



Studije

Izvorni članak UDK [165.194+159.91+81'37]:2-587
Primljeno 18. 9. 2008.

Benedikt Perak

Sveučilište u Rijeci, Filozofski fakultet, Odsjek za kulturalne studije, Omladinska 14, HR–51000 Rijeka
bperak@ffri.hr

Prema kognitivnoznanstvenom shvaćanju iskustva svetoga

Sažetak

U članku se kroz višedisciplinarni pristup kognitivnih znanosti proučava osobito ljudsko iskustvo povezano s religioznim doživljajem stvarnosti, koje se u tradiciji discipline povijesti religija naziva 'iskustvo svetoga'. U skladu s teorijom emergencije, predlaže se definicija iskustva svetoga kao stanja svijesti sa subjektivnom kvalitetom integracije, specifičnim neurološkim korelatom i funkcionalnim obilježjima. Emergentne teorije svijesti pružaju ontološki ujednačeno tumačenje iskustava svetoga nudeći »naravna« objašnjenja bez odricanja njihove fenomenološke subjektivnosti. Prijenos iskustva svetoga iz unitarnoga, svojevrsnog intencionalno neobojenoga stanja, u izrecivi jezični kôd intencionalno relevantnih pojmova sa sveprožimajućim utjecajima na opojmljivanje svijeta razmatra se pomoću kognitivne jezične teorije u tradiciji Johnsona i Lakoffa. Sposobnost izricanja značenja iskustva svetoga sagledava se kao emergentno svojstvo pojmovnog procesuiranja metaforičkoga razmišljanja uvjetovanoga utjelovljenošću uma i kulturalnim odrednicama. Predloženi pristup omogućuje tumačenje nastanka složenih mitoloških i kulturalnih modela temeljem iskustva svetoga, ali i ukazuje na njegovu kulturalnu neuvjetovanost zadanu nediskurzivnom naravi samog iskustva.

Ključne riječi

kognitivna znanost, religija, iskustvo svetoga, mistično iskustvo, emergencija, neuroteologija, pojmovna metafora

1. Od religijskog prema kognitivnoznanstvenom pristupu proučavanja iskustva svetoga

Prema svjedočanstvima svjetskih religijskih tradicija, iskustvo svetoga ishodna je dimenzija jedne od univerzalnih ljudskih djelatnosti – religijskog opojmljivanja svijeta. Bilo da se radi o probuđenju Buddhe u meditaciji ispod smokvina drveta, Mojsijevoj viziji gorućeg grma, Pavlovom zasljepljenju na putu u Damask ili Muhamedovoj objavi Kurana, nositelji tih iskustava, potaknuti izravnim zôrom koji nadilazi uobičajenu stvarnost svijeta, oblikuju ritualne, narativne, filozofske, etičke, socijalne i materijalne obrasce religijskih sustava što u dodiru s novim sljedbenicima, povijesnim okolnostima i kulturalnim obrascima obično postaju vrlo složeni i razrađeni.¹ Brojne religijske

1

Više o podjeli religijskih dimenzija na iskustvenu, ritualnu ili praktičnu, narativnu ili mitološku, filozofsku ili dogmatičku, etičku ili

zakonodavnu, socijalnu i materijalnu, vidjeti u: Smart (1998).

dimenzije bremenite su težnjom za poticanjem, razumijevanjem i obnavljanjem iskustva svetoga. U nešto slobodnijoj interpretaciji ne bi bilo krivo reći da rituali bez iskustva postaju tek automatizirane radnje; naracija o svetome bez iskustvene reference isprazno zamišljanje lišeno udivljenja, a filozofska rasprava suhoparno gomilanje logičkih argumenata; etika bez empatije svetoga vodi u farizejsko zakonodavstvo krutog nametanja pravog i krivog s društvenom organizacijom utemeljenom na vladavini jačih i podobnih. Čak i značaj materijalnih spomenika hlapi bez asocijativnog iskustva svetoga, poput sve zamagljenijeg odraza u ogledalu. Nije stoga čudno da se iskustvo svetoga zbog religijskih ustrojica najčešće naziva religijskim iskustvom, obilježeno i kao duhovno ili mistično iskustvo, predanost ili štovanje, premda u određenom smislu izlazi iz okvira religijskoga iskustva kao proizvoda organiziranog sustava vjerovanja i svjetonazora, već i samim time što mu prethodi.

U objasnidbenom pak smislu iskustvo svetoga prijeporna je kategorija ljudskog iskustva koja pred znanost postavlja znatan izazov. Kako objasniti naizgled onostrana subjektivna iskustva koja su kroz povijest bila okosnica brojnih društvenih i kulturoloških obrazaca? Povijesno gledano, znanstvena tumačenja iskustva svetoga izdanak su znanstvene i humanističke revolucije s kraja 17. stoljeća. Raskidajući sputanosti teološko-filozofskih tumačenja svijeta prirodne su znanosti potpunijim uvidom u zakonitosti fizike, kemije i biologije rasplamsale ideju o objektivnoj spoznaji svijeta. Dodir s drugim kulturama potaknuo je razvoj brojnih humanističkih disciplina poput komparativne lingvistike, komparativne religije i antropologije koje su nezaustavljivo pokrenule kotač redefinicije europocentrične kulture judeo-kršćanskih korijena uporabom istog kritičkog mehanizma prvotno razvijenog za druge. Naposljetku, Darwinova teorija o evoluciji uvela je nove zamisli o podrijetlu ljudske rase dovodeći u pitanje ne samo teološke dogme o nastanku svijeta i čovjeka, već i bogoizvornost Biblije. Prosvjetiteljske ideje i novi oblici religioznosti izgradili su uvjete za odmak od dogmatiziranog sagledavanja religijskih fenomena, a zagovornici znanstvenog pristupa težili su uspostaviti metodologije proučavanja religije oslobođene od teoloških poticaja očuvanja autentičnosti vlastite vjere.

Jedan od pionira znanstvenih istraživanja religijskih iskustava, koja su naposljetku prerasla u disciplinu nazvanu psihologija religije,² američki je psiholog William James. On je na edinburškom sveučilištu 1901. i 1902. godine održao niz predavanja o religiji objavljenih u knjizi *Raznolikost religioznog iskustva*. Jamesova istraživanja religijskih iskustava obuhvatila su katoličke pojmove misticizma i svetosti, kao i tradicionalne protestantske ideje obraćenja. Reference na iskustva drugih tradicija poput buddhizma, islama i sufizma te hinduističkih sustava yoge i vedānte također se pojavljuju, premda ne iscrpno. Tumačeći psihološku dimenziju religijskih fenomena korištenjem memoara i autobiografija za izvore podataka, u središte proučavanja stavlja čovjekova unutrašnja raspoloženja lišena struktura organiziranog sustava institucionalizirane religije. Osobna religija, koju definira kao osjećaje, djela i iskustva pojedinaca u njihovoj samoći sve dok oni sami vjeruju da su u vezi s nečim što smatraju božanskim, Jamesu je osnovnija i od teologije i od crkvene prakse.³ Razmotrivši širok raspon iskustava, od jednostavnijih vrsta zdravodušja, do razvijenijih subjektivnih pojava ljudi koji su u religioznom životu bili »bliže savršenstvu«,⁴ James zaključuje da religijska iskustva čine središte ljudskog postojanja s brojnim pozitivnim učincima za svakodnevni život, te da se njihov izvor i središte nalazi u ljudskoj svijesti u

»... kojoj kao da postoji osjećaj stvarnosti, osjećaj objektivne prisutnosti, percepcija 'tamo nečega', dublji i općenitiji od svih specijalnih i posebnih 'osjetila'«. ⁵

James je tako potaknuo istraživanja religijskih iskustva, ali ne kao proizvod institucionalnih dogmatskih okvira, već kao inherentni dio pojedinčeva spoznajnog potencijala koji se pojmovno izgrađuje u odnosu prema kulturološki postuliranim religijskim okvirima.

Za razliku od Jamesova pragmatično pozitivnog stava prema religijskim iskustvima, Freud je kroz svoju psihoanalitičku teoriju ponudio redukcionističko tumačenje. Pojam Boga, prema Freudu, izvire iz dječjeg odnosa prema vlastitom ocu i Feuerbachovolikoj projekciji takva odnosa prema zamišljenomu stvoriteljskom, zaštitničkom i autoritativnom entitetu. Religijska mistična iskustva, pak, plod su infantilne neuroze psihološki uzrokovane regresijom stanja »oceanskog blaženstva« za koje je vjerovao da prožima dječji um prije iskustvenog razgraničenja između »sebstva« i »ne-sebstva«. Težnja za mističnim duhovnim jedinstvom zapravo je podsvjesna želja za bijegom iz grube razočaravajuće stvarnosti povratkom u svijet blaženog jedinstva dojenčeta.⁶ Religijsko opojmljivanje Freud u djelu *Die Zukunft einer Illusion* (1927.) supostavlja opsesivnim neurozama pojedinca izražavajući nadu da će istim procesom kojim odrasli nadvladavaju opsesivne neuroze djetinjstva društvo odbaciti religijske fantazije i iluzije, oblikovane u ranijim razdobljima čovječanstva pod pritiskom neukroćenih osjećaja i poriva, usvajajući zrelije, racionalnije i moralnije svjetonazore. Iako je u kasnijem djelu *Das Unbehagen in der Kultur* (1930.) umanjio svoj zanos i povjerenje u prevlast razuma nad instinktima, Freudov redukcionizam svakako je postavio važne smjernice istraživanjima religijskih fenomena. Jesu li religijska iskustva doista tek proizvod psihofizičke patologije koja iskrivljava stvarnost? Može li se razlučiti patologija od potencijalno izvornih i životnopođržavajućih iskustava svetošti? Koji dio psihofizičkog ustroja podupire takva iskustva i pojmove?

Nakon prvih koraka manje ili više neovisnih istraživača poput Jamesa, Freuda, Junga, Leube, Pratta i Starbucka s početka 20. stoljeća sustavna znanstvena istraživanja psihologije religije napuštena su sve do kraja sedamdesetih godina 20. stoljeća u korist dominantnih redukcionističkih biheviorističkih teorija.⁷ U sedamdesetima, psiholozi poput Abrahama Maslowa ponovno ohrabruju proučavanja religijskih uvida kao valjanih psiholoških, a ne metafizičkih fenomena. Maslow ukazuje na potrebu zacjeljivanja procjepa dome na između znanosti i religije, smatrajući da se objektivna, (pre)mehanistička, (pre)redukcionistička znanost treba otvoriti razotkrivanju fenomena kao što su subjektivna religijska iskustva, bez obzira što im religija pripisuje znanstveno neprihvatljiva nadnaravna tumačenja.⁸

Iz neredukcionističkog tabora početkom 20. stoljeća utjecajan doprinos daljnjem definiranju znanstvenog istraživanja religijskih iskustava ostvario je njemački liberalni teolog Rudolf Otto u djelu *Der Heilige* objavljenom 1917. Napuštajući jednačenje iskustva svetoga i pojma *dobra* u teološkim tradicijama etičkog monoteizma, Otto je sveto shvaćao kao nešto što nadilazi ljudsko poimanje dobrog. Sveto sadrži dobro, ali nije iscrpljeno u dobru.⁹ Svoje

2
Jonte i Parsons (2001): 6.

3
James (1990): 21.

4
James (1990): 2.

5
James (1990): 39.

6
d'Aquili i Newberg (2001): 108.

7
Paloutzian i Park (2005): 4.

8
Maslow (1970).

9
Shushko (2006): 296.

pojam nazvao je *numinoznom* iskustvom, psihološki popraćen osjećajem *mysterium tremendum et fascinans*. Numinozno je dakle misterij, sposoban u ljudskim bićima izazvati zastravljenje i strahopoštovanje istodobno ih privlačeći i udivljujući. To je subjektivno iskustvo onkraj racionalnog opisa, poput mističnih iskustava koja prema Otta čine podskup numinoznih iskustava,¹⁰ premda se može osjetiliti kao objektivno i izvan sebstva.¹¹ Sveto za Otta postoji kao entitet onkraj ljudskog razumijevanja, ali dostupan nadracionalnom iskustvenom uvidu. Metodološko ograničenje istraživanja takvog fenomena očito je – deskripciju religijskog osjećaja moguće je formulirati isključivo na temelju introspekcije. Znanstvenici religije tako, prema Otta, moraju posjedovati sposobnost doživljavanja numinoznog osjećaja, *sensus numinis*. S druge strane, univerzalna psihološka komponenta Ottova iskustva numinoznog omogućila je transkulturalni pristup poimanju iskustva svetoga, pa je Otto značajno utjecao na razvoj komparativnih studija religija, osobito onih s fenomenološkim tendencijama. Različitosti opisa numinoznoga u religijskim tradicijama mogle su se tumačiti prenošenjem subjektodnosnog iracionalnog osjećaja udivljenja ili transcendencije na razinu objektno orijentirane stvarnosti zaodijevanjem u kulturalno uvjetovane simbole, procesom koji je Otto nazivao ‘shematizacija’.¹²

Joachim Wach je nastavio, na tragu epistemologije i ontologije Ottova iskustva svetoga, oblikovati temelje deskriptivnog pristupa povijesnog i sustavskog istraživanja religije odriješene teoloških pristranosti i redukcionističkih metodologija »konkretnom fenomenologijom religijskih objekata i činova« u disciplini prozvanoj *Religionswissenschaft*.¹³ Wach je sintetizirajući metode Rudolfa Otta i Maxa Schelera izgradio empiričko-empatičko-fenomenološku hermeneutiku naglašavajući da povjesničar religije prvo mora usvojiti ono što se prepoznalo kao religijski fenomen, a zatim ga spoznajući kao vlastiti doživljaj svijesti analitički proučiti. Apriorna transcendentost ontološkog statusa Ottova numinoznog uklopila se u teoriju o nadnaravnom filogenetskom podrijetlu religije postulirajući nesvedivost religijskih fenomena na metode antropologije, psihologije ili koje druge društvene znanstvene discipline, uzdižući studij religije na kategoriju *sui generis*.¹⁴ Wachov nasljednik na čikaškom sveučilištu, Mircea Eliade, izrazio je to na sljedeći način:

»Religijski fenomen može se prepoznati jedino ako mu se pristupi na njegovoj razini, odnosno, ukoliko se proučava kao nešto religiozno. Suštinu takvog fenomena nije moguće doseći pomoću psihologije, fiziologije, sociologije, ekonomije, lingvistike, umjetnosti ili koje druge discipline jer se time propušta jedinstveni i nesvedivi element – element svetog.«¹⁵

Znanstvenici poput Rudolfa Otta, Joachima Wacha i Mircea Eliadea utemeljili su disciplinu posvećenu objektivnom, ali empatičkom i komparativnom proučavanju svjetskih religija. Takav transcendentalistički pristup, predvođen znanstvenicima okupljenim oko takozvane čikaške škole, naposljetku je postao poznat kao »Povijest religija«. Kritizirajući tendencije obezvrjeđivanja iskustva svetosti, transcendentalisti su se našli u opreci spram redukcionističkih i naturalističkih teorija o religiji. Shodno tome, predmet proučavanja premješten je s objašnjavanja funkcija religije u životu pojedinca i društvu, kojima su se bavili znanstvenici poput naturalista Tylora i Frazera ili socio-kulturalisti poput Marxa, Durkheima i Webera, na fenomenološko opisivanje religijskih iskustava objavljenih u svetim tekstovima brojnih svjetskih religija. Transcendentalisti su svoja proučavanja usredotočili na religijska iskustva izražena u svetim tekstovima velikih religijskih sustava. Ciljevi su bili univerzalistički. Ukoliko religije čuvaju izraze temeljnih iskustva svetosti, i ukoliko se ti izrazi mogu sakupiti, prevesti, usporediti i interpretirati, znanstvenici bi

trebali utjecati na razinu unutartradicijskog i međutradicijskog razumijevanja, a po mogućnosti i sintetizirati »religiju« iza svih religija. Jednom kad je dovoljno tekstualnih podataka sakupljeno, mogli bi usporediti kanonske doktrine svjetskih religija kako bi identificirali pretpostavljeno jedinstvo religijskih iskustava koje je Rudolf Otto nazvao *das Heilige* – ‘sveto’.¹⁶

Mnogi znanstvenici 1960-ih su godina napustili takve pristupe u korist novih postmodernističkih ideja. Postmodernizam se, kao intelektualni pokret koji kritizira paradigmu prosvjetiteljstva, uhvatio u koštac s idejom objektivnosti, modernizma i svekolike znanosti. »Velike naracije« izgubile su sav kredibilitet i stoga ih treba odbaciti, sažima Lyotard¹⁷ sumnje u modernističko ufanje u nadmoć logike, znanstveni racionalizam položen na pretpostavke dohvaćanja cjeline stvarnosti, pojmovnu determiniranost te univerzalnost i transkulturalnost ljudskih iskustva. Sve su to ideološki konstrukti, tvrde postmodernisti, što doista samo zrcale vlastite modernističke svjetonazore.¹⁸ Znanost u biti nije različita od drugih diskursa koji doprinose društvenoj raspodjeli moći, pa bi znanstvena objašnjenja trebala zamijeniti kritičkom evaluacijom diskursa. Religija se, pak, može promatrati kao kulturalni proizvod, što znači da je, kako ističe Raymond Williams,¹⁹ valja sagledavati u njezinom idealnom ili elitističkom, dokumentarnom i društvenom vidu.

Primijenivši postmodernističke ideje na područje religije, mnogi su istraživači religije počeli uviđati uska grla tekstualnoga pristupa. Naglasak na razmatranje vrhunaca ljudskih religijskih iskustava iznjedrenih u krilu visoke religijske kulture pruža tek idealiziranu sliku svjetskih religija. U brojnim teološkim sustavima društvene manjine poput žena i različitih supkultura redovito su zbog perspektivizacije uskog kruga obrazovanih teoloških urednika dobivale manju ili nikakvu pozornost.²⁰ Mogu li se onda cjelovite teorije o religiji temeljiti na elitističkom shvaćanju kulture i religije? Znanstvenici koji su usvojili postmoderne kritike okrenuli su se razvoju društvenih i kulturalnih metoda proučavanja živućih religija.²¹ Umjesto objašnjenja transkulturalne esencije religije i naravi svetosti, postmodernisti su ohrabivali tumačenja religije kao ljudske aktivnosti ugrađene u kulturu i povijesno-političke procese, što je doprinijelo porastu istraživanja uvjetovanosti religijskih iskustva osobitim kulturnim i simboličkim okruženjem.²² Odbacivanjem elitističkih tumačenja modernizma, za koje se smatralo da totaliziraju, esencijaliziraju i idealiziraju lokalne oblike religija, položeni su temelji za ravnopravno vrednovanje svih ideja i svjetonazora. To je, međutim, stvorilo paradoks u postmodernizmu: jer ako su sve ideje jednakovrijedne, zašto kritizirati modernističke? S druge

10
Taves (2005): 7738.

11
Otto (1958): 11.

12
Otto (1958): 46.

13
Kitagawa (1987): 9650.

14
Slone (2004): 24.

15
Eliade (1963): xiii, citirano prema Slone (2004): 24.

16
Slone (2004): 25.

17
Lyotard (1984).

18
Taylor i Winqvist (2001).

19
Williams (1961).

20
Spivak (1994).

21
Fisher (1991); Segal (2006).

22
Slone (2004): 28.

strane, upravo su vlastita načela subjektivnosti, lokaliziranosti i pluralizacije postala breme objašnjujućoj moći teorijskog postmodernog modela društvenih znanosti. Jer koliko god se zahvaljujući sociokulturnom prikupljanju etnografskih podataka danas proširilo znanje o sadržaju religijskih sustava te njihovim društvenim i kulturnim varijacijama, novi podaci bez cjelovitog objašnjenja ne znače nužno i novo znanje. Drugim riječima, postmodernistički pristup nije dostatno objasnio narav ili razloge postojanja religijskih fenomena.²³

Razvojem psihologije religije, neuropsihologije i kognitivnih znanosti u zadnjoj četvrtini 20. stoljeća znanstvenici su se vratili Ottovim temama i proučavanju religijskih iskustava, ali sa znatnim izmjenama. Nedostatak transkulturalnih podataka zbog kojih modernisti nisu mogli stvoriti pouzdane i sveobuhvatne teorije dobrim su dijelom otklonila postmoderna istraživanja.²⁴ Nadalje, za razliku od *sui generis* pristupa kojim su se transcendentalisti osamostalili od ostalih znanosti i implicitno prosljeđivali teološke nazore, bez obzira koliko oni bili liberalni ili kulturološki komparativni, proučavanja religije uključila su različite metodološke i disciplinarne pristupe. Znanstvenici poput Roberta Segala²⁵ ili Ann Taves²⁶ zaključuju da istraživanje religije ne zahtijeva distinktivnu metodu ili objašnjenje za ostvarivanje statusa discipline. Religijski fenomeni otvoreni su raznolikim pristupima proučavanja, od kojih niti jedan sam za sebe nije nužno iscrpan.

Studij religije posljednjih desetljeća iznimno su obogatili višedisciplinarni kognitivnoznanstveni pristupi koji teže protumačiti religijske aspekte ljudskog ponašanja kao dio ljudskih spoznajnih sposobnosti. Spoznaju, odnosno kogniciju, Thomas Lawson je definirao kao »niz procesa kojima spoznajemo svijet«, a kognitivne znanosti kao »niz disciplina koje istražuju te procese i predlažu objašnjavajuće teorije o njima«.²⁷ Kognitivna znanost o religiji tumači značajke religijskog iskustva, mišljenja i djelovanja kao plod funkcioniranja ljudskoga uma, neurološke strukture mozga i cjelokupne psihofizičke strukture ljudskog utjelovljenja.²⁸ To široko područje istraživanja uključuje različite, pa čak i međusobno suprotstavljene teorije i pojmove.

Unutar kognitivne znanosti o religiji brojni istraživači, poput Stevena Katza²⁹ ili Pascala Boyera,³⁰ zagovornici su konstrukcionističkog pogleda na narav iskustva svetoga, koji je donekle nastavak redukcionističkih tendencija. Središnji predmet njihova proučavanja mentalne su reprezentacije, odnosno uloga jezika, kulture i kognitivnih modela u oblikovanju religijskih iskustava i vjerovanja. Takav pristup ontološki je ograničen budući da ontološka stvarnost sadržaja religijskih fenomena nije sama po sebi svrha istraživanja, već spoznajni mehanizmi koji stvaraju, oblikuju i prenose religijske reprezentacije. Pitanje nije postoji li u ontološkom smislu Bog, bogovi, neuništiva duša ili Sebstvo, već zašto ljudi vjeruju u njih i kako ih ljudski um reprezentira. Religija se shvaća kao jedan od brojnih spoznajnih procesa kroz koje ljudi stvaraju i opojmljuju svijet. To ne znači da referenti reprezentacija nužno ontološki ne postoje. Ipak, takvi kognitivni pristupi religiji ostaju nenadnaravni proučavajući religijske fenomene kao proizvod uobičajenog procesa ljudske spoznaje i diskurznog oblikovanja njihova značenja.

Nasuprot tome, istraživači poput Roberta Formana³¹ naglašavaju da postoje određena nediskurzivna mistična iskustva koja sama u sebi nose značenja i nadilaze okvire religijskih tradicija i civilizacijske mijene, čime se nastavljaju na transcendentalističku tradiciju tumačenja. Forman kao prototip izdvaja trofotropno iskustvo »čiste svijesti« koje je, prema njegovu tumačenju, iznimno često i predstavlja osnovu različitih mističnih iskustava, štoviše stoji izvan mogućnosti kulturalne konstrukcije.³²

Potencijalne slijepe ulice svakog od navedenih pristupa pokušavaju se unutar kognitivnog istraživanja religije izbjeći premrežavanjem višedisciplinarnih metoda i spoznaja temeljnih disciplina kognitivnih znanosti: filozofije, lingvistike, psihologije, antropologije, neuroznanosti, umjetne inteligencije, kao i s teorijama prirodnih znanosti, osobito biologije i fizike. U skladu s takvim kognitivističkim pristupom, iskustva koja se smatraju religijskima³³ ili svetima mogu se promatrati kao osobita stanja svijesti s odgovarajućim korelatom na neurološkoj razini koja se u kulturi izražavaju i prenose pojmovnim sustavom i društvenom interakcijom pogodnom za njihovo tumačenje i poticanje.

2. Iskustvo svetoga kao stanje svijesti

U pokušaju definiranja iskustva svetoga kao stanja svijesti potrebno je barem načelno odrediti što se misli pod pojmom 'svijest'. Američki filozof John Searle u djelu *Mind, Language and Society* iskustveno određuje svjesnost kao stanja koja u slučaju ljudi uobičajeno počinju nakon buđenja iz stanja sna bez snova i traju sve do ponovnog ulaska u stanje bez snova ili padanja u komu, ili smrti, ili kojeg drugog načina obesvještenja.

Od bitnih značajki svijesti Searle navodi pounutrašjenost, kvalitativnost i subjektivnost. Svjesnost je pounutrašjena unutar entiteta koji se naziva 'tijelo' i na nju utječe slijed strukturnih tjelesnih procesa.³⁴ Nadalje, sva stanja svijesti imaju *kvalitativni* osjećaj. Primjerice, slušanje Bachove fuge pobuđuje drugačiji osjećaj, *qualiau*, od meditacije u zen tradiciji ili poslijepodnevnog pijuckanja limunade. Tomas Nagel tvrdi da upravo taj »osjećaj kako je biti« određuje svjesno biće.³⁵ Osobitost religijskih iskustava očituje se upravo u samoodnosnim značajkama svijesti koje u metodološkom smislu postavljaju naizgled nepremostive probleme znanstvenom proučavanju. Naime, kvalitativno iskustvo postoji samo za subjekta koji ga doživljava, usidrujući *subjektivnost* kao ključnu značajku svijesti. Ako je, dakle, znanost po definiciji objektivna, a svjesnost po definiciji subjektivna, svijest se očito ne može znanstveno proučavati. Searle ukazuje da je takav zaključak plod ishitrenog tumačenja riječi 'subjektivno' i 'objektivno'. Znanje uključuje proces promatranja između motritelja i motrenog. U odnosu na motritelja, znanost teži epistemološkoj objektivnosti tragajući za istinama koje ne ovise o osjećajima i stavovima istraživača. Motreno pak može imati ontološki objektivni ili subjektivni status. Ontološki objektivni entiteti, poput rijekâ, planinâ, motrivi

23
Slone (2004): 45.

24
Slone (2004): 47.

25
Segal (2006): XVIII.

26
Taves (2009): XIV.

27
Lawson, E. T. (2000). Cognition. U: Braun, W. i McCutcheon, R. T. (ur.). *The Guide to the Study of Religion*. Cassell: 75, citirano prema Slone (2004): 47.

28
Lawson i McCauley (1990); Boyer (1994; 2001); Pyysiäinen (2001); Tremlin (2006).

29
Katz (1978; 1983).

30
Boyer (1994; 2001).

31
Forman (1990; 1999).

32
Taves (2009): 56.

33
Taves (2009): 57.

34
Searle (1998): 41.

35
Nagel (1974): 436.

su za druge motritelje. Ontološko subjektivni entiteti, poput boli, svraba, mišljenja, vjerovanja ili mističnih iskustava motrivi su samo za motritelja koji ih doživljava. Činjenica da domena sadrži entitete koji su ontološki subjektivni ne isključuje epistemološki objektivno znanstveno istraživanje te domene.³⁶ Subjektivna iskustva moguće je proučavati metodama koje uključuju usklađenost epistemološki objektivne introspekcije i posrednih ontološki objektivnih pristupa. Ovakav pristup potencijalno objedinjuje redukcionističke metode Freuda i Jamesa tražeći psihofiziološke korelate subjektivnog iskustva svetosti, ali ne isključuje fenomenološku empatičnost koja se pronalazi u radovima transcendentalista poput Otta ili Eliadea.

Daljnja značajka svijesti vezana je uz zapanjujući fenomen da se brojni podaci koji pristižu kroz osjetila, kao i sve mentalne reprezentacije, ujedinijuju u jedno polje svijesti.³⁷ Sva svjesna iskustva, bez obzira na broj raznolikih podražaja, doživljavaju se kao dio objedinjene svjesnosti. Na temelju tog osjećaja cjeline stvara se pojam o fenomenološkom jedinstvu i cjelovitosti osobnosti temeljem *ujedinjujuće* značajke svijesti. Jedna od ključnih obilježja iskustva svetosti vezana je upravo uz pojačan osjećaj jedinstva, bez obzira kategorizira li se on kao naizgled transcendentan u odnosu na uobičajene osjetilne podražaje, ili pak nalikuje imanentnom bezobličnom vezivu tkivu doživljaja stvarnosti; bez obzira pripisuje li se djelovanju kakvog kulturalno postuliranog nadnaravnog bića, ili se tumači kao povratak temelju Sebstva, duši, ili pak izjednačuje s puninom praznine pojma Sebstva. Osjećaj cjelovitosti svijesti izravno je povezan sa intenzitetom osjećaja *ja*. Stoga nije čudno da se pojačani osjećaj cjeline doživljen u iskustvima svetosti često tumači kao »potraga za krajnjim sebstvom«.

Unutar te objedinjenosti svjesnost se može usmjeriti na predmete naizgled izvan područja subjektivnosti. Ta se sposobnost svjesnosti *o nečemu* naziva *intencionalnost*. U kontekstu rasprave o intencionalnosti iskustva svetoga korisno je uvesti podjelu na neprijelaznu (netranzitivnu) *svjesnost kao stanje* i prijelaznu (tranzitivnu) *svjesnost o nečemu*. Prema definiciji Maxwella Benneta i Petera Hackera³⁸ neprijelazna svjesnost nema objekata, za razliku od prijelazne svjesnosti koja je objektodnosna, i po tome srodna intencionalnosti. Nepostojanje neprijelazne svjesnosti očituje se u nepostojanju svijesti, kao tijekom dubokog sna, a aktiviranjem neprijelazne svjesnosti svijest automatski postaje svjesna nečega, odnosno postaje objektodnosna prijelazna svjesnost. Neprijelazna svjesnost kao stanje, dakle, nije objekt mogućeg iskustva, već preduvjet bilo kakve prijelazne svjesnosti. Svjesnost o »svetom«, ili o »čistoj svijesti«, ili čak o »ničemu«, vrsta je prijelazne svjesnosti spoznajno srodna ostalim iskustvima.

Povezana s intencionalnošću složenih svjesnih sustava značajka je *pozornosti* svijesti kojom se istančanije obrađuju podaci iz žarišnih područja, dok periferni podaci ne ulaze u predočeno iskustvo. Svakodnevno mozak na taj način iz brojnih podataka primljenih od osjetilnih sustava na višim razinama obrađuje tek jedan manji neredundantni dio. Može se tako govoriti o dvije razine svjesnosti – o pukom doživljavanju nečega ili svjesnom (pozornom) doživljavanju nečega. Predloženi su različiti nazivi za tu distinkciju: svjesnost nižeg ili višeg reda (*first-order, higher-order*),³⁹ primarna i sekundarna (*primary, secondary*),⁴⁰ svijest i metasvijest (*consciousness, metaconsciousness*)⁴¹ te jezgrena i proširena (*core, extended*).⁴² Po svojim značajkama, iskustva svetoga uvrštavaju se u stanja svijesti višeg reda pozornosti u kojima subjekt više nije tek motritelj (pod)svjesnih procesa, kao primjerice u sanjanju, već postaje svjestan svjesnosti, odnosno pozorno svjedoči oblikujućim procesima svjesnosti.

Razmotrimo s obzirom na navedene značajke svijesti distinktivna obilježja iskustava svetoga u kontekstu stanja svijesti. Prema psihofizičkim obilježjima, iskustva svetoga mogu se povezati s onim što se u novijoj tradiciji psihologije naziva *izmijenjenim* stanjima svijesti (*Altered States of Consciousness* ili ASC). Pojam je uveo A. M. Ludwig⁴³ za opisivanje stanja svijesti koja se smatraju neobičnima, ali ne i abnormalnim. Izmijenjena stanja svijesti Ludwig je definirao kao

»... bilo koje mentalno stanje svijesti inducirano različitim fiziološkim, psihološkim ili farmakološkim zahvatima ili agensima koje pojedinac subjektivno, ili promatrač objektivno, prepoznaje kao dovoljnu devijaciju od određenih općih normi subjektivnog iskustva ili psihološkog funkcioniranja toga pojedinca tijekom pozornog budnog stanja svijesti. Dovoljna devijacija očituje se većom zaokupljenošću unutrašnjim osjetilima ili mentalnim procesima, promjenama u formalnim karakteristikama misli i poremećajima provjere različitih oblika stvarnosti.«⁴⁴

S obzirom na raznolike načine poticanja izmijenjenih stanja svijesti i njihovih iskustvenih rezultata, Roland Fischer⁴⁵ je s jedne strane razlučio pobuđujući kontinuum iskustava, počevši od tjeskobnih i shizofrenih stanja, vizija, poput onih srednjovjekovne mističarke Julijane iz Norwicha, pa sve do iskustva ekstatičkog ushita. Takva mobilizirajuća ergotropna stanja obilježena su visokom razinom kognitivne i psihološke aktivnosti, odnosno simpatičkim pobuđenjem. Na trofotropnoj strani Fischer je smjestio smirujuća iskustva, poput buddhističke prakse *zazena* i različitih stupnjeva yogičkog *samādhija* obilježena pojačanjem parasimpatičkog dijela autonomnog živčanog sustava, odnosno sniženom razinom kognitivne i psihološke aktivnosti. Pozivajući se na Fischerovu podjelu, Robert Forman ergotropna stanja povezana s religijskim iskustvima naziva vizionarskim, a trofotropna stanja mističnim.⁴⁶ Osim navedenih, Newberg i d'Aquili razlikuju »prelijevanja« smirenih u pobuđena stanja obilježena iznenadnom navalom energije i upijanjem u objekt zadubljenja, te stanja »prelijevanja« pojačane stimulacije u valove smirenosti s ekstatičnom navalom orgazmičke energije, kakva se mogu inducirati intenzivnom i produljenom kontemplacijom, plesnim ritualima, a katkad nakratko i tijekom seksualnog klimaksa.⁴⁷

S obzirom da se takva stanja javljaju i u religijski nemotiviranim kulturološkim kontekstima, W. T. Stace smatra da je opravdanije koristiti termin *mističnolika* stanja svijesti (*Mystical-Like States*).⁴⁸ Obilježja mističnolikih stanja ujedinjujuća su vizija jedinstva, spoznaja jednog kao unutrašnjeg podmeta svih stvari, osjećaj doživljaja vrhunske stvarnosti, osjećaj blaženosti, radosti,

36
Searle (1997): 114.

37
Dainton (2007): 209.

38
Bennet i Hacker (2003).

39
Zelazo, Gao i Todd (2007).

40
Edelman (1992).

41
Schooler (2002).

42
Damasio (1999).

43
Ludwig (1966).

44
Ludwig (1966): 225, citirano prema Koko-
szka (2007): 5.

45
Fischer (1980); Connolly (2000).

46
Forman (1999): 5.

47
d'Aquili i Newberg (2001): 6.

48
Stace (1976).

sreće, zadovoljstva, svetosti, božanskosti i neizrecivosti.⁴⁹ Neki psiholozi, poput S. R. Deana, srodna iskustva nazivaju stanjima *nadsvijesti* (*Ultraconsciousness* ili *Supraconsciousness*).⁵⁰ Dean nadsvijest definira kao:

»... nadiskustvenu, nadracionalnu razinu mentalne aktivnosti koja transcendira sva ljudska iskustva i stvara osjećaj jedinstva sa svemirom.«⁵¹

Psihološka istraživanja ukazuju i na razlikovanje intenziteta iskustva s kontinuitetom prijelaza iz takozvanih običnih do izmijenjenih stanja svijesti. Razmatrajući taj vertikalni spektar izmijenjenih stanja svijesti, Andrzej Kokoszka predlaže razlikovanja površinski izmijenjenih stanja svijesti (*Superficially Altered States of Consciousness*) od duboko izmijenjenih stanja svijesti (*Profoundly Altered States of Consciousness*).⁵² Na početku tog kontinuuma, površinski izmijenjena stanja svijesti označavaju stanja koja imaju tek neznatno različit sadržaj i/ili modalitete doživljavanja u usporedbi s uobičajenijim stanjima budnosti. Granična stanja normalnih i izmijenjenih svijesti uglavnom obuhvaćaju stanja relaksacije. Paradoksalno, opis tih stanja mnogo je teži od duboko izmijenjenih stanja svijesti budući da nalikuju svakodnevnim iskustvima uz neznatnu izmjenu gledišta stvarnosti, racionalnosti iskustva i emotivnih reakcija. Pojam duboko izmijenjenih stanja svijesti obuhvaća različita iskustva, sadržajem i/ili modalitetima doživljavanja znatno različitim od uobičajenih svakodnevnih iskustava. S psihološkog gledišta tu se svakako ubrajaju takozvana mističnolika stanja opisana u različitim povijesnim i kulturnim tradicijama.

Valjano je pitanje jesu li subjekti koji doživljavaju ta izmijenjena stanja svijesti žrtve oštećenog mozga ili disfunkcionalnog uma. Poznato je primjerice da patološka stanja poput shizofrenije i epilepsije mogu potaknuti pojavu izvantjelesnih glasova, vizije i druge halucinogene učinke koje subjekti često tumače kao religijske poruke.⁵³ Nisu li takva i ostala mistična stanja jednostavno proizvod patologije? Kako bi izdvojio patološka stanja od širokog spektra izmijenjenih stanja svijesti, A. Aggermaes⁵⁴ je poremećeno stanje svijesti (*Disturbed States of Consciousness*) odredio kao:

»... stanje u kojem osoba nema nikakvo iskustvo ili u kojem su sva iskustva devijantna s obzirom na kvalitetu tempa i promjene raspoloženja, od onih koje bi imao u svojem uobičajenom stanju.«

To je

»... samo ono stanje svijesti u kojem se pojedinac ne može vratiti i održavati uobičajeno stanje vlastitom odlukom, niti ga drugi ne mogu rehabilitirati u njemu uobičajeno stanje primjenom jednostavnih društvenih procedura.«⁵⁵

Newberg i d' Aquili razlikuju izvorna mističnolika iskustva od poremećenih ili halucinatornih stanja prema osjetilnoj složenosti i stupnju osjećaja realnosti. Halucinacije se obično doživljavaju samo kroz jedan osjetilni sustav. Primjerice, osoba ima viziju ili čuje netjelesne glasove ili osjeća nečiju prisutnost. Za razliku od toga, mističnolika se iskustva doimaju koherentnije, s istom ili čak povišenom razinom osjetilne složenosti uobičajenih svjesnih stanja. Takav doživljaj jednostavno se osjeća stvarno čak i nakon povratka u uobičajeno stanje svijesti, što uglavnom nije slučaj s halucinacijama.⁵⁶ Nadalje, za razliku od poremećenih stanja, brojna izmijenjena stanja svijesti koja se u religijskim tradicijama nazivaju mističnim uglavnom se smatraju pozitivnim i vrijednim ljudskim iskustvima. Iako sadržajno često slična, ključna razlika očituje se u subjektivnom stavu spram samog doživljaja. Dok su halucinacijama ljudi najčešće zbunjeni i užasnuti, mistici uglavnom opisuju vlastita isku-

stva svetosti kao ekstatična i blažena, popraćena smirenošću i cjelovitošću. Prelamanje uobičajene stvarnosti mistici doživljavaju kao poželjno, a povratkom u svjetovnu stvarnost mogu opisati i prenijeti svoja iskustva te učinkovito funkcionirati u svijetu.⁵⁷ Brojne studije pokazale su da se doživljavanje čak i blagih duhovnih i mističnih iskustava može povezati s povišenim razinama sveopćeg psihičkog zdravlja, izražene u parametrima boljih međusobnih odnosa, većeg samopoštovanja, niže razine anksioznosti, jasnijeg samoidentiteta, povećanjem empatije za druge, kao i pozitivnijim pogledom na život.⁵⁸ Bez obzira koliko se činila transcendentnima, učinci takvih iskustava govore u prilog psihološke i fiziološke funkcionalnosti mističnolikih stanja svijesti.

Upravo temeljem tih osobitih psihofizioloških obilježja, Michael Winkelman smatra da je integracija glavna funkcionalna značajka mističnolikih stanja svijesti. Winkelman ih stoga naziva integrativnim stanjima svijesti, razlučujući ih od uobičajenih stanja svijesti, budnosti, sanjanja i dubokog sna bez snova uspoređujući njihove različite biološke i fenomenološke značajke poput aktivacije živčanog sustava, aktivacije skeletalnog i mišićnog sustava, osjetilnog i motoričkog procesiranja, pozornosti, funkcija ega i osobnog identiteta, učenja i memorije.⁵⁹ Dok se funkcionalnost budnih stanja očituje u učenju, prilagodbi okolini i preživljavanju tijela, tijekom snivanja odvija se strukturiranje memorije i psihološka prilagodba, a u dubokom snu fiziološko obnavljanje i rast. Integrativno stanje svijesti odgovorno je za iskustvo psihodinamičkog rasta te psihološke i socijalne integracije. S obzirom na funkcionalnost kvalitativnih značajki tih stanja svijesti,⁶⁰ nije čudno da različiti oblici religioznosti i duhovnosti koji potiču integrativna iskustva nimalo ne jenjavaju u svjetskim razmjerima, unatoč znanstvenoj dekonstrukciji brojnih teoloških, legalističkih i kulturalnih vidova religijskih dogmi.⁶¹

3. Iskustvo svetoga kao emergentna razina svijesti

Razmatranje fiziološke funkcionalnosti i fizioloških korelata subjektivnih iskustava otvara raspravu o filozofskim pretpostavkama kognitivističkog pristupa o odnosu svijesti i tijela, odnosno uma i mozga. Analiza brojnih mogućih znanstvenih teorija može se svesti na dualizme kao antiredukcijske teorije, različite materijalizme kao redukcijске teorije te emergentizam kao vrstu ontološkog monizma.

49

Kokoszka (2007): 6.

50

Dean (1973): 1036–1038.

51

Dean (1973): 1036, citirano prema Kokoszka (2007): 7.

52

Kokoszka (2007): 9.

53

d'Aquili i Newberg (2001): 107; Stephens i Graham (2007): 199; Ramachandran i Blake-slee (1998).

54

Aggernaes (1975).

55

Aggernaes (1975), citirano prema Kokoszka (2007): 7.

56

d'Aquili i Newberg (2001): 112.

57

d'Aquili, Newberg (2001): 112; Cahn i Polich (2006): 200.

58

d'Aquili i Newberg (2001): 108.

59

Winkelman (2000): 120.

60

Kim (2007): 417.

61

Clarke (2006).

Dualizam se temelji na iskustvenoj činjenici da se mentalna stanja doimlju kvalitativno različitima od fizičkih objekata, pa stoga moraju imati ontološki zasebne domene. Bivajući nematerijalna, odnosno ne-fizikalna, psihološka stanja nikakva fizika, dualisti tvrde, ne može opisati. Materijalizam s druge strane reducira sve na jednu ontološku domenu, fizičku stvarnost. Ono što, navodno, nije fizičko, u okvirima materijalizma to zapravo ne postoji, odnosno može se promatrati kao specifični bihevioralni, funkcionalni, epifomenalni ili naizgled mentalni ostvaraj materijalnih procesa sustava. Poticaj materijalističkom viđenju svijesti omogućile su neuroznanosti pokazujući da se spoznajni procesi doista ostvaruju u specifičnim fizičkim strukturama, ohrabrujući reduccioniste da pretpostave kako se mentalna stanja mogu svesti na neurofiziološke procese, odnosno niz fizikalno-kemijskih objekata i procesa.

U kognitivnoj paradigmi brojni su zagovornici odbacivanja dualizma i redukcijuskog materijalizma, poput Johna Searlea. Dualizam doduše ispravno tvrdi da je svjesnost u epistemološkom smislu nereducibilni fenomen. Duga na nebu može se proglasiti iluzijom i eliminatorno reducirati na višebojno prelamanje svjetla u kapljicama vode. Svijest, pak, i da se proglasi iluzijom ostaje stvarna, jer je svijest preduvjet svjesnog posjedovanja iluzije svjesnosti. Ali neodrecivost stvarnosti svijesti, unatoč intuitivnoj privlačnosti dualističke pretpostavke o odvojenosti mišljenja od tjelesnih procesa, ne podrazumijeva da je svjesnost *ontološki* odvojena od materije ili tijela. Što se pak materijalizma tiče, opravdano je tvrditi da su u ontološkom smislu sve strukture u svemiru sačinjene od tvari. Jer, kad ne bi bile sačinjene od kakve tvari ne bi bile tvarne. Jedno od temeljnih pitanja s kojim se suočava taj pristup narav je gradivne tvari svega postojećeg. Je li to atom, kvantne čestice, strune ili nešto još apstraktnije?⁶² Može li se onda uopće govoriti o reduciranju na tvar, ako se u skladu sa suvremenim teorijama fizike sve manje treba očekivati tvorni dokaz o tvarnosti gradivnog temelja tvarnosti?

No čak ako se svijest i svede na stvarne neuralne procese, u epistemološkom, odnosno fenomenološkom smislu ne mogu se objasniti subjektivni sadržaji svijesti. Searle je na taj problem ukazao misaonim eksperimentom »kineske sobe« dokazujući da je teško zamislivo da sintaktička manipulacija simbola može biti izjednačena sa semantičkom prirodom sadržaja mentalnih i/ili svjesnih stanja.⁶³ Postoji očito neki dodatni mehanizam prijelaza iz objektivnog neuralnog procesirajućeg ostvaraja u subjektivnu kvalitetu koji čini osobitost fenomenologije svijesti. Um je stvaran i utjelovljen, moglo bi se sažeti Searlovo⁶⁴ kognitivističko poimanje odnosa uma i tijela u odnosu na materijalizam i dualizam – stvaran u smislu da se svijest ne može eliminirati niti reducirati na materijalne sastavnice, a utjelovljen stoga što se svjesna stanja mogu kauzalno objasniti ponašanjem jedinica nižeg reda, primjerice neurona,⁶⁵ ili čak kvantne razine.⁶⁶

Takvo viđenje u skladu je s teorijom svijesti kao emergentnog sustava. Emergenciju, prema Pereiri i el-Haniu,⁶⁷ određuju četiri značajke. Prva se naziva *ontološki fizikalizam*, što znači da je sve u prostorno-vremenskom svijetu izgrađeno od temeljnih fizikalnih čestica i njihovih agregata. Philip Clayton umjesto ontološkog fizikalizma predlaže naziv *ontološki monizam*, jer ako je teorija emergencije u pravu i stvarnost jest u suštini sastavljena od jedne vrste »tvari«, to odriče fizici normativnu mjerodavnost budući da postojeći pojmovi fizike nisu objasnidbeno dostatni za opis strukturiranja te tvari, individualiziranja i stvaranja uzročno-posljedičnih veza. Drugim riječima, budući da se ne može pretpostaviti da entiteti koje postulira fizika sačinjavaju potpuni inventar svega što postoji, emergentisti ne moraju biti fizikalisti u smislu da fizika diktira temelje njihove ontologije.⁶⁸ Daljnja značajka *emergencije*

svojstava ključna je za stvaranje novih svojstava u naravi. Kada nakupine tvornih čestica dosegnu prikladnu razinu organizacijske i kauzalne složenosti, izvorno nova svojstva emergiraju u tim složenim sustavima. Searle naglašava da svjesnost *nije* emergentno svojstvo koje se *ne* može objasniti kauzalnim interakcijama sastavnih elemenata, jer bi to ponovo vodilo u dualizam.⁶⁹ Da bi se odredilo kada se strukturno pojavljuju nova svojstva *P* koja vrijede za neki objekt *O*, Timothy O'Connor postavio je sljedeće uvjete:

- »i. *P* supervenira nad svojstvima sastavnih dijelova *O*.
- ii. Niti jedan sastavni dio *O* ne posjeduje *P*.
- iii. *P* je različito od kojeg strukturnoga svojstva *O*.
- iv. *P* ima izravni ('na niže razine usmjereni') determinirajući utjecaj u odnosu na uzorke ponašanja sastavnih dijelova *O*.⁷⁰

Takva emergentna svojstva *nesvediva su na* i *nepredvidiva iz* sastavnica nižih razina, što pretpostavlja podjelu stvarnosti na više razina organizacije. S druge strane, značajka *uvjetovanosti sastavničkih razina svojstvima nadređenih* određuje kauzalnost entiteta višeg reda na vlastite sastavne dijelove nižeg reda. Kauzaciju u smislu superveniranja mentalnog nad fizičkim Melnyk je odredio sljedećim uvjetima:

- »i. Ukoliko postoji razlika u mentalnom, nužno postoji i razlika u fizičkom.
- ii. Ukoliko nema razlike u fizičkom, nužno nema razlike niti u mentalnom.
- iii. Nije moguće da postoji razlika u mentalnom, a da nema razlike u fizičkom.⁷¹

Mnoge suvremene teorije svijesti koriste teoriju emergencije i, premda se razlikuju u detaljima određivanja neophodnih i dovoljnih uvjeta za postojanje takve emergencije, zajednička im je pretpostavka da svijest emergira iz svojstava nekog fizičkog sustava.⁷² Ontološki fizikalizam bez nužnog negiranja fenomenologije iskustva nudi razvide prema »naravnim« tumačenjima religijskih iskustva koja ipak nisu lišena fenomenološke sastavnice iskustva svetoga.

4. Iskustvo svetoga kao neurološki proces

U skladu s navedenom teorijom emergencije, iskustvo svetoga ontološki je nereducibilno, ali kauzalno reducibilno na sastavnice, pa je sljedeći korak nakon određivanja značajki iskustva svetoga kao stanja svijesti pronalaze-

62
Greene (2004).

63
Searle (1997).

64
Searle (2007): 325–334.

65
Searle (1997): 22.

66
Stapp (2007): 300–312; <http://video.google.com/videoplay?docid=-4887379527411665519&ei=zMCsSNLiDo382wKAIPC8CQ&q>, pregledano 15. 8. 2008.

67
El-Hani, Ch. N. i Pereira, A. M. (2000). Higher-level Descriptions: Why Should We Preserve Them? U: Andersen, P. B., Emmeche,

C., Finnemann, N. O. i Christiansen, P. V. (ur.) *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*. Aarhus University Press: 133, citirano prema Clayton i Davies (2006): 2.

68
Clayton i Davies (2006): 2.

69
Searle (2009).

70
O'Connor, T. (1994). Emergent Properties. *American Philosophical Quarterly*, 31: 97–98, citirano prema Clayton i Davies (2006): 3.

71
Pećnjak (2002): 41.

72
Kim (2006).

nje fizioloških korelata tog svjesnog iskustva. Međudisciplinarni pristup kognitivističkog objašnjenja iskustva svetoga s obzirom na neurofiziološke procese neki nazivaju neuroteologijom, bioteologijom ili duhovnom neuroznanostu.⁷³ Zajednička oznaka različitih studija tog područja promišljanje je religije, duhovnosti i izmijenjenih stanja svijesti u svjetlu empiričkog znanja o umu i tijelu.

Prva suvremena opsežnija neuroteološka istraživanja toga tipa potaknuo je 1970-ih godina utemeljitelj tehnike transcendentalne meditacije Maharishi Mahesh Yogi.⁷⁴ Na stotine studija zabilježile su fiziološke promjene tijekom meditacije, poput smanjenja intenziteta disanja, kucanja srca i potrošnje kisika.⁷⁵ Da se ipak radi o specifičnoj vrsti odmaranja fiziologije ukazivala su EEG očitavanja pomakom moždane aktivnosti s alfa valova (8–12 Hz), preovladavajućih u opuštanju, prema sporijim uzorcima theta valova (4–8 Hz), a u osobito dubokim stanjima meditacije nadsvođenih slojem bržih beta (12–39 Hz) valova. Studije su pokazale trend prema sinkronizaciji električne aktivnosti mozga i međuhemisferalnoj koherenciji tijekom meditacije. Takvi rezultati uklapaju se u funkcionalno tumačenje iskustva svetoga kao integrativnog stanja svijesti. U posljednja tri desetljeća EEG studije obuhvatile su i ostale istočnjačke tehnike meditacije i relaksacije s donekle sličnim rezultatima.⁷⁶

Jedno od brojnih istraživanja religijskih iskustava u kršćanskoj tradiciji provela je Nina Azari. Metodom PET skeniranja analizirala je moždanu aktivnost dvanaest njemačkih protestanata tijekom kontinuirane molitve prvoga stiha Psalma 23: »Gospod je pastir moj: ništa mi neće nedostajati!«⁷⁷ Očitavanja za vrijeme iskustva intenzivne molitve bilježila su aktivaciju frontalnog tjemennog moždanog područja, povezanoga sa sposobnošću mišljenja ili refleksivne evaluacije, odnosno viših procesa svijesti. Zanimljivo je da u limbičkom području nije zabilježeno jače pobuđenje, što ukazuje da religijska iskustva ne moraju uvijek biti popraćena povišenom emotivnom aktivnošću.⁷⁸

Zbog silno žive tradicije njegovanja meditativnih mističnih iskustava, buddhizam je osobito privukao pozornost neuroteologije. Pionir toga područja, James Austin, u djelima *Zen and the Brain* te *Zen Brain Reflections* tumači da se prilikom doživljavanja mističnolikih iskustava, u japanskoj zen tradiciji nazvanih *kensho-satori*, na neurološkoj razini smanjuje aktivnost limbičkog sustava, i to osobito procesi aktivacije straha potaknuti funkcijom amigdale. Smanjuje se također aktivnost u tjemennim područjima lubanje odgovornih za orijentaciju u prostoru i razlikovanje sebe i svijeta, kao i aktivnost prefrontalnih sustava uključenih u izvršne funkcije uobičajenih stanja budnosti.⁷⁹

Osobito su zanimljivi radovi neuroteologa Andrewa Newberga,⁸⁰ koji je dio svojih istraživanja objavio u djelu *Why God Won't Go Away*. Newberg i Eugene d'Aquili su zaključili, analizirajući SPECT metodom otiske mističnolikih iskustva u neurofiziologiji osam meditanata tibetanske tradicije budizma i nekoliko franjevačkih redovnica, da se u tim psihoneurološkim procesima odražava općeljudska biološka stečevina koja omogućuje transcendiranje materijalnih sastavnica postojanja i spoznaja unitarne stvarnosti sebstva.⁸¹ Unitarna stanja krajnji su izraz kontinuiranog raspona iskustava, raspoloženja i percepcija koji naginju osjećaju stopljenosti i transcendiranja uobičajenog osjećaja sebe u neki prošireniji osjećaj Sebe. Ako baš ne u »blazanstvu Sebstva« ili »Božjoj ljubavi«, svatko se na trenutak »izgubio« u ljubavi voljenih osoba, ili u prekrasnoj glazbi, ili u osjećaju stopljenosti s Prirodom.

U neurološkoj analizi stvaranja reprezentacija iskustva svetosti i mističnog potencijala uma, Newberg i d'Aquili ističu četiri asocijacijska područja konteksta, namijenjena obradi senzornih informacija koji procesiraju i integriraju informacije posve automatski i uglavnom ispod dosega voljne razine. Funk-

cionalističkom ih terminologijom nazivaju: vidno asocijacijsko područje, orijentacijsko asocijacijsko područje, asocijacijsko područje pozornosti i verbalno-pojmovno asocijacijsko područje.⁸²

Vidno asocijacijsko područje značajno je u religijskim i duhovnim iskustvima koja uključuju vidne reprezentacije. Primjerice, kod pojedinaca koji prilikom rituala, u molitvi ili meditaciji koriste vizualizacije ili slikovne prikaze. Također, spontane mentalne slike primljene tijekom meditacije i molitve, ili neobične vizije u stanjima poput *near-death* iskustava mogu potjecati iz tog područja. Različita istraživanja pokazala su da se električnim podraživanjem tog područja mogu izazvati različite vrste vizualnih iskustava.⁸³

Orijentacijsko asocijacijsko područje, smješteno na posteriornom dijelu tjemnog režnja, prima podatke od osjetila dodira kao i drugih osjetilnih modaliteta, osobito vidnih i slušnih, stvarajući trodimenzionalnu reprezentaciju tijela i orijentacije tijela u prostoru.⁸⁴ Dva središta za orijentaciju, smještena u zasebne polutke mozga, obavljaju različite operacije. Lijevo orijentacijsko područje odgovorno je za stvaranje mentalne zamjedbe fizičkih granica tijela, dok desno orijentacijsko područje obrađuje prostorne koordinate. Usklađenim radom dvaju orijentacijskih asocijacijskih područja sirovi osjetilni podaci utkivaju se u složen doživljaj sebstva u osjetilno dostupnom svijetu. Činjenica da je to »sebstvo« mentalna reprezentacija, sastavljena od dijelova sirovih osjetilnih podataka, ne znači da fizičko tijelo ili svijet oko njega ne postoji. Značajno je ipak naglasiti da um može spoznati sebstvo i iskusiti razliku između sebstva i ostatka stvarnosti tek vrlo razrađenim naporom neuralnih procesa smještenih u asocijacijskom području. U tom smislu, orijentacijsko područje iznimno je važno prilikom stvaranja mističnih i religijskih iskustava koji često uključuju izmjenu percepcije ili transcendiranje prostora i vremena, osjećaja jastva i sebstva.

Nadalje, u prefrontalnoj moždanoj kori smješteno je asocijacijsko središte pažnje koje igra važnu ulogu pri usklađivanju tjelesnih kretnji.⁸⁵ Na složenijoj razini asocijacijsko središte pažnje uključeno je u organizaciju svrsishodnog ponašanja i aktivnosti, te intencionalno usmjerenih uzoraka mišljenja. Oštećenjem tog područja gubi se sposobnost koncentracije, planiranja i izvođenja složenih perceptualnih zadataka koji zahtijevaju mentalnu oštrinu ili produženu pozornost. Osobe često ne mogu završiti dugu rečenicu niti isplanirati dnevni raspored. Osjećajno su ispražnjene, bezvoljne i ravnodušne prema događajima u okolini,⁸⁶ što se može povezati s ulogom koju frontalni režnjevi

73

Bulkeley (2007): 527.

74

Bulkeley (2007): 529.

75

Za opsežnu bibliografiju vidi: http://www.mum.edu/tm_research/bibliography.html.

76

Cahn i Polich (2006); Austin (2006): 40–61.

77

Biblija, Psalmi 23, prijevod Ivan Šarić, Sarajevo 1942.

78

Bulkeley (2007): 530.

79

Austin (1999; 2006).

80

Vidi: <http://www.andrewnewberg.com/pub.asp>.

81

d'Aquili i Newberg (2001): 9.

82

d'Aquili i Newberg (2001): 16.

83

d'Aquili i Newberg (2001): 17.

84

d'Aquili i Newberg (2001): 17.

85

d'Aquili i Newberg (2001): 20.

86

d'Aquili i Newberg (2001): 23.

imaju u procesiranju i nadzoru osjećaja preko umreženja s limbičkim sustavom.⁸⁷ Asocijacijsko područje pozornosti zbog tih je značajki iznimno važno u meditaciji i molitvi, odražavajući se u povećanoj aktivnosti frontalnog režnja koja bilježe brojne studije.⁸⁸

Verbalno-pojmovno asocijacijsko područje smješteno je na spoju sljepoočnog (temporalnog), tjemenog (parietalnog) i zatiljnog (okcipitalnog) režnja, a odgovorno je za stvaranje apstraktnih pojmova te za njihovo procesiranje u jezični kod.⁸⁹ Većina kognitivnih operacija potrebnih za uporabu i razumijevanje jezika te više gramatičke i logičke funkcije izvršavaju se u verbalno-pojmovnom asocijacijskom području. Osim pri samom lingvističkom izvršavanju molitve ili meditacije, ono je osobito važno za pojmovno određivanje domene iskustva svetoga, njegove naravi i odnosa prema drugim iskustvima sebe i svijeta.

U odnosu na ta četiri asocijacijska područja, Newberg i d'Aquili zaključuju da se tijekom mističnih stanja intenzivne meditacije i molitve područja odgovorna za osjetilnu percepciju i orijentaciju smiruju zbog nedostatka ulaznih osjetilnih podataka, dok se istovremeno aktiviraju prefrontalna područja odgovorna za sposobnost usredotočenja, planiranja i izvršavanja složenih zamjedbenih zadataka. Deprivacijom podataka pomoću kojih se uobičajeno definira i reprezentira sebstvo i svijet, uz istovremeno funkcionalno pozorno neurološko stanje, mozak tumači iskustvo kao iznenadno brisanje granica:

»Mozak nema izbora već da opazi beskrajnost sebstva blisko povezanoga sa svime što um doživljava. Takva percepcija izgleda potpuno i neupitno stvarna. I upravo su tako (subjekti istraživanja kao, op. a.) Robert i naraštaji mistika prije njega opisivali svoje vrhunce meditativnog, duhovnog i mističnog zadubljenja.«⁹⁰

5. Iskustvo svetoga kao pojmovni i jezični fenomen

Sljedeći aspekt iskustva svetoga kao specifičnog psihofizičkog stanja njegov je utjecaj na ljudski pojmovni sustav, odnosno sustav značenja i vjerovanja o svijetu. Povrh osobina svijesti i intencionalnosti, koje dijele s drugim životinjskim vrstama, ljudi su biološkom evolucijom i osobitim mehanizmima kulturnoga učenja temeljenog na shvaćanju suvrnika kao sebi sličnih bića s istovrsnim mentalnim životom,⁹¹ stekli sposobnost stvaranja, pripisivanja i izricanja značenja. Očituje se to u nizu simboličnih kodova namijenjenih komunikaciji vlastite intencionalnosti.⁹² Jezik je, između ostalih, takav složen kôd znakova kojim se izriču pojmovi i oblikuju svjetonazori.

Jezična moć omogućuje pretakanje iskustva svetoga iz unitarnog, svojevrsnog intencionalno neodređenog subjektivnog stanja, u izrecivi jezični kôd intencionalno relevantnih pojmova. Međutim, procesom svođenja iskustva na izriječ o iskustvu samo iskustvo mijenja se prilagodbom jezičnom kodu. Štoviše, ulazeći na jezičnoj razini u dinamične semantičke odnose s drugim pojmovima, oploduje se novim nijansama značenja i implikacija. Je li onda moguće cjelovito izraziti iskustvo svetoga na jezičnoj razini i kako se strukturira izricanje?

U saussureovskom, komunikacijskom smislu jezik je objektivni apstraktni sustav dogovorenih znakova koji *služi prenošenju misli*.⁹³ S druge strane, u humboltovskoj tradiciji može se reći da je jezik *organ tvorbe misli*.⁹⁴ S obzirom na ulogu jezika u spoznaji, postavlja se pitanje u kojem su odnosu jezik i subjektivna misao, odnosno jezik i iskustvo svetoga? Može li se uopće misliti bez jezika, odnosno doživjeti iskustvo svetoga bez jezika? U kojoj mjeri pak

jezik utječe na strukturu mišljenja, ili iskustvo svetoga? Prvi dio problema može se otkloniti odredi li se točnije što se misli pod *mišljenjem* u odnosu na jezik. Je li to samo subauditivni jezik, ili je to logična predugrađena procedura modularno organizirana oko jezične sposobnosti i izdvojena od ostalih nejezičnih spoznajnih sposobnosti, ili je mišljenje proces strukturiranog sklapanja različitih spoznajnih sposobnosti i iskustava u značenjske cjeline koje dobivaju svoj izraz u jezičnom kodu?

Iz metodoloških razloga redukcionističko-bihevioristički modeli jezične djelatnosti bili su privučeni pretpostavkom da se misli mogu svesti na pounutrašnji ili subauditivni govor. Biheviorizam je u lingvistici sve do 1960-ih znatno utjecao na američke strukturaliste, poput Leonarda Bloomfielda, koji su u antimentalističkom raspoloženju usmjerili svoja istraživanja na objektivne strukturalne jezične značajke zanemarujući njegove spoznajne i psihološke sastavnice.⁹⁵ Radikalnu biheviorističku jezičnu teoriju objavio je američki psiholog Burrhus Frederic Skinner 1957. u djelu *Verbal Behavior*, pokušavajući protumačiti proces usvajanja jezika obrascima ponašanja sastavljenih od procesa razlučivanja podražaja, odgovora na dotični podražaj te pojačavanja ili zaprječivanja podražaja.⁹⁶ Misli su, prema takvu shvaćanju, samo jezično organizirane bihevioralne reakcije potaknute podražajima iz jezične okoline, a jezično se znanje s obzirom na ostale spoznajne i fiziološke sastavnice svodi na usvajanje zamjedbno-motoričkih procesa potrebnih za njegovo reproduciranje. Neuropsihološka istraživanja podržavaju pretpostavke o fizikalno-kemijskoj podlozi mentalne aktivnosti, međutim, time se samo ukazuje na postojanje korelacije mišljenja i motoričkih aktivnosti, a ne na njihovu identičnost, što je i dokazano praćenjem slučajeva namjerno izazvane paralize govornog aparata pri čemu su subjekti potvrdili da su unatoč nemogućnosti proizvodnje govora zadržali sposobnosti mišljenja.⁹⁷

Osim toga, takav bihevioristički model jezične djelatnosti, sveden na uporabu (naučenih) riječi u rečeničnom nizu prema (naučenim) pravilima, suočava se s problemom objašnjenja jezične produktivnosti, na što je krajem 1950-ih godina ukazao Noam Chomsky. Strukturalno se jezik doista sastoji od popisa jezičnih jedinica i propisa kako ih koristiti, koji se doista usvajaju kroz kulturalne obrasce, ali to uopće ne objašnjava otkuda ljudima sposobnost proizvodnje i prepoznavanja neograničenog broja gramatičko pravilnih iskaza. Društveni i kulturni poticaji svakako imaju svoju ulogu u usvajanju jezika, ali ne razjašnjavaju pitanje jezičnog stvaralaštva. Chomsky je zaključio da

87

Thimble, M. H. (1990). Psychopathology of Frontal Lobe Syndromes, *Seminars in Neurology*, Vol. 10, No. 3. Objavljeno na stranici: <http://www.ect.org/effects/lobe.html>.

88

d'Aquili i Newberg (2001): 25.

89

Glezerman i Balkoski (2002): 29–76.

90

d'Aquili i Newberg (2001): 6.

91

Tomasello (1999): 6.

92

Searle ističe da jezik treba promatrati u bio-evolucijskom smislu kao manifestaciju i pro-

širenje bioloških primitivnijih oblika intencionalnosti. Searle (2003).

93

Saussure (2000); Glovacki-Bernardi i dr. (2001): 82.

94

Humboldt (1988): 34, 111, 115; Ježić (1984).

95

Bloomfield (1994): 139; Glovacki-Bernardi i dr. (2001): 156.

96

Brown (2005): 716.

97

Stančić i Ljubešić (1994): 20.

Ljudi uče jezik iz kulture ne zbog ponašanja i kulture same po sebi, već zbog ljudskoj vrsti urođenih spoznajnih sposobnosti oblikovanja jezičnih iskaza. U tom je smislu Chomsky otvorio lingvistiku kognitivnim znanostima.

Doduše, već je Descartes uočio problem jezičnoga stvaralaštva s kojim su suočene redukcionističke teorije, nudeći objašnjenje u racionalnosti ljudskoga uma prožetog ugrađenim idejama i kreativnim načelima. Jezik se u racionalističkom smislu dualističke tradicije može shvatiti kao logički strukturirana reprezentacija apstraktnih mentalnih objekata i univerzalnih pojmova obeznačenih od tjelesnih sastavnica. Prema Descartesu, tek su ljudi pristupom tom apstraktnom i univerzalnom umu dobili sposobnost mišljenja i jezičnog stvaralaštva, podupirući tu tvrdnju činjenicom da životinje, lišene takvoga razuma, unatoč razvijenih govornih organa nisu stvorile jezičnoliko mišljenje.⁹⁸ Descartes je sâm malo toga napisao o jeziku, ali su njegovi uvidi o naravi uma imali značajnu ulogu u racionalističkoj tradiciji analize prirodnih jezika. Iako se nije složio s Descartesovim poimanjem odvojenosti tijela i uma,⁹⁹ Chomsky se također može smatrati nasljednikom racionalističke tradicije osobitim pristupom proučavanja jezičnih struktura kao odraza predugrađenih formalnih struktura (jezičnog modula) uma. Chomsky smatra da se razlog ljudske sklonosti k jezičnoj djelatnosti treba tražiti u genetskoj i biološkoj nadjeljenosti. Takva *jezična moć* pretpostavlja postojanje posebnog mentalnog organa specijaliziranoga za jezik. Kognitivni smjer koji Chomsky razrađuje u nekoliko faza odražava univerzalistička načela racionalističkog pristupa. Prema *Sintaktičkim strukturama* iz 1957., svrha je proučavanja nekog prirodnog jezika stvoriti gramatiku koja uz najmanji mogući broj pravila *generira* samo gramatičke sljedove rečenica, pa otuda i naziv *generativna gramatika*. 'Gramatičke' za Chomskoga ne znači 'značenjski smislene' već formalno-sintaktički dobro oblikovane rečenice. Jezičnu sposobnost govornika određuje kao poznavanje tog sustava pravila, naposljetku je nazivajući pounutrašnjem I-jezikom. Zadaća je lingvista, prema Chomskome, proučiti od čega se sastoji to znanje, kako se ono usvaja i upotrebljava.¹⁰⁰ Dekontekstualizacija i formalizacija opisa jezičnih pravila u slijednim radovima navodi Chomskog i ostale generativne gramatičare da uspostave nekoliko strukturnih inačica sintaktičke analize. U recentnijem istraživačkom programu Chomsky je svoju teoriju gramatike oblikovao na temelju nepromjenjivih jezičnih načela koja su zamišljena kao genetski ugrađena u jezičnoj moći pojedinca i jezičnih parametara prilagođenih zahtjevima specifičnog jezika, što je i teoretski najbliži pokušaj uspostavljanja teorije univerzalne gramatike koju donekle anticipiraju Descartes i gramatičari Port-Royala kao logički strukturirani univerzalni jezik utemeljen na uspostavljanju matematički razrađenog redosljeda svih misli. Kognitivizam usmjeren na jezik kao epistemološki objekt jezične teorije i proučavanje formalnih jezičnih pravila dekontekstualiziranih iz okvira tjelesnih i kulturnih podražaja naglašava izdvojenu modularnost jezične moći, s već predugrađenim pravilima, i logičko-sintaktički oblik mišljenja koji se tako doima apstrahirano racionalan i samodostatan u odnosu na ostale spoznajne sposobnosti i osjetilno motoričke sposobnosti. Drugim riječima, niti redukcijско-biheviorističke ni logičko-racionalne teorije jezika ne zahvaćaju cjelovito mentalne i tjelesne sastavnice mišljenja te semantičku razinu kao bitnu sastavnicu jezika.

U skladu s emergentnim viđenjem uma, moguće je zamisliti i treći pristup jezičnoj teoriji prema kojem se u mišljenju odražavaju spoznajni procesi kao i otjelovljene interakcije sa svijetom. Takav pristup naglašava perspektivizaciju procesa mišljenja ljudskim biološkim otjelovljenjem, ali i kulturnim uvjetovanjem. Pojedinačna i kolektivna iskustva promatraju se kroz prizmu

spoznajnih procesa ostvarenih informacijskim strukturama uma koje su pak ustrojene osjetilnim i tjelesnim podražajima. Jezik se shvaća kao izraz pojmovnog organiziranja, procesuiranja i prenošenja mentalnih stanja proizvedenih tjelesnim procesima. Jezik je dakle spremnik znanja o opojmljivanju svijeta, strukturirani zbir značenjskih kategorija koje omogućuju obradu novih iskustava i pohranu informacija koje epistemološki proizlaze iz utjelovljenjem uvjetovanog iskustva. Iz takvoga viđenja utjelovljenog mišljenja i jezika kao sredstva za spoznaju svijeta razvila se mlađa grana Kognitivne lingvistike čije su filozofske i epistemološke temelje izložili lingvisti poput Marka Johnsona, Georgea Lakoffa¹⁰¹ i Dirka Geeraerts.¹⁰² Za razliku od redukcionističkih i racionalističkih jezičnih teorija, semantika u kognitivnoj lingvistici postaje temeljnom razinom jezičnog proučavanja postajući takoreći emergentno svojstvo ostalih strukturalnih jezičnih razina.

Krene li se dakle od jednostavne tvrdnje da jezik izražava mišljenje, odnosno opojmljivanje subjektivnih stanja svijesti proizvedenih djelovanjem raznovrsnih tjelesnih procesa,¹⁰³ razjašnjava se u ontološkom smislu *je li moguće misliti bez jezika*, odnosno doživjeti iskustvo svetoga bez jezika. Naime, komunikacijska struktura jezične proizvodnje i razumijevanja uspostavlja prvotnost mišljenja i iskustva nad jezičnom sposobnošću. Jezičnom proizvodnjom naziva se ostvarivanje jezičnih izričaja za izražavanje misli, mentalnih stanja ili sadržaja sa značenjem u jeziku. S druge strane komunikacijskog kanala jezično razumijevanje se može odrediti kao pripisivanje nekog izričaja mentalnom stanju ili sadržaju u skladu sa značenjem izričaja u danom jeziku. Ukoliko sudionici jezične komunikacije imaju značenjski punovrijedne misli i jezični kôd koji im služi izražavanju misli, kaže se da posjeduju *jezičnu sposobnost*.¹⁰⁴

Jezična sposobnost dakle zahtijeva s jedne strane određenu *pojmovnu sposobnost* – sposobnost pojmovnog mišljenja koje se može izraziti u jeziku. To je očigledno jer nitko ne može oglasoviti misao ukoliko ne posjeduje misao ili pojam dotičnog značenja. Drugi dio jezične sposobnosti tvori *procesuirajuća sposobnost* – sposobnost spajanja značenja izričaja, obrađenih pojmovnom sposobnošću, s određenim glasovima. Iz toga slijedi da je jezična sposobnost spoj pojmovne i procesuirajuće sposobnosti. Budući da su pojmovna i procesuirajuća sposobnost zasebne i nužne sastavnice naravi jezične sposobnosti, pojmovna sposobnost ima *ontološku prvotnost* nad jezičnom sposobnošću. Metafizički je moguće imati pojmovnu sposobnost bez jezične sposobnosti, ali ne i obratno. Ta ontološka prvotnost navodi na zaključak da osoba ne može steći jezičnu sposobnost prije negoli ostvari sposobnost mišljenja misli koje su izrazive u jeziku. Usvajanje pojmovne sposobnosti mora ili prethoditi usvajanju lingvističke sposobnosti ili se moraju odvijati usporedno. Drugim

98

Haßler (2005), u Brown (2005): 88.

99

Chomsky (2002): 16.

100

Chomsky (2005); Devitt (2006): 3.

101

Johnson (1987); Lakoff (1987); Lakoff i Johnson (1980; 1999).

102

Geeraerts i Cuyckens (2007).

103

Devitt (2006); Mišćević (2003).

104

Jezična je sposobnost proces stvaranja i razumijevanja rečenica sa glasovima i značenjima tog jezika, potencijalno i u drugim medijima osim govoru. U nešto proširenijem obliku definicija glasi: jezična kompetencija sposobnost je korištenja glasova kojeg jezika za izražavanje punoznačnih misli oglasovljenih u jeziku unutar konteksta izričaja; kao i sposobnost pripisivanja glasova određenim punoznačnim mislima oglasovljenih u jeziku unutar konteksta izričaja. Devitt (2006): 130.

riječima, jezik nije preduvjet za posjedovanje pojmovnog sustava ili kakvog svjesnog iskustva, ali je posjedovanje svjesnog iskustva nužno za značenjski smisleno usvajanje jezičnog izraza. S obzirom na usvajanje jezika, evolucijski psiholog Steven Pinker to određuje na sljedeći način:

»Pojmovni razvoj također može utjecati na jezični razvoj: ako dijete još nije ovladalo složenim semantičkim razlikama, poput vremenskih odnosa izraženih u primjeru *John will have gone*, ono možda neće moći ovladati dotičnom sintaktičkom konstrukcijom.«¹⁰⁵

S obzirom na raspravu o iskustvu svetoga, zaključak o relativnom odnosu pojmovne i jezične sposobnosti ukazuje da se jezični izričaj o iskustvu svetoga s jedne strane komunikacijskog kanala ne može proizvesti, a s druge strane ne može razumjeti ukoliko ne postoji značenjska struktura subjektivnog iskustva svetosti u spoznajno-pojmovnom sustavu govornika, odnosno primatelja.¹⁰⁶ Time se naglašuje nediskurzivna i nejezična narav iskustva svetoga.

»Ni govorom ni razumom (ātman, op.a.) se ne doseže, ni okom. Tek izrekom 'On jest', kad tako se ponire u njega, prava mu priroda sine.«¹⁰⁷

Nije stoga čudno da se u različitim religijskim tradicijama pronalaze nenarativne prakse za ostvarivanje iskustva svetog, od provođenja različitih tjele vježbi i tehnika disanja, zavjeta šutnje, samoće, dobrovoljnoga posta ili konzumacije psihoaktivnih tvari, pa do različitih vrsta pasivnih meditacija. Primjerice, buddhistička *vipassanā* meditacija »razvida«, teži svjesnom smirenju uma jednostavnim promatranjem sadržaja koji se pojavljuju u slobodnom, ali pozornom tijeku svijesti. Uvid u to smireno stanje svijesti nije jednostavno »viđenje« već nediskurzivna spoznaja nove razine funkcioniranja svijesti. Ili, kako bi Patañđali, mitski autor yoga sūtri, sažeto izrazio:

»Yoga je obustavljenost vrtloženja duha.
Tada je motritelj utvrđen u vlastitom obliku.«¹⁰⁸

Iskustvo svetoga moguće je dakle fenomenološki proizvesti ili doživjeti osobitim ustrojavanjem neurobioloških procesa koji ne uključuju jezično opojmljivanje. U tom smislu iskustvo svetoga prethodi proizvodnji izričaja iskustva svetoga i moguće je govoriti o *nekonstrukcionističkoj dimenziji* tog stanja.

Međutim, niti jedno stanje svijesti se zbog osobitosti ljudskog utjelovljenja u neurološkom smislu ne održava trajno, ali pojmovna stvarnost tog iskustva, ukoliko se želi zadržati, pronalazi svoj izraz i značenje u kontekstu svih ostalih pojmova. Jezično izražavanje iskustva svetoga postaje oblik osvještavanja, prepoznavanja i komuniciranja subjektivnih psihofizičkih stanja uporabom jezične simbolične djelatnosti. Osvještavanje se odnosi na proces kojim samo stanje postaje sadržaj intencionalne svjesnosti. Prepoznavanje je vezano uz kategoriziranje unutrašnjeg stanja, a komuniciranje podrazumijeva prenošenje subjektivnog sadržaja u jezičnom obliku. Budući da iskustva svetoga pripadaju ontološki subjektivnoj domeni ljudskog iskustva, iskustveni je sadržaj emocija u spoznajnom smislu obilježen epistemološkom nemogućnošću objektivnog uvida.¹⁰⁹ Jezično izražavanje takvih subjektivnih iskustava otvara pitanja o semantičkoj referentnosti izričaja o subjektivnim iskustvima u komunikacijskom procesu.¹¹⁰ Drugim riječima, budući da nitko ne može doživjeti iskustvo svetoga onog drugoga, postavlja se pitanje na što se odnose i kako se izgrađuju apstraktni pojmovi koji označavaju takva iskustva? Pristup kognitivne lingvistike u objašnjenju značenja izričaja emocija temelji se na već spomenutoj pretpostavci utjelovljenja uma i nužnosti iskustvene perspektive.¹¹¹ Upravo tu počinje proces metaforizacije iskustva svetoga koji je ključan za jezično opojmljivanje iskustva svetoga.

Joseph Campbell naglašava da svaka religijska tradicija koristi metafore.¹¹² Međutim, metafore nisu samo prenesena značenja ili jezični ukrasi. Prema teoriji kognitivne lingvistike, metafore su samo u izvedenom smislu jezična pojava. One zapravo postoje u jeziku zato što postoje u strukturi mišljenja. Jezične metafore odražavaju metaforičnu narav ljudskog pojmovnog i neuralnog sustava.¹¹³ Metafora je proces pojmovnog spajanja dvaju ontološki različitih domena iskustva, pri čemu se pomoću iskustveno primitivnijih i epistemoloških objektivnijih značenjskih okvira izgrađuju pojmovno apstraktniji izričaji s naglašenijom epistemološkom subjektivnošću. Figurativno rečeno, metaforičkim procesima ispliće se tkanje epistemološko subjektivne stvarnosti od niti epistemološki objektivnijih sastavnica spoznaje.

Prvi stupanj metaforizacije iskustva svetoga ostvaruje se dodjeljivanjem subjektivnom iskustvu statusa entiteta, što se događa s nizom mentalnih stanja. Kaže se: *pao je u san, žive u sreći* itd. Takva vrsta metafora kojima se subjektivno iskustvo opojmljuje u odnosu na objekte, stvari ili spremnike bez dodatne specifikacije istih, nazivaju se *ontološkim metaforama*. Ontološke metafore općenito služe za dodjeljivanje strukturnih granica gdje ih uopće nema ili su slabe. Na taj način moguće je ontološki supstancijalizirati bilo kakvo subjektivno iskustvo. U teološkim sustavima ovakva je vrsta metaforičke preoblike transpersonalnog stanja u neosobni božanski entitet prisutna u različitim oblicima monizma ili panteizma. Primjerice, u brahmanističkoj tradiciji *Māñ-ūkyā upanišad* izriče iskustvo svetoga na sljedeći način:

»Sve ovo je brahman. Ovaj ātman je brahman...«¹¹⁴

Unitarno iskustvo koje se opisuje kao:

»... nevidljiv, neizreciv, nezahvatljiv, bez oznaka, nepojmljiv, koji se ne može imenovati, koji ima za suštinu ovisnost o samom sebi, koji je smirenije manifestiranog, spokojan, blag, nedvojan...«¹¹⁵

postaje entitet ātman, »Sebstvo«, i zatim se jednači s entitetom brahmanom, »počelom svijeta«, neosobnim Bogom. Iako se prepoznaje kao »počelo svijeta«, odriču mu se daljnji atributi. *Neti, neti*, »nije to, nije (ni) to«, čuvena je izreka iz *Bḥadāraṇyake* (4.5.15). Nije to, nije ovo, ali *jest*.

U sljedećem primjeru iz židovske biblijske tradicije vidi se daljnji mogući slijed metaforičkog procesa koji je osobit tradicijama etičkog monoteizma ili

105

Pinker (1995): 146, citirano prema Devitt (2006): 130.

106

U širem smislu, razmatranje ontološkog prioriteta pojmovne sposobnosti nad lingvističkom ukazuje da jezik nije nužno obilježje pojmovne svjesnosti kojeg organizma. Organizam može posjedovati pojmovni sustav bez posjedovanja jezične sposobnosti kojom bi ga izrazio. Devitt (2006): 131; Allen i Bekoff (1997).

107

Katha upanišad 2.3.13, prijevod prema Iveković (1991).

108

Yoga sūtra 1.2–3, prijevod prema Perak (2005).

109

Chalmers (1995); Searle (1998); Damasio (1999); Tye (2007).

110

Lakoff (1987); Fussell (2002); Kövecses (2002).

111

Lakoff i Johnson (1980; 1999); Gibbs (2005).

112

Campbell i Moyers (1991).

113

Lakoff (2008).

114

Māñ-ūkyā upanišad 1.2.

115

Māñ-ūkyā upanišad 1.7.

politeizma. Iskustvo svetoga postaje entitet, a zatim antropomorfičnim procesom metaforične personifikacije postaje novi entitet – Bog osoba.

»Mojsije opet zapita Boga: 'Ali kad dodem k sinovima Izraelovim, pa im rekнем: *Bog otaca vaših šalje me k vama*, i ako me upitaju: *Kako mu je ime?* – što ću im odgovoriti?' Bog odgovori Mojsiju: 'Ja jesam, koji jesam.' I nastavi: 'Tako reci sinovima Izraelovim: *Ja jesam*, posla me k vama!'«¹¹⁶

Pojam *bog* još uvijek se opisuje kao stanje svijesti unitarnog stanja jesamstva, lišenog bilo kakvih oznaka: *Ja jesam, koji jesam*, ali antropomorfizacijom postaje osoba s intencionalnošću što se očituje u provođenju vlastite volje i djelatnosti. Razlog takve antropomorfizacije neki znanstvenici kognitivne teorije religije¹¹⁷ vide u nemogućnosti zaustavljanja spoznajnih sposobnosti za otkrivanje uzročnika (*Agency Detection Device*) namijenjene prepoznavanju prisutnosti i djelatnosti drugih bića u okolini, kao i radu mehanizma teorije uma (*Theory of Mind Mechanism*) kojom se pripisuje svjesnost djelatnim uzročnicima i pokušava protumačiti njihove namjere što naposljetku rezultira u opojmljivanju boga ili bogova kao entiteta s umom i vlastitom voljom.

Tim procesima nastaju *strukturne metafore* koje razrađuju opis ciljnog pojma. Spoznajne značajke strukturalnih metafora omogućuju govornicima bogatije opojmljivanje ciljnog pojma preslikavanjem određenih struktura ishodišnog pojma. Teorijski okvir kognitivne lingvistike prepoznaje brojne sastavnice procesa strukturalnog metaforičnog opojmljivanja. Od njih su značajnije: ishodišna domena, ciljna domena, iskustvena osnova, neuralni korelati ishodišne i ciljne domene, jezični metaforički izričaj, preslikavanja, implikacije, pretapanja.¹¹⁸ Raščlamba metaforičkih procesa prvoga stiha Gospodnje molitve kršćanske tradicije mogla bi izgledati ovako:

»Oče naš koji jesi na nebesima...«¹¹⁹

Pojmovna metafora sastoji se od ishodišne i ciljne domene od kojih je ishodišna konkretnija, a ciljna apstraktnija. U ovom slučaju pojmovna je metafora BOG JE OTAC, pri čemu se neizrečena ciljna domena opisuje izrazom *koji jesi na nebesima*. Ishodišna domena je dakle OTAC, a ciljna BOG. Odabir ishodišne domene motiviran je iskustvenom osnovom. Tjelesni roditelj pojedinca iskustvena je osnova pretpostavljenog transcendentnog »oca« svijeta čije je stanište uzvišeno »na nebesima«. Metaforičkim povezivanjem stvaraju se neuralne veze između područja koji odgovaraju neuralnim strukturama ishodišne i ciljne domene. Drugim riječima, aktivacijom neuropsiholoških značenja domene OTAC potiče se opojmljivanje neuropsihološke domene BOG kao apstraktnog roditelja. Iz takve vrste pojmovnog sparivanja BOG JE OTAC mogu nastati različiti jezični izrazi poput: »Božja djeca«, »Sin čovječji« itd. Neke od pojmovnih sastavnica ishodišne domene preslikavaju se na ciljnu domenu stvarajući pojmovna preslikavanja:

djeca → sva bića,
stvaranje djece → stvaranje bića i svijeta,
očinski odnos prema djeci → stvoritelj brine za bića,
očinski status → bića trebaju štovati svojeg stvoritelja,
očinske upute → bića trebaju slijediti zakone svojeg stvoritelja,

itd.

Ishodišne domene također preslikavaju i dodatne pragmatične implikacije na ciljnu domenu. Primjerice, očinski status uvjetuje odnos štovanja i poslušnosti. Ukoliko dijete ne poštuje oca on će ga isprva blago, a zatim sve silovitije

natjerati na posluš. Opojmljivanjem boga kao oca implicira se da nepoštivanje »božjih zapovijedi« *navlači* na »grešnika« »Gospodinov gnjev« (ili »Jahvin gnjev«) ili »Božju kaznu«, ukoliko ga ne *zauzda* »strah božji«. ¹²⁰

Pojmovne metafore ostvaruju se nadalje i u društvenoj praksi, primjerice pojam *bog* može se vizualno prikazivati kao očinska figura, dodjeljuje mu se »kuća Božja«, »službenici« itd. Ciljne domene također izgrađuje nekoliko ishodišnih domena, pa metaforičke strukture stvaraju složene pojmovne sustave koji mogu prerastati u društvene i kulturne modele, što se očituje pri stvaranju socijalne, pravne, etičke i estetske koherencije među članovima zajednice koji dijele pojmovni sustav izveden iz metafore, kao što je primjerice »narod Oca Boga«. U tome se bi se kontekstu trebala zapaziti i implikatorna ritualno-dogmatska razlika između tradicija etičkog monoteizma, u kojima strukturne metafore ukazuju na *važnost štovanja i neprimjerenost poistovjećivanja sa statusom boga*, dok bi se u tradicijama čistog monizma teoretski trebale naglašavati prakse *spoznajnog poistovjećivanja* unitarnog entiteta *jaštva* i kozmičkog *Jastva*, sa zanemarivom ulogom štovanja. U praksi se ipak u monističkim tradicijama često pojavljuju kompromisi kojima se zbog preapstraktnosti opojmljivanja monističkog entiteta isključivo ontološkim metaforama, kao i potrebe za razrađenijim opisom emocionalnog doživljaja ili identificiranja uzročnih entiteta i teorije uma uvodi odnos štovatelj–štovanik i rituali štovanja. ¹²¹

Proces metaforičke preoblike iskustva svetoga usložnjava i jezična uporaba koja se, prema Barru i Keysaru, ¹²² može podijeliti na tri domene: pojedinačnu spoznajnu, interakcijsko-komunikacijsku i kulturnu, koja obuhvaća cijelu jezičnu zajednicu. Karakteristični su procesi za spoznajnu razinu: pozornost, kategorizacija, prosudba i odlučivanje. Na interakcijskoj razini epistemska i multimodalna komunikacija kroz razgovornu izmjenu promiče razumijevanje unutar skupine, dok se na kulturnoj razini jezično usvajaju i prenose zajedničke semantičke reprezentacije unutar jezične zajednice. Uspješnost se metafore očituje u prihvaćanju sklopljene značenjske cjeline kod ostalih članova zajednice i, naposljetku, u kulturi. Mitološki metaforički iskaz neće naići na prihvaćanje ukoliko u slušačima barem djelomično ne uzrokuje iskustvenu podlogu, odnosno isti bioneurološki krug pokrenut u sjemenišnom preddiskurznom stanju objavitelja. Da bi opstala, metafora ili mit mora imati iskustvenu privlačnost i egzistencijalnu pragmatičnost, ali ne mora nužno biti utemeljena u povijesnoj ili logičnoj činjenici. Uspješni mitovi prenose se među članovima zajednice i kroz naraštaje, a naposljetku ih okupljaju učeni pojedinci. Njegujući predaju tekstova i ideja oni oblikuju teološke tradicije propisujući kriterije za valjane izraze iskustva svetoga koji se shodno s time prozivaju svetim tekstovima.

Tu počinje pretega jezika nad mišljenjem, metafore nad iskustvom, kulture nad pojedincem. Ljudske kulture mogu se promatrati kao umreženja broj-

¹¹⁶ *Biblija*, Izlazak 3,14, prijevod Ivan Šarić, Sarajevo 1942.

¹¹⁷ Tremlin (2006).

¹¹⁸ Evans i Green (2006); Kövecses (2005).

¹¹⁹ *Biblija*, Matej 6,9, prijevod Ivan Šarić, Sarajevo 1942.

¹²⁰ Izričaji su potvrđeni u korpusu *Hrvatske jezične riznice* objavljenom na <http://riznica.ihji.hr/philologic>.

¹²¹ Za primjer o theravatskom buddhizmu vidjeti: Slone (2004): 68–85.

¹²² Barr i Keysar (2005): 21.

nih umova u golemu razgranatu spoznajnu mrežu s velikom institucijskom strukturom koja upravlja tijekom ideje, sjećanja i znanja.¹²³ Jezični izričaji doprinose opojmljivanju iskustva, a zatim se pohranjuju u svijesti pojedinca i zajednice. Slijedni naraštaji prihvaćaju ih zbog usmjeravajuće i obznanjujuće funkcije koju jezik posjeduje kao spoznajni instrument svijesti. Naime, velik dio znanja o svijetu ne usvaja se izravnim osjetilnim iskustvom, već interakcijom postojećih i stvaranjem novih pojmova zapakiranih u jezičnim konstrukcijama. Primjerice, pojam ‘ljubav’, ‘Bog otac’ ili ‘brzina svjetlosti’ neki su od takvih zapakiranih konstrukata. Oni nisu predmet osjetilnoga, već spoznajnoga opojmljivanja. Jednom uspostavljeni, jezični izrazi utiru tijekom misli i mentalnih stanja ustrojavajući na osobit način kulturne modele i svjetonazore.

Uloga kulture i tradicije se često određuje u kontekstu konzerviranja postojeće pojmovno-strukturalne organizacije iskustva svetoga. Svakako je lakše potaknuti organizaciju vlastitog iskustva postojećim jezičnim izričajima nego opojmljivati sve nanovo. Ukoliko za pojedinca ili zajednicu određena vrsta mita proizvodi učinke već stoljećima, treba li se išta mijenjati? Smiju li se usvajati novi? Treba li odbaciti sve ostale? U tom smislu metaforičnost u kontekstu iskustva svetoga može postati problem¹²⁴ jer uslijed kulturološke, ekonomske ili tehnološke mijene jedan ili više aspekata metaforičkog procesa postaju previše neodređeni zamagljujući i ne-opojmljavajući izvorni uvid iskustva. To ipak ne znači da se metaforičnost treba odbaciti jer ono ne samo što je suštinska priroda ljudskoga stvaralaštva nego oplemenjuje mišljenje, kao što i nova iskustva omogućuju nove jezične izraze. ‘Stara’ i ‘nova’ metaforička opojmljivanja, uključujući i paradigmatičke skokove znanstvenog diskursa koji ima za cilj sve istančaniju kategorizaciju iskustva omogućujući sagledavanje uronjenosti u vlastitu metaforičnost, svjedoče o stvaralaštvu ljudskog uma, u funkcionalnom smislu usmjerenom prema evolucijski povoljnijoj spoznaji sebe i svijeta.

Tu se nameće pitanje može li jezični izraz uopće potaknuti nediskurzno iskustvo svetoga? Jer kao što već i Lao Tzu, mitski autor *Dao de jinga* ustvrđuje:

»Dao o kojem se može govoriti nije apsolutni Dao.
Imena kojima se može imenovati nisu apsolutna imena.«¹²⁵

Kako pojmovna djelatnost može potaknuti pojmovnu utihlost? Određene vrste izričaja mogu se shvatiti kao *jezični činovi* koji uvode svijest u neintencionalno stanje. Molitve, mnila ili tekstovi štovanja koriste se u ritualima koje d’Aquili i Newberg nazivaju aktivnim pristupima ostvarivanja unitarnog stanja.¹²⁶ Svijest se prilikom takvih praksi usredotočuje na određenu mentalnu reprezentaciju, obično pounutrašnjenu, ali uz moguće osjetne pospješitelje procesa, poput prikaza božanstva, mirisnih poticaja ili smirujuće glazbe itd., sve dok se ne doživi stapanje motritelja s motrenim. Riječima kršćanskog mistika Meistera Eckharta:

»Moliti trebamo tako snažno da bismo poželjeli da se svi naši udovi i moći, oči kao i uši, usta, srce i sva osjetila na to usmjere; i ne treba prestati dok se ne osjeti da se stiglo na prag sjedinjenja s onim koji je nazočan i kojemu se molimo, to jest: s Bogom.«¹²⁷

Jezična djelatnost se, drugim riječima, protkiva trenucima nediskurzivnog unitarnog iskustva koje može dobiti određeno *značenje*. Mističnolike jezične prakse uglavnom su i strukturirane u opetovanom obrascu s različitim pomagalicama poput brojanica čime se nastoji povećati semantička redundancija, odnosno habituacija koja smanjuje intencionalnu razinu iskustva uz istovremeno

održavanje pozornosti. Prema Jamesu Austinu, višegodišnji trening zen meditacije omogućuje praktikantu pristup dugotrajnim intervalima tijekom kojih je djelatnost jezične lijeve moždane polutke smanjena, odnosno jezičnolike misli nestaju u pozadini svjesnosti.¹²⁸ Zen tradicija razvila je i osobitu vrstu izreka-pitalica nazvanih *koan* koje svojim osobitim ne-smislom namijenjenim ustavljanju opojmljivanja stvaraju bljeskove tog nediskurzivnog iskustva nedualnosti. Jedna od poznatijih je:

»Kako zvuči pljeskanje jednom rukom?«¹²⁹

Bezpojmovno značenje iskustva svetoga uvodi se tako kroz »bezvratna vrata« misaonih i jezičnih procesa nastojeći svjedočiti i poticati o naddiskurzivno stanje svijesti iskustva svetog. Prema riječima zen majstora Eikaia Mumona:

»Veliki Put nema dveri
Tisuće puteva slijevaju se u njega
Kad tko prođe te bezdverne dveri
Slobodan šeće između neba i zemlje.«¹³⁰

6. Zaključak

U ovome članku razmotreni su znanstveni pristupi tumačenja iskustava koja se smatraju iskustvima svetoga. Neki od njih postavljeni su unutar okvira redukcionističkih modela, svodeći kompleksnost tih fenomena, tradicionalno vezanih uz domenu religije, na kulturalne, društvene i psihološke sastavnice. Prednosti takvih pristupa očituju se u raspletanju pojmovnih pipaka kojima religijske i teološke dogme često obavijaju objektivno sagledavanje tih fenomena. Njihov nedostatak i nije u takozvanom »izvanjskom gledištu«, već u metodološkoj krutosti koja na račun epistemološke objektivnosti često zanemaruje ontološku subjektivnost, odnosno sadržajnost i funkcionalnost iskustava koja se smatraju iskustvima svetoga. S druge strane, fenomenološki pristupi koji su nastojali empatički procjenjivati »unutrašnje gledište« takvih iskustava naginjali su odvajanju od objektivne metodologije gubeći tako znanstvenu vjerodostojnost. Svojim multidisciplinarnim pristupom kognitivne znanosti pružaju mogućnost povezivanja i produbljivanja tih dvaju naizgled nespojivih gledišta. U svojem donekle redukcionističkom vidu, neuroteološka istraživanja nude sve istančaniju epistemološku objektivizaciju tragajući za neuralnim korelatima doživljaja svetog, dok u fenomenološkom vidu filozofske postavke kognitivizma ukazuju na neodrecivost ontološke subjektivnosti. Ključnu poveznicu između »izvanjskih« i »unutrašnjih« pristupa proučavanja iskustva svetoga nudi teorija svijesti kao emergentnog fenomena. Kvalitativni osjećaj svjesnog iskustva nije moguće reducirati na neuralne korelate budući da emergira kao nova, nesvediva i nepredvidiva razina cjelovite interakcije psi-

123
Merlin (2006), u Turner (2006): 4.

124
Birner (2004).

125
Dao de jing, 1.

126
d'Aquili i Newberg (2001).

127
Meister Eckhardt (1989). *Knjiga božanske utjehe*. Naprijed.

128
Austin (2006): 231.

129
Buswell (2004): 427.

130
Prijevod Benedikt Perak, prema eng. prijevodu Eiichi Shimomissé (1998): Eikai Mumon. *The Gateless Gate*. Objavljeno na stranici: http://www.csudh.edu/phenom_studies/mumonkan/mumonkan.htm.

hofizioloških sastavnica. Pod pretpostavkom da je svijest emergentni fenomen koji nastaje kauzalnim interakcijama nižih strukturnih sastavnica, može se reći da iskustvo svetoga, kao vrsta tranzitivnog svjesnog iskustva, posjeduje svoju subjektivnu kvalitativnu razinu i osobitu otjelovljenu sastavničku strukturu. Na taj način moguće je ontološki ujednačeno istraživati iskustva svetoga fenomenološkim i redukcionističkim metodama. U skladu s tim tumačenjem, iskustvo svetoga, osobito ono mističnog tipa, određeno je kao kvalitativno iskustvo tijekom kojeg se pozornost, odvratanjem od ontološki objektodnosne stvarnosti, usmjerava na ontološki subjektivne sadržaje. Ti sadržaji mogu biti raznovrsni, od iskustva unutrašnjeg svjetla ili blaženstva do različitih oblika nadilaženja objektodnosne stvarnosti. Istančavanjem intencionalnosti i pozornosti na te mentalne reprezentacije, svjesnost kao da postaje sama sebi objektom spoznaje ostajući uronjena u vlastitu subjektivnost i unitarnost. Integrativne značajke takvih nediskurzivnih iskustva odražavaju se na psihološkoj i fiziološkoj razini, što je potvrđeno nizom studija koje bilježe pozitivne fizičke i emotivne učinke. Različitosti sadržaja, značenja i okolnosti doživljavanja takvih iskustava doduše ukazuju i na njihove osobite neurološke podloge, tako da se osim općenitijih neuroloških modela za određenu kategoriju iskustava ne može ponuditi jednoobrazni neurobiološki nacrt iskustva svetoga, niti ukazati na specifično mjesto u mozgu gdje se nalazi »okidač« za takvo što. Svaki ljudski mozak sklapa vlastito viđenje iskustva svetoga na jedinstven način,¹³¹ iznalazeći nove ili koristeći već postojeće kulturalne i pojmovne obrasce. Daljnja neuroteološka istraživanja trebala bi proširiti analizu na više kategorija iskustva svetoga, trenutno usredotočenih na trofotropna mističnolika iskustva proizvedena molitvom i meditacijom, kao i proširiti opise tjelesnih, pojmovnih i kulturalnih utjecaja na vrstu i intenzitet iskustava.¹³² Jasno je ipak da se iskustva svetoga očituju specifičnim načinom funkcioniranja neurološke i fiziološke razine, čime se doista može govoriti o osobitoj kategoriji iskustva, odnosno stanju svijesti, ali valja naglasiti da su ona po svojem ontološkom karakteru naravna a spoznajnim predispozicijama biološki univerzalna. Pojedinaac doživljava to stanje kao stvarnost u kojoj su neurološke opreke pomirene, a egzistencijalne nesigurnosti otklonjene u visceralnom iskustvu. S obzirom na jezičnu stvarnost, iskustvo svetoga može se svesti na tri vrste odnosa:

- i) iskustvo svetoga prethodi jezičnom izričaju iskustva svetoga;
- ii) opojmljivanje iskustva svetoga jezične je naravi;
- iii) jezični izričaj prethodi pojmovnoj i fenomenološkoj razini iskustva svetoga.

Pokazano je da sva tri odnosa imaju ulogu u uspostavljanju pojmovnog sustava iskustva svetoga te da čine dinamičnu cjelinu. Prva vrsta odnosa predgrađena je u samoj naravi jezične sposobnosti jer je u komunikacijskom smislu iskustvena stvarnost nužna za ostvarivanje jezične stvarnosti. To je nediskurzivna dimenzija iskustva svetoga. Drugi odnos uvjetovan je epistemološki subjektivnom naravi iskustva koja u komunikacijskom smislu zahtijeva sklapanje značenja iz epistemološki objektivnijih iskustava. Subjektivno se iskustvo u jezičnom sustavu opisuje različitim semantičkim procesima od kojih su najznačajniji oni koje Lakoff i Johnson nazivaju metaforičnošću mišljenja, pri čemu semantički okviri njihove teorije pojmovne metafore odražavaju pretpostavke teorije svijesti kao emergentnog sustava. Pojmovi se izvode sklapanjem značenja nižih sastavnica, ali dobiveno značenje više je od pukog zbira sastavnica. Izvedena značenja imaju semantičku, ali i pragmatično-implikatornu vrijednost, pa jezična sposobnost izricanja iskustva svetoga postaje

je ključna za razvoj složenih mitoloških i kulturalnih modela. Time se istovremeno konstrukcionistička dimenzija iskustva svetoga pretvara u kulturalnu koja zbog ustrojavajuće funkcije spoznaje i društva utječe na samu strukturu spoznaje i organiziranja opojmljivanja iskustva svetoga. Društvena stvarnost, prožeta metaforičnim klijanjem sjemenog iskustva svetoga, u širem sustavu značenja naposljetku izgrađuje razgranati svjetonazor koji nužno zrcali kulturalne osobitosti. Metaforičnost i kulturalnu osobitost se u spoznajnom smislu ne može izbjeći, osim u nediskurzivnom doživljaju iskustva svetoga.

Literatura

Aggernaes, A. (1975). The Concepts: Disturbed State of Consciousness and Psychosis. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 51: 119–133.

Austin, J. (1999). *Zen and the Brain*. MIT Press.

Austin, J. (2006). *Zen Brain Reflections*. MIT Press.

Barr, D. i Keysar, B. (2005). Making Sense of How We Make Sense: The Paradox of Egocentrism in Language Use. U: Colston, H. i Katz, A. (ur.). *Figurative Language Comprehension. Social and Cultural Influences*. Lawrence Erlbaum Associates.

Bennett, M. R. i Hacker, P. (2003). *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Blackwell.

Birner, B. (2004). Metaphor and the Reshaping of Our Cognitive Fabric. *Zygon*, Vol. 39, No. 1.

Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas*. University of California Press.

Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.

Brown, K. (2005). *Encyclopedia of Language and Linguistics*. 2nd Edition. Elsevier.

Bulkeley, K. (2007). Consciousness and Neurotheology. U: Eisen, A. i Laderman G. (ur.). *Science, Religion and Society*. M. E. Sharpe.

Buswell, R. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. Thompson Gale.

Cahn, R. i Polich J. (2006). Meditation States and Traits. EEG, ERP, and Neuroimaging Studies. *Psychological Bulletin*, Vol. 132, No. 2: 180–211.

Chalmers, D. (2007). The Hard Problem of Consciousness. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.

Chomsky, N. (2002). *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*. 2nd edition. Cybereditions.

Clark A. (2001). *Mindware. An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. Oxford University Press.

Clarke, P. B. (ur.) (2006). *Encyclopedia of New Religious Movements*. Routledge.

Clayton, Ph. i Davies, P. (ur.) (2006). *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford University Press.

Colvin, M. i Gazzaniga, M. (2007). Split-brain Cases. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.

Connolly, P. (2000). Roland Fischer's Cartography of Ecstatic and Mystical States: A Reappraisal. *Transpersonal Psychology Review*, Vol. 4, No. 2: 4–16.

Dainton, B. (2007). Coming Together: The Unity of Conscious Experience. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.

Damasio, A. (1999). *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. New York: Harcourt Brace.

- d'Aquili, E. i Newberg, A. (2001). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Publishing Group.
- Dean, S. R. (1973). Metapsychiatry: The Interface between Psychiatry and Mysticism. *American Journal of Psychiatry*, 130: 1036–1038.
- Devitt, M. (2006). *Ignorance of Language*. Oxford University Press.
- Edelman, G. M. (1992). *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. New York: Basic Books.
- Eisen, A. i Laderman, G. (ur.) (2007). *Science, Religion and Society*. M. E. Sharpe.
- Eliade, M. (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Eliade, M. (1963). *Patterns in Comparative Religion*. Meridian Books.
- Evans, V. i Green, M. (2006). *Cognitive Linguistics. An Introduction*. Edinburgh University Press.
- Fischer, R. (1980). A Cartography of the Ecstatic and Meditative States. U: Richard Woods, O. P. *Understanding Mysticism*. Image Books: 270–285.
- Fisher, M. (1991). *Living Religions*. Upper Saddle River, Prentice-Hall.
- Forman, R. K. C. (1990). *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. Oxford University Press.
- Forman, R. K. C. (1999). *Mysticism, Mind, Consciousness*. State University of New York Press.
- Gazzaniga, M., Senior, C. i Russell T. (ur.) (2006). *Methods in Mind*. MIT Press.
- Geeraerts, D. i Cuyckens, H. (ur.) (2007). *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford University Press.
- Gentner, D. i Goldin-Meadow, S. (ur.) (2003). *Language in Mind. Advances in the Study of Language and Thought*. MIT Press.
- Glezerman, T. i Balkoski, V. (2002). *Language, Thought and the Brain*. Kluwer Academic Publishers.
- Glovacki-Bernardi, Z., Kovačec, A., Mihaljević, M. Halwachs, D., Sornig, K., Penziger, Ch. i Schrodt, R. (2001). *Uvod u lingvistiku*. Školska knjiga.
- Goldberg, E. (2005). Cognitive Science and Hatha Yoga, *Zygon*, Vol. 40, No. 3.
- Goswami, U. (ur.) (2002). *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Development*. Blackwell.
- Greene, B. (2004). *The Fabric of the Cosmos: Space, Time, and the Texture of Reality*. Knopf.
- Hauser, M., Chomsky, N. i Tecumseh, F. (2002). The Faculty of Language: What Is It, Who Has It, and How Did It Evolve? *Science*, 298.
- Hilgetag, C., O'Neill, M. A. i Young, M. P. (1996). Indeterminate Organization of the Visual System. *Science*, 271: 776–777.
- Humbolt, V. von (1988). *Uvod u delo o kavi jeziku*. Književna zajednica Novog Sada.
- Iveković, R. (ur.) (1991). *Počeci indijske misli*. Nolit.
- James, W. (1990). *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*. Naprijed.
- Ježić, M. (1984). Raznolikost jezičnih ustroja i jezično poimanje svijeta. *Filozofska istraživanja*, Vol. 4, No. 3: 373–395.
- Ježić, M., Pinhak, M. i Gönc-Moačanin, K. (2001). *Istočne religije*. Katedra za indologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu.
- Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. University of Chicago Press.

- Jones, L. (ur.) (2005). *Gale Encyclopedia of Religion*, 2nd edition, Thomson Gale.
- Jonte, P. D. i Parsons, W. (ur.) (2001). *Religion and Psychology. Mapping the Terrain*. Routledge.
- Jordan, M. (2004). *Dictionary of Gods and Goddesses*. Facts on File Library of Religion and Mythology.
- Jourdan, Ch. i Tuite, K. (2006). *Language, Culture, and Society. Key Topics in Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press.
- Kim, J. (2006). Being Realistic about Emergence. U: Clayton, Ph. i Davies, P. (ur.). *The Re-emergence of Emergence. The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford University Press.
- Kim, J. (2007). The Causal Efficacy of Consciousness. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Kitagawa, J. M. (1987). Wach, Joachim. U: Jones, L. (ur.) (2005). *Gale Encyclopedia of Religion*. 2nd edition. Thomson Gale.
- Kokoszka, A. (2007). *States of Consciousness. Models for Psychology and Psychotherapy*. Springer.
- Kövesces, Z. (2005). *Metaphor in Culture. Universality and Variation*. Cambridge University Press.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. University of Chicago Press.
- Lakoff, G. (2008). The Neural Theory of Metaphor. U: Gibbs, R. (ur.). *The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought*. Cambridge University Press.
- Lakoff, G. i Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. Basic Books.
- Lawson, E. T. i McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Ludwig, A. M. (1966). Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry*, 15: 225–234.
- Lyotard, J. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press.
- Nagel, T. (1974). What is it Like to Be a Bat? *Philosophical Review*, Vol. 83, No. 4: 435–450.
- Nemčić, J. (2006). *Smanjenje fizičkog i psihološkog stresa*. <http://www.zpr.fer.hr/zpr/Link-Click.aspx?fileticket=Un%2FxEEDiNwBo%3D&tabid=59&mid=557&language=hr-HR>, pregledano 15. 9. 2009.
- Newberg, A. i Waldman, M. R. (2009). *How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist*. Ballantine Books.
- Nye, M. (2008). *Religion. The Basics*. Routledge.
- Otto, R. (1958). *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Oxford University Press.
- Paloutzian, R. i Park, C. (ur.) (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. Guilford.
- Pećnjak, D. (2002). *Uvod u filozofiju uma*. http://www.hrstud.hr/hrvatskistudiji/skipte/Pecnjak/filozofija_uma.pdf, pregledano 15. 8. 2008.
- Pyysiäinen, I. (2001). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill.
- Queiroz, J. i El-Hani, Ch. N. (2006). Semiosis as an Emergent Process, *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, Vol. 42, No. 1: 78–116.
- Ramachandran, V. S. i Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the Brain*. London: Fourth Estate.
- Schooler, J. (2002). Re-presenting Consciousness: Dissociations between Experience and Meta-consciousness. *Trends in Cognitive Sciences*, 6: 339–344.

- Searle, J. (1997). *The Mystery of Consciousness*. A New York Review Book.
- Searle, J. (1998). *Mind, Language and Society*. Basic Books.
- Searle, J. (2003). *Rationality in Action* (Jean Nicod Lectures). MIT Press.
- Searle, J. (2007). Biological Naturalism. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Searle, J. (2009). *Reductionism and the Irreducibility of Consciousness*. 39th Fullerton Philosophy Symposium Handout. Objavljeno na stranici [http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/397%20folder/\(397\)%20handout%2015%20\(Searle\).pdf](http://faculty.fullerton.edu/jeelooliu/397%20folder/(397)%20handout%2015%20(Searle).pdf).
- Segal, R. (ur.) (2006). *Companion to the Study of Religion*. Blackwell.
- Shiff, N. (2007). Global Disorders of Consciousness. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Shushko, Ch. (2006). Numinous. U: Stout, D. (ur.). *Encyclopedia of Religion, Communication and Media*. Routledge.
- Slone, J. (2004). *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford.
- Smart, N. (1998). *The World's Religion*. Cambridge University Press.
- Spivak, G. (1994). Can the Subaltern Speak? U: Williams, P., Chrisman, L. (ur.). *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*. Columbia University Press.
- Stace, W. T. (1976). *Mysticism and Philosophy*. Philadelphia: Lippincott.
- Stančić, V. i Ljubešić, M. (1994). *Jezik, govor, spoznaja*. Hrvatska sveučilišna naklada.
- Stapp, H. (2007). Quantum Mechanical Theories of Consciousness. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Stephens, L. i Graham, G. (2007). Philosophical Psychopathology and Self-Consciousness. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Stout, D. (ur.) (2006). *Encyclopedia of Religion, Communication and Media*. Routledge.
- Taves, A. (2005). Religious Experience. U: Jones L. (ur.). *Gale Encyclopedia of Religion*. Thomson Gale.
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton University Press.
- Taylor, V. i Winquist, Ch. (ur.) (2001). *Encyclopedia of Postmodernism*. Routledge.
- Thimble, M. H. (1990). Psychopathology of Frontal Lobe Syndromes. *Seminars in Neurology*, Vol. 10, No. 3. <http://www.ect.org/effects/lobe.html>.
- Tomasello, M. (1999). *The Cultural Origins of Human Cognition*. Harvard University Press.
- Tremlin, T. (2006). *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford University Press.
- Turner, M. (ur.) (2006). *The Artful Mind, Cognitive Science and the Riddle of Human Creativity*. Oxford University Press.
- Wach, J. (1951). *Types of Religious Experience*. Chicago Press.
- Weiskrantz, L. (2007). The Case of Blindsight. U: Velmans, M. i Schneider, S. (ur.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Blackwell.
- Williams, R. (1961). *The Long Revolution*. London: Chatto and Windus.
- Winkelman, M. (2000). *Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing*. Westport, Connecticut: Bergin & Garvey.
- Zelazo, P. D., Gao, H. H. i Todd, R. (2007). The Development of Consciousness. U: Zelazo, P. D., Moscovitch, M. i Thompson, E. (ur.). *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge University Press.

Benedikt Perak

**Towards a Cognitive-Scientific Understanding
of the Experience of Sacred**

Abstract

In this article a multidisciplinary approach of cognitive sciences is employed for the analysis of a special category of human experience related to the religious understanding of the world, termed according to the History of Religion as the 'experience of sacred'. The experience of sacred is defined as the state of consciousness with a subjective quality of integration, a specific neural correlate and functional features. Emergentist theory of consciousness provides ontologically consistent perspective offering a "natural" explanation for this type of experience without denying its subjective phenomenology. The linguistic expression of the experience is examined in the light of Johnson's and Lakoff's cognitive linguistic theory. The linguistic competence enabling the expression of the sacred experience is defined as the emergent property of conceptual processing of metaphorical thinking shaped by the embodied mind. This approach explains the seminal role of the experience of sacred in the formation of complex mythological and cultural models, but also points to its non discursive nature.

Key words

cognitive science, religion, experience of sacred, mystical experience, emergence, neurotheology, conceptual metaphor