

TKANJE DUHOVNIH IZKUŠENJ NA PRIMERU IGNACIJEVEGA DOMA DUHOVNOSTI IN SKUPNOSTI ZA ZAVEST KRIŠNE V LJUBLJANI

Izvirni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 22. 1. 2023

Izvleček: Članek je napisan v dialogu s prispevkom Julie L. Cassaniti in Tanye M. Luhrmann (2014), v katerem avtorici preverjata, ali lokalne kulturne prakse vplivajo na doživljanje duhovnih izkušenj; tudi tistih, ki jih intuitivno smatramo za univerzalne, transkulturne. Prispevek povzema nekatere ugotovitve iz literature, ki je relevantna za raziskovalce tkanja duhovnih izkušenj. Ponuja tudi tematizacijo estetike, etike in temporalnosti duhovnih izkušenj ter vloge telesa na primeru dveh religijskih skupnosti v Ljubljani, Ignacijevega doma duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne.

Ključne besede: antropologija zavesti, religija, duhovne izkušnje, primerjalna fenomenologija, Ljubljana

Abstract: This article is written in dialogue with the article by Julia L. Cassaniti and Tanya M. Luhrmann (2014), in which they examine whether local cultural practices influence the pattern of spiritual experiences, including those we intuitively consider universal, transcultural. The article summarizes the existing literature while providing a thematisation of the aesthetics, ethics, and temporality of spiritual experiences and the role of the body, drawing on the example of two religious communities in Ljubljana, the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness.

Key words: anthropology of mind, religion, spiritual experiences, comparative phenomenology, Ljubljana

V pričujočem prispevku avtorja predstavlja nekaj razprav in pristopov, ki so zaznamovali antropologijo religije in njeno metodologijo. V teoretskem uvodu vzpostavlja kontekst za predstavitev študije, ki sva jo opravila v Ignacijevemu domu duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne v Ljubljani. Obenem bodo anekdote s terena ilustrirale relevantnost teoretskih vložkov. Članek je napisan na nekoliko neortodoksen, esejističen način, saj vseskozi reagira sam nase in reflektira lastne premise. Navdih za terensko delo in sogovornik, a ne tudi fiksirani okvir pričujočega prispevka, je raziskava Julie L. Cassaniti in Tanye M. Luhrmann, ki sta jo povzeli v članku *The Cultural Kindling of Spiritual Experiences* (2014).

Avtorja meniva, da je treba »eksperimentirati z repopulacijo pogovornega polja« (Bruun Jensen, Ishii in Swift 2016: 150), kar naju zanima na primeru intervjuja o duhovnih izkušnjah, in sicer si metodo, ki jo imenujemo primerjalna fenomenologija, prizadevava aplicirati na vsebino, ki ni neposredno izzvana in je v veliki meri prepuščena presoji in navdihu sogovornika. Najini terenski izsledki niso cilj, ampak etnografski material za diskusijo in tematizacijo tkanja duhovnih izkušenj, ki vsebinsko uokvirja pričujoči članek.

Kulturno tkanje duhovnih izkušenj

Cassaniti in Luhrmann trdita, da je za antropologijo krščanstva (in religije nasploh) pomembno razvijati primerjalni fenomenološki pristop k raziskovanju duhovnih iz-

kušenj. Tak pristop že obstaja (Desjarlais in Throop 2011), način, na katerega ga avtorici aplicirata na duhovne izkušnje, pa je inovativen. Želita namreč pokazati, da lokalne kulturne prakse vplivajo na doživljanje duhovnih izkušenj; tudi tistih, ki jih smatramo za univerzalne, transkulturne, na primer spalne paralize in zunajtelesne izkušnje. Trdita, da bolj kot je neka duhovna izkušnja povezana s specifičnim fiziološkim dogodkom, bolj je pogostost te izkušnje odvisna od posameznikove odprtosti za doživljanje teh dogodkov, pri tem pa ima pomemben vpliv kulturno okolje. Ta vpliv prevajava kot kulturno tkanje (angl. *cultural kindling*; Cassaniti in Luhrmann 2014: 333). V tem članku nas bo zanimalo tkanje duhovnih izkušenj v kontekstih, ki niso nujno občekulturni na nekem območju, ampak včasih veliko bolj lokalni in specializirani, tudi skozi vsebino določenih religij. Julia L. Cassaniti in Tanya M. Luhrmann (2014) v svoji študiji – ki je le ena njenih tovrstnih raziskav, pri čemer številne še potekajo – primerjata odgovore 33 članov karizmatične evangeličanske cerkve v San Franciscu (ZDA) z odgovori 20 članov skupnosti budizma theravada na severu Tajске.

V najini raziskavi je sodelovalo pet članov iz Ignacijevega doma duhovnosti ter pet članov iz Skupnosti za zavest Krišne. V intervjujih je sodelovala ena ženska, preostali sogovorniki so bili moški. Prvo skupino sva kontaktirala, ker gre za praktikante dominantne religije v našem prostoru, tj. katoliškega krščanstva, drugo skupino pa zato, ker so primer – v centru Ljubljane neuglednega – novega reli-

* Luka Benedičič, diplomirani sociolog kulture, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta; magistrski študent socialne antropologije, Univerza St. Andrews; luka.benedicic@gmail.com.

** Andraž Fink, absolvent dodiplomskega študija pedagogike in andragogike ter sociologije, Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta; andraz.fink1@gmail.com.

gijskega gibanja pri nas. Obe skupnosti sta, grobo rečeno, teistični, podobne velikosti in locirani v Ljubljani – po teh kriterijih sta primerljivi. Da bi pridobila sogovornike, ki karseda intenzivno in vsakodnevno prakticirajo svojo duhovnost, se nisva obračala na laike in širšo skupnost, ampak le na najožje sodelavce obeh skupnosti z duhovniškim oz. meniškim statusom. Obe skupnosti sta majhni in dokaj fluidni (njuni člani se selijo med kraji in ustanovami). Jezuitov, ki so tesno povezani z Ignacijevim domom duhovnosti na Poljanah in tam – stalno ali občasno – tudi živijo, je približno deset, menihov (v nadaljevanju »bhakte«), ki trenutno živijo v templju Skupnosti za zavest Krišne v Šiški, pa je približno petnajst. V tem oziru so pridobljeni odgovori za vsako skupnost relativno reprezentativni. Pogovori so potekali od aprila do junija 2022. Zaradi okoliščin sva se s tremi jezuiti pogovarjala preko platforme Zoom, preostali pogovori so potekali v živo. Vsak pogovor je bil individualen, navzoči smo bili le trije. Avtorja sva podatke zbrala v dveh raziskovalnih dnevnikih. V povprečju so pogovori trajali 1 uro in 25 minut.

Vsi pogovori so imeli obliko polstrukturiranega intervjuja z nekaj izhodiščnimi vprašanji, na katera so sogovorniki odgovarjali v približno eno uri dolgi pripovedi, med katero sva avtorja sproti in po občutku zastavljala podvprašanja. Ta del je najin metodološki doprinos. Formalni del pogovora se je začel s predstavitvijo avtorjev in najinega projekta. Povedala sva jim, da naju zanimajo duhovne izkušnje, še posebej v povezavi s telesom ter telesnimi dražljaji in občutki. Sogovornike sva povabila, da spregovorijo na način, ki jim je ljub, z njihovimi osebnimi podobami ter spomini, ki so jim pomembni in jih želijo deliti z nama. Vsakemu sva, preden sva mu prepustila besedo, zastavila isti niz vprašanj: »Ali doživljate duhovne izkušnje? Če da, kakšne in zakaj jih smatrate za duhovne? Je bila katera posebej močna in vam je ostala v spominu?« Podobno kot Daniel Linger (2010: 221) trdi, da so za pisanje o subjektivnih izkušnjah potrebne drugačne oblike pozornosti, percepcije in reprezentacije kot pri njihovem objektiviziranju, je bil najin metodološki fokus pri intervjuju sogovorniku pustiti prosto pot – nekoliko po načelu intervjuja o življenjski zgodbi (angl. *life story interview*; glej Atkinson 1998; Engler in Stausberg 2022).

Drugi del pogovora je bil strukturiran intervju s spontanimi podvprašanji, ki je metodološko enak intervjujem, ki sta jih opravili Cassaniti in Luhrmann, le da sva temu delu namenila manj časa, ker sva ocenila, da večina sogovornikov poudarja iste vrste dogodkov in izkušenj, prav tako so jim iste vrste izkušenj tuje oz. o njih ne poročajo. Intervju je bil razčlenjen na tri vrste dogodkov (povzeto po Cassaniti in Luhrmann 2014): pojave brez fiksnih kognitivnih ali telesnih dogodkov, telesne dogodke ter osupljive, nenadne dogodke.

Od lingvističnega obrata do primerjalne fenomenologije in teorije utelešenosti

Teren postavlja svoje zahteve, ki raziskovalce spodbujajo k iskanju rešitev – te pa povratno vplivajo na pravila, s katerimi smo prišli na teren. Eden izmed sogovornikov naju je recimo prosil, naj pogovora ne snemava, privolil pa je v to, da sva delala zapiske. Upoštevala sva njegovo željo, posledica tega pa je bila, da – tudi zaradi drugih razlogov – preostalih pogovorov nisva posnela, ampak sva jih pisala na roko. Sledila sva njegovim razlagam, ki so po strukturi spominjale na improvizirano predavanje na temo, ki naju je zanimala. Po več kot dveh urah pogovora sva doživela hladen tuš ob pojasnilu, da so duhovne izkušnje, po katerih sprašujeva, med bhaktami v gibanju Hare Krišna razumljene kot nekaj, kar mora ostati zasebno – so najbolj intimne narave, ker se dogajajo »neposredno med tabo in Krišno«, obenem pa je javno govorjenje o svojih posebnih duhovnih doživetjih lahko smatrano kot nespodobno, stvar napuha ali pa znak, da je bila izkušnja vsiljena in neprijetna. Sogovornik je povedal še, da je v Indiji veliko gurujev, ki skušajo z uprizarjanjem in lažnim posnemanjem ekstatičnega slavljenja pridobiti sledilce, zato v tradiciji gibanja Hare Krišna ne govorijo javno o svojih bližnjih srečanjih z Božjim, razen na medosebni ravni in s pravim namenom. »*O tem se ne govori, vama pa dam knjigo,*« naju je streznil bhakta.

Tudi drugi bhakte so bili v podobni zadregi. Dva sta najina vprašanja primerjala s poizvedovanjem o tem, kako čustvujeta in se pogovarjata mož in žena. Kljub temu so pozneje vsi, razen enega med bhaktami, odgovorili na vprašanja, ki sva jih vzela iz študije Cassaniti in Luhrmann. Zdi se, da so želeli dati opozorilo in razlago o tem, preden so pojasnili, da posebnih duhovnih izkušenj morda nimajo (čeprav si jih želijo), oziroma so razkrili, kar se jim ni zdelo preveč intimno. A prvotni odziv nama je dal misliti. Že prvi pogovor v skupnosti je vzpostavil novo matrico, povsem drugačno od takšne, kot sva jo načrtovala. Odsotnost snemanja naju je prisilila v dolge zapise o mislih sogovornikov, hkrati pa sva izbirala, kaj zapisati in česa ne. Predavateljska suverenost in nastop istega sogovornika sta sugerirala format, za katerega sva bila avtorja prepričana, da bo vsakemu intervjuvancu omogočil, da se razgovori, obenem pa ubere lastno pripovedno pot s povsem poljubnimi in osebnimi, a prav zato zanimivimi in za naju relevantnimi poudarki. Prepoznala sva tudi, da številni intervjuvanci niso doživeli posebne, edinstvene duhovne ali mistične izkušnje, pa tudi ne številnih dogodkov s seznama, ki sta ga oblikovali Cassaniti in Luhrmann – tudi bhakte, ki jih lahko vidimo pri ekstatičnem petju in plesu v Tivoliju ali na Čopovi. Zaslutila sva, da format vprašalnika, vzet iz Cassaniti in Luhrmann (2014), morda ne bo služil pri primerjanju obeh skupnosti.

Pristop sva sprva oblikovala tako, da naju niso zanimali le odgovori in načini, na katere bi jih klasificirala, ampak

tudi jezikovni elementi v pogovoru. Lingvistični obrat, ki se je v 1970. letih hitro širil v družboslovju in humanistiki, njegove korenine pa med drugim segajo v filozofijo jezika in poststrukturalistično literarno kritiko, je pripravil teren za razumevanje jezika kot ne le proizvoda ali orodja za družbeno delovanje, temveč kot njegov temelj. Znan antropološki primer je delo Michaela Lambeka (1981) o obsedenosti s strani duhov v francoski čezmorski skupnosti Mayotte, ki prepozna, da so ljudje pri tej izkušnji padli v trans. Lambek jemlje duhovno obsedenost kot tekst in trans kot komunikacijo. Ena od težav tega in podobnih pristopov je, da lastnosti jezika opazovalcu (prehitro) sugerirajo, da na osnovi jezika objektivizira izkušnjo posameznika ali skupine ljudi (Berger in Luckmann 1966). To je vodilo k presoji, da je za najino raziskavo potrebna drugačna metodologija: v uvodu omenjena kombinacija primerjalne fenomenologije in oblike intervjuja o življenjski zgodbi.

Luhrmann se spominja svojih študentskih let, ko je pričakovala, da bo svet čarovništva razumela skozi besede. Metafore, reprezentacije in narativi, s katerimi ji bodo postregli sogovorniki na terenu, naj bi ji bodo omogočili, da spozna zakonitosti in nianse njihove izkušnje (Spletni vir 1). Na terenu pa je spoznala pomen prakse: da postaneš čarovnik ali čarovnica, je ključno, da vadiš. Oblike vaj so raznolike, posebno veliko moč pa imajo vizualizacije. Luhrmann opisuje, da so jo vizualizacije »spremenile«; čutila je, kako se »premika magija po njenem telesu«, in v lastnem umu je »videla Boga« (ibid.). Že omenjena primerjalna fenomenologija je pristop, ki na primeru intervjuvanja o duhovnih izkušnjah namenja največ pozornosti telesnim občutkom in izkustvom duhovne navzočnosti, pri čemer je izkušnja posameznega dogodka primerjana z izkušnjami drugih dogodkov – ali istih dogodkov v drugih kulturnih ali religijskih kontekstih. Predpostavljamo, da obstajajo razsežnosti duhovne izkušnje, ki jih ljudje intuitivno ne opisujejo. Cilj pristopa je podrobno opredeliti dogodek glede na to, kako ga posameznik občuti, kar Luhrmann primerja s kliničnim intervjuvanjem – osebo, ki sliši Božji glas, povprašamo, ali Ga lahko sliši z ušesi in ali se kdaj obrne, da bi Ga bolje slišala; na ta način presodimo, ali je šlo zares za zvočno izkušnjo (Luhrmann 2020: 11–12).

Antropologija zavesti, kot jo prakticira Luhrmann, se osredotoča na to, kako kultura vstopi v človeka – tudi v odraslosti – in korenito spremeni njegovo izkušnjo. Zato je premisa o kulturnem tkanju izkušenj v kontekstu tovrstnih razprav osredotočena vsaj toliko na *telo*, kot je na jezik. Donna Haraway zavrača idejo, da je telo stvar narave in ne kulture; niti naša osebna niti naša kolektivna telesa niso izvzeta iz okvirov, v katere jih postavi dejstvo, da opravljajo družbeno delo (Haraway 1990: 146). To je še posebej očitno z vidika religije, ki marsikje razlaga o razlikovanju med naravnimi in nadnaravnimi telesi. O tem, kako temeljno je telo za *biti človek*, pričajo tudi transformacije pomena telesa v obdobjih naraščanja političnega nasilja

nad telesom: etničnega, spolnega, domačega itd. (Csordas 1994: 3) Marcel Mauss (1950) je menil, da je telo orodje, s katerim ljudje oblikujemo svet, obenem pa je osnovna substanca, iz katere je oblikovan človeški svet. Obrat k telesu – teorija utelešenosti (angl. *embodiment theory*) – zagovarja, da bi moralo telo postati pogostejše izhodišče za analize kulture in sebstva.

Pisati izkušnjo: antropologija lastne sence

Držim roke kvišku, oči imam zaprte. Počutim se odprto, ranljivo. Na nekaj se pripravljam – nečemu se izročam. Sklenem dlani in jih položim na srce. Vsa moja pozornost je usmerjena navznoter. Preplavi me val topline – dogaja se nekaj dobrohotnega. Sledim navodilom patra in si poskusim v mislih zavrteti film dogodkov tega dne. Ubogam in nanje, medtem ko se bliskajo v notranjem očesu, gledam z Jezusovimi očmi. Vse stvari dobijo drugačno mero – kot bi prestopil z ene noge na drugo. Lepo je. Občutek imam, da na dogodke prav zares ne gledam sam in da me oseba ob meni razume bolje, kot se sam. Dlani spustim nižje, na trebuh. Atmosfera postane bolj resnobna. Lovim ravnotežje občutkov – dobrih in slabih. Ostanem sproščen in umirjen. Razklenem dlani.

Tako je eden od naju opisal svojo prvo izkušnjo t. i. eksamina, oblike meditacije in telesne molitve, ki je značilna za jezuite. Pri tej molitvi se ne izgovarja besed: gre za »pregled svojega dneva, vendar nanj gledaš skozi Božje oči«. Pater jezuit, ki nama eksamina ni vnaprej pojasnil, ampak naju je povabil, da ga na kratko preizkusiva skupaj z njim, naju je postavil v položaj učencev. Še več, šlo je za molitev skozi različne telesne drže, zato modus učenja ni bil strogo kognitiven, ampak tudi telesen. Ko prvič preizkušamo nekaj novega, nas pogosto spremlja mešanica treme in navdušenosti. Pričakujemo, da bomo storili nekaj napak, a se bomo iz napak učili in vaja nam bo šla vedno bolje od rok. Midva pa sva z navdušenjem ugotovila, da dotično telesno molitev intuitivno razumeva. Pater naju je povabil, da posnemava njegove telesne drže in slediva poteku molitve ter naju spraševal, kaj občutiva pri vsaki drži, ne da bi vedela, kaj je vsebina molitve pri neki drži (glej v oglatih oklepajih). Odgovarjala sva zelo podobno – enkrat sva omenila ranljivost [odpiranje za Božjo navzočnost], drugič prijetno intimnost [prepoznavanje Božje ljubezni], tretjič resnobnost [prošnja za odpuščanje]. Po vsakem odgovoru je pater obrazložil posamično držo, razlaga pa se je dobro skladala z najinimi občutki. Eksamen naju je presenetil: ko sva pričakovala, da bova deležna kratke lekcije kulturnega tkanja izkušenj skozi telesno molitev, sva ugotovila, da sva v eksamen – celo kot posameznika, ki ne prakticirava krščanstva – že inkulturirana. »Vedela« sva, kaj »pomeni« ali »asociira« določena drža rok: dvignjenih, sklenjenih nad srcem ali nad trebuhom in tako dalje.

Tkanje duhovnih izkušenj bi v grobem lahko razdelili na kulturno in religijsko; glede na to, ali ugotavljamo, ali so

značilnosti čutenja – npr. Boga – pogojene z občekulturno vsebino ali z doktrino specifične religije. Avtorja – v nasprotju z delom Cassaniti in Luhrmann – proučujeva predvsem oblikovanje religijsko specifičnega senzorijskega; kako se oblikuje in v kaj je usmerjeno. »S pojmom *tkanje* imam v mislih to, da ljudje Boga čutijo različno in na specifične načine, ker se na različne načine posvečajo lastni izkušnji« (Luhrmann 2020: 100). Zato Bog v različnih krajih govori različno. Etnografska literatura trdi, da kulturno okolje v mestu Čenaj na jugu Indije spodbuja drugačno mišljenje o mišljenju samem: tamkajšnji prebivalci – v primerjavi z Američani – ne bi tako premočrtno definirali identitete na osnovi osebnih misli in občutkov, kot tudi ne bi čutili tako močne »mestne, srednjeslojne« potrebe razumeti in premišljevati o lastnih čustvih (ibid.: 86). Literatura prav tako sugerira, da si prebivalci Gane zamišljajo um kot manj zaseben, manj zamejen in bolj nadnaravno zmogljiv kot Američani. To ne pomeni, da imajo Ganci in Severni Američani drugačne mentalne procese – sugerira pa, da je za Gance človekov um del materialnega sveta in njegovih (tudi duhovnih) sil, medtem ko je za Američane nekaj ločenega in zasebnega. Slednji investirajo v idejo introspektivnega uma, medtem ko prvi doživljajo um kot somatski in nadnaraven (ibid.: 87).

V izhodišču raziskave je bilo jasno, da so pričakovane kulturne razlike med ameriškimi karizmatičnimi evangeličani in tajskimi budisti theravada bistveno večje kot med dvema ljubljanskima, z Zahodom in globalizacijo prežetima skupnostma, četudi različne starosti in geografskega porekla. Primerjalna študija med katoličani in pripadniki gibanja Hare Krišna je bila v Sloveniji že izvedena, vendar je avtor ugotovljena odstopanja razložil z razlikovanjem med večjimi tradicionalnimi in manjšimi novimi religijskimi gibanji (Črnič 2005). Ker se o primerjalni fenomenologiji in teoriji utelešenosti v antropološki literaturi pri nas primerjalno malo govori glede na pomembne intervencije teh pristopov v sodobni antropologiji, se nama zdi vredno deliti najine refleksije in izsledke, ne glede na to, da ambicije Cassaniti in Luhrmann – dokaza o *kulturnem tkanju* izkušnje – skoraj zagotovo ne bova izpolnila. V tej luči sva se odločila predstaviti terenske izsledke – ne kot eksplicitno zasledovanje podobnosti in razlik med dvema religijskima skupnostma, pač pa kot naracije in preplet naracij, ki imajo enkrat več, drugič manj presečišč. Posledično je religiozna pripadnost v najinih tematizacijah duhovne izkušnje včasih poudarjena, mestoma pa zabrisana oz. zunaj fokusa.

Telo in duhovno

Sogovorniki so v izbrano skupnost vstopili iz različnih vzgibov. Toda zdi se, da so redovniki pri odločitvi za vstop med jezuite upoštevali in imeli večinoma jasno ozaveščeno vlogo telesa in čutov v tej skupnosti in v učenju sv. Ignacija Lojolskega (Ignacio de Loyola), baskovskega teologa in ustanovitelja jezuitov – *Družbe Jezusove*. Za

nekatero med njimi je bila izkušnja telesne molitve med glavnimi razlogi za to, da so izbrali jezuite. Eden od patrov je opisal svoje srečanje z jezuiti, uvod v krščansko meditacijo, odkritje novih načinov molitve in predvsem molitve s telesom. Nanj je vplival stik s protestanti, sploh binkoštniki, ki so poročali o močnih osebnih izkušnjah z Bogom pri molitvi. Šokirala in navdušila ga je njihova spontana molitev in doživetost nagovarjanja k Bogu: občutil je srh. Drugi pater je povedal, da so mu telesna molitev in druge metode pri jezuitih pomagale, da je molil lažje in na bolj osebni način. Več sogovornikov je izpostavilo blagodejno mešanico pristopov pri jezuitih, za katere je značilno, da umsko, intelektualno dejavnost dopolnjujejo s pozornostjo na telo in občutke.

Po drugi strani bhakte pri razlogih za vstop v gibanje Hare Krišna niso posebej poudarjali vloge telesa, kljub temu, da telo pomembno sodeluje pri plesu, petju, pripravljanju in uživanju hrane ter meditaciji. Pripovedovali so o prvih srečanjih z bhaktami, ko še niso ničesar vedeli o gibanju – podobne zgodbe so delili patri jezuiti, a so bile njihove izkušnje postavljene v mladostniška leta, saj so bili v krščanstvo socializirani že kot otroci, medtem ko je do prvih srečanj bhakt z gibanjem Hare Krišna prihajalo v odrasli dobi. Posledično so – takrat še laiki – svoje dožitve bhakt primerjali z že pridobljenimi življenjskimi izkušnjami, duhovnimi izkušnjami ter srečanji z drugimi religijami in duhovnimi gibanji. Trije menihi so posebej poudarili izkušnjo skrivnosti – izkušnjo, ki so jo pogosto izpostavili tudi jezuiti. Prvi je ob branju ključnega svetega spisa Bhagavad Gita (Gospodova pesem), ki ga tedaj ni dobro razumel, začutil, da je v njem »*nekaj resničnega*«. Tudi drugi je prebiral Gito v prevodu in komentarjih Bhaktivedante Swamija Prabhupade in je bil navdušen: »*Ta človek ima zemljevid, on ve, kako stvari delujejo*«. Ključno se mu zdi, da bhakta pozna red in organizacijo vesolja. Tretji je opisal, kako je nekoč videl bhakte, oblečene v *dhoti* (halja za moške praktikante), in pomislil: »*Oni vedo nekaj, česar jaz ne vem*«. Medtem ko je bilo za patre krščanstvo od zgodnjih let *factum*, ki so ga v sebi razvijali skozi kontemplacijo, so bhakte v Gibanju Hare Krišna našli odgovore, ki jih niso dobili nikjer drugje.

Telo in duhovna izkušnja sta v obeh skupnostih postavljena v razmerje, ki opredeljuje – in ga opredeljuje – več dejavnikov: telo ni le posoda za dušo, ampak z njo interagira skozi hrano, petje, ples, molitev, odnos z drugimi in tako dalje. Sogovorniki so telo opisovali po njegovih zmožnostih: telo ima pomembno funkcijo, »*uporablja ga vse krščanstvo – že pri bogoslužju, kjer se kleči, vstane, prikloni, pokriža, sklene dlani in tako dalje*«. Tudi bhakta je povedal: »*Telo je pomembno, ker nam pomaga izgovarjati svete zloge, ti pa nas čistijo*«. Podobno je s hrano: »*Mi kuhamo za Krišno, mi hrano ponudimo Njemu, On jo prečisti in posveti*«. Sogovorniki so telo opredelili tudi po tem, česar aktivno ne počne, a je tega deležno. Več-

krat je bil izpostavljen teološki pogled na pomen telesa: »*Skozi moje telo prihaja navzočnost Boga!*« je povedal pater. »*Preko telesa lahko nevidno postane vidno. Kristus se utelesi in tudi vstane s telesom.*« Veliko je povedal o telesnih držah: klečanju, sedenju, stisnjeni ali odprti pesti. Pravi, da nam telo nekaj govori. Ko greš skozi umetnino, prideš do umetnika, zato je treba »*vstopiti v govorico svojega telesa, ki je umetnina*«. Telo v odnosu do duše predstavlja most, a tudi nekakšen zid ali filter, kar pa ne spremeni tega, da ima neizogibno mesto v duhovnem življenju: »*Telo lahko omejuje dušo, ker ni sposobno prenesti vseh valov ljubezni,*« pove bhakta, ampak »*telo, ki je vključeno v Božjo službo, je poduhovljeno.*«

Številni misleci so kartezijanski dualizem telo-duh razčlenili z uvedbo tretjega termina, ki izkustvo opisuje bodisi s pozicije pred opredelitvijo tega dualizma – npr. »predobjektivno«; (Csordas 2002) – bodisi z opisovanjem »prostora« med telesom in duhom – npr. »afekt« (Massumi 2002) ali »slika« (Bergson 2005). Vendar pa nekateri pristopi pozabijo na kulturno specifičnost: »kultura je manj od celote resničnosti« (Brahinsky 2012: 218). Ko teoretik ali teoretičarka označi binokostnike za »telesne« ali fundamentaliste, zakoreninjene v tekste, opisuje emergentno izkušnjo kot nekaj, kar izhaja iz predobstoječe tradicije vedenja, čutenja in imenovanja (ibid.: 219; glej tudi Mauss 1979). Cassaniti pa v primerjalni študiji budizma in krščanstva na Tajskem kritizira samoumevnost *verovanja* kot vsebine religiozne izkušnje – opozarja, da je treba biti pozoren na kompleksna in pogosto problematična razmerja med transkulturnimi občimi pojmi in imenovanji ter lokalnimi konstrukcijami izkušnje (Cassaniti 2012: 312). Zanimivo je, mimogrede, da vera – kot pogoj in ohranjanje odnosa do Boga, svetnikov, zgodovine in svetih spisov – v nobenem pogovoru ni bila posebej tematizirana, večinoma ni bila niti omenjena.

Pri preučevanju vpliva kulture in fiziologije na duhovno izkušnjo je bila kot raziskovalni objekt pogosto vzeta spalna paraliza; izkušnja, o kateri ni poročal noben najin sogoovornik. Interpretacija, da so takšne izkušnje zgodovinsko trdožive (tj. ponavljajoče se skozi stoletja) samo, če jih sugerira neki kulturni model, se je izkazala za zmotno – pogosto prav s perspektive utelešenosti izkušnje: »Veliko presenečenje vztrajnosti vere v duhove v modernem svetu lahko hitro razumemo, čim vemo, da je vztrajno tudi *izkustvo duhov*« (Hufford 2005: 41–42; poudarki v izvirmiku). Še več, Luhrmann trdi, da razvijanje zmožnosti zvočno in razločno slišati Boga ni zelo drugačno od razvijanja atletskih veščin, saj zahteva podobno razmerje »talenta in treninga« (Luhrmann, Nusbaum in Thisted 2010: 66). Pri tem so s talentom mišljene (verjetno biološke) predispozicije posameznika, da doživlja npr. močne mentalne podobne, ki se z vajo še zaostrejejo – Luhrmann govori o teoriji »absorpcije« (glej Tellegen in Atkinson 1974). Luhrmann (2020: 15) in njena ekipa ugotavljajo, da osebe, ki si mejo

med umom in svetom zamišljajo kot porozno, poročajo o pogostejših in bolj živih čutnih izkušnjah nevidnih drugih. Nekateri karizmatične evangeličanske cerkve spodbujajo k takšni molitvi, da verniki preživljajo »čas na samem« z Bogom, Boga si zamislijo kot spremljevalca med sprehodom, z Njim pijejo jutranjo kavo (nastavijo Mu stol in natočijo kavo) in tako dalje. Nekateri klasične oblike katafatične (tj. afirmativne in vsebinske, ne apofatične) molitve izhajajo prav iz *Duhovnih vaj* Ignacija Lojolskega. Takšna »kultivacija notranjih čutov« v vsakodnevne resničnosti vtke Boga, ki ne le poslušajo, ampak tudi odgovarja (Luhrmann in Morgain 2012: 362).

Rebecca Lester (2005) opiše sedem zaporednih stopenj, ki jih doživijo mehiške deklice v času enoletne priprave na redovniške zaobljube in vzpostavitev močnega odnosa z Bogom: to so zlomljenost, pripadnost, zadrževanje, urejanje, notranja kritika, predaja in spominjanje. Ta model opisuje postopek, s katerim praktikantka disciplinira svoje telo in čustva znotraj družbenega sveta nekega samostana, tako da si zamisli Boga kot središče svojega življenja – telo sodeluje tako, da so simbolne reprezentacije izkušene kot več kot zgolj jezik (Luhrmann in Morgain 2012: 361). Luhrmann v svojih številnih člankih in knjigah podrobno opisuje, po kakšnih korakih se ljudje, ki vstopajo v karizmatično evangeličanstvo, naučijo vtakati (angl. *kindle*) Boga v svojo vsakodnevno izkušnjo. Posebnost takšne študije je v tem, da posamezniki vnaprej poznajo svoja pričakovanja do postopkov, pa tudi kriterije, s katerimi bodo presojali njihovo uspešnost: Bog bo vtakan tedaj, ko Ga bodo čutili ob sebi, ko se bodo z Njim pogovarjali, kot da osebno stoji ob njih – in tak Bog jim bo tudi odgovarjal nazaj. Kaj pa, če vstopimo v iskanje Boga ne vedoč, kaj pomeni in kako se občuti »odkriti« Ga? Takrat se antropologi znajdejo pred enako odprtim horizontom kot iščoči se verniki. Če ne poznamo destinacije, ampak le »vmesne postaje«, moramo raziskavo o tkanju Boga osredičiti kako drugače. Kot bomo videli, je mogoče, da estetsko tkanje Boga v izkušnjo vernikov ne izhaja le iz telesnih čutov, ampak tudi iz vsakdanje izkušnje medosebnih odnosov ali izkušnje časa in časovnosti, medtem ko sta delovanje čutov in vsebina čutne izkušnje pogosto problematizirana.

Duhovno tkanje bližine: estetika in temporalnost

Pustil je prižgan radio, sredi noči se je zbudil, srce mu je močno razbijalo. »*Slišal sem glasbo, ki me je prevzela in me dvignila v nekakšno blaženo stanje. Dolgo sem iskal, katera kompozicija je to bila.*« Pozneje je odkril, da je šlo za *Miserere* Gregoria Allegrija. Opisuje, da je izkušnjo občutil kot odnos z Osebo – ne z navzočnostjo nekoga v sobi, ampak kot da bi šlo za bližino nečesa ali nekoga. »*Krščanstvo ni deizem, ampak panenteizem,*« poudari. »*Bog ni zunaj sveta, niti ni enak svetu. Svet je v Njem in On je v svetu.*« Številni antropologi že dlje časa trdijo, da lahko procese (konstrukcije) socializacije, moralnosti in identitete bolje

razumemo z obratom k analizi estetskih sistemov (Sharman 1997: 190). Bahtin (1990) je razvijal idejo, da se subjekt kot jaz spozna skozi druge ljudi. Menil je, da konstrukcija subjektivitete zahteva estetsko intervencijo drugega, po katerem subjekt spozna tiste vidike jaza, ki so mu nedostopni. Podobno je Simmel (v Frisby in Featherstone 1997) svojo neokantovsko kritiko na primeru religijske izkušnje zastavil izhajajoč iz primarnih eksistencialnih skrbi, ki naj bi jih posameznik projiciral na slednje. Pestrost religijskih izrazov torej povezuje z eksistencialnim dvomom iz živetih medčloveških odnosov (Wardle 2007: 248).

To je smiselno izhodišče tudi za pričujočo razpravo. Pogovori s praktikanti iz obeh skupnosti napeljujejo na to, da oživljanje Božje navzočnosti poteka skozi prizmo odnosa z osebo. Stičišče med telesom in duhovno izkušnjo je Božja Oseba, ki oživlja oboje. Glede tega so bili jasni v obeh skupnostih: »Duhovnega ne moremo proizvesti iz sebe, ampak ob Nekom.«; »Vsaka telesna izkušnja je lahko duhovna, če izhaja iz odnosa z Osebo.« »V njem živimo, se gibljemo in smo,« pove pater, ko povzema evangeljski opis človekovega razmerja do Boga. Tudi doživljanje mize, za katero sedimo, in lesa, iz katerega je narejena, razloži v luči vere, ki nam omogoča, da vstopamo v odnos z vsemi oblikami drugosti – in z Drugim. Skozi odnos pogosto začuti Njegovo bližino: »Ni mi Ga treba prositi za bližino, On je že z mano in želi biti navzoč v meni, kolikor Mu jaz to dopustim.« Še več, vse pomembneje se mu zdi preživeti dlje časa v molku, skupaj z Božjo navzočnostjo v njegovem telesu. Pomemben del jezuitske prakse ni le odnos, ampak tudi približevanje Božji perspektivi, »učiti se gledati na Jezusov način«. Včasih je Jezusova zgodba projicirana in prepoznana kot osnovna matrica v vseh dejanjih: »Jezus ni umrl le enkrat. Še vedno umira v vsem, na primer kot sončna svetloba ali kot vrt lilij.«

Odnos s presežnim Drugim je intenziven in recipročen: »Kakor ženin ljubi nevesto, tako Bog ljubi mene.« Sogovorniki poročajo, da se z Bogom pogovarjajo prijateljsko, »na ti«. »Če pokličeš Krišno, se odzove.« Bhakta pogleda Luko v oči, ga ljubeče pogleda in pokliče: »Luka, Luka.« Luka je občutil intimen in sočuten značaj te geste. Lahko si je celo predstavljal, kaj bi zanj pomenilo, če bi imelo vrhovno bitje do njega takšen odnos. Kot je značilno za medčloveška prijateljstva, občutku sreče pogosto kontrirajo intenzivne emocije, sploh občutek žalosti in osamljenost: »Naš svet ni pravi svet, nekdo, ki te najbolj ljubi, je daleč stran oziroma ga ne vidiš.« V tem je implicirana želja po duhovni izkušnji, ki je povezana s spoznanjem Boga. Kot pove bhakta, ga žalost občasno preveva zato, »ker ga še ne vidim«. Po drugi strani pa čuti razbremenjenost, »ker je Kontrolor vsega tvoj Prijatelj«, zato ni sam odgovoren za vse odgovore. Da jih Krišna osebno pozna in spremlja na njihovi poti, bhakte prepoznavajo v »Božjem aranžmaju«, tj. dogodkih, ko Krišno za nekaj prosijo – posamično ali kot skupina – in se to izpolni. O komunikaciji poročajo tu-

di jezuiti: »Včasih ti Bog pošlje mentalno podobo, o kateri moraš razmisliti, ker vsebuje sporočilo.« Pater povzame trenutek, ko ga njegova neverna mati vpraša, zakaj jezuiti hodijo po svetu – in si sama odgovori, da razume, zakaj: »Kako bi sicer drugi slišali, kaj je Jezus govoril.« Pater je v tem prepoznal afirmacijo smisla in cilja njegovega poslanstva, ki ni vedno enostavno in razumljivo. »To sem takrat rabil slišati, prišlo je od zgoraj.«

V kozmologijah obeh skupnosti je Bog (Krišna) stvaritelj sveta, zato je Njegov pečat položen v celotno stvarnost. Tudi meje med človeškimi osebami in nadnaravno Osebo so pogosto zabrisane. Bhakta pravi, da v svetu in ljudeh okrog sebe vidi vedno več Krišne: »Tudi dobri odnosi v templju, v družini so pomembni, tudi v tem čutiš Krišno in Njegov obraz.« Božja navzočnost je skratka večplasten fenomen – to smo pokazali tudi v estetskem pomenu. Pomemben vidik estetske izkušnje Božjega delovanja pa je v obeh skupnostih čas oz. temporalnost. Michel Serres (1995) je dobro poznan po razmišljanjih o nelinearnosti časa – tega raje razume kot topologijo, v kateri si oddaljene točke z določenimi postopki lahko postanejo bližnje. Tok reke kaže v eno smer, a znotraj mase vode so tudi protitokovi, ki istočasno tečejo v druge smeri. Zdi se, da na podoben način deluje tudi prepoznavanje duhovne navzočnosti in spoznanj – skozi različne modalitete časovnosti, kot so spomini, refleksija, občutek trajanja ali ča-senja, odnosi med dogodki in njihovimi časovnicami ter prepoznavanje lastne minljivosti.

To je bilo še posebej nazorno, ko so sogovorniki pripovedovali o tem, kaj je za njih duhovna izkušnja, saj se ta za njih pogosto nahaja v mišljenju, čutenju, spominjanju ali vizualiziranju preteklosti oz. prihodnosti: »Religiozna izkušnja je pogled nazaj, iz tega trenutka v preteklost, v kateri je marsikaj, in se čудиš, kje si in kaj vse se lahko sprašuješ,« kar porodi občutek hvaležnosti in ponižnosti, podoben tistemu pri evharistiji. Duhovno izkustvo je tudi razmišljanje o zakoncih, ki jih je poročil, in otrocih, ki jih je krstil. Pomembne so mladostne izkušnje prijateljstva, druženja in zaljubljenosti – veliko so razpravljali o duhovnosti. Ta druženja opiše kot »izkustvo žive vere«. Duhovno izkustvo pa je tudi soočanje z boleznijo ali telesno šibkostjo – svojo lastno ali od drugih, starejših od njega, kar spremlja kontemplacija o minljivosti lastnega telesa. Božjo navzočnost je torej mogoče prepoznati »za nazaj«, z ustavitvijo in refleksijo o preteklem, lahko pa vanjo stopimo »vnaprej« in skozi njo estetsko določimo in transformiramo izkušnjo, ki šele prihaja: »Pri molitvi, ki jo kristjani imenujemo križ [takrat se pokrižajo in pri tem imenujejo sveto Trojico, op. a.], si poskušam nekaj predstavljati. Vsaki potezi in gestikulaciji ima svoj pomen. Prvo si predstavljam, da odgrinjam zaveso med sabo in Bogom. Že zgolj to telesno občutim kot veselje, anticipacijo.« Če je heideggerjanski pogled, da preteklost določa sedanost, ima enakovredno težo ugotovitev, da je

v vsaki kavzalnosti posredno navzoča tudi prihodnost, ki gleda nazaj na sedanost (Bryant in Knight 2019: 191). Eden od patrov pove, da Boga najmočneje doživlja v odnosih z ljudmi, »še posebej tistimi, ki jih imam rad. Oni mi razlagajo, kaj je smisel evangelija.« Nadaljuje: »Zakaj je smiselno vprašanje večnega življenja? Zato, ker poznam ljubezen. Ker imam ljudi rad. Vso večnost bi bil z njimi. Misel na večnost je misel na ljubezen, je znanje, ki zori v tebi. Ne pride iz teoloških knjig, če nimaš svoje izkušnje.« Kot duhovniku mu je religiozna izkušnja spremljati ljudi, se veseliti zorenja na njihovi poti. Poda primer poročnega para ter opiše vesel in pomirjen izraz na njenem obrazu, ko jima pove, da je »zakrament pričevanje nečesa, kar že je«. Dejanje iz prihodnosti je lahko posvetitev nečesa, kar je navzoče v sedanosti.

Bhakta duhovno pot primerja z zaljubljanjem, saj težko oceniš, kdaj točno in zakaj se zgodijo preskoki v odnosu do osebe (v primeru duhovnosti do vrhovne Osebe) – gre za zelo osebni proces, kjer je težko govoriti o stopnjah, predvsem pa ga je težko primerjati s procesom oz. duhovnostjo drugih. Podobno kot je Serres opozoril, da lahko dva zgodovinsko oddaljena trenutka postaneta izkustveno bližnja in celo prekrivajoča se, so sogovorniki (sploh bhakte) o duhovnem procesu govorili kot časovnici, na kateri historično sovpadajoča trenutka ne sovpadata – trajektorije duhovnih poti so povsem individualizirane in neprimerljive. Na vsak način pa so spoznanje – pa tudi druge destilacije odnosa med telesom in duhom – v obeh skupnostih problematizirali skozi prizmo pristnosti, legitimnosti neke izkušnje.

Razločevanje duhov

Antropologija posveča vedno več pozornosti senzorični, torej čutni opredelitvi estetske izkušnje v vseh modalnostih – ne le vizualni izkušnji, ki se ji je v preteklosti največ posvečala, ampak tudi tistim, ki jih posredujejo voh, sluh itd. (Drobnick in Fischer 2012). Pater jezuit se spominja otroške izkušnje, ko ga je oče peljal v cerkev. Star je bil štiri ali pet let. Spomni se atmosfere, glasbe, estetike, kadila – ostala sta mu globok, tolažeč in vesel vtis ter občutek skrivnosti in svetosti tega, kar se je tam dogajalo. Šele pozneje je to izkušnjo povezal z Bogom. Spominja se tudi, ko jih je pater peljal gledat zvezde med vajami za ministrante, govoril jim je o zvezdah in »o svetniku, ki je šel v gozd in mu je Bog govoril po vetru« – to je bilo slišati čudno, drugačno, in »še zdaj, ko hodim po gozdu v vetru, se spomnim tega«. V Skupnosti za Zavest Krišne posebej poudarjajo, da ukvarjanje z duhovnostjo spremeni človeka, sprememba pa je zaznavna tudi s čutili. Eden od bhakt pove: »Z razvojem tretjega očesa lahko vidimo avro ljudi. Duhovno napredni ljudje imajo zlato avro.« Še več: »Slišiš lahko Božji glas ali vonjaš telo Krišne,« njegov vonj je namreč natančno opisan v *Vedah*. Prav tako se »v očeh vidi, če se nekdo ukvarja z duhovnostjo«. Bolj univerzalna so

bila poročanja o čustvenih, občutenih izkušnjah, ki niso povezana s specifičnim čutom. Bhakta je svojo izkušnjo z duhovno prakso v skupnosti označil kot čustveno; ko je prvič mantral *Hare Krišna*, je planil v smeh in jok. Drugi bhakta kot zanimivost doda: »Solze duhovne sreče so mrzle, niso vroče.« Tudi eden od patrov poroča, da je trikrat zajokal med mašo, bodisi iz veselja bodisi iz žalovanja. Iz zanimanja sva ga vprašala po temperaturi solz: »Ne mrzle ali tople solze, ampak prisrčne.«

Amira Mittermaier je terensko raziskovala sanje in vizije v Egiptu, pogosto takšne z religijsko konotacijo. Sanje so včasih preroške, prihajajo iz nevidnega Drugod. Čeprav takšne sanje niso napovedljive in nadzorljive, lahko posameznik stori veliko, da jih prikliče. Vizije lahko doživi tako, da kultivira »iskreni zor« (angl. *sincere gaze*; Mittermaier 2010: 93–96). V skupini sogovornikov ugotavlja, da je lahko tisti, ki ima preroške sanje ali vizijo, v katerih se pokaže ali spregovori sveta oseba, smatran bodisi kot avtoriteta bodisi kot »zgolj medij« – enkrat kot genij, drugič kot posrednik narativne kode (ibid.: 121). Avtoriteto lahko pripišejo različni pristopi in hierarhije, denimo presoja literature, genealogije (v haditskih znanostih ima linearni čas osrednjo vlogo) ali mnenje duhovne avtoritete, kot je specifični šejk (ibid.: 127). Kot bomo videli, sta za estetski in časovni vidik tkanja Božje navzočnosti, kot tudi načinov njenega legitimiranja, značilna napor in preiskovanje iskrenosti lastnega notranjega zora ter verodostojnosti – *duhovnosti* – izkušnje. Čutenje in čustvovanje sta pogosto podvržena natančni kritiki, saj je razlikovanje med duhovnimi in materialnimi užitki pomembno z vidika Bhagavad Gite v prevodu ustanovitelja gibanja Hare Krišna Bhaktivedante Swamija Prabhupade: »Užitki, ki se porajajo ob stiku materialnih čutov s predmeti čutne zaznave, so izvor nesreče. Taki užitki imajo začetek in konec, o Kuntijin sin, zato moder človek v njih ne najde zadovoljstva« (Prabhupada 1998, 5. poglavje, 22. verz).

V tem oziru je mišljenje, da tisto, kar je v nekem sistemu moralno dobro, implicitno vsebuje visoko vrednotene estetske lastnosti, in obratno (Coote 1992: 266), potrebno določene razčlembе in problematizacije. Eden od bhakt je imel intenzivno izkušnjo, ki jo je – z gledišča duhovnosti – označil za nepristno, »fake«. Šlo je za izkušnjo *déjà-vu*, ki sta jo spremljala jok in poplava emocij. Razloži, da ni šlo za duhovno izkušnjo, ampak za čustveno asociacijo, ki ni izhajala iz odnosa z Osebo. Poudari, da je odnos med dušo in Bogom natančno opisan v svetih spisih, prav tako telesni simptomi tega odnosa, zato lahko tam preverimo, če so naši vtisi pristni »ali pa zgolj hiperventiliramo«. Tudi na podvprašanje, kako razloči med duhovi iz materialnega sveta in prikazovanji Božanskega, odvrne, da »enostavno veš ali preveriš v svetih spisih«. »Ko si duhovno vesel, plešeš in poješ. To ni šov, je pa duhovna vaja. Če nisi vesel, postaneš s plesom in petjem.« Na drugi strani so jok, tresenje in vzhičenost lahko lažni signa-

li. Razloži, da so to pogosto odzivi, ki jih prikličemo in stopnjujemo sami, »*včasih povsem umsko, njihov izvor ni nujno duhoven*«. Drugi bhakta poudari, da globoke duhovne izkušnje ni imel, a si jo želi in jo čaka – ve pa, da je vse del procesa, in poudarja nujnost vodenja oz. okrilja duhovnega učitelja. Ni narobe, da si želiš takšne izkušnje, saj je lahko potrditev, da si na pravi poti: »*Tega si želiš, ker je to nekaj čistega!*« Tretji bhakta pripoveduje o obdobju, ko je začel intenzivno mantrati *Hare Krišna*, eno leto je bil, pravi, »*popolnoma blažen*«. A tudi blaženost je »*zgolj simptom*«, je minljiva. Duhovne izkušnje so »*svetilniki na poti*«, duhovnost pa je več od teh trenutkov, »*je stanje, ki te stalno prežema*«, povzame eden od njih. Opaziti je bilo razlikovanje med duhovno in mistično izkušnjo: »*Duhovno je naravno, mistika pa zadeva nadnaravno. Mistične moči niso duhovnost, so spektakli v materialnem svetu, ki opozarjajo na duhovne skrivnosti, ampak mejijo na ekshibicionizem. V resnici je vse mistično, vse je skrivnostno in nepojmljivo.*« Sogovornik je mistično izkušnjo opredelil kot pozitivno in povezano z Bogom in navzočnostjo Njegove ljubezni – mistiko je jasno razločil od črne magije in paranormalnih pojavov.

Tudi pater jezuit pojasni, da razlikuje med pristno in proizvedeno duhovno izkušnjo: »*Pristna je tista, ki se ti preprosto zgodi.*« Pove zgodbo o študentih, ki so pripovedovali zgodbo o menihu, ki je lebdel nad tlemi. Učiteljev odgovor na to zgodbo je bil: »*Ja, pa kaj?*« Drugi pater poudari, da je globoko čutenje globlje od čustev in afektov:

Ljubezen je pomembnejša od darov, kar pojasni že apostol Pavel. Ta mora biti osnova za molitev v jezikih, ne gre zgolj za emocionalnost. [...] Ljubezen ni le v čustvih, je tudi stvar dejanj, dobrote, vztrajnosti, odgovornosti in odpuščanja. Če je neko spoznanje hkrati odločitev, ki temelji v veri, potem ga ne smemo reducirati na afektivnost. Zato tudi, če ti molitev ne gre ali pa težko začneš s petjem, ne odnehaš. Tudi, če ne čutiš lepih čustev. To ni nič hudega, ker ne gre za cilj, izkustvo sledi celotnemu procesu.

Podobno kot bhakte iščejo glas avtoritete v temeljnih (npr. vedskih) spisih, je tudi Ignacij Lojolski v *Duhovnih vajah* (prvič leta 1548) zapustil pogosto citirani nauk o razlikovanju med delom dobrega in zlega duha, kar je imenoval »razločevanje duhov«, pri čemer je opredelil razliko med *duhovno tolažbo* in *duhovno potrtostjo*:

316 TRETJE PRAVILO: *O duhovni tolažbi*. O tolažbi govorim, ko se v duši porodi neki notranji vzgib, pri katerem duša vzplamti v ljubezni do svojega Stvarnika in Gospoda; tako tudi takrat, ko ne more nobene stvari na svetu ljubiti zaradi nje same, marveč le v Stvarniku vseh stvari. Prav tako, ko toči solze zaradi ljubezni do svojega Gospoda, bodisi iz žalosti nad grehi, bodisi zaradi trpljenja Kristusa, našega Gospoda, bodisi zaradi drugih stvari, ki merijo naravnost na njegovo službo in slavo. Končno imenujem tolažbo vsako povečanje upanja, vere in ljubezni, in vsako notranje veselje, ki vabi in privlači

k nebeškim stvarim in k zveličanju duše ter jo umirja in ji daje počitek v njenem Stvarniku in Gospodu.

317 ČETRTO PRAVILO: *O duhovni potrtosti*. Potrtost imenujem vse, kar je nasprotno tretjemu pravilu: kot otemnelost duše in zmedenost v njej, teženje k nizkim in zemeljskim stvarim, vznemirjenost zaradi raznih motenj in skušnjav, ki nagibajo dušo k nezaupanju, ko ni upanja ne ljubezni in se duša čuti vsa lena, mlačna, žalostna in kakor ločena od svojega Stvarnika in Gospoda. Kajti kakor je tolažba nasprotna potrtosti, so prav tako tudi misli, ki izvirajo iz tolažbe, nasprotno mislim, ki izvirajo iz potrtosti (Loyola 2007, 316. in 317. odstavek).

Eden od patrov pojasni, da je razločevanje duhov »*zelo pomembno in zahteva duhovno zrelost. [...] Božje delo obrodi sadove, ki so dobri in dolgotrajni, niso škodljivi in kratkotrajni.*« Poudari, da »*ni vsako duhovno izkustvo dobro in od Boga*«, pri čemer opozarja na nevarnosti in šarlatanstvo v gibanju New Age – pred slednjimi so svarili tudi bhakte. Primer vaje, kjer nastopi razločevanju duhov, vidi v t. i. »*govorjenju v jezikih*« oz. glosolaliji, kar opiše s sinonimi »*dar jezikov*«, »*počivanje v duhu*« in »*izlitje duha*«, izposojenimi iz Apostolskih del. To izkušnjo razloži kot »*pustiti svetemu Duhu, da začne bolj sproščeno delovati v človeku*«. Tudi v katoličanstvu vidi prostor za karizmatično prenovo, za spontano molitev in vzklikanje aleluje sredi molitve. Duhovno anestezijo (še en sinonim) opiše kot »*alfa stanje zavesti*«, tudi kot obliko hipnoze, »*ampak ta hipnoza pride vate od Duha preko nekoga, ki moli zate*«. Te izkušnje so lahko pozitivne (ganjenost, občutek elektrike ali toplote, globok mir, večurno ležanje na tleh), če ob stiku s svetim Duhom pride do intervencije hudega duha, pa so lahko tudi negativne (tresenje, mahanje z rokami, premikanje kot kača, lajanje, rjojenje, slabost in bruhanje). Ljudje so že tisočletja govorili v jezikih, ampak šele zgodnji binokostniki so iz njih napravili smoter, tj. način potrjevanja krščanske vere, in razvili sistematične vaje za kultiviranje čutnih izkušenj (Brahinsky 2012: 232). Ker glosolalija ni linearno strukturirana – kot denimo semantično izražanje ali glasba – in ker poudarja ekspresivno funkcijo jezika, v njej jezik obstaja zunaj časa. Za tistega, ki govori v jezikih, temporalnost postane večnost, ker je vsak trenutek eksistencialni začetek (Csordas 1990: 28).

Primerjalna študija: strukturirani intervju

Religijska skupnost in število članov Duhovna izkušnja (dogodek)	Skupnost za zavest Krišne (4 člani)	Ignacijev dom duhovnosti (5 članov)
Kurja polt	4	4
Ščemenje	4	5*
(Nenadna) sprememba v telesni ali zunanji temperaturi	3	4*
Močne emocije	4*	5*
Negativna ali pozitivna navzočnost duhov	0	3*
Tresenje	2	1
Sunek adrenalina	2	3
Izguba zavesti	0	1
Jok	4	5*
Izguba nadzora nad telesom	1	2
Prividi, prikazovanja, videnja	1	0
Občutenje bližnje smrti	2	1
Spalna paraliza	1	1

Preglednica 1: Prikaz, koliko članov iz vsake skupnosti poroča o tem, da so že imeli dotično duhovno izkušnjo.

Za namen primerjave s študijo Cassaniti in Luhrmann navajava izsledke najinih strukturiranih intervjujev, ki do cela posnemajo njun vprašalnik. Posebej poudarjava, da sva poročanje o določeni izkušnji v preglednico vključila le, če je bilo iz pogovora jasno, da sogovornik to izkušnjo smatra kot duhovno izkušnjo – pogosto sva bila opozorjena, da so nekateri dogodki, o katerih sprašujeva, vsakdanji in nimajo zveze z duhovnostjo. Asterisk (*) označuje, katero duhovno izkušnjo sta vsaj dva člana iste skupnosti označila kot dogodek, za katerega se spomnita, da se jima je zgodil večkrat.

Na tem mestu ponavlja, kako sta Cassaniti in Luhrmann v raziskavi klasificirali našete izkušnje:

- *pojavi brez fiksnih kognitivnih ali telesnih dogodkov*: kurja polt, ščemenje, (nenadna) sprememba v telesni ali zunanji temperaturi, močne emocije (npr. veselje, strah, nenaden občutek miru), negativna ali pozitivna navzočnost duhov;
- *razlagalni telesni dogodki*: tresenje, sunek adrenalina, izguba zavesti, jok, izguba nadzora nad telesom;
- *osupljivi, nenavadni dogodki*: prividi, prikazovanja, videnja; občutenje bližnje smrti; spalna paraliza.

Ugotavlja, da so duhovne izkušnje podobno reprezentativne in podobno pogoste v obeh skupnostih. Opozarjava na tri stvari. Prvič, v preglednici je več asteriskov na strani patrov kot na strani bhakt (pet proti ena). Prav tako lahko,

če seštejemo poročila o vseh duhovnih izkušnjah, vidimo, da so patri poročali o več duhovnih dogodkih kot bhakte (36 proti 28). A tudi iz tega ni mogoče nič sklepati, ker lahko iz preglednice razberemo, da odgovorov ene od bhakt v preglednici nismo upoštevali – to pa zato, ker ni želel odgovoriti na ta del vprašalnika, saj so se vprašanja dotikala njegove najbolj osebne, intimne izkušnje. Zato tudi na osnovi nestrukturiranega intervjuja, ki sva ga z njim opravila, nisva želela sama sklepati o tem, katere izkušnje je doživel in katerih ne. Namignil je le, da posebnih izkušenj ni imel, si jih pa želi.

Drugič, preglednica sugerira, da navzočnost duhov doživljajo le patri, ne pa tudi bhakte. A to ne drži: o takih izkušnjah so poročali oboji, pri čemer pa so bhakte takoj izpostavili, da je stik z duhovi možen, a da je to globoko materialna izkušnja, ki običajno predstavlja nevarnost, pred katero se je dobro zavarovati. Spalna paraliza, o kateri sva spraševala, naj bi bila povezana prav z napadi duhov – včasih jih izženejo tako, da mantrajo *Hare Krišna*. Po drugi strani so angeli pozitivna duhovna bitja, a bhakta takoj doda, da se ne posvečajo preveč odnosu z njimi, ker niso »ključni element«. Zelo podobno se izrazi eden od patrov. Ko ga vprašava po angelih, hitro pristavi, da so »angeli in te stvari lahko distrakcije. Krščanstvo je preprosto.« Vsi trije patri, ki so na vprašanje odgovorili pritrudilno, so opozorili na izkušnjo srečanja s hudim duhom – ta je bodisi pretil njim ali nekemu, s komer so

bili v stiku. Oboji so izpostavili napetost med negativno duhovno navzočnostjo in močjo Krišne oz. Kristusa (lahko tudi izgovarjanjem svetega imena ali uporabo blagoslovljene vode), ki je duha odgnala. Le en pater je izpostavil izkušnjo pozitivne duhovne navzočnosti, ki jo je zaznamoval občutek toplote in pa poseben vonj po rožah v sobi, kjer ni bilo rož – a tudi v njegovem primeru, pove, ni šlo za navzočnost niti (dobrega) duha niti angela. Razlog za to, da sva ene odgovore upoštevala v preglednici, drugih pa ne, je v tem, da so bhakte takoj zavrnili, da gre pri tem za kaj duhovnega, patri pa so odvrnili, da izkušnja je duhovna, ker preko nje spoznaš Kristusovo moč. Eden od patrov je denimo izpostavil sanje, v katerih se mu je zdelo, da ga bo zlo zgrabilo in zmlelo, nakar je začel klicati Kristusa po imenu in sledil je občutek velike odrešitve. V praksi pa teh razlik ne bi mogla interpretirati kot pokazatelje kulturnega tkanja – oboji so na podoben način označili tako napade duhov kot rešilno intervencijo Osebe.

Tretjič, iz preglednice je razvidno, da je en bhakta poročal o prividih ali videnjih, patri pa te izkušnje niso imeli. To je zanimivo, ker obe religiji močno poudarjata vizualno in podobe. Podroben pregled najinih dnevnikov pokaže, da patri niso komentirali tega vprašanja, razen enega, ki je poudaril, da si tega Božjega daru niti ne želi, ker »*je potem naša naloga večja, jaz jih imam že dovolj*«, lahko pa so darovi tudi past. Bhakta, ki je na vprašanje odgovoril pritrdilno, pa je pojasnil, da ko duhovni svet okrog tebe oživi, takrat božanstva ugledaš kot nekaj živega. Povedal je zgodbo o nekem dekletu, ki je nedavno v templju sredi kirtana nenadoma začelo jokati, ker je videlo Krišno, kako je oživel iz oltarja in začel plesati z njimi: »*Oni so živi [božanstva, op. a.], mi nismo, zato jih ne vidimo.*«

Pripis k teoriji in metodi

Cassaniti in Luhrmann (2014: 333) trdita, da »duhovna telesa in kategorije niso nikoli neodvisni od njihovega družbenega konteksta«. Kljub temu da sta definiranje in primerjanje na tem spolzkem in relativističnem terenu pogosto problematična, avtorici menita, da lahko neposredna primerjava duhovnih izkušenj izpodbija priljubljeno idejo, da so nekateri duhovni fenomeni organski in univerzalni (npr. s pozicije nevroznosti), in, nasprotno, pokaže, kako temeljno vlogo igra družbeni kontekst pri tem, kakšne duhovne izkušnje doživljamo in kako pogosto ter katere in kdaj sploh smatramo za duhovne. Predlagata, da lokalna kultura na nekem območju spodbuja, kakšno pozornost naj ljudje gojijo do svojega čutenja pri iskanju duhovnih dokazov, tako da se znižujejo kriteriji, kdaj je neka izkušnja občutena kot duhovna (ibid.: 341). Lokalni družbeni kontekst sugerira simptome, po katerih naj posameznik prepozna duhovno izkušnjo – posledica tega pa je, da so isti simptomi v različnih družbenih kontekstih občuteni drugače: »Lahko bi se vprašali, ali različne oblike krščanstva stkejo različne duhovne fenomene – ali npr. katoli-

cizem, ki poudarja podobe in ikone, proizvede več vizij kot protestantizem, ki daje več poudarka na besedo in na 'poslušanje' Boga« (ibid.).

Avtorja meniva, da dotična raziskava Cassaniti in Luhrmann še ni zadovoljiv dokaz za to, da duhovni in nadnaravni fenomeni, ki jih znamo ustvariti v laboratorijskih pogojih (npr. zunajtelesne izkušnje; Blanke idr. 2002), zagotovo niso transkulturni. Treba bi bilo še razmisliti, kaj bi pomenilo, če (ne) bi doživetje takih izkušenj v laboratorijskih pogojih dejansko spodbudilo oz. povečalo pogostost doživljanja istih izkušenj v vsakdanjem življenju. Prav tako nisva prepričana, da dotična raziskava neposredno pokaže, da do kulturnega tkanja duhovnih izkušenj pride po zgoraj opisanem postopku. Ni očitno, da družba *povzroči zniževanje kriterijev* pri presoji, kdaj je neka izkušnja duhovna – na splošno se vzorci ne vzpostavijo nujno z znižanjem izbranega merila, ampak npr. z ignoriranjem drugih možnih meril.

Kljub temu je njun članek kakovosten razmislek v nizu novejših literature, ki kaže na to, da je duhovno čutenje v veliki meri kulturno privzgojeno. Pri tem gresta v nekaterih pisanjih še dlje, ko natančneje opredeljujeta ne le občekulturni (lokalna družbena socializacija) in religijski senzorijski (lokalna religijska oz. doktrinarna socializacija), ampak tudi vlogo človeškega telesa, v katerega se vtisnejo kulturne okoliščine, a telo nanje tudi odgovarja – včasih do te mere, da so verniki prepričani, da govorijo neposredno z Bogom (Cassaniti 2006, 2009, 2012; Cassaniti in Luhrmann 2011; Luhrmann 2012, 2020; Luhrmann in Morgain 2012). Konkretni doprinos članka, ki ga izpostavita tudi avtorici, je opažanje, da niso vsi mentalni in telesni dogodki enako odzivni na kulturne nastavke v nekem okolju:

Če ima neka izkušnja ime (na primer »demoni«), nima pa pripisanih natančnih psiholoških indecev, potem je verjetno, da ljudje v družbi, ki nima imena za to izkušnjo, ne bodo poročali o tej izkušnji. Po drugi strani pa bodo o izkušnji, ki je opredeljena s kompleksnim vzorcem nevsiljenih telesnih izkušenj (na primer spalna paraliza), poročali nekateri ljudje v družbah, kjer ta izkušnja nima niti imena niti posebnega pomena, medtem ko v družbah, kjer je ta izkušnja jasno poimenovana in ima poseben pomen, ne bodo vsi poročali o njej. Ta sklep je najina teorija o kulturnem tkanju duhovne izkušnje (Cassaniti in Luhrmann 2014: 341–342).

Naj omeniva, da sva avtorja pri kombiniranju primerjalne fenomenologije z različico intervjuja o življenjski zgodbi črpala navdih tudi iz nove teorije navzočnosti, ki sta jo nedavno predlagali Corwin in Erickson-Davis v članku *Experiencing Presence: An Interactive Model of Perception* (2020). V njem avtorici analizirata, kako katoliške nune v frančiškanskem samostanu doživljajo navzočnost Boga. Predstavita t. i. interakcijski model, ki duhovnih izkušenj ne jemlje kot iluzij ali kognitivnih zmot pri sprejemanju senzoričnih signalov (npr. nevroznost), niti kot senzacij,

ki jih prepoznamo in občutimo kot »duhovne« zaradi naše socializacije (npr. kulturna antropologija); avtorici ponudita družboslovni model duhovne navzočnosti, ki se odmika od modelov, slonečih na simboličnih reprezentacijah in epistemološkem relativizmu, in se premika v smeri tega, kar je James J. Gibson (1966, 2002, 2014) imenoval ekološka teorija percepcije: v njej opazovalec ne nastopa kot nekdo, ki svet rekonstruira na osnovi tega, kar ga doseže, ampak kot tisti, ki je v svetu udeležen in se skozenj premika. Percepcija je način zbiranja informacij o svetu, a ta svet je poln in bogat, predvsem pa je kraj novih resničnosti. Poudarek ni na procesiranju in prevajanju, ki ga opravi percepcija, ampak na komunikaciji oz. interakciji med opazovalcem in svetom, ki se dogaja z njo. V tej shemi je opazovalec del sveta; svet ni v našem doživljanju ali rekonstrukciji slednjega (Corwin in Erickson-Davis 2020: 173–174). S tem predlogom želita avtorici preseči pozicijo simbolne reprezentacije ter epistemološkega ateizma in relativizma – in ponuditi kritiko (po njenem mnenju) problematične orientacije, da, »prvič, obstaja statična realnost, ki je zunaj opazovalca, in drugič, da so občutki navzočnosti [Boga, bogov, duhov in tako dalje, op. a.] zgolj interpretacije ali prepričanja o bolj rudimentarni senzomotorični izkušnji« (ibid.: 167).

Razberemo lahko, da standardni kulturnoantropološki model navzočnosti, s katerim polemizirata Corwin in Erickson-Davis, spominja na stališče Cassaniti in Luhrmann. To podobnost vidimo v njenem (preveč enodimenzionalno izraženem) pozivu k vlogi antropologov (lahko bi rekli družboslovcev nasploh) kot tistih, ki naj predstavijo dokaze iz perspektive, ki je – v primeru konstruiranosti religijske izkušnje – v konstruktivni opoziciji do nevroznosti. Avtorja v tej razpravi nisva neposredno naslavljala epistemoloških ali ontoloških vprašanj, prav tako naju ne zanima razmerje med znanjem in prepričanjem, kot to zanima Corwin in Erickson-Davis. Kljub temu »z eno nogo« vstopava v to debato, a le toliko, da izpostaviva osnovno usmeritev najinega prispevka, ki je predlogu avtoric podoben v prepričanju, da sogovornika jemljemo resno šele tedaj, ko mu vsaj dopuščamo, da se ne moti o svetu – še več, da »je pogoj za ustvarjanje priložnosti [za resno upoštevanje nenaturalističnih izjav o svetu, op. a.] v upiranju bifurkaciji med resničnostjo in fikcijo« (Bruun Jensen, Ishii in Swift 2016: 165; poudarek avtorjev). Sicer ne trdiva, da se Cassaniti in Luhrmann v njenih drugih pisanjih ne bi strinjali s to držo. Njuna metoda namreč na noben način ne presoja verodostojnosti izjav in razlag njenih intervjuvancev. Vsebuje pa določena pričakovanja, ki jih želi fiksirati in potrditi, in s tem implikacije glede tega, kakšen je mehanizem (sistem, tehnika) tkanja Božje navzočnosti.

Sklepna misel

Prva teza teorije o kulturnem tkanju duhovnih izkušenj je, da je neka duhovna izkušnja pogostejša v okolju, kjer se o njej govori in je bodisi zaželeno bodisi nezaželeno. Druga

teza pa je, da je pogostost duhovne izkušnje lahko večja tudi pri ljudeh iz okolij, kjer o takih izkušnjah ne govorijo, če je ta izkušnja povezana z jasnimi fiziološkimi simptomi. V tem prispevku nisva preverjala obeh tez, pač pa sva na primeru dveh religijskih skupnosti kontekstualizirala metodološke in teoretske pristope, h katerim se antropologi obračajo kot resursom pri raziskovanju kulturnega tkanja v širšem pomenu: to je *dialoga med telesom in različnimi (bolj in manj lokalnimi, specializiranimi) sensoriji*.

Pozorna sva bila na izkušnje, ki so jih sogovorniki sami izpostavili skozi prosto pripoved, in jih poskušala povezati s konkretnimi občutki in vsebinsko razlago – v iskanju subtilnejših, težje razločljivih izkušenj od tistih, ki sva jih preverjala z vprašalnikom, vzetim pri Cassaniti in Luhrmann. Zanimivo je razmišljati o tkanju duhovnih izkušenj tudi na primeru težko razločljivih podobnih poudarkov, denimo, zakaj nekateri patri in bhakte povejo, da angeli obstajajo, v isti sapi pa hitijo dodati, da so lahko distrakcija. To napeljuje na misel, da na pedagogiko religijske skupnosti vplivajo prepričanja in pedagogika drugih religijskih skupnosti iz istega oz. drugih relevantnih okolij. Nekateri pedagoški poudarki se zdijo posledice opredeljevanja do (ali distanciranja od) alternativnih verskih sistemov.

Ostaja tudi vprašanje, ali bi se lahko razlike izrazile skozi drugačne duhovne izkušnje od teh, o katerih sva spraševala. Cassaniti in Luhrmann sta v prej omenjeni definiciji kulturnega tkanja duhovne izkušnje opredelili predvsem status poimenovane izkušnje »s pripisanimi natančnimi psihološkimi indici« ter nepoimenovane izkušnje, opredeljene s »kompleksnim vzorcem nevsiljenih telesnih izkušenj« (Cassaniti in Luhrmann 2014: 341–342). Sama sva v največji meri odkrila izkušnje prvega tipa (poimenovane izkušnje), katerih psihološki indici pa so tako podrobni in specifični, da se izogibajo idealnotipski opredelitvi duhovne izkušnje, s katero so povezani. Posledično lahko enako poimenovane izkušnje povežemo z različnimi psihološkimi simptomi (npr. ali pri duhovni izkušnji jokamo hladne ali vroče solze) oz. iste psihološke simptome pripišemo različno poimenovanim izkušnjam (npr. kdaj je Božja bližina opisana kot milost in kdaj kot tolažba), kar v najinem primeru onemogoča enostavno preverjanje kulturnega tkanja po metodologiji Cassaniti in Luhrmann.

Prisotne so številne podobnosti med obema skupnostma v duhovnem doživljanju, ki jih glede na številne genealoške razlike med katoliškim krščanstvom in gibanjem Hare Krišna ne bi nujno pričakovali in ki morda pričajo o velikem časovnem in kulturno-geografskem vplivu na doživljanje duhovne izkušnje. Gibanje Hare Krišna ima sicer korenine v Indiji, na Zahod pa je z obema nogama vstopilo v drugi polovici 20. stoletja (Črnič 2005: 676). Nenazadnje pa je dokaz neke skupne socializacije tudi to, da nobene skupnosti ni šokiralo, da želita dva študenta družboslovja opraviti intervjuje z njimi; vsi so bili pripravljeni na pogovor z nama, bili so vajeni pedagoškega odnosa in nasto-

panja ter niso imeli težav z dolgim samostojnim pripovedovanjem v manj strukturiranem delu pogovora. V obeh skupnostih sva bila deležna podobne obravnave, skladno s podobnim bontonom. Med drugim so nama – v znak medverske solidarnosti – v gibanju Hare Krišne izročili medenjake, ki sva jih odnesla v Ignacijev dom duhovnosti.

Zahvala

Avtorja se iskreno zahvaljujeva Ignacijevemu domu duhovnosti in Skupnosti za zavest Krišne iz Ljubljane, ki sta naju gostoljubno sprejela, ter vsem patrom in bhaktam, ki so nama izkazali zaupanje in si vzeli čas za pogovor z nama.

Literatura in viri

ATKINSON, Robert: *The Life Story Interview*. London, New Delhi, Thousand Oaks: Sage Publications, 1998.

BAKHTIN, Mihail M.: Author and hero in aesthetic activity. V: Michael Holquist in Vadim Liapunov (ur.): *Art and answerability. Early philosophical essays by M. M. Bakhtin*. Austin: University of Texas Press, 1990.

BERGER, Peter L. in Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday & Company, 1966.

BERGSON, Henri: *Matter and Memory*. New York: Zone, 2005.

BLANKE, Olaf, Stephanie Ortiq, Theodor Landis in Margitta Seeck: Stimulating illusory own body perceptions. *Nature* 419/6904, 2002, 269–270.

BRAHINSKY, Josh: Pentecostal body logics: Cultivating a Modern Sensorium. *Cultural Anthropology* 27/2, 2012, 215–238.

BRUUN JENSEN, Casper, Miho Ishii in Philip Swift: Attuning to the webs of en. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6/2, 2016, 149–172.

BRYANT, Rebecca in Daniel M. Knight: *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

CASSANITI, Julia L.: Toward a cultural psychology of impermanence in Thailand. *Ethos* 34/1, 2006, 58–88.

CASSANITI, Julia L.: *Control in a world of change*. Doktorska disertacija. Chicago: University of Chicago, 2009.

CASSANITI, Julia L.: Agency and the Other: the role of agency for the importance of belief in Buddhist and Christian traditions. *Ethos* 40/3, 2012, 297–316.

CASSANITI, Julia L. in Tanya M. Luhrmann: Encountering the supernatural. *Religion and Society* 2, 2011, 37–53.

CASSANITI, Julia L. in Tanya M. Luhrmann: The Cultural Kindling of Spiritual Experiences. *Current Anthropology* 55/10, 2014, 333–343.

COOTE, Jeremy: 'Marvels of Everyday Vision': The Anthropology of Aesthetics and the Cattle Keeping Nilotes. V: Jeremy Coote in Anthony Shelton (ur.), *Anthropology, Art and Aesthetics*. Oxford: Oxford University Press, 1992, 245–73.

CORWIN, Anna I. in Cordelia Erickson-Davis: Experiencing presence: an interactive model of perception. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 10/1, 2020, 166–182.

CSORDAS, Thomas J.: Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos* 18/1, 1990, 5–47.

CSORDAS, Thomas J.: Introduction: the body as representation and being-in-the-world. *American Ethnologist* 24/4, 1997, 1–24.

CSORDAS, Thomas: *Body/Meaning/Healing*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

ČRNIČ, Aleš: Primerjava religijskih praks pripadnikov gibanja Hare Krišna in katolikov. *Teorija in praksa* 42/4–6, 2005, 674–690.

DESJARLAIS, Robert in C. Jason Throop: Phenomenological Approaches in Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 40, 2011, 87–102.

DROBNICK, Jim in Jennifer Fisher: Introduction: Sensory Aesthetics. *The Senses and Society* 7/2, 2012, 133–134.

ENGLER, Steven in Michael Stausberg (ur.): *The Routledge Handbook of Research Methods in Study of Religion*. Oxford: Routledge, 2022.

FRISBY, David Patrick in Mike Featherstone (ur.): *Simmel on Culture*. London: Sage, 1997.

GIBSON, James J.: *The senses considered as perceptual systems*. Boston: Houghton Mifflin, 1966.

GIBSON, James: A theory of direct visual perception. V: Alva Noe in Evan Thompson (ur.), *Vision and mind: Selected readings in the philosophy of perception*. Cambridge, MA: MIT Press: 2002, 77–90.

GIBSON, James: *The ecological approach to visual perception*. New York: Psychology Press, 2014.

HARAWAY, Donna: Investment Strategies for the Evolving Portfolio of Primate Females. V: Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller in Sally Shuttleworth (ur.), *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*. New York: Routledge, 1990, 139–62.

HUFFORD, David J.: Sleep Paralysis as Spiritual Experience. *Transcultural Psychiatry* 42/1, 2005, 11–45.

LAMBEK, Michael: *Human Spirits: A Cultural Account of Trance in Mayotte*. New York: Cambridge University Press, 1981.

LESTER, Rebecca: *Jesus in Our Wombs: Embodying Modernity in a Mexican Convent*. Oakland: University of California Press, 2005.

LINGER, Daniel T.: What Is It Like to Be Someone Else? *Ethos* 38/2, 2010, 205–229.

LOYOLA, Ignacio de: *Duhovne vaje*. Ljubljana: Župnijski zavod Dravje, 2007.

LUHRMANN, Tanya M., Howard Nusbaum in Ronald Thisted: The Absorption Hypothesis: Learning to Hear God in Evangelical Christianity. *American Anthropologist* 112/1, 2010, 66–78.

LUHRMANN, Tanya M.: *When God talks back: understanding the American Evangelical relationship with God*. New York: Knopf, 2012.

LUHRMANN, Tanya M. in Rachel Morgain: Prayer as inner sense cultivation. *Ethos* 40/4, 2012, 359–389.

LUHRMANN, Tanya M.: Mind and Spirit: a comparative theory about representation of mind and the experience of spirit. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 26/S1, 2020, 9–27.

MASSUMI, Brian: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

MAUSS, Marcel: *Les Techniques du Corps. Sociologie et Anthropologie*. Pariz: Presses Universitaires de France, 1950.

MAUSS, Marcel: *Sociology and Psychology: Essays*. London: Routledge in Kegan Paul, 1979.

MITTERMAIER, Amira: *Dreams That Matter: Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2010.

MITTERMAIER, Amira: Beyond the Human Horizon. *Religion and Society* 12/1, 2021, 21–38.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami: *Bhagavad Gita, kakršna je*. Korsnas: The Bhaktivedanta Book Trust, 1998.

SERRES, Michel: *Conversations on Science, Culture, and Time*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

SHARMAN, Russell: The Anthropology of Aesthetics: a cross-cultural approach. *JASO* 28/2, 1997, 177–192.

Spletni vir 1: Witches, Psychiatrists, and Evangelicals with Tanya Luhrmann – Conversations with History. YouTube, 6. 1. 2014; <https://www.youtube.com/watch?v=GWrxx2HLEis>, 9. 1. 2023.

TELLEGEN, Auke in Gilbert Atkinson: Openness to Absorbing and Self-Altering Experiences ('Absorption'), a Trait Related to Hypnotic Susceptibility. *Journal of Abnormal Psychology* 83/3, 1974, 269–77.

WARDLE, Huon: Subjectivity and aesthetics in the Jamaican nine night. *Social Anthropology* 8/3, 2000, 247–262.

Drawing the Kindling of Spiritual Experiences on the Example of the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness in Ljubljana

This article is written in dialogue with Julia L. Cassaniti and Tanya M. Luhrmann's paper *The Cultural Kindling of Spiritual Experiences* (2014), but also with a methodological orientation that characterizes a larger body of their work. In speaking with interlocutors from different cultural and religious backgrounds, they apply a comparative phenomenological approach with the intent of demonstrating the role of culture in establishing and navigating a connection between the physiology of a spiritual experience, and the frequency with which people experience it. In their view, local cultural practices have an influence on spiritual experiences, including those we intuitively consider to be universal, transcultural. The authors of this article have conducted a similar comparative study in two small communities of religious practitioners, the Ignatius House of Spirituality and the International Society for Krishna Consciousness, both located in Ljubljana, Slovenia. However, their research question is simpler and less ambitious, in that they are primarily interested in whether and how people experience God differently based on the different ways of attending to their religious experiences. In addition, there is less focus on comparing the two communities, hence their narratives are often mixed in the analysis. The core of the paper is a portrayal of conversations about what constitutes a religious experience and what is the role of the body in such experiences. These have opened up several themes and problematizations, which the authors have roughly synthesized in terms of aesthetics, ethics, and temporality. Interviewees have also described the relationship between the religious experience and knowledge. Both communities tend to question, systematically and on a personal level as well, the authority and legitimacy of an experience, which is thus often characterized as a "problem" in itself, to be addressed through consultation with foundational scriptures, conversation with others, self-reflection, etc. In summary, the paper does not put Cassaniti and Luhrmann's theory of cultural kindling to the test, but instead draws inspiration from it to present and contextualize methodological and theoretical approaches in anthropological scholarship of cultural kindling on the example of spiritual experiences. The authors propose a broader understanding of this notion as dialogue between the body and different specialized cultural sensoria.