

Fantomskost možganov

Pomen fiktivne zaznave
posameznika za razvoj
religijskih skupnosti

¹ Čeprav po mnenju Baudrillarda (1999: 357) tudi ta opredelitev drži čedalje manj: »Občutek imam, da se je ravno-težje med fikcijo in realnostjo v zadnjem desetletju pomenljivo spremenilo. Živimo v svetu, vodenem s fikcijami vseh vrst ... Živimo v velikem romanu. Čedalje manj je potrebno, da pisec izbere fiksijski kontekst za svoj roman. Fikcija je že tu. Pisatelj je naloga je, da izumlja realnost.«

² V sodobni nevrologiji obstaja posebno podpodročje, ki sta ga Newberg in D'Aquili v svoji knjigi *Why God Won't Go Away* poimenovala kar nevroteologija. Zanima jo nevrološka osnova religijskega, nadnaravnega doživljanja. V okviru te znanstvene usmeritve so v zadnjem desetletju v središče stopili koncepti, kot je »božji« moduli, možganski centri za boga in špekulacije o genu za vero(vanje).

Mistik kot zamelek religijskega voditelja

Ko govorimo o vlogi in pomenu fikcije v osebni in družbeni življenju posameznikov, se kot posebej zanimiva kažejo tista področja, kjer sam status fikcije ostaja nekoliko zamegljen ali nedorečen. V to skupino zagotovo spada religija. V nasprotju denimo z umetnostjo, kjer se že vnaprej predvideva in pričakuje fiksijski, izmišljen predznak zgodb in dogodkov,¹ se religiozno pojasnjevanje eksistencialističnih dilem poskuša čedalje bolj uveljaviti kot enakovredna alternativa znanstvenemu mišljenju in tako sooblikovati tisto, kar v nekem kulturnem kontekstu velja za resnično. Na to težnjo religije opozarjata vsaj dve stvari. Prva je živahnost paradigme kreacionizma, ki v nekaterih delih zahodnega sveta pomeni enakovredno alternativo evolucijski teoriji geneze človeškega življenja. Drugo znamenje pa je čedalje resnejše in intenzivnejše kognitivno-psihološko in fenomenološko ukvarjanje s tako imenovanim pojavom mističnega doživljanja.²

Izvor religijske interpretacije sveta bomo na tem mestu razumeli kot izziv, ki zahteva psihološko osvetlitev. Dotika se odnosa med religijskim doživljanjem sveta na eni strani (kot izkušnjo posameznika, ki je član določene socialne skupnosti) ter mističnim doživljanjem sveta (kot subjektivne kategorije, ki je relevantna izključno za tega posameznika) na drugi. Spilka in drugi (2003: 9) pri tem razlikovanju sledijo Gorsuchu, ki pravi, da je pojem »duhovnost« bolj osebno obarvan, religioznost pa institucionalno. Torej je duhovnost mogoče razumeti kot psihološko, religijo pa kot sociološko kategorijo. V takšni uporabi pojma nikakor nista sinonima: duhovnost zajema posameznikova prepričanja, vrednote in obnašanje, pri religioznosti gre za vpetost tega posameznika v širši tradicionalni in institucionalni okvir. Znotraj psihologije religije, ki se v ameriški psihološki tradiciji umešča v

sodobno socialno psihologijo, se kot raziskovalno jedro koncepta duhovnosti izpostavlja mistično izkustvo. (Hood v Spilka et. al., 2003: 52) Prav to nenavadno, netipično zaznavanje realnosti naj bi bila izhodiščna točka, iz katere so se pozneje napajale različne svetovne religije. V tem prepričanju Hood nikakor ni osamljen. Tudi Atran (2002: 188–196) v svoji knjigi *In Gods We Trust* vzroke za izvor religijskega pojasnjevanja sveta polaga v posameznikovo mistično izkustvo. Šele pozneje govori o utrjeni institucionalni strukturi, ki omogoča religijsko skupnost. Podobno razmišlja tudi Tomc (2000: 308), ki znotraj kognitivnega družboslovja sledi načelu emergentnosti in zasluge za kompleksne sisteme religijskih vrednot v osnovni pripisuje posamezniku, ki je bil pripravljen in sposoben svoje inventivno mistično doživetje posredovati neposredni socialni okolici na dovolj prepričljiv način, da ga je ta začela povratno častiti. V sami tradiciji mysticizma pa sta religioznost in mistika že dolgo izključujoča se koncepta: »Mistične poti so vedno le poti posameznikov. Šele ko njihova izkustva in spoznanja postanejo zgled drugim, navadno se to zgodi po njihovi smrti, postanejo dostopne množicam. Toda takrat te niso več mistika, ampak religija.« (Ravnjak, 1999: 141) Transformacija mističnega momenta v zapleten religijski sistem torej mistika kot osebo odpravi, a religijo ta (mistik) vendarle nekako pogojuje.

V tem prispevku nas bo podrobneje zanimalo mistično doživljanje sveta, ta edinstveni dogodek dojemanja realnosti na ravni posameznika, ki je očitno eden ključnih pogojev za nadaljnji razvoj vsake transcendentalne misli in vzpostavitev religijske skupnosti. Mistično doživljanje sveta, ki se vedno zgodi v stanju spremenjene zavesti, predstavlja tematiko, ki je bila dolgo znanstveno prezirana. A v zadnjih dveh, treh desetletjih, se je to radikalno spremenilo. Nastal je novi val raziskovalcev, ki poskuša reprezentacije in prenos religijskih konceptov (kulturološko-sociološko vprašanje religije) povezati s sodobnimi teorijami čustev in čutenja (psihološko vprašanje religije) (povzeto po Pyysiainen, 2003: 109). Najvidnejši predstavniki so LeDoux, Damasio, Michael A. Persinger in seveda Vilayanur Ramachandran.

Prav Ramachandran je leta 1999 skupaj z Backersleejevo napisal zdaj že kultno knjigo *Phantoms in the Brain* (od tod tudi naslov našega prispevka), v kateri eksplicitno govori o pomenu mističnega doživetja posameznikov – avtor se je posvetil duševnim bolnikom in pacientom z možganskimi poškodbami – za religijsko doživljanje v določenem kulturnem kontekstu.

Proučevanje spremenjenih stanj zavesti je zelo kompleksno področje kognitivne psihologije, ki nikakor ni definicijsko samoumevno. »Stanja spremenjene zavesti so povezana, saj prehajajo drugo v drugo, in jih je vsekakor težko opredeliti. Kljub temu lahko rečemo, da so del nepretrgane celote. Na enem koncu je tisto, kar bi lahko poimenovali »budna zavest«; na drugem je globoki trans, kot so ga opisali prvi raziskovalci«. (Clottes in Lewis-Williams, 2003: 12) Ornstein (1986: 150–179) k temu dodaja, da je o zavesti sploh zgrešeno razmišljati kot o stabilni entiteti.

Če se stanje duševnosti čez dan večkrat spremeni, je radikalno drugačno ponoči med spanjem in ga je mogoče preprosto modificirati glede na kontekst in razpoloženje, potem ne more biti veliko presenečenje, da so se za doseganje posebnih duševnih stanj, ki omogoča nenavadno zaznavo realnosti, izoblikovale posebne kulturno specifične tehnike oziroma metode. Najpreprostejši, najhitrejši in za nas nekoliko manj zanimiv način je seveda uživanje psihotropnih snovi, a poznamo tudi druge. Pri turških derviših je to značilen ples do onemoglosti ter ritmično ponavljajoči se zvoki na bobnih, budistični menihi se s podobnim ciljem prepuščajo transcendentalni meditaciji in poglobljeno spremljajo svoje dihanje, puščavniki Sinajskega polotoka pa denimo privolijo v socialno in čutno deprivacijo; poiščejo si svojo jamo, posvečeni kraj, kjer se lahko nemoteno osredotočijo na izbran predmet in tako zavržejo odvečne misli.

³ Intenzivno sta se z opazovanjem možganske aktivnosti s pomočjo tehnologije SPECT ukvarjala tudi Newberg in D'Aquili. Odgovor, ki ga podajata avtorja, je: »Zato, ker je človeški um genetsko nastavljen za vzpodbujanje religijskega doživljanja.« (Spilka et. al., 2003: 63)

Kaj imajo skupnega vse te tehnike in zakaj je njihovo proučevanje tako pomembno za razmerje med fiktivnim in navadnim zaznavanjem? Kot skupni imenovalec vseh mističnih doživetij Deikman navaja »deavtomatizacijo« – osrednji zavestni psihološki mehanizem, ki preprečuje rutinsko »organizacijo, omejevanje, selekcijo in interpretacijo zaznavnih dražljajev«. (v Ornstein

1986: 204) V vsakem izmed navedenih tehnik in stanj, kjer se poskuša zavestno spremeniti stanje duševnosti, gre za oddaljevanje od avtomatiziranih, samoumevnih načinov obnašanja, pa tudi zaznavanja in mišljenja (ibid.: 205). Za Deikmana (ibid.: 219) je mistično doživljanje sveta (le): nadzorovana »produkcija nenavadnega stanja duševnosti ...« Pod določenimi pogoji disfunkcioniranja (kot je akutna psihoza ali zaužitje LSD) ali ciljno naravnane obnašanja (kot pri religijskem mysticismu) se pragmatični sistem rutinske selekcije zaznavanja dražljajev upošteva manj ali pa se celo poruši. Posledično se daje prednost nenavadni zaznavi in interpretaciji realnosti, ki je z vidika preživetja in biološke blaginje osebe bistveno manj učinkovita, zato so to obliko zaznavanja v preteklosti kategorično zavračali in izključevali iz vsakdanjega duševnega življenja.

Vsi ti navedeni postopki – ne glede na religiozni kontekst, v katerem se izvajajo – puščajo sledi v možganski aktivnosti posameznikov. In ko pozneje takšne subjektivne izkušnje spremenijo svoj pomen, ko postanejo jedro nekega širšega religijskega sistema, puščajo realne družbene posledice. Kot vemo, tudi tisočletja pozneje.

Bogovom naklonjeni človeški možgani?

V zadnjih dveh desetletjih, ko so nove biotehnologije, ki omogočajo opazovanje možganske aktivnosti (funkcionalna magnetna resonanca, računalniška tomografija in tako imenovani Single photon emission computed tomography ali SPECT), v razvitem svetu postale raziskovalna rutina, se je med psihologi ponovno utrdilo biološko in evolucijsko gledanje na človeško vedenje. Danes najbolj »vroče« znanstvenoraziskovalno vprašanje je naslednje: Kolikšen delež človekovega vedenja je mogoče pripisati delovanju genov? Od te radovednosti je le še korak do nekoliko bolj specifičnega izziva, ki zaposluje kognitivne psihologe: Koliko religijskega obnašanja posameznika je mogoče pripisati prirojenim, evolucijsko pogojenim mehanizmom?

Metodološki pristopi so različni, vendar vsi visokotehnološki. Vsem je skupno tudi to, da je v središče raziskovanja prvič v zgodovini psihološke znanosti postavljena aktivnost delujočih možganov. Gre za štiri obširne sklope:

- Proučevanje čustev kot pomembne razsežnosti religijskega doživljanja sveta (Pyysiainen, 2003: 78), kjer najpogosteje nastopa LeDoux in Damasio (glej tudi Atran, 2002: 174–177).
- Opazovanje možganske aktivnosti med tako imenovanim mističnim doživetjem. Posebno dejavna avtorja na tem področju sta Persinger in Ramachandran.³
- Raziskovanje odnosa med psihopatološkimi stanji duševnosti (epileptični napadi, shizofrenija, histeričnost in avtizem) in občutki mističnega razodetja (glej Atran, 2002: 186–199 in Eliade, 1990).
- Spremljanje sprememb v možganskem delovanju zaradi različnih čutnih, socialnih in telesnih deprivacij ter vpliv teh na zaznavo in interpretacijo realnosti (glej Clottes in Lewis-Williams, 2003: 5–34 in Tomc, 2000).

⁴ »Za naš namen je tehnologija SPETC najustrežnejša, saj posameznik meditira zunaj različnih naprav za skeniranje možganske aktivnosti, kar dejansko zahtevana druga tehnologija ne omogoča (PET in funkcionalna magnetna resonanca)« (Newberg in D'Aquili, 2002: 183).

S temi štirimi sklopi zamejimo glavino vseh raziskovanj na področju sodobne psihologije religije, ki jo zanimajo nevrofiziološki in kognitivni vidiki verovanja. Ugotovitve so med sabo zelo podobne: določeni kognitivni, čustveni in motorični procesi, ki jih je mogoče opazovati na ravni možganske aktivnosti, so neka-ko vpleteni in dejavni tudi ob mističnem doživljanju posameznikov. (Spilka et. al., 2003: 63) To je hkrati tudi vse, kar je za zdaj mogoče dokončno trditi (ibid.). A preden kritično pristopimo k obstoječim raziskovalnim vsebinam, si nekoliko podrobneje oglejmo zadnja tri področja sodobne psihologije religije.

Iskanje božjega modula v zatilni skorji možganov

Michaela Persingerja večina povezuje s poskusom iz leta 1983, ko je prvič umetno aktiviral zatilni del svoje nove možganske skorje, pri čemer je občutil nekaj, kar je pred tem poznal le iz zapisov, pripovedi in pričevanj mističnega izkustva. S pomočjo TMS (ang. Transcranial magnetic stimulation), ki s spreminjanjem magnetnega polja vzburja izbrani predel možganov, je Persinger spodbudil elektro-fiziološke spremembe in tako nadzorovano upravljal svoj duševni svet. No, kljub dejstvu, da je šlo za osebo, ki je v znanstvenem procesu nastopala kar v treh različnih vlogah (Persinger je analitično oblikoval hipotezo, jo preveril na lastnem telesu in potem posledice možganske stimulacije introspektivno interpretiral), kar je zaradi kršenja načela objektivnosti povsem neprimerno, so njegova dognanja močno prepojila empirično plat psihologije religije. Postal je eden najpogostejše citiranih avtorjev.

Električna aktivnost zatilnega predela možganov večino časa ni izjemna ali presenetljiva, včasih pa vendarle pride do prestopa te naravno optimizirane točke. Vzroki, zakaj se to dogaja, so dokaj različni. En samcati prestop omenjene meje intenzivnosti elektro-fizioloških procesov lahko za vedno spremeni posameznikovo dožemanje smisla življenja in po Persingovem mnenju prav tovrstni nevrofiziološki procesi vzpostavljajo biološko podstat za številne mistične izkušnje številnih zgodovinskih osebosti. Seveda gre Persinger še naprej in celo vsakršno močnejše elektro-fiziološko dogajanje (tudi v navadnih intervalih) imenuje »občutje boga« (v Pyyiainen, 2003: 120; Spilka et. al., 2003: 62; Atran, 2002: 181 in Newberg in D'Aquili, 2002), čeprav sploh ni nujno, da gre za teistične vsebine. Takšno izrazoslovje je bilo dovolj privlačno, da sta se dva ameriška nevrologa lotila meritev možganske aktivnosti kar pri »profesionalcih« mističnega doživljanja: budističnih menihih in frančiškanskih nunah.

Newberg in D'Aquili sta s pomočjo tehnologije SPETC, ki se je za njuno metodologijo izkazala kot najprimernejša,⁴ iskala očitne znake o prirojenosti religijskih občutkov v delovanju možganov. V posameznikih, ki so med izvajanjem svoje rutinirane prakse (meditiranje ali moli-tev) poročali o občutku preseganja samega sebe, sta v ključnem trenutku opazila tudi zmanjšan pretok krvi v delu možganov, ki baje skrbi za produkcijo mentalne meje med lastnim telesom in okolico. Če se ta podre (kar se zgodi pri nekaterih različicah psihoz) ali se za nekaj časa zavestno ukine (kar se dogaja pri transcendentalni meditaciji), se porodijo posebni občutki in izkušnje, ki smo jih v preteklosti poznali pod različnimi, a v religioznih kontekstih precej uporabljenih imenih: Nirvana, unio mystica itd. (Povzeto po Atran, 2002: 182) Njune poznejše špekulacije o tem, da je mistično izkustvo izključno posledica pravega razmerja med zmanjšanjem pretoka krvi v enem ter povečanega pretoka krvi v drugem predelu možganov, niso bile resneje znan-

⁵ Govorjenje v nerazumljivih jezikih ali tako imenovana »Glossolalia« je eden najbolj univerzalnih religijskih fenomenov (May v Spilka et. al., 2003: 267). Gre za izraz mističnega stanja, do katerega oseba pride s pomočjo transa ali stroge, poglobljene molitve. Posameznik začne v določenem trenutku govoriti v nikomur razumljivem jeziku, kar se je v zgodovino zapisalo kot »jezik duhov« (glej Spilka et. al., 2003: 267–270).

stveno raziskovane na večjem vzorcu. Pravzaprav sta Newberg in D'Aquili izoblikovala zelo trezno stališče do mističnega izkustva; podobno kot že omenjeni Deikman tudi onadva menita, da gre za običajno duševno stanje, ki ga je mogoče doseči preprosto tako, da se zanj odločimo (v Atran, 2002: 182–182). Možgani naj bi bili evolucijsko opremljeni za doživetje mističnega, torej nika- kor ne more biti to posebno duševno stanje domena »psihopato- loških, naključnih ali neobičajnih duševnih prebojev« (ibid.).

V tem vidiku se z njima strinja tudi Scott Atran, antropolog religije, ki skladno s svojo kulturno-relativistično osnovo k pretiranim nevrološkim poenostavitvam pristopa bistveno previdneje. Newberg in D'Aquili pustita na široko odprto vprašanje, ali bog ostaja le v duševnosti posameznikov ali zaseda tudi medprostor človeštva, je torej nekako pojavnost nove vrste, ki presega človeški duševni potencial. Atran ob tem poudari, da nevrologa implicitno celo enačita status resničnosti, tako pri znanstvenem mišljenju kot pri mističnem izkustvu. Zanju znanost ne more določati, kaj je fiktivno in kaj realno za posameznikovo dožemanje okolice, kar je za Atrana (2002: 183), ki sledi evolucijski paradigmi, nesprejemljivo: »Če naša običajna zaznava in medsebojno prepletanje nista bila vsaj približek verodostojnosti in skladnosti z vsakdanjimi objekti in dogodki v resničnosti, kako bi potem brez nenehnega vnaprejšnjega vmešavanja naši predniki imeli možnost, da se izognejo padcu s klifa ali uidejo divji živali, ki jih poskuša požreti?«

Atran torej zelo jasno in nazorno postreže z drugo platjo zgodbe o nevroloških raziskavah možganske aktivnosti. Sodobni nevrologiji – ali bolje rečeno »nevroteologiji«, kot ji rečeta Newberg in D'Aquili (2002: 173–181) – poleg poenostavljanja sklepov očita še skromno in fra- gmentirano raziskovalno vizijo in v zadnji četrtini stoletja kategorično prezirljivost do dognani kognitivne psihologije in antropologije.

Bolj nor sem, bliže sem bogu

Ramachandrana so, v nasprotju z drugimi nevroteologi, zanimali patološki primeri. Njegova raziskovalna pozicija na enem priznanih rehabilitacijskih kalifornijskih inštitutov mu je omogočala vsakodnevno opazovanje psihopatoloških primerov in oseb, ki so pretrpeli lažje ali hujše možganske poškodbe. Eden stranskih produktov drugačnega duševnega življenja je bilo intenzivnejše mistično doživljanje (ali vsaj pomembnejše vrednotenje in poudarjanje takšnih izkušenj). Tako pri epileptičnih napadih, shizofrenih halucinacijah, govorih v nerazumljivih jezikih,⁵ transu, globoki meditaciji ali predani molitvi je mogoče opaziti spremenjen pretok krvi skozi možgane in zvišano raven elektro-kemičnih signalov. (Atran, 2002: 191) S tem, da je pri običajnih tehnikah duševno zdravega posameznika (meditacije in molitve) mogoče govoriti o povečani aktivnosti frontalnega režnja nove možganske skorje, kar se izraža v občutnejšem zavedanju stvarnosti. Pri shizofreniji in epileptičnih napadih posebnega tipa (tisti, ki se dogajajo v zatilnem delu možganske opne) pa se aktivnost frontalnega režnja zmanjša, kar za posameznikovo duševno življenje pomeni odsotnost (ali usodno zmanjšanje) zavedanja stvarnosti (povzeto po Stern in Silbersweig v Atran, 2002: 191).

Ramachandran fiziološki izvor takšnih mističnih izkušenj pripisuje nevronskega procesom. Če se grozd nevronov nenadzorovano aktivira v limbičnem predelu možganov, ki je med dru-

gim soudeležen v posameznikovem subjektivnem doživljanju okolja in regulaciji čustev, so posledice vidne v obnašanju. To se dogaja tudi med epileptičnimi napadi. Časovno zelo kratke izkušnje aktivirajo nešteto nevronov hkrati; Ramachandran govori o tem, da čustva »gorijo«. Iščejo in vzpostavijo se nove nevronske komunikacijske poti. To, katera komunikacijska pot izmed njih bo izbrana, je za samo osebnost posameznika zelo pomembno. Zato je povsem mogoče, da intenziven epileptični napad spremeni nevronske stanje v limbičnem sistemu do te mere, da sprememba postane stalnost tudi takrat, ko se epileptični napad preneha. Spremeni se torej sama osebnostna poteza posameznika (povzeto po Ramachandran, 1998: 179–180).

Ramachandran je temu (ibid.) novemu osebnostnemu tipu, ki ga močno determinira dogajanje v zatilnem delu možganov (ang. *temporal seizures personality*), posvetil kar nekaj raziskav. Ljudje tega osebnostnega tipa veliko večji pomen pripisujejo zelo trivialnim dogodkom, so obsedeni s filozofskimi in teološkimi problemi, nimajo nikakršnega smisla za humor, imajo pretiran občutek lastne pomembnosti in vedno ter natančno zapisujejo svoja doživetja. Objekte v svetu vidijo s posebnim čarom, sebe pa pogosto dojemajo kot verskega izbranca ali voditelja. Kot temu dodaja Tomc (2000: 308), se pri epileptikih takšne radikalne (predvsem pa konsistentne in vzorčno potrjene) osebnostne spremembe dogajajo zaradi »nove vzpostavitve nevronske poti v temporalnem delu možganske opne«. Pri zdravi duševnosti se čustveno doživljanje nenehno potrjuje, korigira ter prilagaja dejanskim stvarnim pogojem. V bolezenskih stanjih se tovrstni korekcijski mehanizem podre in povratne zanke doživetij ni. Čustva, ki so posledica čutnih dotokov, in tista čustva, ki so posledica miselnih procesov, nimajo več veliko skupnega. S tem pa se odpre nov prostor za lastne interpretacije sveta, ki so lahko bistveno drugačne od splošno uveljavljenih in kulturno sprejetih predstav sveta.

Takšna presežna čustva ne gnezdiijo v izkustvu sveta, ampak v fiziološkem kaotičnem sprožanju nevronov: »Na nas učinkujejo kot nadnaravna in izventelesna, saj so popolnoma drugačna od vsega, kar smo sicer izkusili v življenju. V primeru, ko epileptične osebe doživijo trajne osebnostne spremembe, gre za to, da se izkušnja 'presežnih čustev' prevede v dolgoročni spomin in postane trajna osebnostna poteza. Takrat oblikuje moralna načela, ki so po meri neke (še) neobstoječe skupnosti.« (Tomc, 2005: 141) Temu lahko dodamo le, da ta (še) neobstoječa skupnost lahko med drugim pomeni tudi prototip neke nove religijske skupnosti, noviteto v moralnem doživljanju sveta in interpretacijo subjektivnih čustvenih stanj pa lahko spreten posameznik hitro prevede v prepričljive argumente v prid nadnaravnemu pojmovanju lastne eksistence. Ni torej presenetljivo, da so v zgodovini religijskih voditeljev vedno nastajale tudi špekulacije o psihopatoloških osebnostnih značilnostih verskih ali plemenskih voditeljev (recimo sveti Pavel, sveta Tereza iz Avila, šamani itd.).

Temeljito se je vlogi duševnih bolezni v drugačnih kulturnih kontekstih posvetil Eliade. Po njegovem mnenju se na primer status šamana dodeljuje na dva načina: 1. po nasledstvu, ko premine obstoječi zdravilec skupnosti, ali pa 2. spontano, ko oseba doživi sebe kot duhovno posebnost skupnosti. V obeh primerih sledi iniciacijski obred, ki je sestavljen iz ekstatičnih stanj in učenja šamanskih tehnik zdravljenja. Drugo pot rekrutacije, osebno nagnjenje, večkrat spremljajo izhodiščno drugačna duševna stanja, ki bi jih terminologija zahodne psihiatrije opredelila kot duševne bolezni (najpogosteje shizofrenija in epilepsija). Znotraj vrednotnega kodeksa arhaične skupnosti pa je bolezen razumljena kot klic bogov ali celo kompliment, znak privilegija in eventualna priprava na poklic šamana (Eliade, 1990: 36–37). Očitno so šamanizem in duševne bolezni usodno povezani. Po navedbah Wilkena (ibid.: 43) je indonezijska različica šamanizma najprej obstajala le kot realna bolezen. Tudi obnašanje do ekscentričnih članov

skupnosti je bilo temu prilagojeno. Dramatizacija in simulacija izvornih oblik (bolezenskega) transa in socialno-kulturne interpretacije takšnega obnašanja so sledile veliko pozneje, posledično pa se je spremenilo tudi dojemanje: duševni bolniki so postali 'od boga poslani' šamani. S to opombo, da je med iniciacijo prišlo do ozdravitve. Tukaj se skriva bistvena razlika med duševnim bolnikom in šamanom: »Slednji je predvsem bolnik, ki se je bil sposoben uspešno pozdraviti« (ibid.: 45). Jasno je, da je preprosta vzročna povezava med mistiki in odklonskim psihičnim življenjem nemogoča. Nujna sta še ustrezno kulturno okolje in težnja posameznika po samozdravljenju, kar preobrazi zaznavanje bolezni v neko za »skupnost koristno« delovanje posameznika, kot pravilno domneva Tomc (2000: 310).

Kar pri teh paralelah med šamanizmom in simptomi duševnih bolezni ponovno postane očitno, je sicer v akademski produkciji upoštevana kulturna relativnost razlag obnašanja. Dvojni pomen bolezni (ali s stališča arhaičnih skupnosti »božjega klica«), kar Eliade – zavedajoč se kulturne relativnosti – imenuje kar »bolezen-klic«, dodatno opozarja na pestrost v predpisovanju predznakov občutljivim psihiatričnim terminom. Že sama izbira perspektive določa naravo asociacij, ki se porajajo ob tem: iz zornega kota zahodne znanosti gre za osebo, ki trpi in je potrebna pomoči, iz gledišča arhaičnih skupnosti pa za dobrodošel božji blagoslov.

Ramachandrovi eksperimenti, tako kot rekrutacija mistikov v azijskih in južnoameriških predelih, so dodatna podpora hipotezi, da nenavadno delovanje zatilnega režnja korelira s hiperreligioznostjo. O tem ni dvoma. Kar pa seveda ne pomeni, da se religioznost (oziroma mistično doživljanje) lahko pojasni izključno s pomočjo možganske disfunkcije. Vse, kar lahko varno povemo – tako Pyysiäinen (2003: 142) – je, da se splošno znano religijsko doživljanje odvija v posebnih področjih možganov in da neobičajno duševno življenje korelira z nekaterimi bolj ekstremnimi religijskimi mislimi in izkušnjami. Sama religioznost, ki je pripisana neki izkušnji, prihaja od posameznika, ta pa vedno iz specifičnega kulturnega ozadja. Skratka, za zdaj ne poznamo nobenega psihološkega oziroma nevronskega mehanizma, ki bi bil vpleten izključno v religijske izkušnje.

Posebna duševna stanja in zaznava

Epilepsija zatilnega dela možganske skorje se je pripisovala tudi številnim zgodovinskim religijskim likom. Pri tem je treba poudariti, da je bilo osebno doživetje nadnaravnega bitja, poslušanje tujih glasov in privide nepoznanih bitij mogoče interpretirati kot religijsko oziroma globoko mistično izkustvo predvsem zaradi tehnološkega in znanstvenega stanja človeštva. V katerem koli drugem kulturnem ali časovnem kontekstu, ki je bliže nam, bi bile enake ali podobne osebne izkušnje obravnavane v okvirih psihiatrične stroke.

Kot primer se pogosto navaja sveti Savel, ki se je iz zavzetega preganjalca krščanstva v enem samem popotovanju spremenil v gorečega zagovornika cerkve. (Tomc, 2000: 309 in Atran, 2002: 188) Med potjo v Damask se zgrudi, obsije ga nenavadna svetloba, nato pa v svoji glavi zasliši nepoznani glas, ki mu veli, naj zbere svoje može in se posveti njemu – Jezusu, ki ga je do takrat preganjal. Savel je postal apostol Pavel in storil zapovedano. V 16. stoletju se podobno zgodi svetnici Terezi iz Avila, ki je prav tako doživela nenavadne občutke ugodja, prisotnost božanstva in pogovor z višjo instanco. Kako bi tovrstne izpovedi razumeli danes, ko je na voljo posodobljen miselni sistem, izpopolnjena tehnologija za postavljanje psihopatoloških diagnoz in čedalje manj znanstvenih dokazov, ki govorijo v prid obstoju nadnaravnih bitij? Tomc (2000: 324) je

neposreden: »Danes bi takšna zgodba zbudila pozornost scenaristov Dosjejev X, apostol Pavel pa je postal utemeljitelj krščanske cerkve.« Najverjetneje bi obe religijski osebnosti – podobno kot ruskega pisatelja Dostojevskega, ki so ga v svojem času prav tako častili kot religijskega mistika (v Atran, 2002: 189) – opisali s psihiatričnimi termini, verjetno kot epileptike ali shizofrenike (odvisno od natančnejše analize simptomov).

Osiromašeni geografski predeli (puščava, tundra, sneg ...), kjer se čutni dotoki kaj hitro privadijo na razmeroma nespremenljivo okolje, so pogosti prostori prikazni božanstev in prisluhov. Iz obstoječih zapisov je tudi redkokdaj razvidno, da bi šlo za hkratna mistična doživetja večjih skupin. Po navadi mistično razsvetljenje doleti enega človeka v samoti. In še to večinoma takrat, ko gre za stroge in dolgotrajne postopke posta ali askeze, v katerih so običajne prehranjevalne navade okrnjene. Ti trije pogoji (čutna, socialna in telesna deprivacija) vzpostavljajo optimalne pogoje za doživetje mističnih občutkov. Eden povednih primerov iz krščanstva je Jezusov pohod v puščavo: »Jezus gre v puščavo (čutna deprivacija), kjer je sam (socialna izolacija), štirideset dni brez hrane in pijače (telesna deprivacija). Posledice postanejo kmalu 'vidne', « (Tomc, 2000: 312) ter nadaljuje: »In precej ga odvede Duh v puščavo. In v puščavi je bil štirideset dni, in satan ga je skušal, in bival med zvermi; in angeli so mu stregli«. (Marko v Tomc, 2000: 312–313) Pustimo ob strani vprašanje, ali je res mogoče preživeti v puščavi štirideset dni brez kaplje pitne vode. Najbrž ni. Toda omenjena prikrajšanja v obliki družbenih stikov, hranilnih snovi, ki so za običajno zaznavo nujno potrebni in nerutinskega okolja, ki od posameznika zahteva nenehno interakcijo, nedvomno vplivajo na način zaznavanja in pojasnjevanja okolice. Deprivacije odpirajo prostor za nove, v možganih ustvarjene zaznave, ki se kažejo kot (vidne in slušne) halucinacije.

O samem procesu spreminjanja zaznavanja okolja piše Saint-Exupery (1937/2007: 128). Ker so njegovi izsledki fenomenološko izjemno natančni in dialektično zanimivi, navajamo nekaj ključnih odstavkov: »Odidem dalje in z rastočo utrujenostjo se začne v meni nekaj preobrazati. Nastajajo prikazni in kadar jih ni, si jih izmišljam... 'Halo!' Vzdignem roki in zakričim, mislim sem, da je človek zakrilil, pa je bila le skala. Puščava začanja oživljati. Hotel sem prebuditi spečega beduina, ta pa se je spremenil v deblo črnega drevesa. V drevesno deblo? Njegova navzočnost me draži, pripognem se nadenj, ali je res drevo? Hočem pobrati odlomljeno vejo in ugotovim, da je marmor. Zravnam se in pogledam okoli sebe, sam črni marmor.« In nadaljuje (ibid.: 129): 'Halo, halo ... Saj ni nič, ne razburjaj se, to se začenjajo blodnje!' Pomirjam samega sebe, čutim potrebo, da se zatekam k svoji pameti. In vendar tako težko zavrnem, kar vidim. Najrajši bi stekel proti karavani, ki potuje ... tamle ... ali vidiš? 'Norec, kaj ne veš, da si vse to sam izmišljaš?' 'Torej ni več nič resničnega na tem svetu ...' 'Nič ni več resnično, razen tistega križa dvajset kilometrov daleč na griču. Križ je ali pa svetilnik ...' «.

Po tem njegovem opisu postane jasno, kako se halucinatorne predstave, katerih se posameznik v takšnih razmerah na začetku še zaveda, počasi prebijajo na mesto realnega. Kljub delu mišljenja, ki je še zmožno delovati po navadni logiki, vidne in slušne halucinacije postanejo del realnih mentalnih predstav. In manj ko so vse tri potrebe (čutna, telesna, socialna) zadovoljene – se pravi dlje časa, ko deprivacija na teh ravneh poteka – večja je verjetnost, da bo neka halucinacija prevzela vodilno mesto v posameznikovih preferencah pri izbiri in interpretaciji dražljajev. Tudi to točko zloma, ko se dvom v obstoj halucinatorne posredovanih podob dokončno ukine, Saint-Exupery (ibid.: 131) ilustrativno opiše: »Premagam greben in pred mano se odpre obzorje. In že zagledam najlepše mesto sveta. Dobro veš, da je tudi to prikazen! Seveda vem, da je prikazen. Ne dam se preslepiti, ne dam se! Toda kaj mi moreš, če se mu predam, slepilo?

⁶ Tomc (2000: 320–321) meni, da je to načelo zasidranosti v vsakdanjem življenju še najbolj razvidno v različnih predstavah o raju. Ne glede na to, v kateri religiozni tradiciji predstava o raju obstaja, vedno je raj prostor presežkov tistega, kar v vsakdanjem zemeljskem življenju primanjkuje. Medtem ko v vsakdanjem življenju vlada pomanjkanje, se v raju cedita med in mleko. V islamski tradiciji se v raju zanimivo nahaja tudi Hurija – božje bitje ženskega spola, ki je v užitek vsem vernikom in mučenikom. Ima eterično telo, a vedno pripravljeno na ljubljenje. Večno je stara 33 let.

Če mi je všeč sladko upanje? Če se bom zaljubil v to obzidano in s sončnimi zastavami okrašeno mesto? Če ob pogledu nanj začnem hoditi nenadoma zravnano, z lahkimi koraki, brez vsake utrujenosti, s srečo v srcu ... Rajši imam svojo omamo.»

Vsebino in avtorstvo vidnih in slušnih halucinacij, iluzij oziroma imaginarnih predstav, določa vsak posameznik skladno s svojimi kulturno in vzgojno ponotranjenimi vsebinami. Tako Spilka in drugi (2003: 272) trdijo, da so bila srednjeveška prikazovanja skoraj vedno interpretirana kot religijska. Na drugi strani pa popolnoma sekularizirani posameznik – upoštevajoč logične parametre, ki določajo kontekst dogajanja in stanje telesa v trenutku zaznavanja – bistveno hitreje in odločneje razvidi imaginarno naravo nekaterih vizualnih podob in jih kot take tudi

interpretira. Očitno pretvorba informacij v mentalne predstave poteka zelo podobno kot izvedba Rorschachevega testa: posameznik v določeno nejasno podobo projicira svojo lastno vsebino. Seveda ni naključje, da se za tega posameznika zdi njegova razlaga popolnoma konsistentna, neizpodbitna in brez alternative.

Tako se odpre nov vhod v znanstveno proučevanje mističnega izkustva, ki so ga (kot je menil že Atran, 2002: 173–181) nevrološke in fiziološke raziskave možganov mnogokrat spregledale. Mistično doživetje posameznika zagotovo ne more biti le nevrološki izziv, ampak tudi psihološki, sociološki, antropološki in vsaj še kulturološki. Sunden (v Spilka et. al., 2003: 255) zato vztraja, da se težišče raziskav čim prej iz nevrofizologije možganov prenese v socialno-psihološke vsebine in se pri analiziranju mističnega izkustva upošteva tudi družbeni potencial, ki ga nosi tako imenovano kulturno ozadje. Čeprav gre pri mističnem doživljanju za globoko subjektivno kategorijo, tega doživljanja ni mogoče pojasniti brez jezika, ta pa nikoli ni kodiran v kulturnem vakuumu. Močno je prežet s specifičnimi vrednotami in političnimi orientacijami. Sundenova teorija vlog je pomembna zato, ker se dotika religioznih tekstov (Biblija, Koran itd.) in vzgojno-izobraževalnih postopkov (verouk, življenje v samostanih). Ti podporni pripomočki so nekakšen vzorec oziroma šablona, ki sploh omogoča prepoznavanje religijskega doživljanja. Brez poznavanja glavnih likov, odnosov med osebami, dogodkov, ki nosijo moralno sporočilo, bi bilo vsakršno mistično doživetje, vključno z interpretacijami vidnih in slušnih halucinacij, brezpredmetno in nesmiselno. To, kar sploh omogoča osebno mistično izkustvo, sta prav »interpretacija in prenos zaznavanja dogodkov v okvir religioznih tekstov«. (Spilka et. al., 2003: 255) Brez poznavanja religioznih zgodb in tradicije, izkušenj, ki bi jih bilo mogoče pojasniti kot mistične, sploh ne bi bilo.

Mistična videnja so resda zasidrana v nenavadnih duševnih stanjih. Ker pa to duševnost sestavljajo kulturne vsebine vidca, so njegova mistična stanja kulturno pogojena.⁶

Religijsko doživetje je torej hkrati tudi kompleksen sociokulturni pojav, ki med drugim izhaja iz nenavadnih duševnih stanj, vendar pa je posebno duševno stanje le nujni, ne pa tudi zadosten pogoj za mistično izkustvo. Seveda religijskega doživetja ne omogoča že versko prepričanje. Vsako abstraktno in načelno versko prepričanje se mora udejanjiti v posamezniku. Versko prepričanje mora postati subjektivno relevantna kategorija. To pa lahko omogočijo le posebna duševna stanja, ki morajo biti podprta z ustreznimi kemičnimi procesi v možganih. Pri tem pa je treba dodati, da svojo religioznost kot takšno mistično doživetje pojmujejo le redki. Večina svetovnega prebivalstva doživlja svojo religioznost bistveno bolj površinsko, največkrat

kot golo družbeno obvezo. Vendarle pa se ne da spregledati vpliva, ki so ga začetni mistični inovatorji imeli na poznejši razvoj institucionalno strukturiranih religijskih sistemov.

Sklep

Nagib v medicinski materializem in nazaj

Očitno obstaja preveč tehtnih družboslovnih in fenomenoloških argumentov, ki preprečujejo, da bi se religijsko oziroma mistično doživljanje sveta posameznika preprosto skrčilo na nevrofiziološke procese. Med tiste, ki so najbolj jasno artikulirali svojo kritično držo do površnih tehnično-medicinskih razlag religijskega izkustva, je spadal William James. Že leta 1902 je v svoji knjigi uporabil pojem medicinski materializem, s katerim je želel poudariti težnjo tedanjih precej sterilnih opisov religijskih doživetij. Šlo je pravzaprav za psihopatologizacijo vsega, kar je nakazovalo na mistično doživljanje: »Medicinski materializem videnja svetega Pavla na poti v Damask – glede na to, da je bil epileptik – ovrednoti kot posledice poškodbe okcipitalnega korteksa, Sveto Terezo opisuje kot histerično osebo, Svetega Franja Asiškega pa kot naslednika degenerika.« (James, 1990: 7)

Ta težnja se na novo izrisuje tudi danes. Ključno jabolko spora seveda ni v tem, da v vsakem izmed zgoraj navedenih primerov ne bi šlo za fiziološko možgansko vzburjenje. Gre predvsem za nasprotovanje naivni predstavi številnih raziskovalcev, ki menijo, da bo sama identifikacija fizioloških procesov mistično izkustvo odpravila oziroma razrešila. Skratka, da ta – na prvi pogled iluzorna izkušnja – za posameznika ne bo imela več realnih posledic. Kot da bi mistik, ki se seznani z alternativno, možgansko platjo zgodbe, zavrzel svojo izkušnjo kot nepomembno. Vsaka takšna možganska aktivnost je potopljena v kompleksen kulturni kontekst. Zato predmet resnih analitičnih raziskav nikakor ne bi smelo biti možgansko vzburjenje *per se*, temveč možgansko vzburjenje, ki je močno kontekstualizirano in interpretirano skladno s posameznikovimi privzgojenimi in priučenimi pomenskimi okviri. Šele takšno ekstremno razširjeno pojmovanje mističnega doživljanja sveta je lahko razmeroma resno izhodišče za poznejše teoretske in eksperimentalne elaborate. Ali z drugimi besedami: odločilen mora postati tudi odgovor na vprašanje, kje in kdaj, ne samo odgovor na vprašanje, kaj, pod katerimi pogoji je določeno fiziološko vzburjenje možganov interpretirano kot religiozno. In zakaj je recimo enako fiziološko vzburjenje ob drugačnih časovno-prostorskih parametrih pojasnjeno drugače?

Raziskovalna preusmeritev pozornosti na možgane odpravlja nešteto preteklih teoretskih zablod, a v istem trenutku odpira tudi nova, še bolj kompleksna znanstvena vprašanja. Religijsko doživljanje sveta je navsezadnje del mnogokrat kompleksnejše teorije uma. Preden bo ta dokončno stkana, bo treba še veliko vzročno-posledičnih študij, korelacij in analiz vplivanja na možgansko aktivnost. Mogoče se je kar strinjati s Spilko in drugimi (2003: 71), ki menijo, da je povezava med možgani in mističnim doživljanjem sicer »vroča« tema, a hkrati – in tega se je treba nenehno zavedati – šele osnutek neke nove in stabilne znanstvene discipline.

Do takrat, ko se bo dovolj uveljavila nekakšna »objektivna fenomenologija« (Spilka et al., 2003: 540), pa bo znanstveno raziskovanje mističnega doživljanja sveta še vedno ostro razdvojeno: na eni strani množica fenomenoloških razprav brez eksperimentalnih preverjanj, na drugi presežek laboratorijskih podatkov brez ustreznega teoretskega tkiva. Sedanje stanje bi lahko poimenovali kar znanstvena fikcija: krhke teze, ki se javno predstavljajo kot znanstvena dejstva.

Literatura

- ATRAN, S., NORENZAYAN, A. (2002): Religions evolutionary Landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion. Behavioral and Brain Science. Vol. 27, str. 713–770.
- ATRAN, S. (2004): In Gods We Trust. The evolutionary Landscape of Religion. Oxford, Oxford university Press.
- BAUDRILLARD, J. (1999): Simulaker in simulacija, Popoln zločin. Ljubljana, Študentska založba, zbirka Koda.
- CLOTES, J., LEWIS-WILLIAMS, D. (2003): Šamani iz prazgodovine, Trans in magija v okrašenih jamah. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- ELIADE, M. (1990): Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze. Sremski Karlovci, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- JAMES, W. (1990): Raznolikosti religioznog iskustva. Zagreb, Studija ljudske prirode, Naprijed.
- NEWBERG, A. M. D., D'AQUILI, E. M. D., RAUSE, V. (2002): Why God won't go Away. Brain Science and Biology of Belief. New York, Ballantine Books.
- ORNSTEIN, R. (1986): The psychology of Consciousness, The Classic study. New Yourk: Penguin Books.
- PYYSIÄINEN, I. (2003): How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion. Leiden (Netherlands), Koninklijke Brill NV.
- RAMACHANDRAN, V. S., BACKERSLEE, S. (1999): Phantoms in the Brain. London Fourth Estate.
- RAVNJAK, V. (1999): O poteh samospoznavanja. Maribor KID Kibla.
- DE SAINT-EXUPERY, A. (1937/2007): Letalo in planet. Ljubljana, Študentska založba.
- SPIILKA, B., HOOD JR., R. W., HUNSBERGER, B., GORSUCH, R. (2003): The psychology of religion: an empirical approach. New York, The Guilford Press.
- TOMC, G. (2005): Mentalna mašina. Možgani kot organski motor na duševni pogon. Ljubljana, Založba Sophia.
- TOMC, G. (2000): Šesti čut. Družbeni svet v kognitivni znanosti. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.