

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**David Preželj**

**Dva pogleda na antropomorfizem v religiji**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2011**

**UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE**

**David Preželj**

**Mentor: izr. prof. dr. Marjan Smrke**

**Dva pogleda na antropomorfizem v religiji**

**Diplomsko delo**

**Ljubljana, 2011**

## **Dva pogleda na antropomorfizem v religiji**

Že v preteklosti so bili antropomorfizmi v religiji opaženi. Celostno teorijo religije v optiki antropomorfizma pa so nekateri avtorji razvili šele recentno. Stewart Guthrie razlaga religijo kot antropomorfizem, ki je del splošnejše strategije človeškega zaznavnega aparata in plod naravne selekcije. V religijah pa lahko zasledimo tudi težnje po deantropomorfizaciji. Kot primer religije, kjer je ta težnja bolj izrazita, je izpostavljena advaita vedanta. Advaita vedanta je hinduizem, ki poudarja iluzornost pojavnega sveta, zavrača pa tudi resničnost vsakršne drugosti in božanstev. Tako so tudi pri advaiti vedanti religijski pojavi del splošnejše iluzije. Če pa poskušamo primerjati Guthrijevo teorijo in filozofijo advaita vedante, ugotovimo, da nam razlike v ontologiji preprečujejo, da bi znotraj advaita vedante lahko govorili o podobni refleksiji antropomorfizmov. Hkrati ugotavljamo, da bi lahko znotraj nekaterih religij govorili o težnji po deantropomorfizaciji, ki je pri advaiti vedanti močneje izražena.

Ključne besede: antropomorfizem, Stewart Guthrie, advaita vedanta, Upanišade

## **Two views of anthropomorphism in religion**

Anthropomorphisms in religion did not pass unnoticed in the past. But it was not until recently that comprehensive theories of religion as anthropomorphism were developed. Stewart Guthrie explains religion as anthropomorphism as a part of a more general strategy of human perceptual apparatus and as a result of natural selection. But within the religious phenomena we also encounter tendencies toward deanthropomorphic. Advaita Vedanta is brought forth as an example of religion where these tendencies are relatively prominent. Advaita Vedanta emphasises the illusory nature of the phenomenal world including deities. Religious phenomena are part of a more general illusion. However, if we attempt to compare the philosophy of Advaita Vedanta with the theory of Guthrie, we find out that ontological differences preclude us from asserting that there exists within Advaita Vedanta a similar reflection on anthropomorphisms. At the same time we find out that the tendency to deanthropomorphise, which exists in some religions, finds a strong expression in Advaita Vedanta.

Key words: anthropomorphism, Stewart Guthrie, Advaita Vedanta, Upanishads

# KAZALO

<b>1 UVOD .....</b>	<b>5</b>
<b>2 ANTROPOMORFIZEM IN RELIGIJA PRED KOGNITIVNO TEORIJO .....</b>	<b>6</b>
<b>3 RELIGIJA IN KOGNITIVNE TEORIJE .....</b>	<b>7</b>
<b>3.1 Kognitivna teorija Roberta Hortona .....</b>	<b>7</b>
<b>3.2 Kognitivna teorija Pascala Boyerja .....</b>	<b>8</b>
<b>4 PRVI POGLED: KOGNITIVNA TEORIJA RELIGIJE STEWARTA GUTHRIEJA 9</b>	
<b>4.1 Guthriejeva kritika razlag antropomorfizmov.....</b>	<b>9</b>
<b>4.2 Evolucijski izvor religije .....</b>	<b>10</b>
4.2.1 Animizem .....	10
4.2.2 Antropomorfizem .....	11
<b>4.3 Religija kot antropomorfizem .....</b>	<b>12</b>
4.3.1 Vera, sveto in nadnaravno v luči pristopa k religiji skozi antropomorfizem.....	14
<b>5 DRUGI POGLED: ADVAITA VEDANTA.....</b>	<b>15</b>
<b>5.1 Izvor advaite vedante .....</b>	<b>15</b>
<b>5.2 Nauki advaite vedante.....</b>	<b>16</b>
5.2.1 Resnična narava človeka po advaiti vedanti.....	16
5.2.2 Svet, ki ni različen od Absoluta.....	18
5.2.3 Advaita Vedanta in budizem .....	19
<b>5.3 Antropomorfizmi znotraj Advaita Vedante?.....</b>	<b>20</b>
<b>6 SKLEP.....</b>	<b>21</b>
<b>7 LITERATURA .....</b>	<b>24</b>

# 1 UVOD

Namen tega diplomskega dela je kratka predstavitev kognitivne teorije religije ameriškega profesorja antropologije Stewarta Guthrieja in filozofije enega od hinduizmov, advaite vedante oziroma nedualne filozofije, ki temelji na vedskih tekstih. Antropomorfizem je centralna točka Guthriejeve teorije, v pričujočem delu pa si zastavljam vprašanje, ali bi lahko trdili, da tudi v advaiti vedanti obstaja nekašna refleksija antropomorfizmov. Pri obravnavi filozofsko tako kompleksne teme, kot je filozofija advaite vedante, se ob danem omejenem okvirju ne bom mogel izogniti nekaterim poenostavitvam, kar pa ne bo ovira za sklepe, ki zadevajo antropomorfizme.

Antropomorfizmi niso omejeni samo na področje religije, ampak prežemajo tudi vsakdanji diskurz. Ljudje v vsakdanjem življenju nagovarjamo živali, rastline, predmete in abstrakcije. Prav tako pogosto slišimo, da nam vreme ni naklonjeno, da se nam smeji Sonce, da so trgi nemirni in prestrašeni, tuj kapital nas ne mara, nekomu se je končno nasmehnila sreča in podobno. Vse to so primeri antropomorfizmov, ki prežemajo naš vsakdan, v pričujočem delu pa se bom osredotočil na antropomorfizme v religiji.

Strukturo tega teoretskega dela tvori pet sklopov, sklepi in literatura. Uvodu sledi kratek prelet antropomorfizmov v religiji, kot so jih tematizirali nekateri vidnejši filozofi v zgodovini. Naslednji sklop predstavi novejšo, kognitivno teorijo religije, v četrtem sklopu pa preidem na bolj specifično raven – teorijo Stewarta Guthrieja kot prvi pogled na antropomorfizme v religiji. Ta pogled je religiji zunanji. Peti sklop pa je posvečen drugemu, notranjemu pogledu, pogledu advaite vedante. Sledijo sklepi, nato pa je navedena literatura.

Uporabljena raziskovalna metodologija je bila predvsem analiza in interpretacija sekundarnih in primarnih pisnih virov. Kot primarni vir so uporabljene Upanišade, ki imajo ključno vlogo v advaiti vedanti in pripadajo najstarejšim hindujskim tekstom, Vedam. Vede so zbirka starodavnih indijskih verskih besedil, ki za mnoge hindujce predstavljajo najvišjo versko avtoriteto. Kronologija Ved in Upanišad je nejasna. Raziskovalci nastanek Upanišad locirajo med 7. stoletjem pred našim štetjem in začetkom našega štetja (Ditrich 2000). Upanišade ne učijo enotne doktrine, temveč zrcalijo različne filozofije časa svojega nastanka, v diplomskem delu pa uporabim samo nekatere od tistih, iz katerih je črpal znameniti indijski filozof advaite vedante in reformator Šankara.

## 2 ANTROPOMORFIZEM IN RELIGIJA PRED KOGNITIVNO TEORIJO

Opazke o antropomorfizemih v religiji niso nekaj novega, zato bomo navedli nekaj primerov iz zgodovine. Najstarejši zabeleženi primer je iz časa klasične Grčije, kjer Ksenofanes (ok. 580 – 480 pr.n.š.) ugotavlja, da so bogovi Abesincev toponosi in črni, bogovi Tračanov pa svetlolasi in modrooki. Guthrie imenuje Francisa Bacona za prvega sistematičnega kritika antropomorfizma. Bacon pravi, da se človeško razumevanje v svojem iskanju oddaljenih stvari vrne k tistemu, kar nam je bližje (Guthrie 1996). Tudi pri Spinozi bi morda že navedek v Etiki, da se bistvo uma sestoji iz vednosti, ki vsebuje tudi vednost o Bogu (Spinoza 1996), lahko brali v luči antropomorfizmov. Bolj jasno pa se izrazi v drugih delih, kjer navaja, da dojemamo svet kot podoben človeku (Spinoza 2003; Guthrie 1993). "Sveto pismo torej zaradi ljudske nevednosti upodablja Boga po človeški podobi in mu pripisuje razum, duha, čustva prav kot telo in dih" (Spinoza 2003, 32). Hume v Dialogih o naravni religiji zapiše, da je podobnost med božanstvom in človeškimi bitji prav škandalozna (Hume 1990). "...potrebno je priznati, da s tem ko prikazujemo božanstvo tako inteligibilno, doumljivo in tako podobno človeškemu umu, zagrešimo najbolj grobo in ozko pristranskost ter postavimo sami sebe za model celotnemu stvarstvu" (Hume 1990: 67). V istem delu Hume nadaljuje s trditvami, da ljudje prenesejo na vse objekte tiste kvalitete, ki so jim domače in se jih intimno zavedajo. Tako se poseblja drevesa, gore in potoke, narava pa dobi občutke in strasti (Hume 1990). Kant je po Ferreju nasprotnik antropomorfizmov v religiji (Ferre 1984), a vseeno tudi on ugotavlja, da bog kot postulat praktičnega razuma, ki zagotavlja pravilno razmerje med srečo in moralno (*summum bonum*), mora biti konceptualiziran kot vedoč in dejaven. »Torej je *summum bonum* v svetu možen samo ob predpostavki Najvišjega Bitja, katerega kavzalnost odgovarja moralnemu značaju...prvi vzrok sveta, ki ga moramo predpostaviti kot vzrok najvišjega dobrega je bitje, ki je vzrok narave po svoji inteligenci in volji, torej Bog« (Kant 2004, 149). To očitno antropomorfizirano pojmovanje skuša omiliti v Kritiki razsodne moči, kjer trdi, da si Boga nujno zamišljamo kot nadčutno bitje, ne smemo pa si dovoliti mnenja, da ga lahko spoznamo skozi kakršnokoli kvaliteto. Spoznavanje kvalitet je odvisno od kategorij, ki pa se lahko aplicirajo samo na ljudi in ne na nadčutne stvari (Kant 1999). Feuerbach je mnenja, da brez antropomorfizacije ni vere v boga: »Če so tvoji predikati antropomorfizmi, potem je tudi njihov subjekt antropomorfizem. Če so ljubezen, blaginja, osebnost človeške

določitve, potem je tudi njihovo temeljno predpostavljeno bistvo božja *eksistenca*, pa tudi vera, da sploh bog je, antropomorfizem – vseskozi človeška predpostavka« (Feuerbach 1982, 95). Po Freudu antropomorfizmi služijo kot iracionalni poskus vplivanja na svet. Neosebne sile in usoda so nedostopne, če pa jih antropomorfiziramo, je situacija drugačna: »...če pa smrt sama ni nekaj spontanega, ampak je nasilno dejanje zle Volje, in če nas povsod v naravi obkrožajo Bitja, ki so podobna tistim, ki jih poznamo v družbi, potem lahko zadihamo svobodno, lahko se počutimo doma« (Freud 2004, 124). Mehanizem, ki vodi poosebljanje, je projekcija. »Zunanja projekcija notranjih zaznav je primitivni mehanizem na katerem npr. temeljijo naše čutne zaznave in ki torej igra pomembno vlogo pri formiranju zunanjega sveta« (Freud 2005, 66). V marksizmu je človek pojmovan kot aktivni del narave, ki se nanjo ustvarjalno odziva. Človek svoje izkušnje, da neka dejavnost oziroma tehnika privede do nekega rezultata, projicira na boga (Pavićević 1980). Tako poleg antropomorfizma lahko zaznavamo tudi njegovo podzvrst - tehnomorfizem. Kljub relativni pogostnosti opažanja antropomorfizmov v religiji, pa do nedavnega ni obstajala celostna in konsistentna teorija, ki bi religijo pojasnjevala v luči tega pojava (Guthrie 1993). Geertz je celo menil, da antropološka teorija religije stagnira (Guthrie 1996).

### **3 RELIGIJA IN KOGNITIVNE TEORIJE**

Bolj recentne teorije religije se nahajajo v širokem razponu od irracionalističnih do lingvističnih, vedno bolj pa se poudarja kognicijo. »Kognitivne ali intelektualistične teorije trdijo, da je glavna motivacija religijske misli in delovanja interpretirati in razložiti svet, hkrati pa svet tudi kontrolirati« (Guthrie 1996, 413). V tem pristopu je religijska misel lahko zmotna, ni pa iracionalna. Guthrie uvršča svojo teorijo v takšen pristop, ni pa to edini pristop k religiji znotraj kognitivnih teorij.

#### **3.1 Kognitivna teorija Roberta Hortona**

Horton poudarja kontinuiteto med znanostjo in religijo kot načinoma razlage sveta. Tako religija kot znanost vstopata v družbeno življenje kot nadomestili za pomanjkljivosti vsakodnevnega, zdravorazumskega mišljenja. Obe prikazujeta pojave vsakdanjega sveta kot

manifestacije skrite realnosti. Ta skrita realnost pa je zgrajena iz shem, ki temeljijo na analogijah iz vsakdanjega življenja. Horton argumentira, da personalistični modeli razlage sveta, ki uporabljajo človeku podobne termine, služijo prav tako dobro kot nepersonalistični. Guthrie meni, da teorija premalo poudarja nezavedne zaznavne procese, ki so podlaga kogniciji, kar ga vodi k temu, da personalizma ne vidi kot antropomorfizma (Guthrie 1996).

### **3.2 Kognitivna teorija Pascala Boyerja**

Boyer ponudi splošno teorijo religije, ki jo pojasnjuje z univerzalnimi kognitivnimi procesi. Boyer v teorijo vključi Dawkinsove meme, enote kulturno pridobljenih informacij, ki se prenašajo od generacije do generacije. Da bi religijski mem bil uspešen, mora priti do ravnotežja med "naravnostjo", ki podela memu verjetnost in "nenaravnostjo", ki pritegne pozornost. Naravna komponenta teh memov je podobnost religijskih agensov človeku (npr. nadnaravna bitja imajo emocije in strasti). Nadnaravna komponenta pa so razlike med ljudmi in religijskimi agensi (npr. nevidnost in nedotakljivost). Religijske ideje torej spajajo verjetne človeške lastnosti z neverjetnimi, a privlačnimi nadnaravnimi.

Boyer pa ne razloži, zakaj se religijske ideje, ki koreninijo v človeški psihologiji, razširijo na nečloveške pojave, kot so oblaki in nevihte. Prav tako ne pojasni geneze nadnaravne komponente religijskih idej. Zdi se, da vzniknejo tako kot novi geni, z naključno mutacijo (Guthrie 1996). Analogija z geni pa ni privedena do konca, saj Boyer ne pojasni, kakšno korist ima nosilec mema od določene nadnaravne komponente. Boyer razloži privlačnost ideje (dostopnost in novost), ne pa njihovih koristi. Guthrie opaža, da največkrat omenjeni nadnaravni komponenti, nevidnost in nedotakljivost, še zdaleč nista univerzalni medkulturno. Kot primer navede starogrške bogove, ki so lahko samo občasno nevidni in nedotakljivi. Prav tako so tudi ljudje in živali v naravnem okolju nevidni in nedotakljivi. Lahko uporabljajo kamuflažo ali pa delujejo iz ozadja prek zvokov, vonjev in drugega delovanja na daljavo (Guthrie 1996).



## **4 PRVI POGLED: KOGNITIVNA TEORIJA RELIGIJE STEWARTA GUTHRIEJA**

Kognitivne teorije uvedejo človeku podobne agense, ki pa niso ljudje, kot središčne religiji. Po Guthrieju pa nobena od teh teorij ne pojasni zadovoljivo, zakaj so takšna bitja verjetna (Guthrie 1996). To verjetnost Guthrie pojasnjuje skozi antropomorfizem, ki pripisuje človeške značilnosti nečloveškim objektom in dogodkom. Človeku podobna bitja, ki so v središču religije, ne vzniknejo v vakuumu, temveč kot pojasnilo določenih stvari in dogodkov. Zvok vetra slišimo kot človeške glasove, v sencah vidimo prežeče podobe, vzorce in red v naravi pa zaznavamo kot načrt. Ko za nazaj ugotavljamo, da navedeni pojavi niso imeli resnične zveze s človekom, si rečemo, da smo antropomorfizirali. Šlo je torej za nekakšno napako. Morda bi lahko rekli kategorično napako, ki je doslej nihče ni sistematično analiziral (Guthrie 1996). V religijskem kontekstu zagrešimo enako napako, ko npr. potrese in poplave pripisujemo volji bogov (Guthrie 1996). Guthrie smatra, da je njegovo pojasnjevanje antropomorfizma podobno razlagam animizma. Pri obeh je ključno iskanje urejenosti in pomenskosti in pri obeh procesih gre za precenjevanje. Animizem in antropomorfizem obstajata na istem kontinuumu. Ko se verbalno znesemo nad neko napravo, ki ne deluje, kot pričakujemo, jo tako animiramo (podarimo življenje) kot antropomorfiziramo (podarimo jezik) (Guthrie 1993).

### **4.1 Guthriejeva kritika razlag antropomorfizmov**

Guthrie zavrne standardno razlago, da je antropomorfizem domestificira in pomirja, kajti obstajajo primeri, ki so daleč od pomirjujočega. Teza domestifikacije predpostavlja, da imamo določeno vednost o nas samih, kajti brez te vednosti ne bi mogli uporabljati samih sebe kot modele. Tako močno zanašanje na modele bi pomenilo, da je tudi naša vednost o nas samih proporcionalno trdna in močna. Guthrie opozarja, da je naše poznavanje samih sebe iz različnih vidikov (psihološko, fiziološko) tako skromno, da ne moremo trditi, da je zanesljiva vednost vzrok našemu zanašanju na modele (Guthrie 1996).

Teza o pomirjujočem antropomorfizmu se zdi verjetna v luči človeka kot družbenega bitja, ki ni nagnjen k samoti. A prisotnost drugih ljudi je lahko prav tako pomirjujoča in prijetna kot tudi ogrožajoča, neprijetna. Torej so antropomorfizmi lahko pomirjujoči kot tudi

grozljivi. Ko ponoči slišimo, da so se odprla vrata, si predstavljamo vsiljivca, kar ni pomirjujoča predstava. Morda pa zrno resnice v tezi o pomirjujočih antropomorfizmih počiva v tem, da je kakršnakoli interpretacija boljša kot sploh nobena, kar pa ne pojasni, zakaj je interpretacija tako pogosto antropomorfična (Guthrie 1996).

Antropomorfizem tudi ni nekaj iracionalnega in neempiričnega. Pogosto je upravičen, ker je objekt percepcije res človek. Pravzaprav je antropomorfizem neizogiben v človeški percepciji. Antropomorfična percepcija vsebuje več organiziranosti kot jo ima objekt percepcije dejansko, kar pa ne pomeni, da je sam proces zaznave bil nekakšna aberacija. Antropomorfizem je univerzalna strategija človeškega zaznavanja.

## **4.2 Evolucijski izvor religije**

Guthrie postavlja izvor religije v biološko matrico. Njegova teorija temelji na tezi, da razumevanje naravnega okolja naših prednikov lahko razjasni delovanje naše kognicije. Tako ljudje kot živali bivajo v okolju, ki je dvoumno, potrebno je v njem poiskati skrite dejavnike. Pri tem iskanju pa se nam dogajajo pomote, kajti pogosto lociramo dejavnike tam, kjer jih v resnici ni. Skupni imenovalec religij je za Guthriea dejstvo, da vidimo več organiziranosti v stvareh in dogodkih oziroma pripisujemo dejavnost in življenje neživim pojavom. Na dvoumnost naših zaznav se odzivamo tako, da kadar smo v dvomu, ali je nekaj neživo ali pa vsebuje intencionalnost, vedno predpostavimo slednje. To je rezultat naravne selekcije. »Religiozne ideje generirajo kognitivni mehanizmi, ki niso samo običajni, ampak tudi široko razširjeni v živalskem svetu« (Guthrie 2002, 39). V religiji vidi kontinuiteto z drugimi dejavnostmi in mišljenjem.

Kognitivni mehanizmi, ki generirajo antropomorfizem in animizem, so globoko intuitivni, nezavedni. Nikakršne potrebe ni, da bi se zavedali teh procesov in njihovih razlogov.

### **4.2.1 Animizem**

Animizem ima, še posebno v antropologiji, mnogo definicij, kot so Tylorjeva vera v duhovna bitja do, vera v posebljene moči, ki bivajo v ozadju vseh stvari, prepričanje, da imajo predmeti dušo ipd. Guthrie animizem definira kot pripisovanje delovanja predmetom, ki tega delovanja nimajo in pravzaprav obuja definicijo Piageta, ki je širša od definicij religiologov in antropologov (Guthrie 1996). Je pojav, ki je razširjen tako med živalmi kot med ljudmi.

Mnogo živali občasno zamenja neživo stvar za živo. Ptice kljuvajo paličice, ki so podobne gosenicam, psi zavijajo skupaj s sirenami, ipd.

Za Gombricha je tudi najbolj preprosta zaznava nekakšna stava, kajti svet je dvoumen, čeprav se tega ne zavedamo (Guthrie 2002). Percepcija teži k pomenskosti. Največ pomena vsebuje percepcija takrat, ko je objekt percepcije živ. Zato interpretiramo npr. trkanje po oknu kot obiskovalca in ne vejo v vetru, ščegetanje po vratu pa kot hrošča in ne razparano tkanino. Takšne interpretacije so vitalnega pomena za našo vrsto, kadar je tisto, kar je živo, nekaj kar želimo ujeti, ali pa želi tisto ujeti nas. Zaradi dvoumnosti in potrebe po hitrem reagiranju je upravičena strategija, ki predpostavi, da je objekt percepcije nekaj živega. Tako je lahko objekt oblike črke S na gozdni poti palica ali kača, mi pa ga bomo na prvi pogled interpretirali kot kačo, kajti posledice zmotne, če se izkaže, da je predmet le palica, so bolj ugodne za nas, kot če bi zmotno videli kačo kot palico. Tej strategiji bi lahko rekli tudi *better safe than sorry*.

#### **4.2.2 Antropomorfizem**

Za Guthriea animizem in antropomorfizem pri ljudeh nastopata skupaj in se prekrivata. Nikakor nista nekaj marginalnega v človeški kogniciji in vedenju in nista omejena na določena razvojno fazo človeka. Animizem in antropomorfizem prežemata človeško mišljenje in delovanje, kar botruje spontanemu precenjevanju stvari in dogodkov (Guthrie 2002). Kar naša kognicija animira, tudi antropomorfizira. »Človeška inteligenca se ne more upreti (pripisovanju) človeških socialnih kategorij, namenov in moral neljudem« (Gigenrezer v Guthrie 2002, 57). Ljudje smo opremljeni s težnjo po pripisovanju teleološkosti in intencionalnosti okolju. Antropomorfizem je nekakšna kategorična napaka z evolucijsko vrednostjo. Primere antropomorfizmov zato najdemo pri ljudeh vseh starosti in na vseh področjih človeškega delovanja. Tudi v naravoslovnih učbenikih najdemo npr. trditve, da zaradi gravitacije predmet hoče pasti na tla, ali pa da mešanje dveh snovi povzroči eksplozijo, ker se ne marata. Nietzsche je zapisal, da znanstvenik ustvarja razumevanje sveta, ki je podoben človeku in smatra, da je cel svet povezan s človekom, kot da je človek izvorni zvok katerega daljni odmev je svet (Guthrie 1993). Animizem in antropomorfizem pri percepciji človeka igrata vitalno vlogo in sta povezana z naravno selekcijo, zato se Guthriejeva teorija nahaja znotraj evolucijskega okvirja.

Ob kronični negotovosti s katero smo soočeni v svetu, je bolj varno staviti, da je neka stvar ali nek dogodek podoben človeku. Stava je zato, ker je v kompleksnem in dvoumnem

svetu naša vednost vedno negotova. Stava pa je varna, ker v primeru, da imamo prav, pridobimo veliko, v primeru zmote, pa izgubimo malo. Seveda pa poimenovanje tega procesa kot stavo ne pomeni, da gre za zaveden proces. Kot večina zaznavnih procesov obstaja izven zavednega. Je strategija, ki izhaja iz naravne selekcije in ne iz razuma (Guthrie 1996). Strategija rezultira v tem, da je naša prva percepcija sveta, percepcija takšnega sveta, ki nam je najbolj pomemben in ne sveta, kot bi si ga želeli, ali sveta, ki je najbolj verjeten. Naši najmočnejši interesi izdelajo modele s katerimi skeniramo svet. "Ko skeniramo negotova področja z modeli, katerih pomembnost in raznolikost ustrezata dejanskim ljudem, pogosto domnevamo, da smo odkrili človeškost, na katero smo nadvse pozorni, tudi če je v resnici nismo" (Guthrie 1996).

Antropomorfizem ni aberacija misli ali projekcija želja. Je smotrno, čeprav, gledano nazaj, zmotno pripisovanje vidikov (videz, vedenje, intencionalnost) tistega, kar nam je najbolj pomembno, delo sveta, ki tega nimajo. Ta neizogibna napaka je davek na nujno potrebno opreznost po tistem, kar nam je najbolj pomembno.

### **4.3 Religija kot antropomorfizem**

Če je antropomorfizem univerzalna strategija našega zaznavanja, potem se mora dogajati ves čas in povsod. To seveda vključuje tudi religijo, če sprejmemo tezo, da je religija antropomorfizem, in zato vodi k vprašanju, kaj razlikuje religijo od drugih antropomorfizmov. Guthrie trdi, da ni jasne ločnice. Kategorija religije tako arbitrarno zaznamuje en segment kontinuuma antropomorfizmov. Seveda pa obstajajo poskusi, da bi to arbitrarnost nekoliko zamejili, kot je npr. aplikacija Wittgensteinovega koncepta družinskih podobnosti. Nekateri pa svetujejo, da bi termin religija kar opustili, ker vsak njegov poskus medkulturne aplikacije naredi nekaj kulturno specifičnega za univerzalno (Guthrie 1993).

Za Guthrieja religija korenini v perceptualni negotovosti in naši potrebi po tem, da bi videli vse ljudi, ki so prisotni. Guthrie nas opozori, da ta nezavedni proces spominja na nek drug, zavedni proces - slavno Pascalovo stavo. Pascal je trdil, da je ob priznanju, da ne vemo, ali bog obstaja ali ne, kljub temu dobro verjeti, da obstaja. Če verjamemo in se obstoj boga izkaže za resničnega, smo lahko nagrajeni z nebeško radostjo, če pa smo se zmotili, smo zamudili le trohico užitka, ki izhaja iz grehov. Če pa smo izbrali neverovanje in se zmotili, nas lahko čakajo hude neprijetnosti. V tej stavi obstaja enormni razkorak med možnim

dobičkom in možno izgubo, zato je bolj varno in smotrno verjeti v boga. Analogno temu so tudi dobički pri antropomorfizacijah v percepciji mnogo večji kot izgube iz zmot.

Religijam je skupno to, da se porodijo iz iskanja človeške oblike in človeškega obnašanja, hkrati pa vse trdijo, da so to našle v nečloveškem svetu. Pri definiranju religije lahko vnesemo večjo konkretnost kot družinske podobnosti; vsem religijam je namreč skupna nocija, da komunicirajo s človeku podobnim, a vendar nečloveškim svetom z neko vrsto simbolne dejavnosti (Guthrie 1993).

»Naše iskanje znakov in simbolov je tako značilno, tako centralno za naše bitje, da bi se *Homo sapiens* moral imenovati *Homo semioticus*« (Guthrie 1993, 198). Po naravi in kulturi smo usmerjeni v svet preko jezika. Merleau-Ponty celo označi človeka kot obsojenega na pomen. Tako se religija loči od drugih antropomorfizmov tudi po tem, da pripisuje najbolj izstopajočo lastnost človeka, lingvistično sposobnost in na njo vezan simbolizem, svetu. Bogovi so kot osebe prav zaradi te lastnosti. Imajo tudi druge značilnosti, kot so emocije, morala ipd., a te so možne samo skozi simbolno dejavnost. Pri ljudeh se jezik izraža najpogosteje skozi govor, ker pa jezik temelji na kodi, lahko to kodo zaznavamo v različnih medijih. Tako lahko iščemo pomene v vseh stvareh in dogodkih kot sta npr. let ptic in padec meteorja.

Antropomorfična predpostavka, da bogovi uporabljajo jezik, se zdi neizogibna. Brez odnosa ni religije. Brez pomenljive komunikacije ni odnosa, za to pa je potreben jezik, ki ne more obstajati brez podobnosti. Komunikacija zahteva nekaj skupnega v komunikacijskem sistemu, kontekstu in vsebini (Guthrie 1993). Vsak bog, ki je vreden komunikacije, mora z nami deliti vsaj jezik in vsebino. Če bogovi hočejo biti razumljeni, morajo uporabljati jezik ljudi.

Guthrie poudari še eno razliko med religijo in drugimi antropomorfizmi. Religija je bolj sistematizirana, integrirana in generalizirana kot večina ostalih ad hoc in idiosinkratičnih antropomorfizmov. Vsaj implicitno religija vsebuje kozmologijo, kar nakazuje red in sistematizacijo, ki sta se izoblikovala skozi selekcijo, katere rezultat je koherenten sistem, ki je kredibilen določeni skupini ljudi.

Za Guthrieja antropomorfizacija ni samo lastnost religije, religija je antropomorfizem. Religiozne forme antropomorfizacije so urejene in pogosto abstrahirane, z grajenjem sistemov pa ekonomizirajo misli in dejanja. Tako religija zadovoljuje našo težnjo k posploševanju in koherentnosti. Ti nameni se prekrivajo z ostalimi, nereligioznimi mislimi in dejavnostmi.

V nasprotju s popularnim dojemanjem je religija vsakdanja dejavnost, kajti iskanje človeške forme in dejavnosti v pojavih je vsakdanja praksa. V tej optiki se vprašanje: zakaj

religija vztraja?, transformira v vprašanje: zakaj vztrajajo človeku podobne oblike oziroma podobe? Na to vprašanje pa je lažje odgovoriti. Te podobe so prisotne, ker identificirajo ključno sestavino našega sveta – ljudi in njihove aktivnosti (Guthrie 1993).

Guthrie opiše svojo teorijo kot skladno z opazovanim, preprosto in splošno. Percepcija je interpretacija, interpretacija pa sledi interesom. Teorija nadomesti pojme, ki jih je težko definirati, kot so sveto, podlaga biti, končni pogoji bivanja, ipd., z bolj jasno definiranimi pojmi kot so antropomorfizem, model, človeku podobno, stvari in dogodki. Teorija je preprosta, ker temelji na kognitivnih principih. Zajema univerzalni funkciji interpretacije in vpliva, ki sta značilna za vsakršno delovanje in mišljenje, ne lasti pa si specifičnih funkcij kot so določena počutja in motivacije, ultimativne vrednote, promoviranje družbene solidarnosti in emocionalna ekspresija. Ta teorija se tudi izogne razpravam o racionalnosti religije. »Če je religija poskus interpretacije in vplivanja na svet, je lahko, kot drugi takšni poskusi, enkrat racionalna in drugič ne« (Guthrie 1993, 202).

Teorija je splošna, ker je religija del širšega in še bolj raznolikega pojava, antropomorfizma. Antropomorfizem je podlaga tako religiozne kot sekularne misli.

#### **4.3.1 Vera, sveto in nadnaravno v luči pristopa k religiji skozi antropomorfizem**

Pristop k preučevanju religije skozi antropomorfizme prinaša s seboj tudi nov pogled na pojme povezane z religijo, kot so vera, sveto in nadnaravno. Za Guthrieja je vera, ki velja za paradigmatično nasprotje znanstveni misli, predvsem odnos do drugega človeka in ne do narave. Je vidik družbenih vezi. Religija, ki deluje kot navidezna družbena vez, lahko eksplicitno prepoveduje preizkušanje vezi med božanstvom in človekom,<sup>1</sup> kajti neodzivnost bi lahko vodila k opustitvi božanstva. Antropomorfizacija ne sme iti do točke, kjer bi odnos do božanstva preverili na enak način kot odnose do drugih ljudi. Tudi pojem svetosti je v službi zaščite tega odnosa. Pojem nadnaravnega pa je zgolj posledica pripisovanja človeškosti naravi, kajti človek zahodne kozmologije se smatra za različnega od narave oziroma stoji nad njo. Tako postane narava s pripisanimi človeškimi lastnostmi nadnaravna.

Preden se osredotočimo na drugi pogled, naj opozorim, da težnje po deantropomorfizaciji niso posebnost zgolj ene religije. Ne najdemo jih samo v budizmu in nekaterih hinduizmih, temveč tudi drugih religijah. Primer takšne težnje v krščanstvu lahko

---

<sup>1</sup> Ne skušajte gospoda, svojega Boga, kakor ste ga preizkušali v Masi (Devteronomij 6:16).

opazimo v konceptu *deus absconditus* Tomaža Akvinskega, kjer je bog skrit, odmaknjen od vsakdanjih dogodkov in nedostopen za antropomorfne predstave.

## **5 DRUGI POGLED: ADVAITA VEDANTA**

### **5.1 Izvor advaite vedante**

Za ustanovitelja enega od hinduizmov, advaite vedante se tradicionalno smatra Adi Šankaračarjo. Njegovi biografski podatki so prepleteni z elementi legendarnega in kasnejšimi dodatki, kar otežuje rekonstrukcijo poteka njegovega življenja (Legget 1992). Rodil naj bi se v revni družini braminov v vasi Kaladi v današnji zvezni državi Kerala, leta 788 ali pa 805 n.š. V zgodnjem otroštvu Šankara izgubi očeta. Že kot otrok izkazuje izjemno inteligenco in pri šestnajstih letih postane mojster filozofij in teologij takratne Indije. Kot mladeniča ga je prevzela želja po tem, da se odreče svetu in vstopi v način življenja odpovednika oziroma ašram sanjase. Ta ašram pa tradicionalno v hinduizmu nastopi kot zadnja postaja pred smrtjo, zato Šankari mati tega ne pusti. Šele nek čudež jo prepriča o izjemnosti sina in dovoli mu izvesti to potezo, ki nasprotuje tradiciji. Šankara postane potujoči asket v iskanju razsvetljenega učitelja. Učitelja tudi kmalu najde, gre za guruja, ki mu naloži naj napiše komentarje k svetim tekstom hinduizma v luči njegovih spoznanj. Napiše komentarje k Bhagavad Giti, Upanišadam in Bramasutri.

Od tu naprej je Šankarino življenje posvečeno širjenju advaite vedante. Na turneji po Indiji se je udeležil mnogo debat in si pridobil mnogo učencev. V diskusijah porazi tudi najbolj učene može Indije, hkrati pa piše tudi lastna dela. Njegova slava raste in kmalu pridobi pokroviteljstvo kraljev in velikašev, nekateri od njih pa celo postanejo njegovi učenci. Na vrhuncu slave ustanovi red menihov svamijev, ki obstaja še danes in štiri centre učenja za vodenje religioznega izobraževanja. Na čelu teh centrov, ki obstajajo še danes, je menih, ki se imenuje Šankaračarja (učitelj Šankara) po prvemu Šankari. V dvaintridesetem letu starosti se Šankara umakne v votline Himalaje, od koder se več ne vrne in kjer se za njim izgubijo vse sledi.

## 5.2 Nauki advaite vedante

Po Brooksu je Advaita Vedanta hkrati najbolj razširjen filozofski nazor v današnji Indiji, ima najbolj presenetljiv nabor idej in je najtežja filozofija za razumevanje zahodnjakom (Brooks 1969). Nedualistična filozofija je prisotna v Indiji že dolgo časa pred Šankaro, npr. v tekstih kot so Bhagavad Gita, Upanišade, Joga Vasišta idr., a šele Šankara jo je standardiziral. Šankara je trdil, da nihče ne more doseči resnice ali sreče (po doktrini advaite vedante to dvoje vedno nastopi skupaj, kajti brez realizacije resnice ni sreče), če ne sledi duhovni disciplini, ki izhaja iz Ved. Vede je potrebno razumeti kot nadnaravno razodetje, njihova učenja pa asimilirati skozi poslušno sledenje razsvetljenemu učitelju (*Satguruju*) (Alston 1988). Za Šankaro so vsi svetovni nazori in učenja, ki ne izhajajo iz Ved, a obljublajo osvoboditev in razsvetljenje, le pasti za učence. Potrebno pa je poudariti, da filozofijo Šankare ne gre razumeti zgolj s prebiranjem štirih Ved, ampak so za to potrebne Upanišade, ki naj bi razkrivale skrito bistvo Ved (Shastri 2000).

Tudi do drugih filozofij, ki so izhajale iz Ved, ni bil prizanesljiv, ker naj ne bi bile zmožne prodreti v globine vedskega znanja. Njegov proselitizem je potekal tako, da je prominentne predstavnike drugih filozofskih šol izzval na debate, kjer je razkrival njihove doktrinarne šibkosti. Potrebno je tudi poudariti, da ni jasne, nepropustne ločnice med advaito vedanto in ostalimi hinduizmi. Pogosto se prekrivajo in prepletajo, največkrat najdemo vedanto v navezi s filozofijo joge. Ule meni, da se v evropskem prostoru filozofiji advaite vedante po intelektualno-teorijski plati še najbolj približajo antični skeptiki, bolj recentno pa Hume in Wittgenstein. Po duhovno-meditativni plati pa v Evropi ne vidi ničesar podobnega (Ule 2000).

### 5.2.1 Resnična narava človeka po advaiti vedanti

Torišče advaita vedante je vprašanje resnično bivajočega. To, kar je v središču ontologije, pa je prav tako v središču eshatologije. Človekov namen je spoznanje lastne resnične biti. V enem svojih poglavitnih del, *Viveka-Chudamani*, Šankara poskuša bralca prepričati z naslednjo argumentacijo: Tisto, po čemer je nekaj izkušeno, je priča. V primeru nečesa, kar ni bilo izkušeno, ne moremo govoriti o pričah. Resnični jaz, Sebstvo pa je svoja lastna priča, kajti izkuša samega sebe. On je torej Absolut (*Braman*). Absolut daje svetlobo ob kateri vse



stvari postanejo vidne, sam pa ne potrebuje ničesar drugega za lastno vidnost, tako kot Sonce ne potrebuje tujega izvora svetlobe.

Šankara tudi poudarja varljivost čutov. Eden njegovih prominentnejših sodobnih interpretov, Hari Prasad Shastri se sprašuje: "Je peterica čutov res instrument resničnega znanja? Pravimo, da vidimo modro nebo, pa je nebo resnično modro? Pravimo, da je nebesni svod kot narobe obrnjena posoda, pa je to res? Za nekoga je čokolada grenka, drugemu pa je sladka... Poročila naših čutov so nezanesljiva. Čutila nam povedo o ovoju, v katerega so zaviti čutni vtisi, ne pa o resničnosti" (Shastri 1997, 134). To, da se človek identificira s čutnim svetom oziroma svojim telesom, je podobno zmedenosti, ki bi nas napeljala k temu, da bi lunin odsev v vrču vode smatrali za resnično Luno. Moder je tisti, ki zavrne ne samo telo in um, pač pa tudi vsa subtilna telesa in ravni višjega uma, ki se pojavljajo v hindujski duhovni anatomiji. advaita vedanta priznava hierarhijo, ki poteka od bolj grobega k subtilnejšemu, a edina resničnost je Absolut.

Človek je osvobojen vsega zla, napak in smrtnosti, ko se zave lastne prave narave, ki je večna, vseprežemajoča in presega dihotomijo znotraj in zunaj. Osvobojenost od smrtnosti v tej optiki pomeni prekinitev cikla reinkarnacij. »Kajti On je Uho ušesa, Um uma, Govor govora, Življenje življenja in Oko očesa. Zatorej se inteligentni ljudje odpovejo svetu in postanejo nesmrtni« (Kena Upanisad II: 2). »Modrec, ki vidi Bramana v vseh bitjih in ki se je obrnil od sveta, postane nesmrten« (Kena Upanisad II: 5). »Inteligentni Jaz ni rojen in ne umre. Nima izvora in nič ne izvira iz njega. Je brez rojstva, večen in nespremenljiv. Ni poškodovan, kadar je telo ubito« (Kata Upanisad I: 18). Naš resnični jaz je breztelesen sredi telesnosti in nespremenljiv sredi sprememb (Sankara 1972).

Ule opozarja, da Sebstvo pri Šankari ni osebno sebstvo ali lastnik mentalnih predstav (Ule 2000). Je nekakšna skupna nadosebna resničnost vseh oseb. Šankara dopušča, da se o Sebstvu govori kot božanstvu. Tak odnos naj bi bil celo neizogiben, dokler smo vezani na iluzijo pluralnosti. »Empirični jaz in njegovo "lastništvo" mentalnih dejstev sta iluziji glede na Sebstvo« (Ule 2000, 46).

Tri stanja, ki jih ljudje doživljajo v vsakdanu – budnost, stanje sanj in globoki spanec, so konstrukti uma, ki so položeni na resnično, nespremenljivo stanje Absoluta, ki je prisotno ves čas kot podlaga aktivnostim uma. Pristaši advaita vedante ne priznavajo resničnosti nečesa, če le-to ni večno, nespremenljivo, brezmejno. Za zahodnjake ima povezava resničnega z večnim in nespremenljivim lahko le aksiološki smisel, za Vedanto pa je smisel tudi ontološki (Brooks 1969).

### 5.2.2 Svet, ki ni različen od Absoluta

»Ta najvišji nedualni princip je resničen, kajti nič ne obstaja ločeno od njega. Ko se prebudimo v resnično vednost najvišjega principa, ugotovimo, da ne obstaja nič drugega«. Tako Šankara razlaga resnično in svet v Viveka-Chudamani. Celoten univerzum številnih različnih oblik je lahko zaznan samo zaradi nevednosti. Ko se osvobodimo vseh napačnih idej, se raznolikost izkaže za navidezno in vidimo le homogeni Absolut. Advaitška trditev, da je svet neresničen, ne pomeni, da sploh nima eksistence. Shastri opozarja, da neresničnost sveta ni enaka neresničnosti sanj, neresničnosti sina neplodne ženske ali pa neresničnosti mavrice. Neresničnost ima pri Vedanti poseben ontološki status. Sanskrtška beseda, ki izraža to neresničnost (*mithya*), nakazuje prej to, da svet ni ne resničen ne neresničen (Shastri 1997). Glinena posoda ni različna od gline. Posoda je napačno ime za tisto, kar je v resnici glina, ker nihče ne more pokazati, da ima posoda lastno naravo različno od gline. V tem smislu so oblike in imena neresnične. Resničen je samo obstoj, ki se ne spreminja za razliko od imen in oblik, ki se spreminjajo ves čas. Karl Potter je opazil, da se beseda "resničen" pri vedskih filozofih večinoma nanaša na stabilni krak odnosnosti (Brooks 1969). Vrv, ki leži zvita v temnem prostoru je resnična glede na kačo, ki jo zmotno zaznamo namesto vrvi. Vrv je perceptualno stabilna in je stabilni krak odnosnosti, kača pa je perceptualno nestabilna, saj izgine ob nadaljni preiskavi. Kačina eksistenca je prav tako odvisna od vrvi, ki ji predstavlja substrat. Brez vrvi v našem primeru ne bi obstajala. Prav tako je za Vedanto ves pojavni svet odvisen od substrata Absoluta in v tem smislu iluzoren. A iluzoren pri advaiti vedanti še ne pomeni neresničen. Ima status ne resničnega in ne neresničnega, ki krši logični zakon protislovja (Shastri 2000; Fost 1998). Vsi učinki Absoluta so zgolj Absolut sam. Pojavnost sveta je tisto, kar ni resnično (natančneje: ne resnično ne neresnično), substanca pa je Absolut. Svet nima neodvisnega obstoja, vedno je le Absolut tisto, kar napačno zaznavamo kot nekaj drugega. »Ni drugega materialnega vzroka tega sveta razen Bramana. Torej je celoten univerzum le Braman in nič drugega« (Aparokshanubhuti I: 45). »Tako kot ogenj, ko se pojavi v svetu, privzame ločene oblike in podobe, Jaz, ki biva v vseh bitjih, privzame različne oblike, čeprav je le eden« (Kata Upanisad II: 9). Pluralnost teles je nedvomno izkušena, kajti okoli sebe opažamo, množico ljudi. Prav tako opažamo pluralnost v vsebini uma, kjer se nahaja množica misli in razpoloženj. Sama zavest pa je izkušena kot nepluralna in nedualna (Shastri 2000).

Značilnost advaite vedante je tudi odsotnost poskusov, da bi razložili, zakaj je bilo neko popolno božanstvo motivirano za stvarjenje sveta, ali pa zakaj ljubeči bog ustvarja zlo.

Kajti v končnem pogledu za advaito ni ne stvarjenja ne boga, ki bi ustvarjal. Nocija Absoluta (*Braman*), ki je enak našemu resničnemu jazu (*Atman*), je zahteven filozofski izziv, kajti zahteva pojasnitev, kako je lahko resničnost nedeljiva, nespremenljiva in čista zavest, hkrati pa zgleđa kot popolno nasprotje vsemu naštetemu. Za ponazoritev tega stanja pristaši vedante uporabljajo analogijo kače in vrvi, ki je omenjena zgoraj. Kaplan je mnenja, da bi odnos med Bramanom in svetom boljše pojasnili s sodobno analogijo holograma (Kaplan 2007). Holografija nam predstavi dve področji. Področje, ki zrcali naš štiri dimenzionalni svet in področje, kjer dualnost subjekt-objekt ne obstaja. V tem drugem področju vsak del vsebuje celoto in več podob lahko shranimo na isti lokaciji simultano, hkrati pa na tej lokaciji ne opazimo sledi niti ene podobe (Kaplan 2007). Ta analogija naj bi približala idejo o hkratnem obstoju resničnosti in iluzije, za nas pa je najbolj pomembno, da se zavedamo, da v filozofiji advaite vedante obstaja distinkcija med absolutno resničnim in empirično resničnim.

### **5.2.3 Advaita vedanta in budizem**

Zaradi precejšnje podobnosti doktrine advaite vedante in budizma, je smiselno navesti tudi kakšno razliko med njima. Izvorni budizem je zavračal idejo substancialnega Sebstva, ki bi obstajal kot nekakšen skrivni kraj duševnega življenja. Sprejemal je zgolj osebo kot empirični skupek različnih delov, ki samo začasno živi v dani obliki (Ule 2000). Kasneje je budizem ob stiku s hinduizmi prevzel nekatere ideje in se, predvsem v svoji mahajanski različici, približal vedantskemu pojmovanju Sebstva kot čiste zavesti, ki se zaveda same sebe, ne da bi bila sama predmet zavesti. Po mnenju nekaterih avtorjev sta v zgodnjem budizmu pojma praznine in nič razumljena epistemološko in kontemplativno kot praznost pojavov in zavesti o njih, za razliko od poznega budizma, ki si z vedantskim pogledom deli idejo praznine kot nekaj ontološkega (Ule 2000). Zgodnji budizem se razlikuje od advaite vedante tudi po tem, da je namerno nefilozofski in pragmatičen, osredotočen na napotke za doseganje *Nirvane*. Glavna razlika med zgodnjim budizmom in advaito vedanto je torej v ontologiji, kajti pojem *Bramana* kot dokončne resničnosti je obtežen s kvalifikatorji, četudi samo v negativnem smislu, in ga zato ne moremo enačiti z epistemološkim ničem. To seveda ni edina razlika med budizmom in advaito vedanto, je pa najbolj pomembna za dano tematiko.

### 5.3 Antropomorfizmi znotraj Advaita Vedante?

Literatura advaita vedante ne uporablja termina antropomorfizem, zato je potrebno reflektiranje narave religioznih elementov, ki bi lahko ustrezalo antropomorfizmu, iskati v implicitnem. Vedanta sprejema doživljanja različnih ravni bivanja, vendar strogo vztraja na tem, da je samo Absolut resničen, torej ni neka raven, ki je bolj subtilna od fizične tudi bolj resnična od nje. Tako tudi prebivalci različnih ravni, razna duhovna bitja in bogovi, ne morejo dobiti statusa resničnega. Pluralnost je iluzorna. »Ko se pojavi dualnost, eden vidi drugega zaradi nevednosti, ko pa vse postane enako Bramanu, eden niti najmanj ne zaznava drugega« (Aparokshanubhuti I: 31). Ker je Absolut vse, tudi naše Sebstvo ni nič drugega kot Absolut. Šankara zapiše, da se je bog Indra povzpел nad druge bogove s tem, ko je dojel, da sam ni nič drugega kot Absolut, ki je vse, kar obstaja<sup>1</sup> (Sankara 1972). Vsakršna vrsta religiozne imaginacije je torej le vnašanje pluralnosti, kjer je v resnici ni. Vsa božanstva so sestavljena iz Absoluta prav tako kot elementi sveta. Absolut pa je naš resnični jaz, Sebstvo (Sankara 1972). Ali bi torej lahko svarila Vedante, da gre ob zaznavanju bogov v resnici za lastni jaz na katerem se odvijajo projekcije oblike in imena, vzeli za nekakšno refleksijo antropomorfizma znotraj religije?

Kot primere takšnega pojmovanja lahko navedemo odlomek vedske pesnitve, ki jo navaja Shastri: »Hodim okoli kot Rudra in kot Vasu. Sem Sonce in kot Višvadeva. Sem Braman in postanem Mitra in Varuna. V sebi nosim Indro, Agnija in oba Ašvini Kumara. Na mene je projicirano celotno veselje...« (Shastri 1980, 135). »Ko dojamemo, da so vsa človeška bitja in vsi objekti v resnici oblika nas samih, potem ni razlogov za strahove« (Shastri 1980, 133). Šankara eksplicitno zatrdi, da je vse razen Absoluta zmotno, ker je spremenljivo in obstaja kot ime odvisno od oblike (Sankara 1972).

---

<sup>1</sup> Iz komentarjev Šankare k Upanišadam je razvidno, da obstaja tudi alternativno pojmovanje bogov kot delov in procesov telesa (Sankara 1972). Vendar to ni tisto pojmovanje, ki nas zanima v tem diplomskem delu.

## 6 SKLEP

Lahko bi trdili, da gre pri religioznem tako pri Guthriejevi teoriji kot pri Advaiti Vedanti za nekakšno iluzijo. Ta iluzija pa je del nekega bolj splošnega procesa. Tako so po Guthrieju antropomorfizmi religije samo bolj integriran del univerzalne strategije antropomorfizacije zaznav, ki se dogaja ves čas in povsod. Tudi vedanta prepoznava religijske elemente, kot so npr. podobe bogov kot iluzije, ki so del širše iluzije pluralnosti v Absolutu. Vendar pa sem mnenja, da nedvomno obstajajo med tema dvema pogledoma ključne razlike, zaradi katerih postane zarisovanje vzporednic problematično. Vidim dve točki, kjer se pogleda razhajata: narava iluzije in narava opazovalca oziroma subjekta iluzije. Če pustimo ob strani težavnost pojmovanja Sebstva kot absolutno čistega in nastanek iluzije pluralnosti, lahko pri naravi iluzije izpostavimo, da gre pri Vedanti za projekcijo, pri Guthriejevi teoriji pa za interpretacijo. Guthrie tudi eksplicitno zanika, da bi antropomorfizmi bili projekcija (Guthrie 1993). Gre za to, da se iz evolucijskih vzrokov pripiše svetu več vsebine, kot jo ima v resnici. Druga točka, problem subjekta je centralen filozofiji advaite vedante, medtem ko v Guthriejevi teoriji subjekt ni problematiziran z ontološkega vidika. Za vedanto je lastno telo prav tako neresnično kot druga telesa, resnični jaz pa ni različen od Absoluta. Če je torej že človeška forma sama iluzorna, ali lahko govorimo o tem, da lastne oblike in lastnosti pripisujemo okolju, kot je to pri Guthriejevi teoriji? Menim, da tega ne moremo trditi. Če nismo omejeno bitje, ampak Absolut, kar je postavka, na katero se veže iluzornost sveta pri advaiti vedanti, potem ne moremo govoriti o antropomorfizaciji. Samo *anthropos* antropomorfizira. Zato sem mnenja, da moramo na vprašanje, ali gre pri advaiti vedanti za reflektiranje antropomorfizma znotraj religije, odgovoriti negativno.

Za Guthrieja je antropomorfizem nekakšna kategorična napaka, ki je konstitutivna percepciji in nekoliko spominja na kantovske kategorije. Z drugimi besedami to pomeni, da se antropomorfiziranja ne da odpraviti, tudi če se ga zavedamo. Pri vedanti imamo povsem drugačno pozicijo. Zaznavanje resničnega jaza kot drugosti je sicer napaka, ki si jo izvorno delimo vsi, a obstaja možnost, da uzremo »resničnost«, ki se nahaja izven iluzije. Še več, to ni samo možnost, ampak tudi cilj, ki se mora zgoditi. V namen doseganja tega cilja obstajajo tudi tehnike, kot je joga, ki naj bi ta proces pospešile. »On je skrit v vseh bitjih; zato se ne pojavlja kot Jaz vseh. Toda vidci subtilnih stvari Ga vidijo skozi izurjen intelekt«. (Kata Upanisad I: 12).

Menim pa, da lahko najdemo zavračanje antropomorfizmov v nekem določenem smislu znotraj religije v implicitni obliki, kadar se religijski profesionalci ali pa religijski teksti oddaljujejo od možnosti, da bi sploh lahko opisali torišče lastne religije, ki je imenovano Absolut, Bog, tao, Najvišje, ipd. Morda bi to dimenzijo religije lahko imeli za nekakšen vhod, skozi katerega se poskuša religijo približati intelektualno bolj zahtevnemu občinstvu. Tudi če se odmaknemo od pojmovanja božanstva kot osebnosti ali bitja in ga pojmujeemo kot neosebno silo,<sup>1</sup> to silo še vedno antropomorfiziramo<sup>2</sup>. Pripisujemo ji npr. takšne vidike človeške duševnosti, kot so mišljenje, načrtovanje, hotenje, ipd. Tako nas advaitski tekst Amritaanubhav opozarja, da čeprav so lastnosti Absoluta bit, zavest in blaženost, to v resnici pomeni, da Absolut ni neblažen, nezaveden in nebivajoč, njegove prave kvalitete pa so neopisljive (Shastri 1980). V tej luči gre razumeti tudi zgodbo iz Upanišad, kjer se braminova otroka vrneta iz šolanja, nato pa jih oče povpraša o Absolutu. Prvi očetu poda učene filozofske definicije Absoluta, drugi pa samo molče gleda predse. Oče nato naznani, da je samo slednji resnični poznavalec najvišje resnice (Shastri 2000).

Za analitične potrebe bi lahko religije umestili na kontinuum, ki bi temeljil na teži, ki jo posamezna religija pripiše tej dimenziji<sup>3</sup>. Na tem kontinuumu bi se različno umestile tudi kanonske in ljudske variante posamezne religije. Verjamem, da bi advaita vedanta zasedla na takšnem kontinuumu točko blizu skrajnega roba, kjer je ta dimenzija zelo pomembna. Seveda bi takšna analiza različnih religij precej preseгла zastavljen okvir dane diplomske naloge. Pa vseeno naj navedem kakšen primer. Šankara v svojih komentarjih Upanišad opozarja, da če hočemo priti do resnice moramo zavreči tako manifestiran svet kot nemanifestiran, kar je izraženo tudi v Iša Upanišadi: »Tisti, ki častijo nemanifestirano, vstopijo v slepečo temo; toda tisti, ki so zvesti manifestiranemu, vstopijo v še večjo temo« (Iša Upanisad I: 12). Ferre povzema enciklopedijo filozofije, ki opisuje Maimonidovo teologijo: »Vse trditve, ki zadevajo Boga samega, bi morali interpretirati, kot da so zgolj indikator tega, kar Bog ni, če jih hočemo imeti za resnične. To velja tudi za trditve, da Bog obstaja« (Ferre 1984, 205). Izgleda, da je potrebno v namen izogibanja antropomorfizma pri trditvah, ki se tičejo boga ali končne resnice, navesti, da uporabljene besede vedno pomenijo še nekaj več kot običajno.

---

<sup>1</sup> Po raziskavi iz leta 1999 v osebnega boga verjame 24,1% vprašanih Slovencev, v boga kot duha ali življenjsko energijo pa 51,3% (World Values Survey 1999).

<sup>2</sup> Guthrie v svoji edini meni znani referenci na Upanišade namiguje prav na to s citatom iz Iša Upanišade, ki pravi, da je vse, kar se giblje v vesolju, prežeto z božansko močjo (Guthrie 2002).

<sup>3</sup> Seveda ni nujno, da se religija ali religijsko gibanje sploh poskuša izogibati antropomorfizmu. Skupnost za zavest Krišne npr. eksplicitno poudarja primarnost osebnega boga nad brezosebnostjo advaitskega pojmovanja.

Obstajati mora nek neizgovorljiv presežek. Tudi Tomaž Akvinski zapiše, da je "to proti namenom tistih, ki govorijo o Bogu. Kajti ko pravijo, da Bog živi, zagotovo mislijo več, kot le povedati, da... je On različen od negibnih teles" (Akvinski v Ferre 1984, 207). Morda bi torej lahko trdili, da obstaja vsaj v nekaterih religijah neka težnja po deantropomorfizaciji. Ne bi pa si upal trditi, da ta težnja izhaja iz neke refleksije in racionalno domišljene strategije. Ferre meni, da središčni element religije ne sme biti nepredstavljen vernikom, drugače bi to pomenilo, da je ta element tako različen od človeka, da se ga s stališča človeka sploh ne more dojeti (Ferre 1984). V luči zavedanja o nevarnostih antropomorfizacije, ki nastane že s samo razpravo o središčnih elementih religije, morda pridobi upanišadska trditev, ki je na prvi pogled protislovna ali nesmiselna, nekaj smisla: »Samo tisti Ga pozna, ki Ga ne pozna. Poznan je tistim, ki ne poznajo in nepoznan tistim, ki poznajo« (Kena Upanisad II: 3).

Menim, da v religijah obstaja določena težnja po deantropomorfizaciji, čeprav ne nujno pri vseh in z različno intenzivnostjo pri tistih, kjer jo najdemo. Advaito vedanto bi označil za religijo, kjer je ta težnja precej razvita. Ontologija subjekta pa je tista ločnica, zaradi katere ne moremo trditi, da se obravnava antropomorfizmov znotraj advaita vedante, lahko relevantno vzporeja z obravnavo antropomorfizmov v teoriji Stewarta Guthrieja.

Napetost med antropomorfizacijskimi in deantropomorfizacijskimi silnicami znotraj religije bi bilo zanimivo osvetliti s sociološkimi raziskavami, ki bi na osnovi različnih spremenljivk (spol, starost, izobrazba, razred, ipd.) pokazale sprejemanja antropomorfnega in deantropomorfnega pojmovanja religioznega v družbi.

Ob zaključku je potrebno tudi poudariti, da sem v gornjem tekstu obravnaval teorijo Stewarta Guthrieja o religiji kot antropomorfizmu nekritično, z namenom, da bi poskušal locirati kakšno podobnost med njegovo teorijo in advaito vedanto. To seveda ne pomeni, da sama Guthriejeva teorija ni problematična. Daleč od tega, odpira nam namreč vprašanja o tem, ali antropomorfne težnje znotraj percepcije res prinašajo evolucijsko prednost. Ali ne bi bilo bolj funkcionalno za našo vrsto, če bi svet zaznavali objektivno? In če predpostavimo, da je takšno zaznavanje vendarle priskrbelo določeno prednost našim davnim prednikom, ali lahko isto trdimo tudi za današnji čas? Takšna vprašanja morda postavljajo smernice za nadaljevanje raziskovanja fenomena antropomorfizmov izven okvira danega diplomskega dela.

## 7 LITERATURA

Alston, A. J. 1988. *Samkara on Rival Views*. London: Shanti Sadan.

Brooks, Richard. 1969. The meaning of "Real" in advaita vedanta. *Philosophy East and West* 19 (4): 385 – 598.

Ditrich, Tamara. 2000. Katha Upanisad: O življenju, smrti in nesmrtnosti. *Poligrafi* 17/18 (5): 61 – 77.

Ferre, Frederick in R. Ferre. 1984. In praise of Anthropomorphism. *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (3): 203 – 212.

Feuerbach, Ludwig. 1982. *Bistvo krščanstva*. Ljubljana: Slovenska matica.

Fost, Frederic. 1998. Playful Illusion: The Making of World in Advaita Vedant. *Philosophy East and West* 48 (3): 387 – 405.

Freud, Sigmund. 2004. *Mass Psychology and Other Writings*. London: Penguin Books.

--- 2005. *On Murder, Mourning and Melancholia*. London: Penguin Books.

Guthrie, Stewart. 1993. *Faces in the clouds*. Oxford: Oxford University Press.

--- 1996. Religion: What Is It? *Journal for the scientific study of religion* 35 (4): 412 – 419.

--- 2002. Animal Animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition. *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion* 5 (1-2): 38 – 67.

Hume, David. 1990. *Dialogues concerning natural religion*. London: Penguin Books.

Kant, Immanuel. 1999. *Kritika razsodne moči*. Ljubljana: Založba ZRC.



--- 2004. *Critique of Practical Reason*. New York: Dover Publications.

Kaplan, Stephen. 2007. Vidya and Avidya: Simultaneous and Coterminous? A Holographic Model to Illuminate Advaita Debate. *Philosophy East and West* 57 (2): 178 – 203.

Legget, Trevor. 1992. *Sankara on the Yoga Sutras*. Madrad: Motilal Banarsidas Publishers.

Pavićević, Vuko. 1980. *Sociologija religije sa elementima filozofije religije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.

Sankara. 1972. *Eight Upanisads with the Commentary of Sri Sankaracarya*. Calcutta: Advaita Ashrama.

--- 2001. *Aparokshanubhuti*. Calcutta: Advaita Ashrama.

Shastri, P. Hari. 1980. *Scientist and Mahatma*. London: Shanti Sadan.

--- 1997. *The Crest Jewel of Wisdom with a commentary by Hari Prasad Shastri*. London: Shanti Sadan.

--- 2000. *Yoga for the Modern World*. London: Shanti Sadan.

Spinoza, Benedict de. 1996. *Ethics*. London: Penguin Books.

--- 2003. Teološko-politična razprava. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo

Ule, Andrej. 2000. Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji. *Poligrafi* 17/18 (5): 7 – 61.

*World Values Survey*. Dostopno prek: <http://www.wvsevsdb.com> (7.julij 2011).