stoletje otroka', ki ga je naznanil Ellen Key, krhanje moči super-ega, izrečeno s Freudovsko psihoanalizo, osvoboditev pisateljeve domišljije iz stroke romana devetnajstega stoletja, po zgledu James Joyce-a in zadovoljitev spolnih nagonov, ki jo je predlagal D. H. Lawrence, so bile vse razvojne stopnje pomembnega bojnega pohoda **Zeitgeist-a** (duha časa, op. T. K.) proti dogovorom in moralam sprejetim s tradicijo. /.../ Prelom tradicije je odprl pot uspevanju individualnosti.*

(Shils v Woodhead in Heelas 2000, 138-139)

V želji po razlagi vzrokov za slabitev tradicije, je Edward Shils (Woodhead in Heelas 2000, 139) opazil še en, bolj sodoben pojav: »To je porast zanimanja za sedanjost. /.../ Kakorkoli že, se zdi porast zanimanja za sodobnost in neposrednost, povezan s hedonističnim osredotočanjem na življenjsko dobo posameznika in posledice, ki se hkrati z njim pojavljajo. To bi bilo lahko rezultat oslabiljenega zaupanja v osebno preživetje; lahko bi bilo odvisno od povečane občutljivosti za čutne užitke, povečane razumske budnosti in, v zadnjih desetletjih, dejstva, da je postalo zaradi izobraženosti in obilja ter časopisov, radia, fotografije in televizije, mogoče mnogo bolj bujno zaznavati tekoče dogodke«. Opozoriti moram, da ima na Vzhodu osredotočanje na sedanjost popolnoma drugačen izvor. Povezana je namreč z naukom o reinkarnaciji in zakonom karme. Dobra karma se izvršuje v sedanjosti in v upanju na napredovanje v naslednjem življenju. Življenje pa dojemajo le kot sredstvo za doseganje razsvetljenja in je samo po sebi brez pomena.

2. 1. 3. 4. ZNANSTVENA VERODOSTOJNOST DUHOVNOSTI

Vključeni v mojo raziskavo v Indiji, še posebej tisti, ki so se bolj posvečali jogi, so pogosto poudarjali, da so jogiji že pred našim štetjem v meditacijah spoznavali resnice, ki jih sedaj kvantna fizika dokazuje na znanstven način. »Privrženci notranje duhovnosti so še posebej skozi zadnje (devetnajsto, op. T. K) stoletje in v dvajsetem, pogosto zatrjevali, da je le-ta v primerjavi s predznanstvenimi in praznovernimi trditvami starejših religij razlik, znanstvena« (Woodhead in Heelas 2000, 25). Enako mnenje je leta 1924 z naslednjimi besedami predstavil ameriški znanstvenik Luther Burbank, ko je hvalil uporabnost naukov Swamija Yoganande, na Zahodu zelo vplivnega guruja začetka dvajsetega stoletja: »Preučil sem Swamijevo Yogoda metodo, ki je po mojem mnenju idealna za urjenje in usklajevanje telesne, miselne in duševne narave. /.../ /Z/ jasnimi in znanstvenimi metodami koncentracije in meditacije se lahko reši večino zapletenih življenjskih problemov in na zemlji sreča z mirom in dobro voljo. Swamijeva zamisel o pravilni vzgoji nič drugega kot zdrava pamet, osvobojena misticizma in neuporabnosti /.../.« (Woodhead in Heelas 2000, 126)

Nekateri znanstveniki pa menijo, da »moč religije (kot tudi duhovnosti, op T. K.) ni skrita v verodostojnosti njihove doktrine, pač pa v iztržku nadčutnega pomena«. Robert Wuthnow opaza, da se moderno duhovno gibanje »osredotoča na mešanico duhovnega in racionalnega, pri čemer človek v modernih družbah išče smisel v življenju.« (Ammerman 2007, 176)

2. 1. 3. 5. RAZŠIRJENOST NOTRANJE DUHOVNOSTI

»Kljub temu, da se duhovnosti življenja vsekakor širijo v mnogih kulturah, se še ne da trditi, da so številčno dovolj pomembne – v večini kontekstov – da bi jih označili kot večjega tekmeča drugim oblikam vernosti. Kakorkoli že, pa je vredno omembe, da se pojavljajo jasni znaki razvoja znotraj religij razlik, religij človeštva in še posebej eksperimentalnih religij razlik, ki kažejo v smeri duhovnosti življenja. /.../ Bilo bi nepremišljeno zanikati široko razširjen trend, usmerjen v 'notranjost' in dviganje vrednosti 'življenja'.« (Woodhead in Heelas 2000, 111-112)

Berger (1980, 150) v ameriškem kontekstu ugotavlja, da je nedvoumnih pripadnikov azijskih religijskih skupin relativno malo, da pa je veliko več tistih, ki so vključeni v azijske meditacijske prakse. »Še težje je meriti povišano zavedanje azijskih videnj realnosti /.../. Vsakdo, ki skrbno pregleduje revije, ki so blizu ekološkim gibanjem, ali opazuje stalno zanimanje za azijske religije na univerzitetnih kampusih, lahko zaključi, da je ta vpliv širši, kot bi ga označil nekdo na podlagi števila tistih, ki se neposredno istovetijo z azijsko religioznostjo.«

Heelas (1996, 119) poudarja, da »polno zaposlenih novodobnikov ni veliko. /.../ /N/emogoče je tudi določiti koliko je resnih nepolno zaposlenih in koliko priložnostnih«. Zaradi širokih definicij duhovnosti življenja ter institucionalne neorganiziranosti njenih pripadnikov, je ugotavljanje statistično značilne razširjenosti in intenzivnosti pojava, skoraj nemogoče, saj »si je težko predstavljati, kako izpeljati zares prepričljivo raziskavo« (Heelas 1996, 120). Kljub temu, so se nekateri sociologi s tem nehvaležnim delom spoprijeli in podali svoje ocene.

Thomas Luckmann je prepričan v prevlado modernih verskih tem, kot so: »/S/ amouresničitev, osebna neodvisnost in samo-izražanje /.../. Zadnje čase so se zlele z novo nastajajočo mešanico *pseudo*-znanosti in magije ali s /.../ transcendencami življenjskih sestavin 'new age-a'. Krčenje transcendence zato ne pomeni izgube 'svetega'. Prevladujoče teme modernega svetega reda polagajo status svetega na posameznika samega, s tem ko razločijo njegovo neodvisnost. /.../ /S/tvari, ki so pomembne za privatiziranega, delno egoističnega in hedonističnega, delno ekološkega, simbolično-altruističnega posameznika, postanejo posvečene.« (Woodhead in Heelas 2000, 142)

Steve Bruce pa nasprotno povzema dokaze, ki nakazujejo, da zanimanje za »nova religiozna gibanja sedemdesetih in bolj sodobno new age duhovnost«, ostaja neznatno: »Število ljudi, ki so pokazali kakršenkoli interes za alternativne religije, je zelo majhno, predanost je šibka, večina popularnih produktov je tistih, ki so najbolj sekularni, tisti, ki so vzdržali najdlje, postajajo vedno bolj sekularni in večino le-teh ljudje uporabljajo kot rahlo aromo njihovim svetovljanskim življenjem. Čeprav iz mnogih razlogov zanimiva, naša sodobna nova religiozna gibanja nimajo nikakršnega pomena za celotno versko klimo /.../« (Woodhead in Heelas 2000, 141)

Da se vedno več sodobnih posameznikov spogleduje in na različne načine uporablja neformalne nauke duhovnosti življenja, pa je vidno že s prostim očesom. Ronald Inglehart je med letoma 1970-1986 raziskoval vrednotne prioritete med pripadniki narodov evropske skupnosti in podprl trditev, da bi duhovnosti življenja lahko postale nova religija Zahoda. Prepričan je, da bolj ko se izgublja vera v tradicionalne religije in institucije glavnega toka, in obratno, večji je obrat k sebi, bolj verjetno je, da bodo ljudje sprejeli nauke in prakso notranje duhovnosti. Inglehart (1990) razkriva, da o smislu in namenu življenja bolj verjetno kot materialisti, razmišljajo post-materialisti, katerih število narašča. »Post-materialiste tradicionalne religije ne zanimajo, pač pa se predajajo takšnim, ki bi utegnile izpolniti potrebo po bolj izrazitem občutku smisla in namena« (Inglehart 1990, 211). Tudi Beckford (2003, 201) trdi, da postmoderna odpira možnosti za višje vrednotenje nadčutnega, duhovnega, mističnega, čustvenega in karizmatičnega.

Heelas (1996, 120) potrjuje, da lahko o vrstah ali stopnjah vključenosti v novodobne dejavnosti ter o statistično značilnih številkah le teoretiziramo. »Kakorkoli že, če se osredotočimo na Združene države Amerike, lahko mirno rečemo, ima vsaj 10 milijonov ljudi *kakršenkoli* stik s tistim, kar se ponuja«. Zato ne bi smeli spregledati pomena pojava, ki ga je Talcott Parsons imenoval 'ekspresivna revolucija'. »Inglehart trdi, da lahko le 10 odstotkov populacije Združenih držav Amerike in Britanije brez dvoma označimo za ekspresioniste (ali 'čiste' post-materialiste, kot se je izrazil). Vendar tudi ta delež pomeni, da upoštevanja vredno število ljudi – z ekspresionističnimi vrednotami – o življenju razmišlja v okviru oslabljenih, razmeroma sekulariziranih različic new age-a.« (Heelas 1996, 120)

Duhovna romanja v Indijo le potrjujejo mojo domnevo, da je duhovno iskanje pristno in da zadovoljuje nekatere eksistencialne potrebe posameznikov. Heelas (1996, 117-118) je poskušal razločiti vrste vključenosti v novodobne dejavnosti in je definiral: 'polno zaposlene novodobnike' (tiste, ki se preživljajo z nudenjem novodobnih dejavnosti in ki živijo duhovnost), 'resne nepolno zaposlene' (tiste, ki zadovoljujejo svojo potrebo po duhovnem razvoju vzporedno z ostalimi prednostnimi obveznostmi) in 'priložnostne nepolno zaposlene novodobnike' (tiste, ki se vključujejo iz radovednosti ali s potrošniškega vidika). Med duhovnimi iskalci so po Heelas-u (1996, 119), skladno z ugotovitvami moje raziskave med duhovnimi turisti v Indiji, najbolj pogosti bolj ekspresionistični pripadniki populacije (na primer pedagogi in ljudje, ki se ukvarjajo z nego ljudi), tisti, ki iščejo rešitve uravnavanja življenjskih kriz, si prizadevajo vzpostaviti skladnost v življenju ali se globlje spoznati kot človeška bitja. Höhn (Škafar 1998, 39), pa se je osredotočil na bolj porabniško usmerjene duhovne iskalce in je prepričan, da so tisti, ki potrebujejo duhovni sistem smisla, izobraženi meščani, ki dobro služijo in iščejo poleg dobička in kariere tudi kulturo. Alenka Goljevšček (Škafar 1998), pisateljica in esejistka, je zanimanje za duhovnost Vzhoda komentirala:

To duhovno pomanjkanje najbolj občutijo sloji, skupine in posamezniki, ki imajo biološke, socialne, psihološke in kakšne druge vzroke za neprilagojenost utečenim normam: mladi, umetniško usmerjeni, izobraženci, intelektualci. Raziskave kažejo, da so prav ti najpogosteje nagnjeni k fascinaciji z okultnim. Še posebej to velja za intelektualce: stavili so na um in doživljajo odčaranje tega razsvetljenskega božanstva še bolj boleče kot drugi.

2. 2. PRIHAJA NOVA DOBA (NEW AGE) – BOG NI MRTEV!

»Bog se je manifestiral kot človek /.../ Prva resničnost, Kozmična zavest, Življenje, Ljubezen, Evolucija.« (Willigis 2005, 41-42; 63)

Höhn (Škafar 1998, 37) opisuje kako »prav ob koncu novega veka cvetijo na tleh tehnično-znanstvene civilizacije *miti* in *magija* burneje kot kdajkoli prej. V prtljagi za potovanje v novo dobo so se znašla številna, sodobnikom napol pozabljena ezoterična navodila za razširitev njihovih duhovnih in nadnaravnih moči. Pri posrednikih nadčutnih zaznav, dušnih zdravnikov in okultnih tehnikih je velikanski naval.«

Povratek s svetemu, ki ga najbolj nazorno uteleša prav popularnost azijskih religij, v katerih vsemogočni Bog-Oče sploh ne nastopa, je namreč dobro razkril metafizično nemoč utilitarne individualizma kot poglavitne opore modernega Zahoda, da bi razvil smiselne načine osebne in družbene eksistence. Preprosto rečeno: tam, kjer judovsko-krščanska kultura zahteva izkazovanje zunanje pokornosti, azijske religije ponujajo notranje izkustvo. Namesto militantnega krščanskega vladanja nad naravo, ki je le gnetljivo gradivo za obdelavo v slavo in čast boga, odpirajo religije Vzhoda dostop do spoznanja miru in skladnosti, da: prežemanja med človekom in naravo (kakršen pogled bi bil glede na ekološki polom sodobnosti edino dobrodošel, op. T. K.). Namesto krščanske (pavlovske) ločnice med telesom in dušo izhajajo azijske religije iz nujne neločljive enotnosti. Kjer po tekočem traku spovedi in kesanja vernike 'odkljukavajo' cerkveni birokrati, se vzhodni religiozni sistemi naslanjajo na tesno medosebno povezanost učitelja in učencev. Okrog azijskih učiteljev se zbirajo majhne skupine, v katerih emocionalna zaveza, prijateljstvo in sočutje vzniknejo mnogo lažje kakor na primer v cerkvah, v katerih že arhitekturni stil zidave sam na sebi reflektira teološke namene: vzbujati strahospoštovanje in nadzorovati.

(Debeljak 1994, 145-146)

Debeljak (1994, 145) se sprašuje: »Ampak ali ni *pot sama že cilj*? Mar ni prav neurejena in begajoča, a kulturno in zgodovinsko legitimna mešanica svetovnih religij, ezoteričnih izročil, magičnih tradicij in okultnih praks znak tiste resnične *nove dobe*, ki nas kakor nekoč *helenizem* s svojim vznemirljivim brbotanjem vabi, da ponovno raztolmačimo uganko lastne civilizacije, preden se utegne prelomiti v barbarizem?«. In si odgovarja:

*Bolj razmišljam o tem, bolj sem prepričan, da bo morala večinska mentaliteta slej ko prej slediti marginalcem na njihovi 'poti pozornosti' v **ново religiozno zavest**, ki privilegira razkošje intuicije in občutij pred spekulativnimi vajami v slogu. Slediti jim bo morala zato, ker je to edina možnost, da se iztrga **prisilnemu jopiču pragmatizma in duševnih faustovskih iluzij o tem, da je mogoče do osebne sreče in notranjega miru priti z nenehno manipulacijsko 'uporabo' okolja in drugih ljudi.***

(Debeljak 1994, 145)

Tudi Höhn (Škafar 1998, 37) ugotavlja, da se »danes zdi tisto, kar bi že davno spadalo v temačni srednji vek, edini 'pameten' odgovor na zablodo novega časa, obsedenega z vero v napredek in tehniko«. S tega vidika, kot poudarja Debeljak (1994, 150-151), »postanejo tudi sicer diletantski stili popoldanskega mysticizma dober dokaz za tezo, da sodobni 'povratak k svetemu' ne glede na to, kakšne amatersko eksperimentalne in intelektualno sumljive postopke uporablja, vendarle prinaša s seboj najpoprej eno samo **veliko hrepenenje po tem, da življenje ne bi bilo samo naključna veriga dogodkov na poti od rojstva do smrti, marveč bi imelo pristni smisel; prinaša hrepenenje po neposrednem stiku z Drugim, po dejanski skupnosti in po absolutni resničnosti.**«

Med ključne motive sodobnega povpraševanja po duhovnosti in veri je Hummel (Škafar 1998, 24) uvrstil »iskanje: **poti** (kriza smisla); **resnice** (kriza orientacije); **življenja** (odtujenost); **upanja** (strahovi pred prihodnostjo)«. Höhn (Škafar 1998, 43) pa temu spisku dodaja še »hrepenenje po **doživetju** (radovednost); željo po **skupnosti** in varnosti; željo po **ozdravitvi** (zdravje); iskanje **pomoči pri odločanju** (naloga odgovornosti); **upor** (protest); vprašanja o **onostranstvu in smrti**; hrepenenje po **začaranem** svetu in prizadevanje za lastno pomembnost in **oblast**«. Höhn (Škafar 1998, 37) pojasnjuje tudi, da se odjemalec duhovnosti »umika svetu, ki v svoji nepreglednosti ustvarja občutke nemoči in je brez orientacije. Človek išče smisel življenja v nadčutnem, in to potem, ko ga je vsakdanja skušnja, da so njegovi dnevi brez doživetij, naredila sprejemljivega za obljube ezoterikov in mitologij.«⁴

⁴ Höhn (Škafar 1998, 43) glede na razmere novega verskega iskanja definira tudi ponudbo, v spisec katere je uvrstil: vzhodna verstva; ezoterične skupine – nova doba; religije reda; fundamentalizem; naravna verstva; 'nove poganske skupine'; nova razodetja; skupine, ki zdravijo; satanistične skupine; apokaliptične grupacije; astrologijo; okultni rok /okultizem; psihokulte in okultno spiritistične ponudbe; karizmatična gibanja / binkoštnike; zdravilce / alternativno medicino.

Prihod nove dobe z navdušenjem napoveduje tudi Jung (1994, 159), ki odnos sodobnega človeka do svetega povzema takole: »Sodobnemu človeku se zdi, da različne oblike religije ne prihajajo več od znotraj ali da so izraz njegovega psihičnega življenja; uvršča jih med pojave zunanjega sveta«. Prav zato ob splošno razširjenem interesu za psihologijo opaža tudi velik interes za »najrazličnejše psihične fenomene, kakor se kažejo v bohotenju spiritizma, astrologije, teozofije in podobnih področij«. Sodobni človek »želi vedeti – izkusiti na lastni koži.« (Jung 1994, 160)

Vzhodne duhovne ideje ponujajo plodna tla tistim, ki v luči iskanja samega sebe preiščujejo lastno identiteto, vendar pa »/o/brat k vzhodnim religijam seveda ne razkriva nobenega recepta za enostavno rešitev iz moderne zagate: pomeni le z močjo mnogih pričevanj podprto *diagnozo o razpadu vladajoče kulturne paradigme*.« (Debeljak 1994, 144)

2. 2. 1. NEUSPEH JUDOVSKO-KRŠČANSKE KULTURE

Pripadniki zahodne ameriško-evropske družbe iščejo neposredno in spontano izkušnjo občestva, pri tem pa jim »/a/zijske religije ponujajo /.../ *odprto in pozorno opazovanje vseh čutov, ki lahko preko intenzivnejšega zavedanja lastnega jaza omogoči čvrstejši stik z drugimi*. V krčeviti potrebi po neposrednem doživetju biti, boga, ali celo 'zgolj' narave in drugih ljudi, judovsko-krščanska zavest, ki je bistveno odvisna od nauka knjige, idej, doktrin in pojmov, ne more konkurirati Vzhodu.« (Debeljak 1994, 147)

»Verbalno-možganski Zahod se v dobi modernega 'odčaranega sveta', ko so množični mehanizmi simulacije že skoraj zradirali iz spomina direktno izkustvo resničnosti, *zavest o skrivnostni razsežnosti biti in magični povezavi neba, človeka in zemlje* pa pregnali v otroške pravljice, legende in umetnost, ne more meriti z religijami, ki se požvižgajo na napor abstraktnega uma, saj predvsem kultivirajo 'vzgojo srca' in poudarjajo neločljivo prepletenost prakse z idejami. Še več: brez (zahtevnih) discipliniranih tehnik meditacije in kontemplacije, ki odpirajo pravi vstop v strukturo absolutne resničnosti, si azijskih religij sploh ni mogoče predstavljati« (Debeljak 1994, 147). Debeljakov (1994, 141) odgovor na vprašanje *Kaj je tisto, kar lahko azijske religije in duhovnosti ponudijo in zahodne ne premorejo?*:

*Izrecna in temeljita naslonitev na vzhodne religije pri iskanju ključev za dostop do resnice biti tako le nadvse dramatično priča o tem, da **svete knjige Zahoda**, nad katerimi bdijo zapriseženi varuhi pečata (cerkve, kongregacije, sinode) **ne služijo več duhovnim, marveč ideološkim namenom**. Se pravi, ne dajejo več spodbude svobodni inspiraciji in meditaciji, ampak so se pod rokami politično ambicioznih gospodarjev duš spremenile v stroge predpise za suho žebranje molitvic. S tega vidika ni težko ugotoviti, da so azijske religije ponudile zgolj tisti najbolj primerni okvir, v katerem je bilo metafizično praznino mogoče zapolniti **brez občutkov krivde in sramu**, na katerih temelji zahodna mentaliteta.*

Debeljak (1994, 150) razkriva, kako posvetna zahodna kultura Kierkeggardovskega 'strahu in trepetanja' in cerkveni gospodarji duš dušijo iskanje osebne sreče, saj »slej ko prej vsako intenzivno ugodje obsodijo za brezsrarni hedonizem, v daljave ali vase zazrto zrenje razglasijo za beg pred stvarnostjo, pot samospoznavanja pa za solipsizem.« Posledica tega je, kot poudarja Baer (Škafar 1998, 29), »pomanjkanje neposrednosti in izguba naravnega načina življenja. Zdi se, da lahko *nova vernost* omogoči človeku, da se v njej čustveno udomači, ko mu obljublja neposreden dostop do življenja.«

Roof in Gesch (Woodhead in Heelas 2000, 140) dodajata, da tisti, ki jih prištevata k verskim individualistom, označujejo zahodna verska gibanja kot »pomensko prazna, s priokusom hinavščine« in »pomanjkanjem verodostojnosti.«

2. 2. 2. MANJKO SODOBNE KULTURE RAZVITIH ZAHODNIH DRUŽB

Sodobne posameznike pomembno oblikujejo zunanje sile modernosti, vendar pa nanje vplivajo tudi sile »*moderne zavesti*, ki ustvarjajo notranji svet posameznikov« (Berger 1979, 5). Kot ugotavljajo mnogi duhovni turisti v Indiji, pa ta moderna zavest krepko omejuje definicije realnosti, ki so posredovane skozi proces socializacije in izobraževanja. Debeljak (1994, 149) se sprašuje: »/A/li nam zahodna misel, za katero zatrjujejo, da se je v svoj vrh povzpela z Darwinovim biologizmom, Marxovim sociologizmom in Freudovim psihologizmom, sploh dala ustrezen *slovar za nazoren in natančen opis notranjega življenja in duhovnih stanj?*«

*Mistične ekstaze sv. Janeza od Križa, metafizičnih depresij Dostojevskega in Rilkejevih liričnih vizij po vsem sodeč nihče ne obravnava drugače kakor nekaj, kar je treba preboleti v prvih letnikih univerze, potem pa se velja posvetiti menda resnejšim stvarim. Vendar bi bilo seveda preveč oholo, če bi dopuščali privilegije **neposredne izkušnje biti** samo redkim mistikom, pesnikom in puščavnikom. Prav v dejstvu, da z obratom k azijskim religijam tudi ljudje iz ulice, ne samo peščica poklicanih in izvoljenih, docela brez zadržkov poizkušajo doživljati in izražati nekaj, česar jim njihova tradicija ne omogoča, je treba videti kot znamenje korenite kulturne osiromašenosti konvencionalnega krščanstva in judovstva.*

(Debeljak 1994, 149-150)

Ralf Dahrendorf (Ule 2000, 9-10) v navezavi na njegovo tezo o moderni kot prelomu z ligaturami starih časov, opozarja predvsem na izgubo globokih in trajnih družbenih vezi med ljudmi, ki jim omogočajo, da najdejo smiselno pot skozi svet priložnosti. Razpadanje tradicionalnih ligatur v procesu modernizacije pa je manifestni vidik procesa, ki mu Max Weber pravi 'odčaranje' tradicionalnega sveta in pomeni »opuščanje religioznih, mitično-magijskih, organsko-celostnih, kvalitativnih pogledov na svet in na človeka ter njihova zamenjavo z znanstvenimi, posvetnimi, instrumentalno-izračunljivimi pogledi na svet in človeka.« (Ule 2000, 11)

»Tisti, ki se ukvarjajo z reflektivno duhovnostjo, spodbujajo tudi neposredno izkušnjo nadčutnega in poudarjajo smisle, povezane z religijami mističnih tradicij. Tako so se vpogledi mistikov, vadba kontemplacije in meditacije kot tudi izkušnje nadčutnega pokazale kot viri globljega smisla v modernem življenju. Mistična izkušnja je neposredna izkušnja nestvarnega sveta, neposredna izkušnja dejstva, da 'obstaja več kot je vidno s prostim očesom'« (Ammerman 2007, 180). Don Cupitt (1998, 24) nasproti mističnemu znanju postavi običajno znanje, ki je »neposredno /.../ /i/n temelji na besedah in drugih simbolih«. Vendar pa, kot trdi Jung (1994, 157), zavestni, sodobni človek kljub vztrajnemu upiranju, ne more več zanikati dejstva, »da je skrivnostna dejavnost nezavednega učinkovita sila in da obstajajo psihične sile, ki jih vsaj za enkrat ne moremo umestiti v naš racionalni svetovni red.«

Tudi Berger (1980, 8-9) trdi, da je »moderne človek nesposoben mitološkega mišljenja«, obenem pa poudarja, da je povsem mogoče, da »moderna zavest, medtem ko razširja zavedanje o nekaterih vidikih vesolja, človeku onemogoča vpogled v druge vidike, ki so

enako resnični«. Hummel (Škafar 1998, 23) pa posledično ugotavlja, da se »/k/riza moderne racionalnosti kaže tudi v novem navdušenju nad iracionalnim, v zanimanju za *paranormalne sposobnosti*. Tistim, ki so navdušeni nad mističnim in meditativnim, nad paranormalnim in psihološkim, ki iščejo spreminjanje zavesti v tej ali oni obliki, in ki bi razen tega radi vse to spravili v sklad z moderno znanostjo, se kot zbirališče in kot raster ponujajo **verstva nove dobe (new age)**«. Ammerman-ova (2007, 176) je kritiko kulturnih možnosti za doseganje nadčutnih smislov v visoko racionaliziranih družbah označila kot kritiko epistemološkega materializma in poudarila, da »/l/judje, ki se ukvarjajo z reflektivno duhovnostjo, vidijo moderno družbo kot tako, ki poudarja le informacije, zbrane preko petih čutil, in znotraj prostranosti duhovnih resnic, zaupa le telesnim in snovnim. Ti poudarki pa omejujejo možnosti za doseganje smisla, ki leži nad tem, kar zajemajo naša čutila«. Podobno sta mi zadržali tudi psihologinji iz Nizozemske in Italije, ki sta prišli v ašram Sri Sathya Sai Babe z namenom razširiti možnosti terapije s pomočjo vključevanja nadčutnih pomenov, ki jih prinaša ukvarjanje z duhovnostjo in vadba meditacije ter joge. Izpostavili sta omejenost psihologije, saj se sami zavedata psiholoških pojavov, ki potrjujejo duhovne resnice Vzhoda, vendar ta dejstva nikoli niso bila znanstveno analizirana, ker je to z obstoječimi metodami znanstvenega raziskovanja v psihologiji (oblikovanje hipotez, opazovanje, opravljanje poskusov in njihovo ponavljanje, merjenje itd.) nemogoče.

Zygmunt Bauman (2004, 73) opisuje sodobno strategijo, ki »predstavlja kosaanje bistvenih vprašanj, ki presegajo človeške zmožnosti, na manjše, obvladljive dele (na primer nadomestitev brezupnega boja z neizogibno smrtjo z učinkovitim zdravljenjem odpravljalnih in ozdravljivih bolezni). 'Bistvena vprašanja' niso dobro premišljena, pač pa odložena, odrinjena, odstranjena iz dnevnega reda; ne toliko pozabljena kot zgolj razvrednotena«. Lahko rečem, da so mnoga znanja, kot so alkimija, astrologija ali frenologija, zavržena kot ničvredna. Površno bi lahko rekli, da duhovnost new age-a ni v skladu z etiko zahodne racionalnosti, kljub vsemu pa je to njena prednost, saj le tako lahko ponudi razlago pojavov, ki jih znanost zaradi zanikanja modrosti starodavnih tradicij, ne more zajeti.

Posamezniki torej potrebujejo odgovore, saj si z njimi ustvarjajo pomensko smiselni red, v skladu s katerim živijo. Kljub temu, pa Ammerman-ova (2007, 176) izraža tudi kritiko nagnjenosti k zaključku, saj je »/m/oderna kultura, v očeh tistih, ki se ukvarjajo z reflektivno duhovnostjo, prezaposlena z odgovori in dejstvi, s tistim, kar je že znano in neomajno določeno. Družba, ki preveč temelji na usmerjenosti k ciljem, ustvarja nazore, ki ne zmorejo

ostati dovolj dolgo odprti, da bi obširno preiskovali skrivnosti, zapletenosti in možnosti nadčutnega.«

Skladno z zanimanjem za duhovno in religiozno izročilo Vzhoda, Berger (1980, 19) napoveduje subjektivni obrat v zahodni družbi: »Če odgovori niso zagotovljeni objektivno s strani družbe, se je (posameznik, op. T. K.) prisiljen obrniti *navznoter*, njegovi lastni subjektivnosti naproti /.../« (Berger 1980, 19). Težnjo po iskanju varnosti pri sebi samem, pa je sprožila kriza druge polovice dvajsetega stoletja, ki »ni *toliko kriza materialnega, kolikor prav duhovnega blagostanja*.« (Debeljak 1994, 142)

*Kolikor je namreč kultura Zahoda po svojem bistvu **teocentrična** (do konca srednjega veka) ali **antropocentrična** (od renesanse naprej), toliko še vedno izhaja iz pojma središča: /.../ Gospodar v pomenu simbolne figure, ki še vedno obvladuje medijsko programirano popularno imaginacijo, večinske načine izražanja in družbene institucije odločanja, pa je **homo faber**. **Homo faber**, ta razumni podaljšek stroja, je v tehnološko razviti in psihološko pragmatični mehaniki korporativnega kapitalizma zreduciral mnogovrstno bogastvo duha na golo sredstvo za čim hitrejši uspeh, v katerem največ šteje zajeten bančni račun. Izven 'glavnega toka' pa so se zbirali tisti, ki jim je bilo bodisi zavestno bodisi spontano jasno, da **homo faber teče svoj zadnji krog**, saj si je logika zahteve po nenehnem profitu za vsako ceno vzela svoj veliki davek. Ne le v obliki skoraj popolne družbene anomalije, ampak tudi v globalnih ekoloških katastrofah; ne le v bohotenju brezpogojne sebičnosti, ampak tudi v poglobitvi prepada med prvim in tretjim svetom; ne le v razpadu socialnih vezi, ampak tudi v obsesivnem narcisizmu.*

(Debeljak 1994, 142-143)

3. POJASNJUJOČI DRUŽBENI KONTEKST DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI

»We have landed in a fully and truly foreign country ... An unknown, unexplored, unmapped land – we have not been here before, we have not heard of it before. All cultures we know of, at all times, tried, with mixed success, to bridge the gap between the brevity of mortal life and the eternity of the universe. We are perhaps the first generation to enter life and live it without such a formula.« (Bauman 2004, 75)

Dokazala sem, da bog ni mrtev in da je tezo o sekularizirani modernosti težko potrditi, saj je v zahodni družbi mogoče zaznati pravi razcvet zanimanja za vzhodne religije in duhovnost. Poleg tega »verjetno obstaja kar precejšnje število ljudi, ki so kos svojemu življenju tudi brez pomoči religioznih usmeritev« (Berger in Luckmann 1999, 35). Edini dejavnik nastanka kriz smisla tako v družbi kot v življenju posameznika zato verjetno ni propad judovsko-krščanske tradicije. Da bi čim bolj celovito razumela, kaj sodobnega, zahodnega človeka žene na duhovno pot v Indijo, se bom v nadaljevanju posvetila posebnostim okoliščin, v katerih živi.

Zdravorazumsko dejstvo je, da razvite zahodne družbe sodobnega sveta ne posvečajo zadostnega poudarka duhovnemu, osebnostnemu razvoju. »Že Jung (ki je bil dejaven predvsem ob koncu devetnajstega in v začetku dvajsetega stoletja) govori o nevarnostih tako imenovanega civiliziranega, tehnološko razvitega in vse bolj razvijajočega se sveta za notranjo razdvojenost človeka in oddaljevanje od samega sebe, kar pelje v nevrozo« (Vuković 2002, 28). Kritik moderne družbe Charles Taylor (1999, 31) poudarja, da je smisel življenja izginil vzporedno s propadom starih redov, ki zagotavljajo pomen svetu in našemu mestu v njem.

Giddens (1991) pa ugotavlja, da moderna ruši zaščitni ovoj skupnosti in tradicije posameznika ter ga nadomešča z veliko večjimi in neosebni organizacijami. V oblikovanje sebe so v teh razmerah močno vpleteni abstraktni sistemi moderne (npr. denarni sistem, informacijski mediji, znanost), vse skupaj pa spremlja občutek manjka psihološke podpore in varnosti (Ule 2000, 25-26). Kako se torej moderni človek, ki nima na voljo zaščitnega ovoja smisla (npr. religije), sooča z izgubami življenjskih orientacij?

Religiozna in duhovna gibanja Zahoda vsekakor ponujajo vpogled v kulturne značilnosti naše družbe, saj le-ta z raziskovanjem alternativ, nasproti trendu slabitve in siromašenja družbe, vedno »preizkušajo meje in skrajnosti dogovorjenih pomenov in praks« (Beckford 2003, 186). V nadaljevanju pa bi rada dokazala tudi to, da določene **pozno moderne ali postmoderne spremembe zahodnih, razvitih družb ustvarjajo vzdušje, ki nekatere posameznike privede do izgube globljega življenjskega smisla in posledično do zatekanja k drugačnim virom smisla**, (v mojem primeru) **k duhovnemu turizmu v Indiji**.

Baer (Škafar 1998, 31) poudarja, da je »/k/lic po odpravi modernosti toliko glasnejši, kolikor nam grozi, da bodo življenje uravnavali le zakoni, da bo prebivalstvo povsem nadzorovano in da nas bodo preplavile administrativne prepovedi. Odprava modernizacije zahteva '*majhno in mehko tehnologijo*', zdravo naravo in decentralizacijo«. Höhn (Škafar 1998, 37) pa v '*novi*' duhovnosti vidi izraz kritike napačnega razvoja družbene zgodovine, »ki živi od posledic moderne civilizacije, ki uničujejo življenje, na primer razdejanje naravnega okolja, komercializacija družbenih razmerij, zavrtost kulture čustvenega življenja, discipliniranje notranje človekove narave.«

»Modernost se ne čuti več gotova ne v svoji razumnosti ne v sekularnosti« (Höhn v Škafar 1998, 37)⁵. Tako so po Höhn-u (Škafar 1998, 38) »porabniško in oblastniško usmerjene navade prispevale svoj delež h krizi človekove orientacije glede vedenja in smisla; vera v znanost in tehniko pa se je umaknila temeljnemu dvomu moderne dobe glede prihodnosti zahodnega racionalizma«. Mnogi teoretiki so razkrinkali močan vpliv procesa poglobljanja (*commodification process*) na oblikovanje človeških vrednot in okusov v skladu s silami kapitalističnega trga (Jameson 1991)⁶. »Osama človeka, ki narcistično uporablja samega sebe v porabništvu ter storilnosti – to je kolektivni problem Zahoda« (Hauser v Škafar 1998, 56). Cupitt je šel korak dalje in poskušal razložiti družbene spremembe, ki jih prinaša postmoderna doba. Postmoderno dobo, ki naj bi se začela nemirnega leta 1968, označuje z neopredeljivostjo: »Imamo izraz za tisto, kar je minilo, ne pa za tisto, kar prihaja. Izgubili smo star pogled na svet, vendar še ne vidimo jasno, kaj ga bo nadomestilo« (Cupitt 1998, 1). Tudi

⁵ Pojmi kot so postmoderno pretvarjanje (Baudrillard 1993), postmoderna protislovnost (Bauman 1991) in padeč meta-narativov vzrokov (Lyotard 1984), usmerjajo pozornost na moralne in ideološke okvire modernosti in njihove očitne nadomestitve z radikalnim dvomom, ironijo in prehodnostjo v postmodernih okoliščinah. (Beckford 2003, 187)

⁶ Verjetno so najmočnejši pritiski, pod katerimi so se začeli drobiti prej dominantni kulturni kompleksi, zajeti v besednih zvezah kot so »'kulturalna protislovja kapitalizma' (Bell 1976), 'kulturalna logika poznega kapitalizma' (Jameson 1991), spajanje 'fleksibilne akumulacije' in 'časovno-prostorske zgostitve' (Harvey 1989) ali 'razkrojeni kapitalizem' (Offe 1985b).« (Beckford 2003, 187)

on podarja (1998, 13), da stalno rastoči in vedno bolj zahtevni jaz, na vse ostalo gleda predvsem z vidika koristnosti za doseganje lastnih ciljev. Opisuje tudi, kako so v preteklosti predstave o realnosti in objektivnosti temeljile predvsem na vplivih verskih zakonov in filozofskih domnev, ter kako so se v postmodernem času sesule. »N/aše predstave o svetu so postale veliko bolj pluralizirane, strokovne, prosto lebdeče in vzdrževane z nenehnim *brikolažem* ali improvizacijo« (Cupitt 1998, 2). Cupitt opaža, da »izginja potreba po 'absolutih'« in da smo »pozabili staro lakoto po temeljnem, trdnem, zanesljivem in nespremenljivem: zadovoljni smo s spremenljivostjo in umrljivostjo.« (Cupitt 1998, 8)

Mnogi duhovni turisti, vključeni v mojo raziskavo, so mnenja, da so končno našli skupino, ki je spoznala probleme današnjega časa, in ve, kaj je pravi smisel življenja. Duhovni preobrat sodobnega človeka (obrat vase) je vsekakor povezan s kritiko zahodnega družbenega sistema. Jung (1994, 164) pa opaža, da je zavračanje sveta podprto tudi z duhovnimi nauki Vzhoda: »Kaj konec koncev uči teozofija s svojim naukom o *karmi* in reinkarnaciji, kakor da je ta svet videza zgolj začasno zdravišče za moralno nepopolne?«

Kakorkoli že, ne morem spregledati dejstva, da kapitalizem z vsemi svojimi posegi s seboj prinaša tudi globok poseg v psihološko ravnotežje posameznikov. Poleg v prejšnjem poglavju opisanega stanja na religioznem prizorišču razvitih zahodnih družb, predstavljajo ravno te posledice družbenih sprememb ključno osnovo za nadaljnjo razlago pojava duhovnega turizma v Indiji.

3. 1. MODERNI PLURALIZEM

Berger in Luckmann (1999, 36) sta kot najpomembnejši dejavnik razvoja kriz smisla razglasila moderni pluralizem:

Modernost pomeni kvantitativno in kvalitativno rast pluralizacije. Strukturni vzroki tega dejstva so znani: naraščanje števila prebivalstva in migracij ter s tem povezana daljnosežna urbanizacija; tržno gospodarstvo in industrializacija, ki pomešata najrazličnejše ljudi in jih prisilita v kolikor toliko mirno sožitje; pravna država in demokracija, ki institucionalno jamčita tak izid; mediji in množična komunikacija, ki nenehno z zanosom predvajajo številnost načinov življenja in mišljenja /.../.

Ne gre zanikati dejstva, da »/s/trukturna diferenciacija funkcij (in njihove smotrno-racionalne organizacije v gospodarstvu, upravi in pravu) in moderni pluralizem sodita med temeljne predpostavke prednosti, ki jih lahko moderne družbe priskrbijo svojim pripadnikom: gospodarske blaginje in ne le materialne, ampak tudi psihične varnosti, ki jo zagotavljajo pravna država in država blaginje ter parlamentarna demokracija. Istim strukturnim značilnostim pa lahko pripišemo odgovornost za to, da moderne družbe ne zmorejo več enako uspešno kot prejšnje družbene ureditve opravljati temeljne antropološke funkcije, ki bi jo morala opravljati vsaka družba, namreč proizvajati, posredovati in ohranjati smisel.« (Berger in Luckmann 1999, 57)

Kljub temu, da so se zvrstili mnogi različni teoretski poskusi razlage kulturnih sprememb, pa je široko razširjeno strinjanje, da z drobitvijo kultur, ki so bile prej strjene, prenos in dedovanje osebnih in skupinskih identitet ne potekata več gladko. Berger in Luckmann (1999, 39-43) poudarjata, da na eni strani moderni pluralizem omogoča svobodo in odpiranje novih horizontov in življenjskih možnosti, medtem ko taisti proces vzbuja tudi negotovost in nemoč, saj mora človek sam skušati razumeti novo in neznano v svoji resničnosti. Za orientacijo človeka v resničnosti imajo velik pomen institucije, ki nadomeščajo instinkte: omogočajo delovanje, ne da bi vedno znova tehtali alternative. 'Intermediarne institucije'⁷ pa so v modernosti zašle v težave, saj so ljudje začeli razmišljati o identitetah, shemah tolmačenj, vrednotah in življenjskih nazorih. Nadaljnji pritisk predstavlja dejstvo, da pluralizem izbiro ne samo dovoljuje, temveč tudi sili k njej. Dve osrednji instituciji moderne družbe spodbujata prehod od usode do možnosti in nujnosti izbire: tržno gospodarstvo in demokracija.

»Med sestavinami moderne družbe, ki jih pogosto pritegnejo k razlagi dezorientacije, zavzema vidno mesto 'nejasnost sveta'. Resničnost se človeku zdi – predvsem zaradi 'eksplozije znanja' in 'tehničnega veka' – tako zapletena, da ne more nihče več imeti pregleda nad njo« (Luckmann 2004, 128). Moderni pluralizem torej vodi v veliko relativizacijo sistemov vrednot in tolmačenj. »Kategoriji, kot sta 'odtujitev' in 'anomija', označujeta stisko človeka, ki se mora znajti v modernem svetu« (Berger in Luckmann 1999, 37). Hummel (Škafar 1998, 19) poudarja, da »/k/akor koli že pojmuje odtujenost, vedno

⁷ Berger in Luckmann (1999, 50) poudarjata, da so institucije 'intermediarne', kot jih imenuje sociologija od Durkheima naprej, zato, ker posredujejo med posameznikom in v družbi uveljavljenimi izkustvenimi vzorci in vzorci delovanja.

mislino z njo na občutje, da človek ne more biti, kar je, in da je odrezan od pravega življenja.«

Glede na rezultate moje raziskave med duhovnimi turisti v Indiji lahko trdim, da se mnogi med njimi dojemajo kot resnično odtujene v družbi, iz katere prihajajo, in se v njej ne uspejo smiselno udeleževati. Ne ustreza jim smotrno-racionalna logika zahodne družbe, na podlagi katere od soljudi ne dobijo ustreznega priznanja, in nazadnje, čeprav ne najmanj pomembno, se sprašujejo, kdo sploh do. Neuspeh institucij poskušajo nadomestiti z razvijanjem lastnih instinktov.

3. 2. OBRAT K SEBI – JAZ KOT VIR SMISLA

George Simmel je leta 1909 dokazoval, da je 'subjektivizem modernega osebnega življenja ... le izraz (dejstva da) ... obsežna, zapletena, nenaravna kultura stvari, institucij, konkretiziranih idej, oropa posameznika kakršnega koli trdnega odnosa do kulture kot celote in ga obsodi na vrnitev nazaj k njegovim lastnim virom` (1976, 251). Osnovna ideja je ta, da institucije glavnega toka, ne le tradicionalne religije, ne uspejo zagotavljati smislov in vrednot eksistencialnega pomena. Prizadeti se odzovejo; prisiljeni so obravnavati sebe, svoje lastne izkušnje, kot temeljni vir smisla. /.../ Naj opozorim, da je 'brezdomstvo` – naj izvira iz relativizacije družbenih svetov ali sekularizacije tradicionalnih religij – 'težko prenašati`. Zato je povezano z iskanjem novih 'domov` – ali 'sekundarnih institucij` – sposobnih zadovoljiti samo-raziskovanje. /.../ /T/i novi domovi vključujejo mistične religije.

(Simmel v Woodhead in Heelas 2000, 134)

Bauman (Heelas 1998, 68) vidi postmoderne posameznika kot »družbeno oblikovanega pod okriljem vlog iskalcev užitka in zbiralcev vtisov«. Zato ugotavlja, da se postmoderna izkustvena funkcija izvaja s pomočjo »številnih gibanj za 'samo-izpopolnjevanje', /.../ preko vaje, kontemplacije, samo-osredotočanja, podiranja fizičnih ovir in z dogovori postavljenih omejenosti, osvobajanja zatrtih instinktov ali čiščenja skritih ran, razvijanja veččin sproščanja in pasivne uklonitve toku vtisov, ali sprejemanja ezoteričnih skrivnosti, ki učijo in vodijo zasledovanje teh dosežkov.« (Heelas 1998, 71)

Bauman (Heelas 1998, 66-67) opaza tudi, da ljudje, katerih ponotranjene orientacije postajajo razvrednotene, potrebujejo avtoritativno vodenje. Vendar v postmodernih okoliščinah si lahko pomagajo le z obratom vase. Jung (1994, 159) predvideva, da »nagli in splošni porast zanimanja za psihologijo v zadnjih dveh desetletjih nedvomno kaže, da se je sodobni človek v precejšnji meri obrnil od materialnih stvari in se usmeril k lastnim subjektivnim procesom«. Charles Taylor povzema etiko samo-izpopolnitve, ki se še posebej močno razvija v zahodnih družbah od leta 1960 naprej, kot »/.../ mogočen subjektiven obrat moderne kulture, novo obliko duševnosti, v kateri začnemo o sebi razmišljati kot o bitjih z notranjimi globinami.« (Taylor 1991, 26)

V zakulisju etike samo-izpopolnitve zaznava moralno silo, ki poganja kulturo pristnosti (tudi do najbolj sramotnih in vsebinsko praznih oblik), katere bistvo je »biti iskren do samega sebe« (Taylor 1991, 15). To moderno obliko je od zgodnejših razložil Lionel Trilling v knjigi *Sincerity and Authenticity*, po katerem je Taylor (1991, 16) povzel izraz 'pristnost' in ga razglasil za sodobni ideal, ki omogoča višjo raven življenja. Ta moralni ideal je pomemben, saj ne le, da »ljudje v prizadevanjih za kariero žrtvujejo svoja ljubezenska razmerja in skrb za otroke. Nekaj takšnega je verjetno obstajalo že od nekdaj. Bistvo je, da se danes mnogo ljudi počuti za to *poklicane*, čutijo, da bi bila njihova življenja nekako zapravljenjena ali neizpolnjena, če tega ne bi storili« (Taylor 1991, 16). Ta močan moralni ideal torej podeljuje »stiku s samim seboj, s svojo lastno notranjo naravo, katero vidi v nevarnosti pred pogubo, bistven moralni pomen« (Taylor 1991, 29). Obstaja namreč nevarnost, da bi zaradi »stremljenja k zunanji ustreznosti, pa tudi zaradi prevzemanja instrumentalne drže do samega sebe, izgubili sposobnost poslušati svoj notranji glas« (Taylor 1991, 29). Kot povzema Taylor (1991, 58), je kultura pristnosti s svojimi, na jaz osredotočenimi oblikami, deviantna v dveh ozirih: »Spodbuja družbeni *atomizem*. In goji radikalni antropocentrizem.«

Shils (Woodhead in Heelas 2000, 138) opaza, da je »skrb za 'utrjevanje identitete', 'samo-odkrivanje' ali 'spoznanje kdo nekdo v resnici je', v bolj popularni, oziroma splošni, sodobni obliki, spoštovana kot posameznikova prva obveza«. Prav v tem vidim pozitivni naboj, ki ga v našo družbo prinašajo duhovnosti življenja. Odpirajo pot do raziskovanja lastne notranje moči in sodobnemu, izgubljenemu človeku vlivajo samozavest, da ohranja svojo pristnost. Slednje potrjuje tudi Bloom (1997, 62-77), ki navaja deset tehnik za doseganje psihološke preobrazbe, med njimi: meditacijo, molitev, pokrajino in naravo, vsakdanjo jogo, ritual in obred, umetnost, sveto gibanje, spolnost in medsebojne odnose, psihadelične droge, guruje in

karizmo. Te tehnike, ki predstavljajo obrat vase, lahko povežem tako z duhovnostjo kot s turizmom. Bistvo te osebne preobrazbe pa je po Bloom-u (1997, 81) »proces, s pomočjo katerega se jedro naše osebnosti ali naš resnični notranji jaz polno utelesi in izrazi.«

»Na videz naivno vprašanje, ki ga na različne načine zastavljajo *gibanja nove dobe*: »Ali je kvaliteta življenja res drugotnega pomena in torej nastopa samo v funkciji družbenega prestiža in bogastva?, je torej v prvi vrsti metafizično vprašanje po smislu biti, njegova edina politika pa politika avtentičnosti, kot Marshall Berman imenuje zatrti *tretjo tradicijo* zavzemanja za izkustvo edinstvene in svobodne osebnosti (mistiki, kabalisti, romantiki, personalisti, anarhisti itd.).« (Debeljak 1994, 144)

Pierre Hadot (Du Gay 2000, 371) izpostavlja Foucault-ovo pojmovanje 'izkustva jaza', ki med drugim obsega vadbo vzdržnosti in raziskovanje zavesti. Hadot (2000, 372) tak opis enači z 'duhovno vadbo' ali z 'umetnostjo življenja'. Sodobni obrat k sebi torej najverjetneje res izvira iz odpiranja zahodne družbe vzhodnjaškim duhovnim praksam. V zvezi z verodostojnostjo jaza namreč Shils povzema nekatere avtorje, ki v skladu s prepričanji vzhodne duhovnosti »predlagajo, da je resnično stanje jaza zelo različno od pridobljenega tovara, ki ga nalagajo institucije kot so družine, šole in fakultete. Biti 'pristen' ('true to oneself') pomeni, namigujejo, raziskovati tisto, kar je vsebovano v neonesnaženem jazu, jazu, ki je bil osvobojen bremena nakopičenega znanja, norm in idej, prevzetih od prejšnjih generacij.« (Woodhead in Heelas 2000, 138)

Obrat k sebi in razmah 'samo-duhovnosti' sta nedvomna, kljub temu pa Woodhead in Heelas (2000, 146) navajata, da mnogo, še posebej postmodernih teoretikov, trdi, da je »'jaz' umetna tvorba modernosti, plod materialnih interesov in iger moči; v celoti kulturnen in začasen.«

V nadaljevanju se bom posvetila značilnostim sodobne zahodne družbe, ki v svojem bistvu izvirajo iz moralnega ideala pristnosti in etike samo-izpopolnitve, vendar vsebujejo tudi pomanjkljivosti, na podlagi katerih si razlagam pojav duhovnega turizma v Indiji.

3. 2. 1. SODOBNI INDIVIDUALIZEM

Obrat k sebi v duhovnem smislu torej sodobnemu, izgubljenemu človeku vliva samozavest, saj se mu na ta način ni potrebno opirati na zunanje avtoritete, pač pa goji moč intuicije in uporablja vedenja višje zavesti. Ker pa večina sodobnih ljudi zaradi 'onesnaženja jaza' ni več sposobna prisluhniti notranjemu glasu, je potrebno opozoriti še na drugačno razsežnost obrata k sebi, ki se pojavlja v sodobnih zahodnih družbah. Sociologi so ga označili z izrazom individualizem, ki prav zaradi izgube pristnosti, predstavlja sodobnemu človeku, izgubljenemu v množici odprtih možnosti, velik izziv.

Osrednja značilnost modernega subjekta je težja k razvoju individualnosti, ki vključuje *težnjo po originalnosti, iskanje identitete in prizadevanje po življenjski karieri* (Luhmann 1994 v Ule 2000, 18). Niklas Luhmann navaja tri paradokse modernega subjekta: *vprišanje izvornosti oz. enkratnosti, vprišanje pluralnosti identitete in vprišanje refleksije lastne biografije oz. življenjske kariere* (Ule 2000, 18-19). »Model reševanja je ponudil šele pluralizem individualnih karier. Kariere so postale pomembne potem, ko za reševanje problema individualnosti niso več zadoščali rojstvo, domača socializacija in družbeni sloj (na prehodu od stratifikacijsko/slojne k funkcionalni diferenciaciji družbe).« (Ule 2000: 22)

Beck (1998) ugotavlja, da negativne vidike individualizacije lahko definiramo kot ključne socialne in osebne stroške modernizacije, katerih čedalje večji del prevzema posameznik (Ule 2000, 46). Taylor (1991, 1) pa opisuje »značilnosti sodobne kulture in družbe, ki jih ljudje izkušajo kot izgubo ali upadanje, čeprav se naša civilizacija 'razvija'« in se ob tem zaveda, da se razprava na to temo razlega s pomočjo različnih medijev. Kljub temu pa verjame, da »ta precejšnja domačnost zakriva zmedo in da pravzaprav ne razumemo sprememb, ki nas pestijo ter da se jih običajno predstavlja napačno – in se zato napačno tudi z njimi sooča.« (Taylor 1991, 2)

Kot prvi vir zaskrbljenosti je Taylor navedel individualizem. S tem je imel v mislih pravico do izbire lastnih življenjskih poti in sklepanja osebnih odločitev, kar prej ni bilo mogoče. »Seveda individualizem predstavlja tisto, kar mnogi smatrajo za najodličnejši dosežek moderne civilizacije. In te pravice so večinoma legalno zaščitene. Moderna svoboda je bila dosežena, ko smo se osvobodili starih moralnih obzorij« (Taylor 1991, 2), ta osvoboditev pa prinaša za človeška življenja in življenjski smisel svojevrstne posledice, saj »ljudje nimajo

več čuta za višji smisel ali nekaj za kar bi bilo vredno umreti« (Taylor 1991, 3). Taylor (1991, 2) poudarja, da so se prej ljudje počutili kot del obširnega reda, ki jih je po eni strani omejeval, obenem pa je »svetu in dejavnostim družbenega življenja dajal smisel«. Hummel (Škafar 1998, 22) povzema: »Križa smisla, doživljanje odtujenosti, križa orientacije – vse to so različni vidiki iste družbene krize.«

Debeljak (1994, 121) opisuje, kako je v trdnem moralnem vzdušju Amerike vzklikl *utilitarni individualizem* Hobbesovega tipa, ki počiva na predpostavki o brezobzirnem egoističnem boju vsakega proti vsem in je v Ameriki prišel do izraza šele po koncu državljanske vojne med Severom in Jugom leta 1865:

*Bistveno značilnost te nove kulturne države najbrž najlepše povzema prepričanje, da vse dokler posameznik spoštuje absolutne moralne zapovedi – ne ubijaj, ne kradi, ne ponarejaj denarja, itd. – in hkrati uresničuje svoje gospodarske sebičnosti, bo »nevidna roka tržišča« vse uravnavala tako, da se bo račun med **privatnim egoizmom in javnim blagostanjem na koncu izšel**. Znotraj okvirov svobodnega tržišča ima potemtakem vsak enake možnosti. /.../ Na tej podlagi so posamezniki lahko skupni blagor kot temeljno etično zapoved kratko in malo zabrisali skozi okno. Najpomembnejša je namreč postala **individualna odgovornost**, odgovornost do samega sebe, da bo človek znal izbrati tak življenjski stil, ki se bo končal s **finančnim uspehom**, katerega obdaja sij **moralnega dostojanstva**. Če sta svobodna volja in individualna izbira torej samo dva različna načina za uresničitev civilne vrline, v kateri se zrcali božja milost, potem je mogoče reči, da je materialni uspeh kot nagrada za vrlino s tem dobil tudi svojo polno etično-religiozno legitimacijo, kot pišeta Dick Anthony in Thomas Robins v odličnem zborniku *Religion and Amerika* (1981).*

(Debeljak 1994, 121-122)

Družba tveganj in reflektivna moderna terjata od ljudi fleksibilnost in kreativnost. Posameznik je prisiljen k individualnemu, osebnemu stilu življenja in se mora nenehno potrjevati kot izvirna, kreativna oseba itd. Če tega ne zmore, slej ko prej pade iz konkurenčnega boja za kreativna delovna mesta, za doseganje dobrega standarda (Ule 2000, 50). V družboslovju se je za proces prestrukturiranja in dinamiziranja življenjskih stilov že utrdil naziv individualizacija (Beck 1986; Joas 1988; Habermas 1994 v Ule 2000, 51). Individualizacija pomeni po Beck-u v prvi vrsti institucionalizirani individualizem, da pa bi

posameznik zmoget upravljati s temeljnimi pravicami in odgovornostmi, mora biti precej spreten v razpolaganju z različnimi vzorci vedenja, z različnimi socialnimi vlogami itd. (Ule 2000, 50). Individualizacija zadeva primarno tri dimenzije potekov (Beck 1998 v Ule 2000, 51): *dimenzijo osvobajanja*, *dimenzijo odčaranja* in *dimenzijo nadzora oz. reintegracije*. Po Beck-u so individualizirani posamezniki vsestransko odvisni od trga dela in s tem od izobrazbe, potrošnje, socialno-pravnih uredb in oskrbovanj itd., zato individualizacija ne pomeni nujno naraščanja avtonomije posameznika, pač pa predvsem spremembo v načinu družbenega nadzora (Ule 2000, 54). Proces individualizacije spremlja sočasen nasprotni proces *deindividualizacije* (Heitmayer; Olk 1990 v Ule 2000, 60). Tipično sredstvo deindividualizacije so npr. potrošniški produkti, ki služijo le zunanjemu ločevanju, medtem ko se za njimi dejansko skriva standardizacija identitete oz. kopiranje kakšne od tržno uveljavljenih identitet. (Ule 2000, 60)

Taylor v duhu izrazov kot sta »'narcisizem' (Lasch-ova beseda) in 'hedonizem' (opis Bell-a)« (1991, 16) izpostavlja, da individualizem spremlja »ne-zavedanje bistvenih vprašanj in zadev, ki presegajo jaz, naj bodo verska, politična, zgodovinska (družbena ali ekološka, op. T. K.)« (Taylor 1991, 14). Temno stran individualizma povzema kot »osredotočanje na lastno osebnost, ki tako slabi kot omejuje naša življenja, jih dela pomensko revnejša in manj zavzeta za druge ali družbo. Ta skrb je nedavno ponovno prišla na površje ob zanimanju za sadove 'permisivne družbe', vedenje 'mi generacije' ali razširjenost 'narcisizma'« (Taylor 1991, 4). Bauman (2004, 74) poudarja, da »se nas vzdaja na način, ki nas odrešuje skrbi za stvari, ki očitno trmasto ostajajo izven naših moči (in tudi za stvari, ki presegajo našo življenjsko dobo), in namesto tega spodbuja osredotočanje naše pozornosti in energije na naloge, ki ne presegajo našega (individualnega) dosega in zmožnosti /.../.«

Posameznike, ki so narcistično osredotočeni nase in sklepajo le površna, morda virtualna, prijateljstva, spremlja »občutek izpraznjenosti in čutne ter čustvene praznine« (Ule 2000, 245). Sodobni psihoanalitik Scott Lasch (Hall in drugi 1992, 346) ob upoštevanju današnjih družbenih okoliščin, opisuje narcistično osebnost, za katero je značilen občutek praznine, depresije, čustvene hladnosti, sebičnosti in preračunljivosti. Pod masko prijaznosti, šarma, topline in družabnosti naj bi se skrivala prazna, neprijazna osebnost, z občutki nemoči in brezobzirnega egoizma. (Ostojić 2005, 21)

Precej kritično je individualizem v povezavi z zanimanjem za vzhodnjaško duhovnost komentiral tudi Evald Flisar (Škafar 1998):

Osnovni problem je pomanjkanje, pravzaprav odsotnost ljubezni ... Zagledanost človeka vase, v svojo edinstvenost, izpopolnjenost, skoraj – bi lahko rekel – enakovrednost Bogu /.../ Pri tem pa je najbolj žalostno, da je z narcizmom prežeto tudi ožilje gibanja, ki naj bi človeštvo preusmerilo s te pogubne poti – ožilje t.i. nove duhovnosti, ki se napaja iz virov vzhodnjaških filozofij. 'Jaz se iščem', 'jaz se samouresničujem', 'jaz se ukvarjam z jogo ... z oblikovanjem novega jaza ...' – kaj so takšne izjave drugega kot znaki skrajnega narcisizma? To je, kot je povedal tibetanski modrec Trungpa, duhovni materializem, samo še ena moda na potrošniškem trgu.

Ulrich Beck in Elisabeth Beck-Gernsheim (2002, 212) pa predstavljata bolj pozitiven pogled na individualizirano družbo. Predvidevata, da se bo instrumentalni individualizem z novo etiko preobrazil v 'sodelujoč' ali 'altruistični individualizem'. Slednje ima prav gotovo opraviti z duhovno rastjo pripadnikov zahodnih družb.

3. 2. 2. KAPITALISTIČNI VZGIBI

Drugi vir zaskrbljenosti Taylor (1991, 5) imenuje »prvenstvo koristoljubnih motivov«, s tem pa ima v mislih »obliko racionalnosti, kateri se približujemo, ko tehtamo najuporabnejša sredstva za doseganje ciljev«. V zvezi s tem bi rada omenila tudi dominanten položaj tehnologije, ki po pričanju ljudi prinaša »izgubo sozvočja, globine ali bogastva v naši človeški okolici« (Taylor 1991, 6). Navedla bom le dve pogubni posledici takšnega ravnanja: upravičevanje neenakomerne porazdelitve bogastva in dohodka na podlagi domnevnih zahtev ekonomske rasti ali ekološka brezbržnost do okolja. Prav gotovo je posledica takšnega ravnanja v pozni moderni tudi »pojav tehnologij, katerih uničevalna moč je tako velika, da ogrožajo same pogoje organskega življenja«, kar izpostavlja Ulrich Beck (Abbinnett 2003, 25). Verjamem, da prav nove duhovnosti prinašajo v naša življenja svež smisel, ki bo zopet obudil spoštovanje do stvari in soljudi. Duhovni razvoj spodbuja odgovorno ravnanje, ker obuja zavest kozmične enosti in povezanosti vsega z vsem.

Pod zastavo kapitalističnih vzgibov je nedvomno potrebno omeniti pojem 'popredmetenje', s katerim je neločljivo povezan tudi pojem odtujenost. »Z odtujenostjo mislimo na to, da stvari, ki jih je naredil človek sam, zdaj obvladujejo njega. Posledica tega je tudi 'blagovna narava medčloveških razmerij'. S popredmetenjem je drugi človek postal konkurent za družbeno priznanje, denar in kariero. Brezobzirnost je postala – prikrito ali neprikrito – od družbe sprejet način ravnanja, ki samo v očeh na pol slepega človeka vpliva le na gospodarsko življenje, ne pa tudi na zasebno. V industrijskem času sta sočutje in solidarnost /.../ podrejeni splošnim menjalnim razmerjem« (Škafar 1998, 32-33). Tudi Erich Fromm govori o pojavu človekove brezbriznosti do življenja v vse bolj mehanizirani industrializaciji, ki je človeka preoblikovala v predmet. »Zato je človek prestrašen in brezbrizen, če ne že sovražen do življenja« (Fromm 1987, 6). France Bučar (2006, 46) kritično poudarja, da je »človek, ki se ni sposoben dvigniti nad predmet blaga, izgubil svojo temeljno oporo, ki mu daje smisel in opravičilo. To pa pomeni, da se danes soočamo s silo, ki je bistveno močnejša, kot je bilo nasilje kateregakoli totalitarnega režima, saj nam daje privid popolne svobode, in hkrati največje gmotno ugodje, kot ga je katerakoli družba imela doslej. Biti osebnost je morda danes celo težje kot v totalitarnem avtokratskem sistemu«. Da je važna površina in ne notranje bistvo, pa Bučar (2006, 45) ponazori z izjavo: »Občutek sem, kar znam in kar delam, se spremeni v: sem tak, kakršnega me hočejo.«

Biti živ, pomeni tudi biti emocionalno občutljiv, čustven – v nasprotju s »kolesjem funkcionalnosti v modernem proizvodnem postopku« (Hummel v Škafar 1998, 19). Stjepan Meštrović (1997, 101-113) pa je sodobno zahodno družbo, prepojeno s potrošniškimi in koristoljubnimi vzgibi, označil z močnim izrazom: 'post-emocionalna družba', v kateri se je pojavila mešanica razumsko dognanih, mehaničnih, množično proizvedenih čustev, pri čemer so postali post-emocionalni posamezniki v svoji racionalni preračunljivosti preveč brezobzirni in preveč izkušeni v izmikanju 'prepuščanja' čustvom. Na ta račun je Meštrović napovedal celo možnost izginotja svetega, saj nesposobnost čustvovanja razjeda tudi kolektivno zavest in razkraja kolektivne identitete. Kljub temu, da je takšna napoved morda prenačljiva, pa nas kljub vsemu opozarja na družbene spremembe, ki vplivajo na sposobnost pristnega izražanja čustev. Tudi ta vidik sodobne zahodne družbe prispeva svoj delež k razlagi motivov duhovnega turizma v Indiji.

Da je vzhodnjaška duhovnost v zahodnem svetu popolnoma prežeta s kapitalističnimi zapovedmi in prilagojena vrednotnim idealom sodobnih zahodnih družb, sem tudi sama že

poudarila. Ponovno poudarjam, da je ravno to tudi razlog, da se resni duhovni iskalci s tako prilagojeno in osiromašeno duhovnostjo ne morejo zadovoljiti in se zato odpravijo v Indijo, na lov za pristnostjo. Prav tako se odtujevanje ljudi na Zahodu odraža v begu iz sveta v sebe (pri čemer se poslužujejo tudi duhovnih tehnik), z namenom razumeti in znati soočiti se z naravo nove, še nerazumljive dobe.

3. 2. 3. POTREBA PO SKUPNOSTI

Berger in Luckmann (1999, 30) poudarjata, da »/k/onkretne življenjske skupnosti, kot nekakšne lažno-avtonomne skupnosti smisla, in pa stabilnejše, tako rekoč 'čiste' skupnosti prepričanj, zavirajo pandemično širjenje kriz smisla. Ne morejo pa odpraviti temeljnih pogojev za širjenje kriz smisla, ki so strukturno zasidrani v moderni družbi.«

Kritika sodobne kulture pristnosti, kot jo imenuje Taylor (1991, 44), se nadaljuje z vidika širše družbene ravni, saj je »v nasprotju s kakršnokoli močno obvezo do skupnosti. V tem smislu imajo brezpogojne vezi, ki naj bi bile vseživljenjske, bolj malo smisla«. S tega zornega kota je »pristnost definirana kot osredotočanje nase, kar nas oddaljuje od odnosov z drugimi« (Taylor 1991, 44). To sodobno družbeno dejstvo pa bi lahko bilo naslednji razlog za željo duhovnih turistov, da doživijo duhovno izkušnjo prav v Indiji. V zavetju indijskih swamijev, gurujev ter jogijev, učiteljev zena, šamanov in budističnih menihov, skupnost namreč temelji na sožitju, strpnosti in prostovoljnem delu v skupno korist. Takšna izkušnja skupnosti je v družbah zahodnega sveta, zaznamovanih s karakteristikami postmodernih razmerij: »njihovo razdrobljenostjo in praznino, omejenostjo gorečnosti in vsebine, plitkostjo stika« (Hall 1996, 34), skoraj nepredstavljiva.

Navkljub moralnemu načelu kot je individualizem, pa človek na svetu ni sam: tu so še drugi ljudje in bistvena vloga njihove navzočnosti se kaže v *priznanju*, kot trdi tudi francoski eksistencialistični filozof Jean-Paul Charles Aymard Sartre. Vzporedno z idealom pristnosti je potrebno definirati pojem identitete, ki se pogosto zamenjuje s pojmom sebstva in individualnosti. Bistvena značilnost identitete pa je njen *odnosni aspekt*, ki izhaja iz notranjih značilnosti, vendar identitete ni brez *pripoznavanja* identitete posameznika s strani drugih v okolju (Ule 2000, 84). Identiteta se nikoli ne vzpostavlja v izolaciji, saj se o njej »pogajamo skozi dialog, delno javen, delno ponotranjen, z drugimi« (Taylor, 1991: 47). Ravno ob tem

dejstvu pa se pojavi izziv »notranje izvirajoči, osebni, izvirni identiteti« (Taylor 1991, 48), katera išče zunanje priznanje: »Ni potreba po priznanju tista, ki se je pojavila z moderno dobo, pač pa okoliščine, v katerih se ji to lahko ponesreči. Razlog, zakaj ljudje v pred-modernih časih niso govorili o 'identiteti' in 'priznanju' ni to, da ljudje identitet niso imeli ali se niso zanašali na priznanje, pač pa to, da takrat identitete niso bile dovolj sporne« (Taylor 1991, 48). In ker so danes identitete nekaterih posameznikov, ki se upirajo glavnemu toku vrednot razvite zahodne družbe, sporne, le ti iščejo priznanje med sebi enakimi. Prav lahko se zgodi, da so tako vezi z drugimi kot tudi družbene moralne zahteve, v nasprotju z našim osebnim razvojem. »Vsekakor se zdi v določenih kontekstih, kjer se nekdo bori za definiranje krhke in sporne identitete, edina pot preživetja pozabljanje na ovire« (Taylor 1991, 57). Zato se duhovni iskalci v želji po izražanju in razvoju svoje izvirne identitete vedno znova vračajo ali celo ostanejo v Indiji, kjer za svoja prepričanja dobijo priznanje. Že res, da sodobne zahodne družbe priznavajo drugačnost in cenijo svobodo, vendar pa to še ne pomeni, da »priznavajo različnim načinom obstoja enako vrednost.« (Taylor 1991, 51)

Berger izpostavi dejstvo, da je ob prisotnosti drugače verujočih ljudi, znanje spodkopano:

Z izrazom kognitivna manjšina mislim na skupino ljudi, katerih pogledi na svet se pomembno razlikujejo od tistih, ki so na splošno družbeno sprejeti kot samoumevni. Ali povedano drugače, kognitivna manjšina je skupina oblikovana okoli odklonilnega 'znanja'. Izraz 'znanje' se znotraj okvirov sociologije znanosti vedno nanaša na tisto, kar je sprejeto ali domnevano kot 'znanje'. /.../ Verodostojnost 'znanja', ki ni družbeno sprejeto, ki je izzvano od somišljenikov, je ogroženo ne le v stiku z drugimi, pač pa, mnogo pomembneje, celo z našim lastnim razumom. Položaj kognitivne manjšine je zato vedno neprijeten – ne nujno zato, ker je večina omejevalna in nestrpna, pač pa preprosto zato, ker zavrača sprejetje manjšinskih definicij realnosti za 'znanje'. /.../ Da bi proti-skupnost izpolnjevala svojo funkcijo zagotavljanja družbene podpore nosilcem deviantnega 'znanja', mora med člani zagotoviti močan občutek solidarnosti ('občestvo svetnikov' v razuzdanem svetu hudičev) in biti mora precej zaprta v odnosu z zunanjim ('ne zabavaj se z neverniki'). Če povzamem, biti mora nekakšen geto.

(Berger v Woodhead in Heelas 2000, 60)

Tudi Baer (Škafar 1998, 31) opozarja, da

*/n/enehne družbene spremembe, spreminjanje nekaterih sistemov in naraščajoče propadanje drugih – ali drugače rečeno: odločilni pojavi propadanja modernosti – povzročajo težave pri oblikovanju prehodnega ravnotežja **identitete jaza**. Ker brezposelnost, ekološke katastrofe in moč multinacionalk ogrožajo temeljne vrednote sistema, je mogoče preprečiti 'krizo izkaznice družbe' (Habermas) le, če je število tistih skupin in državljanskih pobud, ki se bojujejo za svoje osnovne pravice, čim manjše. Ali – kakor misli Ortmann: sistem ohranjajo samo tisti ljudje, ki se daljnosežno uklonijo pričakovanju družbe glede njihovih vlog. Moč **jaza**, ki temelji na **identiteti jaza**, mora neizogibno priti navzkriž z zahtevami, ki jih glede vlog postavlja sistem.*

3. 3. IDENTITETNA ISKANJA

*Družbeno umeščanje posameznika in ponotranjenje družbe v subjektu sloni na treh temeljnih strukturah: **psihološkemu subjektu** s ponotranjenimi družbenimi razmerami, **sebstvu**, ki je rezultat samonanašanj in refleksivnosti človekovega delovanja, ter **identiteti** posameznika kot minimalne socialne institucije. Prevladujoče definicije koncepta identitete bi lahko razvrstili na dimenziji, ki bi se raztezala med **znotraj** (izvori istosti in identičnosti v času) in **zunaj** (vplivi kulturnih in družbenih struktur). Nekje v **sredini** te dimenzije so bolj interakcijske definicije, ki povezujejo psihološko notranjost s sociokulturnim kontekstom. Vsako področje pa osvetljuje različne funkcije koncepta identitete.*

(Ule 2000, 85)

V vseh definicijah gre za osnovno značilnost identitete; *ostati isti* kljub spremembam, kar pre(i)poznavajo tudi drugi (Erickson 1968 v Ule 2000, 85). Sama se natančnejšemu definiranju identitet ne bom posvetila, rada pa bi poudarila težave, ki jih v pozni moderni izkušajo identitetni iskalci.

Uletova (2000, 34) zatrjuje, da najbolj dodelani teoriji o novih subjektivnih strukturah in morebitnih novih oblikah subjektiviranja ponujata Giddens in Beck s *teorijo refleksivne individualizacije*. Po Beck-u (2000) je proces modernizacije v drugi moderni refleksiven zato, ker je vse bolj konfrontiran z zaželenimi in nezaželenimi (npr. negotovosti) posledicami tveganja. (Ule 2000, 37)

»Kot izpostavlja Nancy Ammerman (2003), je zdravorazumsko domnevati, da religija daje ljudem nespremenljivo bistveno identiteto, ki jih definira v vseh družbenih okoljih« (Lichterman v Ammerman 2007, 140). Habermas (Škafar 1998, 77) se v zvezi s tem sprašuje, »ali lahko kateri – in če, kateri – delni sistem stopi na mesto verskega, in sicer tako, da bi bila v njem predstavljena celota kompleksne družbe /.../.« Krizo smisla, ki jo opisujem skozi pričujoče diplomsko delo, pa zaznamuje tako razkroj religijskih kot tudi ostalih stabilnih identitet.

Vpogled v kompleksnost pojava duhovnega turizma v Indiji je omogočil tudi psihološko-antropološki razmislek. Ariana Volarič (2001, 1054) si zastavlja dve vprašanji: »ali spreobrnitev lahko obravnavamo kot individuacijski proces, katerega končna konsekvence je transformacija sebstva /.../ in še, ali imajo alternativne religije potencial za konstituiranje religijske identitete? Upoštevajoč Burridgeovo (1979), Kohlbergovo (1971) in Taylorjevo (1989) teorijo sebstva, v kombinaciji s teorijo Minskega o višjem in nižjem sebstvu ter Eriksonovo (1950) identitetno teorijo, sem na omenjeni vprašanji odgovorila pozitivno«. Volaričeva (2001, 1054) meni, da »nam spreobrnitev namreč pokaže, da je nekaj narobe s konvencionalnim stanjem zavesti ter da človekova identiteta ni fiksna identiteta, kakor tudi, da so kulturne in družbene identitete konstrukti, ne pa metafizični determinizmi.«

Uletova (2000, 5) navaja, da proces, ki je v dvajsetem stoletju očitno postal svetovni pojav, pridobiva ob vstopanju v novo stoletje novo obliko, ki ji nekateri pravijo *pozna ali visoka moderna* ali *refleksivna moderna*, drugi pa spet *postmoderna* itd. in daje slovo svoji zgodovinski predhodnici, klasični moderni in tradicionalnim oblikam sebstva, subjektivnosti in identitet. Modernističnega duha tedanjega časa je v knjigi *Osamljena množica* (1966) dobro ujel David Riesman in napovedal tudi njegov zaton. Izpostavil je dva tipa: *vase usmerjeni* in *k drugim usmerjeni*. Prvi je podoba modernističnega človeka, drugi pa oblika post-moderne mentalitete brez notranjega vodnika. (Gergen 1991 v Ule 2000, 16)

Nove razvojne oblike modernizacije (post-industrijska ali informacijska modernizacija), ki smo jim priča ob vstopanju v enaindvajseto stoletje, »ukinjajo potrebo po tradicionalnih oblikah sebstva, subjektivnosti in identitet s trdim središčem in tudi potrebo po dokončno urejenem sebstvu ter po kontinuirani in stabilni identiteti« (Ule 2000, 303). *Pluralnost identitet* zvišuje sposobnost prilagajanja posameznika na podobno heterogeno in ne-hierarhično urejeno pluralnost življenjskih priložnosti, možnosti in tveganj; sprejemanje *notranje pluralnosti identitet* (več resnic) pa je nujna predpostavka življenja v pluralni družbi (Ule 2000, 307). Z rahlejšo povezavo več delnih sebstev in njihovo relativno avtonomijo, se lahko poveča stabilnost osebe, da ta celo lažje prenaša negotovosti in tveganja, pogoj pa je vsaj minimalna komunikacija med delnimi identitetami in posameznimi območji življenja (Ule 2000, 309). Z večjo izbirnostjo identitete je povezano *stiliziranje identitete*, za identiteto v pozni moderni pa je značilna tudi *narativnost identitete*. Pozna moderna »ogroža nekatere poteze identitet: idejo o identiteti kot trajnem dosežku posameznika, o identiteti kot kontinuiteti iste osebe, o identiteti kot koherentnem spoju individualnega in družbenega ter o identiteti kot zaželeni dobrini in moralnem cilju razvoja posameznika.« (Ule 2000, 313)

Po drugi strani danes opažamo pravi 'boom identitete', pri čemer gre za iskanje novega pomena nacionalnih, etničnih, religioznih, generacijskih, spolnih pripadnosti, ki ustreza pozni oziroma reflektivni moderni. Gre za *izbiro* identitet, ne za usodo posameznika, identiteta posameznika pa se kaže kot *mreža delnih identitet*. (Ule 2000, 314)

Sestavljenost identitete iz različnih delov in elementov povzema izraz 'zbrkljana identiteta'. Pojem, ki izhaja iz francoskega jezika, sta v sestavku *Zbrkljana eksistenca. O subjektivnih posledicah individualizacije* (1994) prvič uporabila Arnold Hitzler in Anne Honer. Pojem brkljarija tako opisuje proces sestavljanja in razstavljanja na podlagi že obstoječe ponudbe smisla (Ule 2000, 283). Podobno opisuje identiteto tudi Bauman (1997, 24-25), ki uvede izraz '*palimpsest identity*', kar označuje identiteto sestavljeno iz preprostih, na hitro pridobljenih in lomljivih elementov (v nasprotju s skrbnim, postopnim in potrpežljivim oblikovanjem identitete). »Takšna identiteta ustreza svetu, v katerem je umetnost pozabljanja spretnost, ki ni nič manj, če ne še bolj, pomembna kot umetnost pomnjenja, /.../ in v katerega vstopajo vedno nove stvari in ljudje z malo rime ali logike /.../.« (Bauman 1997, 25)

Peter in Brigitte Berger ter Hansfried Kellner (1974, 77-82) v duhu kontrakulture šestdesetih let razkrivajo naravo moderne identitete:

*Moderna identiteta je **posebno raznolika**. Zaradi pluralnosti svetov v moderni družbi, je zgradba vsakega posameznega sveta izkušena kot nestabilna in nezanesljiva. Posameznik v večini pred-modernih družb živi v svetu, ki je mnogo bolj jasen. Zato se mu zdi trden in morda neizogiben. Nasprotno moderna posameznikova izkušnja pluralnosti družbenih svetov relativizira vsakega od njih. Posledično je institucionalni red izpostavljen določeni izgubi realnosti. /.../ Posameznikova izkušnja samega sebe mu postane bolj resnična od njegove izkušnje objektivnega družbenega sveta. Zato posameznik poskuša najti 'trdna tla' v realnosti znotraj in ne zunaj sebe. Ena od posledic je, da posameznikova subjektivna realnost (kar je v splošnem imenovano 'psihologija') postane vedno bolj raznolika, kompleksna – in 'zanimiva' zanj. Subjektivnost doseže prej nepojmljive 'globine'.*

(Berger in drugi 1974, 77)

*Moderna identiteta je **posebno individualizirana**. /.../ Osebna svoboda, osebna neodvisnost in osebne pravice se dojemajo kot samoumevna moralna obveza temeljnega pomena in glavna med osebnimi pravicami je pravica načrtovati in krojiti življenje kar se da svobodno. Temeljno pravico temeljito upravičujejo različne moderne ideologije.*

(Berger in drugi 1974, 79)

*Končno posledico (sekularizacijskega učinka pluralizacije, op. T. K) lahko preprosto opišemo takole: **Moderni človek trpi zaradi zaostrojučega se stanja 'brezdomnosti'**. Soodnosno s tem nomadskim značajem družbene in osebne izkušnje se pojavlja tisto, kar lahko imenujemo nadčutna izguba 'doma'. Ni potrebno posebej poudarjati, da se je s takšnim položajem psihološko težko soočiti. /.../ Človeška bitja niso sposobna prenašati nenehne negotovosti (ali, če hočete, svobode) obstoja brez institucionalnih podpor. Zato je nezadostna institucionalizacija zasebnega področja proizvedla nove institucionalne oblike. Imenujemo jih 'sekundarne institucije'.*

(Berger in drugi 1974, 82)

3. 3. 1. KRIZA IDENTITETE

Od konca šestdesetih let in v sedemdesetih letih so teorije identitete E. Goffamna, P. Bergerja in T. Luckmanna, L. Krappmana, J. Habermansa idr. poudarjale kriznost in konfliktnost identitete, predvsem pa nenehnost njenega razvoja (Ule 2000, 89). V devetdesetih je znova v ospredju *krizno stanje* subjekta in »nemogoča naloga ohranjanja individualno-avtentičnega ob pritisku neavtentičnega, kopiranega« (Ule 2000, 90). Glavne ravni identitetnih diskurzov so bile: polarizacija med identiteto kot antropološko konstanto in identiteto kot zgodovinsko inovacijo in spremenljivko; razmerje med statičnim strukturnim jedrom identitete in razvojnostjo identitete; razprava o duševni enotnosti in razcepu, koherenci, disociaciji; razprave o identiteti (avtonomiji) in različnosti v odnosu z drugimi ljudmi; polje napetosti med notranje občuteno in narativno identiteto; vprašanje o identiteti kot vredni in zaželeni dobrini in identiteti kot učinku medskupinskih (socialnih) kategorizacij. (Ule 2000, 90-94)

Seth J. Schwarz idr. (2005, 309-310) navajajo, da »po mnenju Erickson-a (1950; 1968) enoten in funkcionalen pomen identitete pomaga združiti različne vidike človekovega življenja in priskrbeti občutek osebnega pomena ter usmeritve«. Identiteta pa nastaja na izkustvih kriz in protislovij, ki jih je moral vsak posameznik premagati, da se je lahko dvignil do naslednjih razvojnih faz. Omenja osem glavnih identitetnih kriz, odločilna v razvoju identitete med njimi pa je *kriza adolescence* oz. *kriza identitete*. Največja nevarnost te dobe je izguba identitete oz. difuzija identitet, ko se lahko posameznik prehitro osebno oblikuje v nek tip, bodisi se umakne pred vsakršno odločitvijo v izolacijo in notranjo praznost. (Ule 2000, 131)

Baer (Škafar 1998, 31) je o identitetnih težavah zapisal: »Na mesto prejšnje gotovosti glede vlog stopi omahljivi sistem *identitete jaza* (Habermas/Krappmann), vendar traja le kratek čas, ker ga nove ustanove in zahteve vržejo iz ravnotežja. Identiteta se na neki drugi ravni na novo oblikuje, do tega pa lahko pride samo skozi krizo v osebno razvoju. Da bi se lahko na poti v duševno trdnost izravnala šibkost jaza, se pubertetnik sreča z naslednjo dilemo: ali prevzeti vloge, ki jih od njega pričakujejo in si med seboj nasprotujejo, ali pa se upreti družbenim zahtevam«. Škafar (1998, 71) poudarja, da »spričo tega dvojnega pričakovanja grozi identiteti dvojna nevarnost: najprej nevarnost, da bi se človek popolnoma podredil splošnemu pričakovanju in tako v različnih vlogah propadel in izgubil svojo identiteto, izgubil samega sebe. Hkrati pa mu grozi nevarnost, da bo zaradi odmika od navadnega načina

ravnanja sprejel vlogo posebneža in tako postal 'neoseba'«. Berger in Luckmann (1999, 19) izpostavljata bistvo osebne identitete: »subjektivni nadzor nad delovanjem, za katero prevzemamo objektivno odgovornost.«

Kreativno oblikovanje osebnosti in identitete terja napor mišljenja, raziskovanje, iskanje alternativ in kritično distanco, to pa ne gre skupaj s hedonistično usmerjenimi nagnjenji in zabavo. Mlad človek je pravzaprav tudi zelo zaposlen in njegov prosti čas se krči, zato večkrat prevzame rešitve, ki so tržno in medijsko posredovane. Njegovo avtonomnost torej vedno bolj omejuje »tržno posredovana potrošnja s ponujanjem življenjskih oziroma potrošniških stilov, pozivom k hedonizmu« (Ule 2000, 57) in mediji. Omeniti moram tudi odvisnost posameznikov od socialnih institucij kot so trg delovne sile, izobraževalni sistem, sistem socialnega skrbstva in zavarovanja, zdravstva itd., na katero opozarja Beck. Potrošništvo je zapovedana sreča, za fasadami blagostanja pa se pokaže katastrofa: napačen poklic, napačen zakon, bolezen, izguba stanovanja itd. Za uspešno biografijo, ki jo 'izdelujemo', je vedno biografija zloma. (Ule 2000, 57)

V analizi identitete je osrednji problem, kjer sta vedno navzoča napetost in konflikt, »kako pojasniti, na kakšne načine se posameznik subjektivno, ne zgolj objektivno, umesti v družbo« (Ule 2000, 94). Skupna poteza teorij identitete (tako psihološko/psihodinamskih kot sociološko/socialno konstruktivističnih) je, da se »na določeni stopnji razvoja človeka začno strukture zunanjih odnosov spreminjati v notranje duševne strukture« (Ule 2000, 95). Martin Baethge (Ule 2000, 150) opozarja na usodne posledice individualizacije mladosti, odgovornost zanje pa je videl v izgubljanju stika mladih s svetom produktivnega dela, torej v omejitvi na izobraževalne in prostočasne dejavnosti, ki mlade vodi v čedalje večjo osamljenost in izolacijo, ki jo množična mladinska potrošnja in mladinska kultura le prekriva, ne pa ukinja. Mladi postajajo prilagojeni na družbene razmere in nimajo subjektivnih moči za kritiko in odpor. Baethge je tako že v osemdesetih letih napovedal povečanje socialne anomije in apatije mladih v prihodnosti in dovzetnost za regresivne oblike socialnih združenj in dejavnosti. Uletova opaža podobne posledice (zapiranje v svet zasebnosti, individualne potrošnje in skrbi za osebno kariero), ki pa jih ne pripisuje odrezanosti študentov od sveta dela, pač pa regresiji mladinske kulture in scen v medije zabave, sprostitve in produkcije mladinskih artefaktov in modnih stilov. Uletova in drugi (1996; 2000) v raziskavah slovenske mladine opažajo, da so se mladi v devetdesetih preusmerili v zasebnost, na spremembe v družbi pa se medlo in pasivno odzivajo. Prav to in 'normalnost' pa od njih zahteva družba, ki

jih usmerja v potrošništvo, zabavo in sprostitve; sodobna industrija prostega časa pa mladim s produkcijo modnih stilov, trendov, elektronske in zabavne industrije hote ali nehote zmanjšuje prostor avtonomije in vzdržuje nadzor nad njihovim prostim časom. Že res, da imajo »v naši zahodni kulturi adolescenti dobo predaha v poziciji preskrbljenih, ko se lahko pripravljajo na bodočo kariero« (Ule 1995), vendar jih ravno socialni nadzor s potrošnjo omejuje pri njihovi kreativnosti. Bauman (2002, 111-112) poudarja, da je pomembno kako od 'znotraj' občutimo namišljeno potrebo oblikovanja identitete: »Podoba javno proizvedene neavtentičnosti, je lahko resnična; argumenti, ki podpirajo njeno resnico, so zares prepričljivi. Ohlapni, 'asociativni' status identitete, možnost 'nakupovanja', izbiranja in odlaganja človekovega 'pravega jaza' /.../ v današnji porabniški družbi pomeni svobodo«. Opaziti je mogoče tudi rastoč pritisk na mlade, da si pridobijo čim več in čim višjo izobrazbo, visoko kulturno raven in nanjo vezana priznanja, nazive itd. ob vzporednem sistemu formalnih in neformalnih dosežkov v prostem času. V študentskem obdobju se mnogi tudi aktivno udeležujejo na področju študentskega dela. Ob vseh naštetih obremenitvah in usmeritvah največkrat proces identitetnega iskanja ni ozaveščen, na koncu študija pa se marsikdo znajde v poziciji, ko se ne zna predstaviti drugim in ne ve kam je usmerjen.

Kljub socialni anomiji in apatiji pripadnikov razvitih družb (post) modernega sveta, pa danes ni več mogoče ne izbrati. Če upoštevamo nestanovitnost, spremenljivost in nestabilnost identitet, postane glavno merilo socialnega napredka in uspešnega življenja 'pravilna' izbira identitet in zmožnost obdržati jih (Kempny 2002, 23). Bauman (Heelas 1998, 68) izpostavlja bistvo umetnosti izbiranja, na podlagi katerega post-modernost označi za dobo 'izbruha svetovanja': izogniti se nevarnosti, da ne bi *zamudili priložnosti*.

Škafar (1998, 78) izpostavlja tri vzroke, zaradi katerih je danes iskanje identitete posebno težko:

- *zaradi številnih možnosti identifikacije, ki jih družba priznava in dopušča;*
- *zaradi zgrešene orientacije in pomanjkljive podpore pri izbiri vsakokratnih veljavnih modelov identifikacije;*
- *zato, ker manjka posredovanje (nosilnih) vrednot. Premalo je osebnega posredovanja, manjka pa tudi izrazno močnih simbolov.*

Baer (Škafar 1998, 32) poudarja, da se le redki uprejo omenjenemu pritisku, navadni poskusi bega pa so: »ustanovitev protidružbe, ki človeku dovoli živeti po vlogah, ki so mu dodeljene in se jih je naučil; vnovično zatekanje v socialno naročje družine; izstop iz sistema, iz katerega izhaja, torej pretrganje stika s kulturo, da bi v nekem tujem sistemu (morda v Indiji, op. T. K.) oblikoval geto.« In v Indiji res obstaja pisana paleta 'ubežnikov', ki so popolnoma pretrgali stike z izvorno kulturo in se odločili del svojega življenja preživeti v zavetjih gurujev, v eksperimentalnih skupnostih kot je Auroville, v ašramih itd.⁸

3. 3. 2. OD ROMARJA DO TURISTA

»Kakor je bil romar najprimernejša metafora za strategijo modernega življenja, ki se je ukvarjala z gradnjo identitete, tako so po mojem mnenju postopač ali potepuh, turist ali igralec metafore za postmoderno strategijo, ki jo spodbuja groza pred ustalitvijo in priklenjenostjo.« (Bauman 2000, 61)

Zygmunt Bauman je razlikovanje med moderno in postmoderno identiteto ponazoril s poetično prisposobo puščave, ki jo opiše kot »prapodobo in rastlinjak čiste, preproste, osnovne in temeljne svobode brez meja« (Bauman 2000, 56). Njegova teorija identitetnega iskanja ne zanika, vendar pa poudarja: »Kakor je bil moderni problem zgraditi in ohraniti identiteto, je postmoderni problem predvsem, kako se izogniti ustalitvi.« (Bauman 2000, 55)

Bauman (2000, 56) na kratko predstavi ključne identitetne spremembe, pri čemer vleče očitne vzporednice s spremembami na religijskem področju, kot sem jih v drugem poglavju diplomske naloge poskušala ponazoriti tudi sama. Ljudi, ki hrepenijo po samo-spoznavanju in iščejo edinstvenost in svobodo, je označil za puščavnike: »Z besedami sodobnih teoretikov bi lahko dejali, da so bili puščavniki prvi, ki so živeli iz izkušnje 'neustaljenega' in 'neobremenjenega' jaza« (Bauman 2000, 57). Najprej opiše puščavo *krščanskega puščavnika*, ki še vedno spominja na kraj, kjer vse ostaja nespremenjeno in v katerem se dela to, kar kraj zahteva, da je narejeno. *Protestant*, ki je sestavil vzorec za modernega človeka, je hrepenel po divjini, praznem prostoru brez zahtev in svobodi. V takšni deželi, ki se na splošno imenuje

⁸ Škafar (1998, 79) je izpostavil osem vedenjskih vzorcev odvisnosti, s pomočjo katerih se predvsem mladi soočajo s tem »zastrašujočim problemom«: **popolna, nekritična podrejenost 'ideologiji' družine; popolna podreditve kateri drugi skupnostni ideologiji; lažna (psevdo) intimnost; pretirana, enostranska usmerjenost v storilnost; apatija; negativni upor; prikrita depresija; povečevanje čutnih doživetij.**

moderna družba, je romanje nekaj, kar »hojo obogati z namenom, ko brezciljno tava po pokrajini. Kot romar lahko človek stori več kot samo hodi – hodi lahko z *namenom*. /.../ To 'ustvarjanje pomena' se imenuje 'gradnja identitete'« (Bauman 2000, 57). Iskanje pomena ali identitet pa poganja nezadovoljstvo s 'tukaj in zdaj': »'Tukaj' je čakanje, 'tam' je zadovoljitev« (Bauman 2000, 58). Na svoji poti pa romarji – *graditelji* identitete – pričakujejo svet, ki je »urejen, trden, predvidljiv, gotov, toda predvsem takšen, na katerem se stopinje nikoli ne zabrišejo, saj prav te ohranjajo sledi potovanj iz preteklosti. To je svet, ki je do romarjev prijazen.« (Bauman 2000, 59)

»Svet pa do romarjev ni več prijazen. Romarji so izgubili bitko, ko so zmagali /.../ lažje ko vtisnejo stopinjo, lažje jo je izbrisati« (Bauman 2000, 59). Pri grajenju identitet so želeli *svobodo*, po drugi strani pa še vedno tudi *sistematičnost*. V novem svetu lahko gradijo identitete po svoji volji, problematično pa jih je ohranjati ali ustvariti kakršenkoli načrt za življenjsko potovanje. »Pomen identitete, poudarja Christopher Lasch, 'se nanaša tako na ljudi kot na predmete'. Svet, zgrajen iz trajnih objektov, so zamenjali 'odstranljivi proizvodi, namenjeni takojšnji zastarelosti'. V takšnem svetu si 'identiteto lahko zlahka nadeneš in zavržeš, kot pri menjavi kostumov'« (Bauman 2000, 59). Bauman v življenjski igri postmodernih potrošnikov, skozi katero se pravila igre spreminjajo med igranjem samim, opisuje najpametnejše (in večinoma 'negativne', praktične) strategije:

Skrajšati igro, kar pomeni, ogniti se dolgoročnim obveznostim. Zavrni kakršnokoli ustalitev. Ne priseči stanovitnosti in zvestobe nikomur in ničemur. Ne nadzorovati prihodnosti /.../, prepovedati preteklosti, da bi vplivala na sedanost. Skratka, sedanosti odsekati oba konca, ločiti jo od zgodovine, razveljaviti čas v vsaki obliki, razen kot enolično zbirko ali poljubno zaporedje trenutkov v sedanosti, nepretrgani sedanosti. Čas ni več reka, temveč skupek jezer in ribnikov.

(Bauman 2000, 59)

Prehodnost in racionalizacija spremljata tudi človeške odnose, saj »odnosom lahko le težka najdemo identiteto, /.../, resno nam tudi svetujejo, naj tega ne poskušamo – saj lahko močna zaveza in globoka predanost ranita in pustita brazgotino, ko pride čas ločitve od partnerja. In ta čas zagotovo pride« (Bauman 2000, 60). Postmoderno dobo, kot jo opiše Bauman, lahko primerjam z *dobro duhovnosti*. Marsikateri postmoderni nazori se skladajo s tistimi, ki so jih izražali duhovni turisti, ki sem jih vključila v raziskavo v Indiji: poudarjanje pomena

sedanjosti, predanost toku dogodkov, osvobajanje od zavezujočih medčloveških odnosov in stvari itd. Pričujoči Baumanov tekst končno daje smisel tudi moji oznaki duhovnih iskalcev v Indiji, ki sem jih poimenovala *duhovni turisti*. Večino časa sem, glede na njihovo očitno izraženo kritiko zahodne družbe in gorečo predanost duhovnim naukom Vzhoda, predvidevala, da je oznaka neprimerna. Res je sicer, da njihova nepripravljenost poistovetiti se z nazivom 'duhovni turist' izraža nostalgичno hrepenenje po varni romarski izkušnji. Prav zato se tudi trudijo ubežati iz postmoderne izkušnje in potujejo v Indijo, ki zanje pomeni korak nazaj (vendar ne nazadovanje!) – povratek h koreninam. Kakorkoli resno dojemajo takšno predanost vzhodnjaški duhovnosti, pa se večinoma ne uspejo ogniti dejstvu, da prihajajo iz postmoderne puščave in večinoma delujejo instantno kot turisti. Vsaj tisti, ki se po določenem obdobju vračajo domov. Kot je zapisal tudi Tomc (Vuković 2002, 52), priučeni družbeno-kulturni kod bistveno vpliva na doživljanje materialnih stvari okoli nas. Tudi Kevin Hetherington (1998, 116) izpostavi, da je *turist* pravi izraz za popotnika modernega časa. S tem pa sem se približala še zadnjemu v nizu odgovorov na vprašanje: zakaj duhovni turizem v Indiji? Pot v Indijo je še vedno pot do sebe in smisla!

4. DUHOVNI TURIZEM V INDIJI

Obrat k azijskim religijam je brez dvoma del »nove dobe« saj po Debeljakovih (1994, 143) navedbah »sodobni potomci kolonialistov spet iščejo zdravilo pri azteških potomcih, le da tokrat tipajo za zdravilom duhovnega izvora«, prisotna pa je tudi »neodjenljiva potreba po ponovni vzpostavitvi 'čarobnega sveta' in mističnega stika s stvarnostjo«. Že če pogled na hitro usmerimo v ameriško zgodovino idej (Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Walt Whitman in drugi) se nam razjasni, da so spogledovanja z Vzhodom sestavni, čeprav manj opazni del kulturne mentalitete novega sveta. »Medtem ko gre pri Whitmanu in transcendentalistih še vedno zgolj za tradicionalno intelektualno preučevanje svetih spisov, pa že *beatniki*, še zlasti pa *otroci cvetja* in njihovi nasledniki v osemdesetih letih tudi *neposredno prakticirajo disciplinarne metode meditacije in kontemplacije*, brez katerih si celovitega dostopa so spoznanja modrosti v azijskih religijah ni mogoče misliti. V tem je tudi ključni korak naprej, istočasno pa tudi čez rob.« (Debeljak 1994, 152)

Medtem ko s turizmom in novimi tehnologijami postavljamo na glavo materialni svet Vzhoda, se nas Vzhod polašča od znotraj. Pravzaprav smo se od Vzhoda začeli učiti že davno prej, če upoštevamo, da krščanstvo pravzaprav izvira iz Azije in je zahodnjaška teozofija amaterska imitacija Vzhoda. Jung (1994, 167) opozarja tudi na našo zaostalost na določenih področjih: astrologije, spolnega življenja, filozofskega relativizma itd. Duhovni turisti v Indiji so me večkrat opozarjali, da so znanja, ki so na Zahodu nastala šele nedavno (na primer na področju analitične psihologije ali kvantne fizike), v starodavnih kitajskih in indijskih spisih opisana že v času pred našim štetjem.

Že v drugem poglavju sem poskušala pokazati, da so postali krščanski pogledi na umiranje, bolezen, smrt, spolnost itd. pogosto neskladni s praksami vsakdanjega življenja sodobnega človeka. Tudi znanost, ki je zaslužna za uničenje oprijemljivih in prej samoumevnih krščanskih zalog smisla, ne daje enoznačnih, trdnih in globljih odgovorov na eksistencialna vprašanja o življenju in smrti. Hummel (Škafar 1998, 18) trdi, da zato » /p/raznino, ki jo pušča kriza smisla, napolnjuje predvsem *ponudba vzhodnih verstev*, hinduizma in budizma. To so verstva poti. Učijo meditacijo (*joga, zen*); učitelj ali guru je – ali naj bi bil – hkrati učitelj, vzornik in zadnja avtoriteta. Življenje in smrt je mogoče razložiti in premagati z naukom o *karmi* in vnovičnem rojstvu (*reinkarnaciji*). Iskalec se na začetku ne sooča z zahtevami, ki jih postavlja vera. Imeti mora le zaupanje v učitelja in vsakokratno obliko

meditacije /.../«. Takšno iskanje smisla najbolje označimo kot »*eklektično in eksperimentalno (paberkovanje in poskušanje)*. Mnogi preizkušajo različne vrste *tehnike meditacije, šamanizem* in druge oblike spreminjanja zavesti, človek pa potem izbere tisto, kar mu največ *prinese*. To je verska porabniška drža in tako se ponudba ravna po spreminjajočih se potrebah na verovanjskem 'trgu'. Porabniška drža ustreza komercializaciji vere z vsemi neprijetnimi stranskimi učinki. Kriza smisla se znajde na trgu« (Hummel v Škafar 1998, 18). Zanimanje za duhovnost Vzhoda torej *je izraz soočenja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih razvitih družb zahodnega sveta, in glede na nujnost njene rešitve, se kriza smisla res znajde na trgu, kar nadalje potrjuje pravilnost označitve duhovnega iskanja v Indiji za duhovni turizem.*

»Oznaka *nova religiozna zavest*, ki jo komentatorji največkrat uporabljajo, sama na sebi seveda izvira iz osnovnega nelagodja: *religije Vzhoda namreč ne predstavljajo več čistih oblik velikih azijskih tradicij*. Ne gre samo za to, da pri prevodu svetih tekstov ali napotkov za praktično meditacijo že po definiciji marsikaj izgubi na jezikovni, tj. metafizični ravni, saj jezik ni le nevtralni sistem znakov, marveč specifični pogled na svet« (Debeljak 1994, 144). Dejstvo je namreč, da so lame, swamiji, jogiji in guruji privzeli mnoge zahodne organizacijske modele in stile izražanja, s tem pa so svoje religijske prakse vključili v evropsko-ameriški kulturni horizont.

*Mnoga podjetja so tako za svoje uslužbence že premišljeno odprla možnosti za uporabo izjemno komercialne transcendentalne meditacije Maharishi Mahesh Jogija, ki deluje nekako tako kot aspirin: **začasno odpravi glavobol, ne pa tudi vzrokov zanj**. S tržnega vidika je Maharishijeva ideja seveda več kot dobrodošla, saj pomaga krepiti in opravičevati ravno tiste kulturne, socialne in politične strukture, na katerih temelji sodobni korporativni kapitalizem. Z vidika pristnega spoznanja samega sebe pa je ravno tak blažev žegen kot instantni evangelij televizijskih pridigarjev.*

*Kljub temu pa imam občutek, da nujna potreba pripadnikov novih religij po zastavitvi 'poslednjih vprašanj' **o smislu eksistence in o človekovem mestu v kozmosu** govori o bistvenem problemu. Govori namreč o arheološkem izkopavanju avtentičnega jaza izpod naplavin karakternih mask, ki smo se jih v meandrih socializacije naučili nositi zato, da bolj ali manj nepoškodovani, a tudi čustveno otopeli in nepotešeni, preživimo iz dneva v dan.*

(Debeljak 1994, 147-148)

V osemdesetih letih je ameriški sociolog MacCannell (1992) oblikoval teorijo modernizma, katere bistveni del je prav turist s svojim iskanjem 'pristnih' stvari izven svoje družbe, ki je 'nepristna' in izpraznjena. Kot sem že poudarila, je iskanje pristne duhovne izkušnje pomemben dejavnik duhovnega turizma v Indiji, vendar pa v razlagi ne smem zanemariti tudi vpliva potovanja samega.

4. 1. POTOVANJE JE POT DO SMISLA

»Na poti, skozi srečevanje z neznanim svetom, bo turist navsezadnje dobil tudi spodbudo, da več razmišlja o sebi in svojemu položaju: pojavi se globlje zavedanje, spoznava se nesmisel in išče smisel.« (Čomić v Vukić 2002, 7)

Tudi Adela Vuković (2002, 4) je v svoji diplomski nalogi z naslovom *Motiv potovanja: psihološka preobrazba in oblikovanje osebne identitete* poudarila, da so metafizična vprašanja (*kdo sem?; zakaj sem?; kaj je smisel življenja?*) pomembno vodilo k bistvu motiva potovanja. Potovanje opiše tudi kot »pot do sebe, usklajevanje zavestnih in nezavednih nasprotij, ki se nam porajajo na poti – bodisi ob stiku s konfliktnimi ali zgolj nepričakovanimi in neobičajnimi situacijami bodisi, ko trčimo ob bremena, ki jih nosimo s sabo« (Vuković 2002, 12). Aleksander S. Ostan pa smisel potovanja povzame z mislijo: »Potujemo, da bi se naša večna hrepeneča iskanja na poteh življenja presnavljala v trajna najdevanja smisla.« (Vuković 2002, 49)

Vuković-eva (2002, 60-61) poskuša prikazati potovanje kot »eno izmed tehnik najdevanja smisla v svetu, ki nam ta smisel vse bolj odteguje (paradoksalno je dejstvo, da pa se po drugi strani dandanes v najrazličnejših priročnikih ali skozi pridige samooklicanih duhovnih voditeljev ponuja množstvo 'tisoč in enih' rešitev, kako osmisliti svoje bivanje), kar je še posebej relevantno za pripadnika sodobne tako imenovane postmodernistične družbe, ki v potrošniško-materialni naravnosti ne najde posluha za duhovne potrebe posameznika, ki se skozi gonjo za materialnimi dobrinami vse bolj oddaljuje od samega sebe.«

Če parafraziram Junga, na potovanju prebujamo svoje nezavedno in ga usklajujemo s svojimi zavestnimi prepričanji, s čimer dosegamo osebno ravnovesje. /.../ Po Jungu gre za cikel simbolne smrti (odvržemo osebne prvine iz preteklosti, ki nas omejujejo pri osebni rasti, realizaciji svojih potencialov) in simbolnega rojstva (se na novo izgradimo, sprejmemo tiste prvine svoje osebnosti, ki nam pomagajo pri pomiritvi med zavestnimi in nezavednimi vsebinami naše duševnosti), ki ju popotnik doživlja na poti. Na tak način potovanje predstavlja tehniko sebstva, pomiritev konfliktnih prvin znotraj posameznikove osebnosti.

(Vuković 2002, 68)

Hetherington (1998, 109) opisuje pustolovščino in popotovanje kot dogodka, ki ustrezata okoliščinam romantične strukture občutkov, znotraj katere zazna poudarek na temah kot so svoboda, pristnost in okazionalizem⁹ samo-ustvarjanja. Vidi jih tudi kot primere poskusov bega iz rutin vsakdanjega življenja, ki jih ubežnik zaznava kot plehke, nepristne in moralno moreče – »navdušeno pre-osredotočanje življenja in njegove identitete okoli določenega izbranega in običajno deljenega interesa«. Če povzamem rečeno znotraj okvira moje diplomske naloge: življenje, ki je doživeto kot moreča rutina, prav gotovo ne nudi zadovoljivega smisla – tisti nov interes, ki zagotavlja novo življenjsko energijo, pa bi bil prav lahko tudi duhovni turizem v Indiji.

Musek (1993, 253) trdi, da je najvišji potencial človeka »duhovna in s tem osebna izpolnitev. Vodi ga v osmišljanje življenja in v občutje poslanstva /.../. Ljubezen je kot najvišji domet osebne izpolnitve zagotovilo, da bo človeštvo svojemu poslanstvu lahko kos« (Musek 1993, 253). Najvišji potencial ljudje, kot bom pokazala v nadaljevanju z rezultati raziskave, uspešno uresničujejo s pomočjo duhovnega turizma v Indiji.

Pavle Jakob poudarja, da ima vsako popotovanje religiozno dimenzijo, saj verjetno vsak popotnik od doma odide z namenom, da se notranje obogati, zato potovanje enači z romanjem: »Na romanju smo 'nezasedeni' in postanemo 'razpoložljivi' za 'duhovne višine' in 'širine'.« (Jakob 2000, 71)

⁹ Okazionalizem – filozofski nazor, ki medsebojno sodelovanje duha in telesa razlaga z višjim posredovanjem. (Bunc 1998, 306)

5. RAZISKAVA MOTIVOV DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI

5. 1. OPREDELITEV PROBLEMA IN CILJI RAZISKAVE

V družbenih okoliščinah, ki so nam tuje in so hitro spreminjajoče, vedno več ljudi zapade v krizo smisla, ki vodi do duhovnega iskanja ali pa vsaj do naraslega duhovnega hrepenenja. Izpraševanci moje raziskave verjamejo, da je duhovna razsežnost ključnega pomena v človeški psihi in njeno ozaveščanje ter kultiviranje morda celo odločilen dejavnik našega preživetja na tem planetu.

Cilj raziskave je *definirati ključne motive*, ki ustvarjajo potrebo po duhovnosti. Ljudje preko duhovnosti namreč izražajo in iščejo nekaj, kar jim zahodna družba ni uspela ponuditi. Identifikacija socialnih in psiholoških izzivov naše družbe, pa je osnova za iskanje ustreznih rešitev.

5. 1. 1. NAMEN RAZISKOVALNE NALOGE

Kljub presenetljivi ponudbi in dosegu duhovnih dejavnosti in znanj v razvitih družbah zahodnega sveta, pa količina popotnikov, romarjev in turistov, ki še vedno drejo proti sveti deželi – Indiji, razkriva dejstvo, da si resnično želijo *pristine in globoke izkušnje* ter da v *iskanju sebe in resnice* resnično ne zaupajo nobenemu proizvodu zahodne družbe več. Namen raziskovanja motivov duhovnih turistov v Indiji je *razgrnitev zgodbe, ki bi razložila* za mnoge tako nujno *potrebo po duhovnih in moralnih smislih življenja*, katere zahodne družbe niso uspele zadovoljiti. Iz navedenih razlogov za obisk Indije in za željo po duhovni rasti, sem posredno sklepala o primanjkljajih sodobne zahodne družbe.

5. 2. RAZISKOVALNO VPRAŠANJE

HIPOTEZA: Duhovni turizem v Indiji je izraz soočanja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta.

5. 3. METODOLOGIJA

Za raziskovanje pojava duhovnega turizma v Indiji sem izbrala **induktivno empirično metodo**, ki omogoča usmerjanje pozornosti k neposrednim izkušnjam duhovnih turistov. Izhajala sem iz splošne hipoteze, ki pušča dovolj odprtega razlagalnega prostora, dopušča pa tudi poglobljeno ugotavljanje in upoštevanje razpoloženja in motivov izpraševancev. Čeprav sem preživela v duhovnem vzdušju indijskega turizma osem mesecev, se sama v duhovne prakse nisem neposredno vključevala. Trudila sem se ostati *nepristranska* in se izogibala vsiljevanju zaključkov tako duhovnih in verskih avtoritet kot tudi vplivom in predsodkom moderne zahodne zavesti. Prednost te metode je v dovzetnosti za sveže ideje, ki so goreče vrele iz razmišljanj izpraševancev. Slednje se je obrestovalo z veliko količino informacij, kar na nek način predstavlja tudi slabost metode, saj omejen obseg diplomske naloge ne dopušča, da bi nepristransko predstavila vse njihove poglede. Kljub vsemu verjamem, da je induktivna metoda edino primerna za raziskovanje tako širokega in znanstveno nedefiniranega pojava kot je duhovni turizem v Indiji, pri čemer je neposredna izkušnja najprimernejši vir za odkrivanje bistvenih motivov, ki duhovne turiste vodijo v Indijo.

5. 3. 1. VZOREC

Vzorec so sestavljali pripadniki razvitih zahodnih družb, ki so se leta 2007 duhovno udeleževali v Indiji. V vzorec sem zajela 50 ljudi, ki so prihajali v Indijo predvsem z duhovnimi nameni (že izoblikovanimi ali še v fazi radovednosti), vendar sem se prepričala, da na njihovo odločitev niso odločilno vplivali drugi dejavniki (na primer: želja po spoznavanju indijske kulture ali potovanju, predlog sopotnikov, poslovni nameni itd.). Tako so se med izpraševanci znašle osebe obeh spolov ter različnih starosti in narodnosti. Konkretno je bilo v vzorec vključenih 24 moških in 26 žensk med 18-tim in 85-tim letom starosti iz sledečih držav (v oklepaju je navedeno število anketirancev iz posameznih držav): Slovenija (6), Avstrija (1), Italija (1), Švica (1), Nemčija (11), Francija (1), Španija (2), Poljska (1), Nizozemska (3), Belgija (1), Švedska (1), Finska (2), Velika Britanija (4), Avstralija (8), Nova Zelandija (1), Kanada (3), Združene države Amerike (3).

Raziskava je bila izvedena brez upoštevanja vzorčnega okvira in slučajnosti izbora, kar sta statistično-matematični predpostavki reprezentativnosti, saj **kvalitativna raziskava** tega ne zahteva. Moj namen torej ni bil predstaviti statistično značilne ugotovitve, pač pa zbrati čim bolj poglobljene zgodbe, ki bi mi pomagale *razumeti razloge* duhovnih turistov za potovanje v Indijo in interpretirati *pomene*, ki jih le-ti pripisujejo duhovnemu udejstvovanju v Indiji. Vzorec je bil zato podvržen pristranskosti lažjega dostopa in odvisen od odzivnosti duhovnih turistov ter njihovega znanja angleškega jezika.

5. 3. 2. UPORABLJENI VPRAŠALNIK IN IZVEDBA

Osnovni inštrument raziskave je bil **pol-strukturirani intervju**, ki sem ga izdelala v obliki vprašalnika. Vprašalnik je *pisno ali ustno* (glede na optimalno zmožnost izražanja v angleškem jeziku) izpolnilo 50 izpraševancev. Ugotovila sem, da duhovni turisti izražajo podobna mnenja in menila, da bi večje število izpraševancev povzročilo *vsebinsko zasičenost*. Zaradi intimnosti tematike in večje sproščenosti, sem namero po snemanju ustnih intervjujev opustila. Z izpraševanci sem poskušala vzpostaviti tudi nadaljnji neformalni stik, kar mi je omogočilo, da sem spoznala njihova globlja duhovna prepričanja in si povečala razlagalno sposobnost pojava duhovnega turizma.

Vprašalnik je bil sestavljen iz **dveh delov**: v prvem delu sem z zaprtimi vprašanji zbirala *demografske spremenljivke* in ugotavljala morebitno *religiozno opredeljenost*; v drugem delu pa sem se s pomočjo odprtih vprašanj osredotočila na sam pojav duhovnega turizma v Indiji in preizkušala *kazalce*, ki naj bi *pojasnili motive in rezultate duhovnega udejstvovanja*.

Preizkus vprašalnika sem opravila na skupini petih duhovnih turistov, ki so pred začetkom izpolnjevanja dobili posebna navodila. Prosila sem jih, naj poiščejo morebitne napake in ob zaključku anketiranja ocenijo vprašalnik. V skladu z njihovimi odzivi sem popravila napake in nejasnosti ter izrazno poenostavila navodila, ki jih nekateri izpraševanci zaradi tujega jezika niso natančno razumeli. Končni vprašalnik, ki je bil uporabljen v raziskavi, je dodan v priložo.

Izpraševanci, ki so privolili v sodelovanje, so podpirali moja prizadevanja po razkritju njihovih razlogov za duhovno udejstvovanje v Indiji in z navdušenjem delili svoje duhovne izkušnje ter izražali svoja mnenja v zvezi z družbenim sistemom, iz katerega izhajajo.

Izpraševance lahko razvrstim v 3 tipične kategorije – glede na kraj ali področje njihovega duhovnega udejstvovanja v Indiji:

1. Prasanthi Nilayam Ashram, Sri Sathya Sai Baba (Sai Baba): Andhra Pradesh, Indija
(39 izpraševancev)
2. Sri Mata Amritanandamayi Devi Ashram (Amma): Amritapuri, Kerala, Indija
(7 izpraševancev)
3. Duhovni turisti, ki se posvečajo jogi:
Shivananda Yoga Vedanta Dhanwantari Ashram: Neyyar Dam, Kerala, Indija
(2 izpraševanca)
Osebni guru: Morjim beach, Goa, Indija
(2 izpraševanca)

Moja prva lokacija izvedbe pol-strukturiranega intervjuja je bil Prasanthi Nilayam – ašram Sri Sathya Sai Babe, kjer sem ugotovila, da je velika večina izpraševancev v preteklosti ali v sklopu tekočega bivanja v Indiji obiskala tudi druge ašrame, preizkušala različne guruje in poglobljala svoje znanje joge in meditacije na različne načine¹⁰. Ker je bil ašram zbirališče ljudi z različnimi duhovnimi nagnjenji, sem tam ostala mesec dni. Že prej sem namreč opazila, da so duhovni turisti, ki se izogibajo institucionaliziranih organizacij in sledijo manj priznanim in bolj 'pristnim' gurujem, precej težje dostopni in manj pripravljeni na sodelovanje.

Kar 36 izpraševancev je Indijo obiskalo že (večkrat) prej; 32 izpraševancev pa je zatrdilo, da so v Indiji doživeli že več različnih duhovnih izkušenj in preizkušali različne guruje, obiskali različne ašrame ter svete kraje itd.

¹⁰ Omenila bom nekaj najbolj pogosto omenjenih krajev duhovnega turizma, ki so jih izpraševanci prav tako obiskali: Tiruvanmalai, Rishikesh, Varanasi, Dharamsala, Bangalore, Aurovill, Osho centri, Kodaikanal, Sivananda Yoga ašram itd.

5. 3. 3. SPREMELJIVKE IN MERSKI INŠTRUMENTI

Predstavila bom dve vrsti spremenljivk, ki sem jih poskušala zajeti z *odprtimi vprašanji*:

1. Spremenljivke, ki pojasnjujejo **motive** duhovnega turizma:
 - **neposredno:** *duhovna pričakovanja; glavni razlog za obisk Indije; izkušnja, ki je spodbudila duhovno hrepenenje.*
 - **posredno:** *družina; religija; medosebna razmerja; vsakdanje obveznosti; zahodna družba.*
2. Spremenljivki, ki razkrivata **rezultat** duhovnega turizma v Indiji: *vključevanje duhovnosti v vsakdanje življenje; rezultat duhovne izkušnje v Indiji.*

5. 3. 4. OBDELAVA PODATKOV

Kvalitativna analiza odprtega dela vprašalnika je vključevala naslednje postopke analize (Malnar 2005, 62-63):

1. **Urejanje podatkov:** pregledovanje vprašalnikov, razpoznavanje prisotnih tematik, označevanje materiala po prej razpoznavnih tematikah, tematsko razvrščanje materiala, prevajanje odgovorov, povzemanje podatkov.
2. **Interpretacija podatkov:** iskanje ključnih vsebinskih dimenzij podatkov, pojasnjevanje raznolikosti – oblikovanje tipologij, razpoznavanje vzorcev zvez, razvijanje razlag, povezovanje izsledkov s širšimi teoretskimi koncepti in predlogi za nadaljnje raziskovanje.

5. 3. 5. ZANESLJIVOST IN VELJAVNOST PRIDOBMLJENIH PODATKOV

Sprva sem nameravala kombinirati kvantitativno in kvalitativno metodo raziskovanja, vendar se je kasneje *zaprti del vprašalnika*, ki so ga izpolnjevali izpraševanci – duhovni turisti v Indiji, izkazal za *neuporabnega*. Poleg pridobivanja demografskih podatkov, sem na ta način želela ugotovljati morebitno religiozno pripadnost. Izkazalo pa se je, da se izpraševanci niso uspeli ustrezno izraziti v okviru omejenih kategorij, ki jih sociologi najpogosteje uporabljamo za opredeljevanje religiozne pripadnosti (obiskovanje verskih obredov itd.). Prepričana sem, da je na njihove opredelitve vplivala tudi stopnja pravovernosti družbe, iz katere izhajajo. Tako na primer nekateri Američani, ki v svojem okolju izkušajo pozitivno vrednotenje religioznosti, pretiravajo v opredeljevanju pogostosti obiskovanja verskih obredov. Nasprotno ljudje sekularizirane Evrope podcenjujejo svoje verske prakse in prepričanja. Najpogosteje so se kot pripadniki religij opredeljevali tisti, ki so se tudi v Indiji nahajali v institucionalno najbolj organizirani duhovni skupini, ki se zbira okoli domnevnega avatarja Sri Sathya Sai Babe. Nekateri so to gibanje opredeljevali celo kot religiozno, čeprav voditelj sam poudarja, da ne predstavlja religije. Iz navedenih razlogov, bom v svoji diplomski nalogi predstavila le ugotovitve drugega – odprtega – dela vprašalnika, ki je vsebinsko pojasnil motive in rezultate duhovnega turizma v Indiji.

5. 4. OBDELAVA PODATKOV IN REZULTATI

V nadaljevanju bom v okviru preproste tipologije duhovnih turistov v Indiji predstavila vsebinske razsežnosti spremenljivk, testiranih s pomočjo odprtih vprašanj. Izpraševance lahko v splošnem označim z dvema različnima verskima slogoma, ki sta ju definirala že Wade Clark Roof in Lyn Gesch v njuni raziskavi *Boomers in the Culture of Choice. Changing patterns of work, family and religion* (1995), v katero sta zajela posameznike ameriške *baby-boom generacije*, rojene med letoma 1946-1964 (Woodhead in Heelas 2000, 140-141). Glede na analizirane odgovore, razlikujem med dvema idealnima tipoma duhovnih turistov:

1. RELIGIOZNI TIP

Duhovni turisti religioznega tipa se bolj verjetno vključujejo v institucionalno organizirane duhovne dejavnosti in sledijo predpisanim ritualom ter uveljavljenim načinom verovanja. Značilno zanje je, da iščejo izkustvo skupnosti in humanitarne etike, pri čemer se predajajo skrbi za odnose in aktivni ljubezni, delanju dobrih del in iskanju priložnosti za zagotavljanje nege in tolažbe ljudem. Mnogi med njimi preko subjektivizirane, psihologizirane in privatizirane duhovne izkušnje v Indiji utrjujejo vero v uradno, standardizirano religijo, ki ji pripadajo, in se predajajo verskim avtoritetam. Posledično jih mnogo združuje judovsko-krščansko vero z reinkarnacijo, astrologijo in drugimi oblikami 'new age' prepričanj in praks, kot na primer sporazumevanjem z mrtvimi, raziskovanjem duševnih sposobnosti in meditacijo. Kljub temu, da so bližje tradicionalnim religijam, vidijo božanstvo mnogo bolj dostopno, strpno in sočutno (pogosto v podobi človeka). Duhovne turiste religioznega tipa najlažje povežem z religijami človeštva. Zadržujejo se v večjih ašramih (največ sem jih zasledila v ašramu Sai Babe) in so bili zato bolj dostopni in tudi bolj pripravljeni na sodelovanje v moji raziskavi.

2. DUHOVNI TIP

Duhovni turisti duhovnega tipa iščejo bolj osebno, visoko individualizirano izkušnjo, povezano z globljim življenjskim zanimanjem za pomen in popolnost. Iščejo individualno izkušnjo spoznanja pristnega jaza, s tem pa tudi resnice o bogu in svetu, in naravnega načina življenja tukaj in zdaj (kar zahteva odpovedovanje, preprostost, smrt ega, odsotnost sebičnega in racionalnega mišljenja itd.). Naklonjeni so raziskovanju duhovnih alternativ, ne predajajo pa se čaščenju božanstev. Zvesti so razsežnemu slogu verske pripadnosti, odprti in pripravljeni razširjati svoje izkušnje. Verjamejo, da je o veri – kot o življenju – najboljše razmišljati v smislu potovanja, procesa, in ne zaključenega izdelka. Če so povezani s tradicionalnim verskim sistemom ali religiozno skupnostjo, so povezani na nekoliko neodvisen način, preprosto zato, ker je manj verjetno, da se bodo zavezali do točke, ko bi bili nadzorovani s katerokoli eno obliko verovanja. Boga pojmujejo globoko mistično, neodvisno od organizirane religije. Duhovni turisti duhovnega tipa so bližje duhovnostim življenja in se zadržujejo v manjših, intimnih skupinah, ki jih vodijo manj priznani guruji, zato so težje dostopni. So izredno duhovno introvertirani in neradi delijo svoja prepričanja z laiki. Navadno v Indiji ostajajo dalj časa, saj predstavlja izvor njihovega življenjskega smisla in pomena.

Spremenljivke, ki sem jih testirala z odprtimi vprašanji, lahko po vsebini ločim v dve skupini: *spremenljivke, ki pojasnjujejo motive duhovnega turizma* in *spremenljivki, ki razkrivata rezultat duhovnega turizma v Indiji*.

5. 4. 1. SPREMENLJIVKE, KI POJASNUJEJO MOTIVE DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI

5. 4. 1. 1. NEPOSREDNO

- **GLAVNI RAZLOG ZA OBISK INDIJE**

Vprašanje: *What was your most important reason for visiting India?*

Večina (44) izpraševancev je potrdila mojo predpostavko, da je glavni razlog njihovega obiska **duhovnega izvora**. Med njimi *duhovni turisti religioznega tipa* navajajo, da so prišli obiskati svojega duhovnega učitelja/-ico (Sai Babo ali mati Ammo) ali z božansko pomočjo rešiti določene težave. *Duhovni turisti, ki so bližje duhovnostim življenja*, pa so že na uvodno vprašanje odgovarjali z izjavami, ki potrjujejo mojo hipotezo o iskanju smisla življenja, ki ga doma ne morejo najti:

Iskanje duševnega miru, iskanje odgovorov na vprašanja, ki se zastavljajo dan za dnem. Najti resnico o sebi.

Čutiti, da sem v celoti človek. V Kanadi sem le 'potrošnica' in sem vredna glede na debelino denarnice.

Praznina srca. Duša je bila žejna nečesa pristnega in trajnega, razum je iskal odgovore, srce resnično ljubezen.

Iskala sem smisel življenja, ki ga običajno hitreje najdeš ob popolni spremembi kulture, doživljanju nečesa novega (ali pozabljanju starega) in notranjem iskanju.

- **DUHOVNA PRIČAKOVANJA**

Vprašanje: *What did you expect as far as spirituality is concerned (motives for spiritual learning, practising)?*

Izpraševanci si želijo: *notranjega miru; ozavestiti življenje v sedanjem trenutku in neobremenjenosti s preteklostjo ali prihodnostjo; odstranjevati telesne ovire (verjamejo, da je duša instanca zase in telo le iluzija, energija, vibracija); uničiti ego; poglobitve v notranjost in odgovorov na eksistencialna vprašanja; bežati iz družbenega sistema; fizičnega in čustvenega čiščenja ob odpovedovanju itd.*

Tipični odgovori *religioznega tipa duhovnih turistov* so se glasili:

*Prizadevam si širiti zavest, postati želim bolj **ljubeč in širokosrčen**. Želim se naučiti čim bolj **razumeti Boga**, kar vodi k **božji izpolnitvi** in je končni cilj vsakega resnega duhovnega iskalca.*

*Čiščenje negativnosti in pomoč drugim. Iščem **notranji mir**. Lepo je, če lahko komu zaupaš in vem, da če izraziš željo, ti Baba pomaga. **Veliko problemov se je rešilo** – počasi – nekateri pa še prej kot sem mislila.*

***Približati se resnici** skozi starodavne svete zapise.*

Razsvetljenje.

*Upam, da bom postal **Eno z Bogom** in **osvobojen Rojstva in Smrti**.*

Duhovni turisti duhovnega tipa, pa si želijo spoznati svoj pravi jaz, kar bi jim osmislilo življenje. Slednje je razvidno iz sledečih (in podobnih) odgovorov:

*Mnoga leta sem si pridobivala različna duhovna znanja in jih udejanjala, toda zdaj postaja zame bolj in bolj pomembno **najti in razumeti samo sebe!** Ne površno, temveč globoko!*

*Da mi bo dovoljeno **razumeti svoje življenje, veselje in vse ostalo**.*

Najti sama sebe** ... edina pomembna stvar v življenju: **Kdo sem jaz? Zakaj živim?

*Morda stvari, ki bi jih pričakovali z vidika zahodnega načina učenja: **stroge kažipote in vadbo**, vendar je bistvo duhovnosti **živeti v sedanjem trenutku s popolnim zavedanjem dogajanja**. Cilj vseh tukaj je **ubiti ego!***

Najti notranji mir. Biti v sedanjem trenutku**, stran od misli na preteklost in prihodnost. Ker preteklost je zgodovina in prihodnost je skrivnost. Sedanjost je darilo, zato ji rečemo 'present'. **Prava radost, veselje in blaženost ni dosegljiva izven nas.

Mir, preprostost življenja, naravni način življenja, iskanje odgovorov na življenjska vprašanja.

- **IZKUŠNJA, KI JE SPODBUDILA DUHOVNO HREPENENJE**

Vprašanje: *The most important experience (reason) connected with your decision to practise spirituality?*

Odgovori razkrivajo, da je ključna izkušnja, ki jih je popeljala na duhovno pot v Indijo, povezana z odkritjem višjega smisla življenja, ki so ga našli v različnih spoznanjih, naukah in pri različnih učiteljih. Najpogostejše teme, ki so se pojavljale skozi odgovore so: *soočanje s smrtjo ali strahom oz. spoznanje nesmrtnosti; želja po razsvetljenju oz. osvoboditvi iz kroga ponovnih rojstev; izkustvo povezanosti vsega z vsem; življenjski padci in soočanje z njimi; stik z naravo in pristnim življenjem* itd. Izbrala sem nekaj tipičnih odgovorov, ki potrjujejo mojo hipotezo. Od kod torej hrepenenje po duhovni rasti?:

*Verjamem, da obstaja nekaj večjega od nas, nekaj kar s prostim očesom ne moremo zaznati in bolj ko se **poglobiš sam vase**, bolj se tvoje življenje začne spreminjati v **življenje veselja, blaženosti, obilja in zdravja**.*

*Čutila sem, da nekaj v **mojem življenju manjka!** Skozi vsakodnevno meditacijo sem izkusila **vse kot Enost** /.../.*

*/.../ Izvedeti več o tem, **kdo v resnici sem** – na duševni ravni in **povečati zavest o teh zmogljivostih**.*

*Radovednost – poskušam ugotoviti, če lahko zadovoljim **potrebo po več**.*

***Materialistično življenje mi ni prineslo koristi in sreče**. Dojel sem, da sem **ujet v svoje želje in razvade**, začutil sem, da **obstajajo tudi druge dimenzije življenja** /.../.*

*Vprašanja: **Zakaj sem tu? Kdo sem?** In dobila sem odgovore. Z **odgovori je lažje živeti**. **5000-4000 let nazaj so bili vsi ti odgovori že podani v Vedah**.*

***Zrasla je močna želja izvedeti – je to vse?** Ko sem prvič srečala mojo Učiteljico, sem prvič izkusila, da **Resnična Ljubezen in sočutje res obstaja**, izkusila sem **nedolžnost svojega lastnega srca**.*

*/.../ Vendar sem vedno vedela, da mora **obstajati več** in vedno sem imela v sebi občutek, da **svet takšen, kakor nam je predstavljen, ne more biti resničen ali dovršen**.*

*Občutek, da je vse ostalo že storjeno in da mora obstajati še **nekaj drugega, kar mi lahko življenje ponudi**.*

***Nezadovoljstvo s tem, kar ima ponuditi materialni svet**.*

***Pomaga se mi povezati s seboj in čutiti občutek samo-sprejemanja in sreče**.*

5. 4. 1. 2. POSREDNO

Z naslednjimi spremenljivkami sem želela ugotoviti ali določene institucije oz. področja vsakdanjega življenja vplivajo na nastanek krize smisla, ki jo doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta. Izpraševance sem prosila, da v nekaj stavkih opišejo lastne izkušnje, premišljanja in občutke povezane z naslednjimi besedami:

- **DRUŽINA**

Zdravorazumsko lahko rečem, da ima družina velik vpliv na posameznikovo doživljanje sveta. Ob snovanju pol-strukturiranega intervjuja sem predvidevala, da bi krizo smisla utegnila povzročiti družinska kriza. Relevantnost spremenljivke dokazuje naslednja izjava:

Ne glede na to ali so korenine pozitivne ali negativne, se moreš z njimi soočiti, da bi vedel zakaj si tak kot si in kakšne vzorce si prevzel. Soočiti se moraš, da bi vedel, kdo si v resnici.

Da je družina lahko dejavnik krize smisla, je posredno potrdilo le 13 izpraševancev. Nekateri so razkrili, da je potrebo po samo-realizaciji in iskanju ljubezni zbudilo zavračanje ali druge težave v družini. Drugi so v duhovnosti in pri gurujih iskali oporo ali rešitve težav, ki bi jih sicer morala nuditi institucija družine.

Pri analiziranju te spremenljivke sem opazila, da mnogi duhovni turisti izražajo pod vplivom duhovnosti *spremenjeno definicijo družine*, ki je zelo blizu postmodernim trendom. Navajam nekaj izjav, ki osvetljujejo ta pojav:

Religiozni tip duhovnega turista:

*Večina družin je nefunkcionalna. Potrebujemo nekaj drugega. Družine bodo nadomestile **komune**.*

*Ves svet je **ena družina**. Izkusil sem očetovstvo Boga in bratstvo sočloveka.*

Duhovni tip duhovnega turista:

*Je pomembna osnova in lastno ogledalo. Razširja se na **družino človeštva** in na ljudi, ki jih morda **nikoli ne srečamo fizično**.*

*Družina, v katero sem se rodila, je le družina v običajnem življenju, v življenju kot človek. Bolj pomembna družina v mojem življenju je moja **po duši sorodna družina**.*

• RELIGIJA

Glede na zaton judovsko-krščanske tradicije v večini držav zahodnega sveta, sem predvidevala, da lahko krizo smisla povežem s krizo religije, ki je bila še nedavno glavni ponudnik smisla. Čeprav se je le nekaj izpraševancev označilo za pripadnike tradicionalnih religij, so ob tej besedi mnogi izražali naklonjenost do gojenja vere (ki ni nujno, da je vera v Boga). Med tistimi, ki so *pozitivno* vrednotili religijo, pa jih večina dodaja izjave v smislu:

Najgloblja resnica presega religijo.

Nobena in vse hkrati, vendar brez omejitev. Sem duhovna.

*Je poskus **formaliziranja odnosa z Bogom** – dokler posameznik **ni pripravljen hoditi po lastni poti**.*

Več kot polovica izpraševancev pa je izrazila *negativen* odnos do religije, ki ga pripisujejo občutkom krivde, neskladnosti naukov z vsakdanjim življenjem, agresivnosti Cerkev, dogmatizmu itd. Navedla bom nekaj tipičnih izjav, ki kažejo na nezmožnost tradicionalnih religij, da bi osmislile življenja sodobnega človeka in potrebo po preseganju le-teh:

Hinavščina, boj! Kritična sem do religije, ki me spominja na zatiranje in je preveč inkluzivna! Ne pusti odprtega razmišljanja!

Institucionalne religije umirajo. Vsak posameznik ima lahko svoj stik z božanskostjo.

*Kršćanstvo spodbuja **strah**, to je hladna cerkev!*

*Je nekaj kar zase ne potrebujem v obliki, kot jo prakticirajo na svetu. Edina moja religija je **biti sama s seboj**. Vsak v sebi ve, kaj je **etika**. Ne potrebujem nekoga, da mi bo govoril kaj je prav in kaj narobe.*

Religija je kot zemljevid, potreben le začetnikom. Pravzaprav je bila v zadnjih tisočletjih vzrok za mnoge konflikte in vojne.

V pravem smislu je dobra – pomeni ljubezen in nas spodbuja, da bi bili dobri ljudje, toda ljudje smo jo pokvarili – nas ločuje in ne združuje; je bolj razlog za sovraštvo kot za ljubezen.

Religija mi ni bila nikoli dovolj. Vedno sem hrepenela po preseganju religije, želela sem seči globlje, do vira življenja in vseh religij.

Oblastna struktura, ki prihaja iz individualno doživete duhovnosti. Mnogim tolažba, vendar tudi nevarna, ker jo bolj zanima doseganje oblasti kot pa doseganje resnice.

Krščanstvo, obiskovanje cerkve, greh, Bog – nekaj kar resnično nisem hotela, nekaj sivega, nepričakovanega, dolgačasnega, nerealnega.

Čaščenje kogarkoli je zame sumljivo. Lahko se le učiš od nekoga! V dejstvu, da religije delajo ljudi podložne, se skrivajo drugačni nameni in razlogi (ne odkrivati resnice, pač pa zaslepljevati in nadzorovati).

To ni prava pot! Religija zastre pogled v pravo bistvo – čeprav so izvor vseh religij Vede, ki so pravo znanje. Tudi Jezus je bil jogi, vendar tega nihče ne pove. Biblija je polna neresnic in popačenj!

Čutim, da je organizirana religija odgovorna za mnogo problemov, s katerimi se danes sooča svet. Mislim pa, da je tako zaradi načina, na katerega je človeštvo religijo interpretiralo in jo uporabilo v svojo lastno korist.

- **MEDOSEBNA RAZMERJA**

Tudi postmoderno spremenjena medosebna razmerja bi bila lahko izvor kriz smisla v razvitih družbah zahodnega sveta. Kritika medosebnih odnosov je osnovana predvsem na značilnostih zahodnih družb, opisanih v podpoglavjih *kapitalistični vzgibi* in *potreba po skupnosti*. Iz odgovorov pa je razviden tudi vpliv modernega pluralizma in postmodernega pojmovanja človeških razmerij, ki postavita na glavo prej dorečene vloge in dolžnosti ljudi. Ko so ljudje postavljeni pred nove možnosti alternativnih življenjskih stilov, morajo vedno znova sprejemati odločitve in ponovno oblikovati življenjski smisel. Kriza smisla ima v nekaterih primerih (delni) izvor tudi v medosebnih razmerjih, kar dokazujejo naslednje izjave z negativnimi asociacijami na to besedo:

*Vse življenje sem bila **preveč obremenjena z odnosi**, s tem, da bi bili dobri. Spoznala sem, da to ni samo moja odgovornost. Upam, da se bom **rešila konstantne krivde in obremenjenosti z drugimi**. Rada bi se **bolj posvetila sama sebi** in duhovni nauki, ki sem jih spoznala tukaj, me spodbujajo k temu.*

*Vsak strmi sam k sebi. Nobene pomoči od nikoder! /.../ Prav tako **ni več skupnosti** in ni toliko druženja. /.../ Tudi obiskujejo se ljudje ne več. Vsak zase smo najboljši!*

*/.../ Vendar če pogledaš okoli sebe, vidiš precej **agresije in sovraštva ter ljubosumnja** (na televiziji itd.).*

***Pogojna** – ljudi izberemo zaradi lastnih koristi.*

*Precej **izumetničena**, temelječa na **zunani podobi, statusu v družbi, moči in seksualnosti**, ne pa resnično pripadanje.*

*Odnosi med ljudmi v zahodni družbi se mi zdijo **izumetničeni in polni nesmiselnih pravil** (npr. zunanja podoba ali elitni govor). Odnose zaznamuje **koristoljubje**.*

Med tistimi, ki so medosebna razmerja po svojih izkušnjah opisali *pozitivno*, prevladuje ideja o razmerjih kot idealnemu zrcalu, ki omogoča raziskovanje samega sebe, stik s samim seboj in posledično osebno rast. Nadalje tudi na tem področju opažam *vzporednice med postmodernimi trendi in duhovnimi nauki Vzhoda*, ki se izražajo v nepripravljenosti na prevzemanje odgovornosti do drugih in v samozadostnosti. Navedla bom nekaj asociacij izpraševancev na besedno zvezo medosebna razmerja, ki podpirajo to ugotovitev:

*Začasna vez z drugim človekom, s pomočjo katere lahko izvršuješ ljubezen in se **približaš temu, kar v resnici si**. Izvrševanje ljubezni zame pomeni **pustiti za seboj pogojno vdanost, ki ima vedno egoistični motiv, in ustanovitev brezpogojne ljubezni brez dodanih pričakovanj**.*

*Tukaj obstaja le eno razmerje in to je od Srca do Srca ali od Ljubezni do Ljubezni. Vsa druga razmerja so zaradi **zmotne identifikacije** z vedno spreminjajočim se **minljivim telesom** osnovana na **navezanosti**.*

*Zelo pomembno je, da gradiš razmerja z osebami, s katerimi si **duhovno povezan**. Te osebe so tvoje **sorodne duše/sorodna družina**. Od njih se lahko zelo veliko naučiš in obratno.*

*Da bi gojili spodobna razmerja, moramo **odstraniti sebične potrebe, drugim dajati svobodo in brezpogojno ljubezen**.*

- **VSAKDANJE OBVEZNOSTI**

Preverila sem, če bi lahko med dejavnike izvora krize smisla v zahodnih družbah umestila tudi doživljanje vsakdanjih obveznosti. Že v prvem delu raziskave sem ugotovila, da se večina mojih izpraševancev ukvarja z duhovnimi, kreativnimi in socialnimi poklici – torej se tudi v vsakdanjem življenju (doma) poskušajo izogibati zakonitostim kapitalističnega sistema, ki zahteva prednostno obravnavanje področja dela in pogosto brezbržno podjetnost. Na duhovni osnovi *spremenjeno*, celo *pozitivno vrednotenje vsakdanjih obveznosti*, je razvidno iz izbora naslednjih tipičnih izjav:

*Če imaš odgovornosti, jih moraš izpolnjevati. /.../ Vendar življenje **ne bi smelo postati en velik napor ali zgolj izpolnjevanje obveznosti**. V tem primeru **pozabiš živeti**. Če imaš **notranji mir**, lahko opravljaš dnevne obveznosti veliko bolj sproščeno.*

*Ogromno je vsakodnevnih aktivnosti, ki so zelo dolgočasne, če jih dojemamo kot obveznosti. Če jih nekdo opravlja z ljubeznijo, jih lahko doživlja kot **meditacijo**.*

*Zdaj bom lahko **izbirala**. Ni več moja obveznost poskrbeti prav za vse. Sama si bom izbirala obveznosti /.../ Počutim se **bolj svobodno**.*

Sreča se skriva v majhnih stvareh vsakdanjega življenja.

***Kaj je obveznost?** Nekaj, kar si sam zastaviš ali občutek obveznosti, ki ti ga nalaga kultura/skupnost, v kateri živiš. Pomembno je **spoštovati sebe in spoštovanje do sebe gojiti na vseh področjih življenja**.*

Ta spremenljivka torej ni tipično povezana z izvorom kriz smisla, saj izpraševanci izkazujejo precejšnjo spretnost v obvladovanju svojih vsakdanjih obveznosti in jih večinoma pozitivno ali nevtrarno vrednotijo. Kljub vsemu pa so tudi na tem področju zahodne družbe nekateri izpraševanci izražali odpor, ki so ga argumentirali s preveliko osredotočenostjo na delo in preobremenjenostjo, ki odvrta od 'resnično pomembnih' življenjskih stvari. Poleg tega naslednje izjave poudarjajo še druga nestrinjanja z zahodnim načinom življenja:

*/.../ Nisem marala industrije orientirane na denar. Zdelo se mi je **zavajajoče, nemoralno** (npr. zavajanje z embalažami). Zato sem se prenehala ukvarjati z grafiko, saj se **nisem počutila dobrega človeka**.*

Delo, delo in še več dela. Skrb za lastno hišo in sam zase, kar odraža tudi odnos do drugih – pomembno je kaj o tebi mislijo drugi in kako si zagotoviti boljše mesto na delu in v družbi.

Nisem se mogla identificirati le z delom! Ljudje se radi opisujejo in predstavljajo s svojimi poklici. Tudi če je to delo zelo humano, je izgubilo smisel!

- **ZAHODNA DRUŽBA**

Zadnja in najbolj splošna spremenljivka, s pomočjo katere sem posredno poskušala najti izvor krize smisla v razvitih družbah zahodnega sveta in s tem tudi motive duhovnega turizma v Indiji, razkriva največjo mnenjsko složnost izpraševancev v tem delu raziskave. Le 6 izpraševancev je v zvezi z besedno zvezo zahodna družba izrazilo pozitivno mnenje. Vsi ostali izpraševanci pa so ji metali bodice oz. so Zahodu napovedovali duhovno revolucijo. Tarča kritike so bile naslednje značilnosti zahodne družbe: *pomanjkanje duhovnosti in smisla življenja, materializem, tekmovalnost, koristoljubje, racionalnost mišljenja, potrošništvo, izguba stika z naravo, odtujenost, egoizem, hedonizem* itd. Navajam nekaj izjav, ki podpirajo mojo hipotezo o duhovnem turizmu v Indiji kot izrazu soočenja s krizami smisla na Zahodu:

Osredotočena na zunanost, srečo išče v materialnih stvareh, ljudje se preveč pritožujejo, niso osredotočeni na tisto, kar je pomembno v življenju, prevelik ego.

Vendar življenje postaja bolj in bolj površno. Bojimo se smrti, zato smo to vprašanje skrili nekje v ozadje, kot tudi vsa druga pomembna življenjska vprašanja in živimo kot bi 'živeli za vedno'. V naši družbi moramo vedno 'biti' ali 'postati' nekaj, da bi bili zaželena bitja. V resnici smo dovolj takšni kot smo – živi.

Družba z neverjetnimi tehnološkimi dosežki, vendar z neizmerno praznino v središču. Zaradi pomanjkanja smisla in duhovnosti postaja družba izgubljenih posameznikov, ki so strahopetni in so izgubili stik z naravo.

Materializem, duhovna praznina, politika, užitek, dober poklic, preveč razmišljanja in ljudje, ki ne sledijo svojim srcem.

Izgubili smo prvotno bit našega življenja ... svoj smisel!

Postala je materialistična in se preveč ukvarja z razumom in premalo z srcem.

Pomanjkanje duhovnosti! /.../ Primanjkuje tudi občutka za naravo, skrbi za zemljo.

Čeprav je za ljudi dobro poskrbljeno, se pogosto počutijo osamljene in odtujene.

V splošnem negativizem ni značilen za duhovne turiste v Indiji in tudi za kritiko zahodne družbe se v večini primerov skriva optimistična rešitev – napoved duhovne revolucije na Zahodu. Zahodna družba ...

bo na osnovi ljubezni in skrbi za druge ter za okolje napredovala – se bo naučila gledati vse kot enost.

*/.../ To je družba, zgrajena na ekonomskih principih z vodilom: **najmočnejši je najboljši in dobi največ**. Le vprašanje časa je, kdaj bodo kot vodilne v ospredje stopile prave človeške vrednote.*

*Duhovni napredek bo spremenil človeštvo /.../ Globalna družba prihodnosti bo temeljila na **Modrosti = Vednost + Ljubezen**.*

*Opaziti je **duhovni interes**, saj veliko ljudi išče **mir** v njihovih življenjih. Vendar morajo najprej razumeti, da materializem ni osnova za življenje.*

5. 4. 2. SPREMENLJIVKE, KI RAZKRIVAJO REZULTAT DUHOVNEGA TURIZMA V INDIJI

- **VKLJUČEVANJE DUHOVNOSTI V VSAKDANJE ŽIVLJENJE**

Vsi izpraševanci so zatrdili, da duhovna znanja, pridobljena v Indiji, uporabljajo tudi v vsakdanjem življenju. Opozoriti moram, da so se nekateri izpraševanci odločili v Indiji preživeti dalj časa – izključno z namenom duhovnega razvoja. Večinoma kot razlog navajajo dejstvo, da vsakdanjih obveznosti, ki jim jih nalaga zahodni družbeni sistem, niso uspeli uskladiti z duhovnimi nauki in prakso. Težavno je tudi usklajevanje nasprotujočih si vrednot. Pri tem je potrebno poudariti, da v Indiji sedaj živijo v ašramih ali v zavetju gurujev, in sicer z denarjem, ki so ga zaslužili doma ali pa s prodajo lastnine – torej se v Indiji posvečajo izključno duhovnosti. Tisti pa, ki se vračajo domov, nadaljujejo z vsakodnevno meditacijo in vadbo joge, reiki terapijami, obiskujejo duhovne tečaje in predavanja, berejo duhovne knjige, se zanimajo za psihologijo in moč misli, hodijo po žerjavici ter se pridružujejo različnim drugim new age aktivnostim. Mnogi duhovni turisti, tako religioznega kot duhovnega tipa, zatrjujejo, da je duhovnost postala del njihovega življenja, ki ga osmišlja ter navdaja z občutki miru in sreče:

*Življenje in duhovnost je eno in isto. Duhovnost je **globlje razumevanje življenja in smrti.***

*Zame **duhovnost ni nekaj, kar bi moral vaditi, kakor tudi ni potrebno vaditi dihanja. Ob izvrševanju duhovnih vaj, pa se bolj zavedam dejstva, da sem duhovno bitje.***

*To je način, **kako vidiš življenje, kako ga živiš, srečuješ druge ljudi, govori o ljubezni in sočutju. Ne more biti ločena od mene.***

*Duhovnost je **polno doživeto življenje, v sedanjem trenutku – brez skrbi za prihodnost in dvomov v preteklost. Duhovnost je način vrnitve k svoji resnični naravi, naravnemu življenju.***

*Poskušam **živeti dobro, iskreno, mirno, ljubeče življenje – odpravljam se v notranjost, da najdem srečo.***

*Vedno in povsod vidim enotnost, **ljubim in ustrežem vsem. Sedaj vedno čutim ljubezen!***

- **REZULTAT DUHOVNE IZKUŠNJE V INDIJI**

Vsi izpraševanci so duhovno izkušnjo v Indiji doživeli pozitivno in zatrjevali, da jih je bistveno spremenila. Prepričani so, da jim bodo te spremembe olajšale in osmislile življenje. Navedla bom najpogosteje omenjene spremembe, ki jih pogojuje duhovni razvoj, ki so ga izkusili v Indiji: *osmišljanje življenja; lažje soočanje s strahom, jezo, skrbjo itd; duševna stabilnost in mir; gojenje ljubezni, sočutja, potrpežljivosti, strpnosti, skromnosti, hvaležnosti, spoštovanja itd.; pozitiven pogled na svet; opuščanje hrepenenj, potreb, razvad, želja itd.; razgrajanje ega in razuma; spoznanje pristinega jaza; ozaveščanje sedanjega trenutka; čustvena 'odvezava'; sprejemanje odgovornosti za svoje življenje; doživljane 'enosti'; razvijanje intuicije* itd. Dodala bom nekaj izjav, ki dokazujejo, da je duhovni turizem v Indiji resnično izraz soočanja s krizami smisla v zahodni družbi:

*/.../ Najpomembnejša stvar, ki sem se jo naučil, je ta, da zdaj **vem v katero smer bom šel v življenju. Naučil sem se, občutil in vedno bolj čutim, kakšna je moja končna usoda življenja: postati svoj Resnični Jaz, Bog, Atma** itd. In pravzaprav: **Ne želim nič manj na koncu svojega življenja.***

*Sedaj sem dva tedna v Indiji in vse kar lahko rečem je, da se bom rada vrnila nazaj v svojo državo in da sem **spoznala, kaj je moje delo za prihodnost.***

*Spoznala sem, da mi mnoge razvade grenijo življenje, da me tlačijo in mi ne pustijo miru. Zato se spreminjam, **opuščam stare navade** (ki so odvisnosti, povezane s prejšnjimi življenji) in se počutim **bolj in bolj svobodno, mirno in razsvetljeno**. Vse kar sem spoznala, mi je naredilo življenje bolj **smiselno, polno in mirno**, vendar ko se vrnem domov oz. v zahodno družbo, se **vedno znova borim, da ne podležem vplivom** in ne zaidem na stara pota.*

*Spremenil sem se: o svetu razmišljam **kot o družini**; razmišljam **bolj pozitivno**. Vsi smo istega izvora in gremo nazaj vanj. Odkar duhovno rastem, se počutim veliko **bolj udobno v svoji koži**, življenje je dobilo **smisel, vero in razlago**. Postal sem **odgovoren do soljudi in živali**.*

*Da, moje potovanje z jogo me je nedvomno **spremenilo**. Mislim, da sem **potreboval žarišče** in to mi je **pomagalo gojiti** (in najti) **način, kako živeti svoje življenje**. Ne **bojim se sprememb ali prihodnosti** in imam **občutek za duševno ravnovesje**.*

5. 5. UGOTOVITVE RAZISKAVE

Raziskava motivov duhovnega turizma v Indiji je na področju sociologije religije pojasnila upad zanimanja za tradicionalne religije in razkrila razloge za trend v smeri duhovnosti življenja. Pripadniki postmoderne družbe zahodnega sveta lahko v duhovnih naukih Vzhoda najdejo mnogo bolj sprejemljive teorije, ki jim smiselno razlagajo svet in svojo vlogo v njem. Teorije vzhodne duhovnosti dopuščajo različne poti do istega cilja, temeljijo na osebnih izkušnjah, ne zavezujejo in so osredotočene na sedanost. Misticizem promovirajo kot kritično dopolnilo moderni racionalnosti in ne kot njeno zavrnitev.

Cilj raziskave je bil definirati ključne motive duhovnega turizma v Indiji in pri tem potrditi ali ovreči hipotezo, ki se je glasila: **Duhovni turizem v Indiji je izraz soočanja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta.**

Spremenljivke, s pomočjo katerih sem neposredno ugotavljala *motive* duhovnega turizma v Indiji, so mojo **hipotezo potrdile**. Večina izpraševancev je zatrdila, da so se v Indijo odpravili izključno z duhovnimi nameni. Najpogosteje omenjene *izkušnje* , ki so spodbudile to željo, so povezane z **iskanjem življenjskega smisla**, ki življenje bogati, razlaga in olajšuje: *soočanje s smrtjo ali strahom oz. spoznanje nesmrtnosti; želja po razsvetljenju oz. osvoboditvi iz kroga*

ponovnih rojstev; izkustvo povezanosti vsega z vsem; življenjski padci in soočanje z njimi; stik z naravo in pristnim življenjem itd. Pri spremenljivki *duhovna pričakovanja*, pa je do izraza prišla tipologija duhovnih turistov, ki dodatno pojasnjuje moje ugotovitve: **religiozni tip duhovnega turista** smisel išče v svetu *zunaj njega*, konkretno išče stik z bogom, tolažbo, pomoč pri reševanju problemov, razsvetljenje, pripadnost skupnosti in humanitarno etiko; **duhovni tip duhovnega turista** pa se ozira *vase* in išče pristni jaz, odgovore na ključna vprašanja o smislu življenja, ozavešča svoje življenje v sedanjem trenutku in verjame, da je sam odgovoren za svojo usodo. Hipoteza torej bolj drži v primeru duhovnega tipa duhovnega turista, saj je za religiozni tip duhovnega turista bolj verjetno, da je sprejel katero od ponudb zahodnih zalog smisla in na ta način le utrjuje svoja prepričanja, ali da goji do duhovnega učitelja pragmatičen odnos – išče religiozno oporo, božjo pomoč ali terapevtsko skupnost. Duhovni tip duhovnega turista pa je prepuščen sam sebi in negotovosti postmodernih trendov in zato bolj podvržen krizi smisla.

Med spremenljivkami, s katerimi sem nameravala posredno ugotavljati dejavnike krize smisla v zahodni družbi, se *družina* ni izkazala za pomemben dejavnik, saj ga slabi pod vplivom duhovnosti spremenjena definicija družine, ki pojem razširja na celotno človeštvo. Da družina ni najpomembnejša vrednota duhovnih turistov v Indiji dokazujeta tudi podatka, da kar 36 izpraševancev živi samsko življenje (med njimi je pet ločenih, dva vdovca in dva poročena, vendar ločeno stanujoča), 37 izpraševancev pa nima otrok. Prav tako duhovni nauki Vzhoda slabijo razlagalno moč spremenljivke *medosebna razmerja*, saj na svoj način podpirajo čustveno 'odvezavo' in poljubno, začasno ter brezpogojno iskanje 'sorodnih duš'. Še najbolj pa podpirajo odnos do sebe, ki je temelj vseh drugih odnosov. Pomembnega dejavnika pri nastanku kriz smisla ne predstavljajo niti *vsakdanje obveznosti* izpraševancev, saj so se le-ti izkazali za spretne pri soočanju z njimi.

Ostale tri spremenljivke, s pomočjo katerih sem posredno ugotavljala motive duhovnega turizma v Indiji, pa so podale jasne odgovore na vprašanje: zakaj se v zahodni družbi pojavlja kriza smisla. Spremenljivka *religija* je pokazala na nezmožnost tradicionalnih religij, da bi osmislile življenje sodobnega človeka, in celo na ostro kritiko le-te. Religijo – v moderni družbi glavni vir smisla, so izpraševanci označili na nepotrebno, konfliktno, oblastno, plitko, neprivlačno, zavajajočo itd. Skrhano zaupanje v tradicionalne religije Zahoda je vsekakor odgovorno za izbruh kriz smisla. Tudi spremenljivka *medosebna razmerja* razkriva, da je postmoderno krhanje trdnih in pristnih odnosov ter pluralizem identifikacijskih skupin

prispeval svoj delež k porajanju kriz smisla v družbah zahodnega sveta. Hipotezo o duhovnem turizmu kot izrazu soočenja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih, razvitih družb zahodnega sveta, pa je nedvomno potrdila najbolj splošna spremenljivka – *zahodna družba*, preko katere se je izrazilo splošno nezadovoljstvo. Izpraševanci so zahodno družbo označili kot slabo osnovo za iskanje globljega življenjskega smisla, vendar pa verjamejo, da se bo domnevno duhovno ozaveščanje zahodnjakov obrestovalo in se bo na teh temeljih rodila sočutna, humana in uravnotežena družba, z boljšim posluhom za duhovne potrebe njenih pripadnikov.

S spremenljivkami, osredotočenimi na *rezultat* duhovnega turizma v Indiji, sem želela ugotoviti, ali in kako se duhovni turisti soočajo s krizo smisla. Marsikdo bi prej rekel, da je duhovni turizem le beg pred sistemom, ki zahteva stalno dokazovanje, ali pa beg pred samim seboj. Vendar pa je spremenljivka *vključevanje duhovnosti v vsakdanje življenje* dokazala, da izpraševanci duhovnost uspešno vključujejo v svoja življenja in se z njeno pomočjo zadovoljivo soočajo s krizo smisla. Trdijo namreč, da je duhovnost postala del njihovega življenja in da jih navdaja z občutki miru in sreče. Teme, ki so jih izpraševanci izpostavljali ob spremenljivki *rezultat duhovnega turizma v Indiji*, pa so brez dvoma povezane z iskanjem smisla življenja ali pa vsaj s pridobivanjem spretnosti, ki bi življenje naredile bolj prijetno in preprosto.

ZAKLJUČEK

Morda me je pojav duhovnega turizma prevzel zato, ker tudi sama že od svojega otroštva iščem odgovore na temeljna življenjska vprašanja: Zakaj živim? Kaj je smisel mojega življenja na tem absolutno nepomembnem delcu nekega neizmerne vesolja? Tisti, ki odgovorov na ta vprašanja, ki so del naše biti, niso našli znotraj svoje družbe, so jih iskali drugje in preskočili stoletja, da bi našli odgovore na sedanja vprašanja in si odprli vpogled v smisel našega človeškega bivanja. Iskala sem odgovor na vprašanje: zakaj je duhovnost, ki se upira omejitvam formalnih verskih institucij, uspela tako globoko prodreti v vsakdanja življenja nekaterih sodobnih pripadnikov razvitih zahodnih družb. Vedno več ljudi prevzema davna duhovna stališča do vere, narave in resničnosti, ki v glavnem izvirajo v kulturah Bližnjega, Srednjega in Daljnega Vzhoda – kar z zahodnega stališča opisujemo kot nastop 'nove dobe' ali 'new age-a'. Pričujoča diplomska naloga razkriva spoznanja teh ljudi, da je življenje postalo zmedeno, napeto, tesnobno, plitvo in mu zato manjka smisel. Iščejo zdravilo za odtujenost, ki je pogost stranski učinek površinskih odnosov kot posledice visokega vrednotenja svobode, individualizma in mobilnosti. Iščejo nove duhovne in osebne orientacije, ko jih materialno bogastvo, uspeh in slava puščajo prazne, utrujene in nezadovoljne. Skratka iščejo 'pravi' smisel življenja. Čutijo, da so v novi dobi sami odgovorni za svoja življenja in se obračajo vase. Ne le k sebi v smislu 'kulta osebnosti' pač pa (praviloma) ravno nasprotno – v svojo notranjost, kjer spoznavajo bistveno enakost in se učijo preusmerjati pozornost od sebičnega jaza. Duhovni turizem v Indiji je *potovanje vase*, v upanju, da bi tako zadovoljili svoje notranje hrepenenje, ki izvira iz krize smisla. **Hipoteza, da je duhovni turizem v Indiji izraz soočanja s krizami smisla, ki jih doživljajo pripadniki sodobnih razvitih družb zahodnega sveta, je potrjena!**

Opazovanje posledic strukturnih značilnosti (post)modernih zahodnih družb, nedvomno omogoča razumevanje kopičenja subjektivnih kriz smisla. Ugotovila sem, da se ljudje počutijo negotovo, ko morajo v okoliščinah sekularizacije, individualizacije in pluralizacije oblikovati svoje življenje. Duhovni turisti se ne uspejo poistovetiti z brezbrizno kapitalistično logiko Zahoda in blagovno naravo človeških razmerij. V družbi prežeti s kapitalističnimi vzgibi je bolj malo prostora za brezpogojna razmerja in skupnosti, kjer se predstave o smiselnem življenju najlažje dosega in ohranjajo. Potreba po smislu ne uspejo več zadovoljiti niti tradicionalne religije Zahoda niti zahodna znanost (saj takšno vprašanje ne more biti predmet znanstvenega preverjanja). Subjektivne krize smisla lahko povežemo z izgubo smisla

na področju orientacije delovanja in življenjske orientacije, kar vodi v krizo identitete. Posameznikove duševne obremenitve rastejo, saj tudi sodobni kapitalizem izkorišča (samo)odgovornost posameznikov, vzorci reševanja stresnih in kriznih situacij posameznika pa so medijsko in tržno posredovani in usmerjeni pod vplivom gonilne sile: denarja. Večina posameznikov se s krizo smisla ne sooča zavestno, pač pa sledi navodilom, ki do njega prihajajo iz socialno-institucionalnega, tržnega in medijskega okolja. Toda: ali se posredovane standardizirane ideje resnično skladajo z njihovimi osebnimi predstavami o sreči in zadovoljstvu? Individualizacija zahteva vedno večjo pripravljenost na sprejemanje tveganih odločitev v poslovnem in vsakdanjem življenju oziroma sposobnost ljudi, da poskrbijo sami zase. Že Jung (1994, 168) je poudaril, da se sodobnega človeka ne da orisati, ne da bi poudarili njegovo hrepenenje po miru, ki izhaja iz našega nemirnega časa, ali hrepenenje po varnosti, ki ga povzroča splošna negotovost. Struktura modernih družb torej predstavlja poleg blaginje in drugih prednosti tudi povod za izbruh kriz smisla, ki jih nekateri pripadniki razvitih družb Zahoda rešujejo z obratom vase oziroma z obujanjem svojih notranjih moči. Na podlagi moje raziskave med duhovnimi turisti v Indiji lahko trdim, da je duhovni turizem v Indiji učinkovito sredstvo za reševanje kriz smisla in da se tisti, ki so sprejeli duhovne nauke Indije, bolj samozavestno soočajo z življenjskimi izzivi kot prej.

Naloga sociologije je slediti novim trendom v družbi in jih razlagati. Tako kot se duhovni turisti v Indiji soočajo z nečim, kar je z vidika racionalne zahodne zavesti težko opredeljivo, pa vendar zdravorazumsko povsem jasno, sem se skozi svojo diplomsko nalogo tudi sama spopadala s temo, ki zahteva več kot interpretacijo statistično že zajetih pojavov – zahteva močno vero v globlji pomen obstoja duhovnega turizma v Indiji, saj so duhovnosti življenja v sociologiji še precej nedotaknjeno področje. Prav zato sem v drugem poglavju diplomske naloge orisala stanje zahodnih družb na področju religije, pojasnila izvor in prisotnost duhovnih vplivov Vzhoda in tudi določene vsebine duhovnosti življenja, ki so se mi zdele ključne za razumevanje pojava duhovnega turizma v Indiji. Pravzaprav pa se v svoji diplomski nalogi nisem imela namena ukvarjati z dejanskim uspehom duhovnega turizma v Indiji, pač pa sem iskala vzroke zanj in družbene pojave, ki so v razvitih družbah zahodnega sveta sprožili duhovno hrepenenje. Na tisoče Zahodnjakov, ki se oblečeni v bele sarije sprehajajo po indijskih svetih mestih in se po svojih močeh predajajo pravzaprav nerazumljivi izkušnji Vzhoda, zame še vedno predstavlja veliko uganko. Ni mi bilo težko razumeti, zakaj so tam in kaj iščejo, vendar pa se še vedno sprašujem: ali bo zahodna družba dopuščala duhovnim turistom, ki se bogatijo z vzhodnjaško duhovnostjo, prenašati svoje osebne

vrednote iz zasebnega življenja na različna družbena področja ter jih uveljavljati, tako da vendarle postanejo sila, ki družbo sooblikuje? Kako uspešno lahko duhovni turisti smisel, ki ga najdejo s pomočjo duhovnih praks v Indiji, vključijo v vrednostni sistem modernih zahodnih družb? Da bi zajezili krizo smisla, je potrebna določena skladnost med njihovimi in v družbi obstoječimi oz. skupnimi potezami smisla. Če ta pogoj ni izpolnjen, ponovno naraste verjetnost nastanka subjektivnih kriz smisla. Večina duhovnih turistov, se zato znova in znova vrača v Indijo, kjer v zavetju gurujev, somišljenikov in vzhodnjaških modrosti iščejo in spet najdejo varnost, toplino in smiselne razlage sveta ter svojega mesta v njem. Bi se potem lahko strinjali s Friderich Heer-om (Škafar 1998, 83), ki je duhovni turizem označil kot beg pred avtoritetami in ideologijami našega časa? Škafar (1998, 83) zatrjuje, da sta beg in duhovno prebujenje pogosto povezana, zato duhovnega turizma v Indiji ne gre označevati za »narcisistično regresijo in mu dajati nalepko 'beg pred resničnostjo'«. Vzhodna resničnost je pač drugačna. Indijska pisateljica Gita Mehta (1993, 78), je v povezavi s tem zgovorno zapisala: »When you're tired of winning come lose with us.«

V razvitih zahodnih družbah smo prisiljeni do neke mere delovati v skladu z zahtevami moderne racionalnosti, če to ustreza našemu moralnemu prepričanju ali ne. Kljub vsemu, pa je mogoče opaziti, da so se vrednote duhovnosti Vzhoda na določenih področjih zahodne družbe dobro prijele. Hummel (Škafar 1998, 19) izpostavlja osrednje točke sodobnih mirovniških in ekoloških gibanj, ki se jasno spogledujejo z duhovnostjo Vzhoda: »Življenje pomeni emocionalnost, čustva; izkušnja je nasprotje mrtvi tradiciji in dogmi; vitalno preživetje nasproti globalni ogroženosti; skupnost z drugimi kot nasprotje ubijajoči osami posameznika; enost s celotnim stvarstvom«. New age odraža tudi splošni družbeni premik, ko odgovornost ni več kolektivna (kot je bila v socializmu), temveč individualna, kar ustreza novim kapitalističnim časom, ko postsocialistična država, pa tudi zahodne države blaginje, krčijo svoje funkcije. Duhovnost, ki ne pozna izraza dolžnost, se prikladno zliva tudi z začasnim, spremenljivim in poljubnim značajem medosebnih odnosov. Mnogo duhovnih modrosti Vzhoda v zahodnem svetu pridobiva na pomenu. Morda 'največji znanstveni poskus v zgodovini človeštva' – pospeševalec delcev v švicarskem Cernu prinaša spoznanja, ki bi lahko mistične nauke Vzhoda tudi znanstveno podprla. Morda je pred vrati resnično nova doba!

LITERATURA

- Abbinnett, Ross. 2003. *Culture and Identity. Critical Theories*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Adler, Alfred. 1999. *Smisel življenja: o psihologiji razvoja osebnosti*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Aldridge, Alan. 2000. *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*. Malden: Polity Press.
- Ammerman, Nancy T., ur. 2007. *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Arweck, Elisabeth. 2006. *Researching New Religious Movements. Responses and redefinitions*. London and New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt. 1997. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. Od romarja do turista – ali kratka zgodovina identitete. *Tretji dan: verski časopis študentov in izobražencev* 29 (6-7): 55-61.
- Bauman, Zygmunt. 2000/2002. *Tekoča moderna*. Ljubljana: Založba /*cf.
- Bauman, Zygmunt. 2004. *Identity: conversations with Benedetto Vecchi*. Cambridge in Malden: Polity Press.
- Beck, Ulrich in Elisabeth Beck-Gernsheim. 2002. *Individualization. Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Beckford, James A. 2003. *Social Theory & Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger, Peter L. 1980. *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*. New York: Anchor Press/Doubleday.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann. 1999. *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija.
- Berger, Peter, Brigitte Berger in Hansfried Kellner. 1974. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.
- Bloom, William. 1997. *Prvi koraki na duhovni poti*. Ljubljana: Iskanja.
- Bocoček, Robert. 1993. *Consumption*. London in New York: Routledge.
- Bučar, France. 2006. *Na novih razpotjih*. Celje: Celjska Mohorjeva družba.
- Bunc, Stanko. 1998. *Slovar tujk*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.

- Chryssidess, George D. in Margaret Z. Wilkins. 2006. *A Reader in New Religious Movements*. London in New York: The Continuum International Publishing Group.
- Clarke, Peter B. 2006. *New Religions in Global Perspective: A study of religious change in the modern world*. Oxon in New York: Routledge.
- Cupitt, Don. 1998. *Mysticism After Modernity*. Massachusetts in Oxford: Blackwell Publishers.
- Daschke, Dereck in Michael W. Ashcraft, ur. 2005. *New Religious Movements: a documentary reader*. New York in London: New York University Press.
- Du Gay, Paul, Jessica Evans in Peter Redman, ur. 2000. *Identity: a reader*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Fromm, Erich. 1987. *Človekovo srce: njegov demon dobrega in zla*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stansford, California: Stansford UnivesityPress.
- Hall, Stuart in Paul Du Gay, ur. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Hamilton, Malcolm. 1995/2001. *The Sociology of Religion. Theoretical and comparative perspectives*. New York: Routledge.
- Heelas, Paul, David Martin in Paul Morris, ur. 1998. *Religion, modernity and postmodernity*. Massachusetts in Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford in Cambridge: Blackwell Publishers.
- Hetherington, Kevin. 1998. *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Jäger, Willigis. 2000/2005. *Vsak val je morje: mistična duhovnost*. Petrovče: Društvo Znamenje.
- Jakob, Pavle. 2000. Potovanje kot romanje. *Emzin: revija za kulturo* 10 (3-4): 71-73.
- Jung, Carl Gustav. 2002. *Človek in njegovi simboli*. Ljubljana: Založba Mladinska knjiga.
- Jung, Carl Gustav. 2004. *Sodobni človek išče dušo*. Ljubljana: Julija Pergar.

- Kempny, Marian. 2002. *Identity in tranformation: Postmodernity, Postcommunication and Globalization*. Westport, Connecticut in London: Praeger Publishers.
- Kitchen, Gary. 1999. Charles Taylor: The malaises of modernity and the moral sources of the self. *Philosophy & Social Criticism* 25 (3). Dostopno prek: <http://psc.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/25/3/29> (28. julij 2008).
- Lewis, James R., ur. 2004. *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. Oxford, New York itd.: Oxford University Press.
- Luckmann, Tomaž. 2004. Družbeni pogoji duhovne orientacije. *Družboslovne razprave* 20 (45). Dostopno prek: <http://dk.fdv.uni-lj.si/dr/dr45luckmann3.pdf> (31. maj 2008).
- MacCannell, Dean. 1992. *Empty Meeting Grounds: the tourists papers*. New York: Routledge.
- Maclaine, Shirley. 1989/1993. *Potovanje vase: vodnik za notranje spreminjanje*. Nova Gorica: Maya.
- Malnar, Brina. 2005. *Raziskovalni seminar: študijsko gradivo*. Ljubljana: FDV.
- McLeod, Hugh. 1997. *Religion and the People of Western Europe: 1789-1989*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Mehta, Gita. 1979/1993. *Karma Cola. Marketing the Mystic East*. New Delhi, London, New York itd.: Penguin Books.
- Meštrović, Stjepan G. 1997. *Postemotional society*. London, Thousand Oaks in New Delhi: Sage Publications.
- Mihelj, Vlado, ur. 2002. *Mladina 2000: slovenska mladina na prehodu v tretje tisočletje*. Ljubljana: Ministrstvo za šolstvo, znanost in šport: Urad Republike Slovenije za mladino; Maribor: Aristej.
- Musek, Janek. 1993. *Osebnost in vrednote*. Ljubljana: Educy.
- Nastran-Ule, Mirjana. 1996. *Mladina v devetdesetih: analiza stanja v Sloveniji*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče: Ministrstvo za šolstvo in šport Republike Slovenije, Urad Republike Slovenije za mladino.
- Ostojić, Sanja. 2005. *Konstrukcija identitete v moderni družbi*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV.
- Piedmont, Ralph L. in Mark M. Leach. 2002. Cross-Cultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India: Spirituality as a Universal Aspect of Human Experience. *American Behavioral Scientist* 45 (12). Dostopno prek:

<http://abs.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/45/12/1888> (3. junij 2008).

- Potrata, Barbara. 2001. Duhovnost nove dobe. *Časopis za kritiko znanosti* 29 (202-203): 163-179.
- Schwartz, Seth J., William M. Kurtines in Marilyn J. Montgomery. 2005. A Comparison of Two Approaches for Facilitating Identity Exploration Processes in Emerging Adults. An Exploratory Study. *Journal of Adolescent Research* 20 (3). Dostopno prek:
<http://jar.sagepub.com.nukweb.nuk.uni-lj.si/cgi/reprint/20/3/309> (28. julij 2008).
- Škafar, Vinko, ur. 1998. *Verstva, sekte in novodobna gobanja*. Celje: Mohorjeva družba.
- Taylor, Charles. 1991. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts in London: Harvard University Press.
- Ule, Mirjana in Vlado Miheljak. 1995. *Pri(e)hodnost mladine*. Ljubljana: DZS: Ministrstvo za šolstvo in šport: Urad Republike Slovenije za mladino.
- Ule, Mirjana, Miheljak Vlado, Tanja Rener, Metka Mencin Čeplak, Slavko Kurdiya, Suzana Geržina in Blanka Tivadar, ur. 1996. *Predah za študentsko mladino*. Ljubljana: Zavod Republike Slovenije za šolstvo: Urad Republike Slovenije za mladino.
- Ule, Mirjana. 2000. *Sodobne identitete v vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Volarič, Ariana. 2001. Znanstveni pogledi na spreobrnitev v alternativne religije. *Teorija in praksa* 38 (6). Dostopno prek:
<http://dk.fdv.uni-lj.si/tip/tip20016Volaric.PDF> (4. avgust 2008).
- Vuković, Adela. 2002. *Motiv potovanja: psihološka preobrazba in oblikovanje osebne identitete*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV.
- Woodhead, Linda in Paul Heelas. 2000. *Religion in modern times: An interpretive anthology*. Oxford in Massachusetts: Blackwell Publishers.

PRILOGA

VPRAŠALNIK

I kindly request honest answers and statements only!

Date:

Place of interview:

Spiritual experience:

Duration of stay in a place of your spiritual experience:

Have you visited India for spiritual purpose before? If yes, explain (Where, when, how many times).

1. Gender (circle):

1. Male
2. Female

2. Age: _____

3. Nationality: _____

4. What is the highest level of education you and your parents have achieved? (mark suitable field)

| EDUCATION | ME | MOTHER | FATHER |
|--|----|--------|--------|
| Not completed primary education | | | |
| Primary school | | | |
| Vocational secondary school (2-3 years) | | | |
| Lower secondary school or upper secondary school | | | |
| Junior college – post secondary | | | |
| First stage of tertiary – undergraduate degree | | | |
| Master or doctor`s degree | | | |

5. Which one of these examples applies to what you have been doing before leaving your country? (circle)

1. In paid work (employed, self-employed, working for your family business)
2. In education (not paid for by employer)
3. Unemployed and actively looking for job
4. Unemployed, but not actively looking for a job
5. Permanently sick or disabled
6. Retired
7. In community or military service
8. Doing housework, looking after children or other persons
9. Other: _____

6. If in paid work or in education: Explain occupation or study.

7. Where have you been residing recently and where were you raised as a child? (mark suitable field)

| Type of Local Community | RECENTLY | AS A CHILD |
|--------------------------------|-----------------|-------------------|
| Rural | | |
| Suburban | | |
| Urban | | |

8. How would you describe your marital status? (circle)

1. Single
2. In relationship or engaged
3. Married
4. Married, but separated
5. Divorced
6. Widower

9. I have _____ children. (write the number of children)

10. Do you consider yourself as belonging to a particular religion? (circle)

1. Roman Catholic
2. Protestant
3. Orthodox
4. Other Christian denomination: _____
5. Jewish
6. Muslim
7. Buddhist
8. Hindu
9. Other: _____
10. None, I do not consider myself belonging to a particular religion

11. If religious: How often do you attend religious services apart from special occasions such as funerals and weddings?

1. Several times a week
2. Once a week
3. A few times a year
4. Once a year or less
5. Never

12. Religion or denomination belonging to in the past? (if any)

13. Do you practise spirituality at home as well? Explain please.

Open questions follow – please try thoroughly explain in a few sentences!

14. What was your most important reason for visiting India?

15. What did you expect as far as spirituality is concerned (MOTIVES for spiritual learning, practising)?

16. This question refers to your HOME ENVIRONMENT.

Please, describe in a few sentences YOUR OWN reflections, experience and feelings connected with the following words: (Try to describe these concepts in terms of your own life)

FAMILY

RELIGION

RELATIONSHIPS

DAILY OBLIGATIONS

WESTERN SOCIETY

MOST IMPORTANT EXPERIENCE (REASON) connected with your decision to PRACTISE SPIRITUALITY

17. This question refers to the PRESENT TIME.

Result of your spiritual experience: Explain. (Did it change you? Have you learned anything important for your life?)

18. Do you think it would be possible to get the same experience and knowledge in your home county? Explain!

1. YES
2. NO

19. You are welcome to ADD or EXPLAIN something that I did not ask!

Thank you for sharing your experience and opinions with me!