



Hādi Vakīlī¹

S perzijskog prevela Mubina Moker

Filozofija gnostičkoga iskustva²

Sažetak

Sve duhovne tradicije diljem svijeta napreduju putevima koji vode spasu čovječanstva i imaju svoja specifična naučavanja kojim brane vlastita vjerovanja i uvjerenja. I gnoza kao jedna od najstarijih svjetskih tradicija neprestano je svu pažnju usmjeravala u pravcu čovjekova izbavljenja, spasa i spokoja i svoja je specifična naučavanja, s koljena na koljeno i slovo po slovo, prenosila ljudskim pokoljenjima.

Pritom svaka religijska tradicija autentična individualna gnostička iskustva prezentira u formi književnosti i termina karakterističnih za vlastitu kulturnu tradiciju. Premda filozofija religije nastoji proniknuti u razumijevanje prirode i esencije božanskoga, ona zanemaruje ove kulturalne razlike. Filozofija gnoze pak ide korak dalje i nastoji prirodu ljudskih iskustava o božanskome dosegnuti i razumjeti razumijevajući uzajamni središnji odnos koji postoji među kulturnim tradicijama.

Gnoza je uvijek bila privlačna tema za filozofe i plodno tlo za filozofska istraživanja. Na tragu toga, *filozofija gnoze / irfana* utemeljila se na zbilji da su moguća izravna iskustvena filozofska izučavanja božanskoga i da ih može dosegnuti svaki pojedinac.

Filozofija gnoze u sebi *smiruje* pitanja kakava su esencija gnoze i gnostička iskustva; vidovi i stupnjevi gnostičkih iskustava; odnos gnostičkoga iskustva – prema religijskome iskustvu; gnostička epistemologija; jezik gnoze i velik broj ostalih filozofskih istraživanja koja se naslanjaju na gnostička iskustva. U ovom radu nastojat će se, uz korištenje relevantnih filozofsko-gnostičkih izvora, ukratko ali sveobuhvatno tretirati navedena problematika kako bi istraživačima koji se zanimaju za filozofiju, gnozu i filozofiju gnoze rad mogao poslužiti kao osnova za daljnja kreativna i inovativna istraživanja u ovoj oblasti.

Ključne riječi: gnoza, filozofija gnoze, gnostička iskustva, religijska iskustva.

¹ Docent na Univerzitetu Āzād-e eslāmī.

² Preuzeto iz naučnog časopisa *Qabasāt* koji izdaje naučno-istraživački centar Pažuhešgāh-e farhangī we andīše-je eslāmī, Qom, 11. godina, proljeće-ljeto 1385, str. 67-92.



Filozofija gnoze počiva na mislećoj zbilji po kojoj je moguće ozbiljiti izravno iskustvo božanskoga, a to iskustvo može dosegnuti svaki pojedinac.

Sve religije dijele kulturalno ozračje koje je prenapučeno naučavanjima o *duhovnoj borbi* kao kategoriji koja posreduje između čovjeka i božanskog. Ova kategorija ne počiva na individualnim nego na društvenim temeljima. Svaka religija autentična gnostička iskustva individue prezentira u formi književnosti i termina koji cirkuliraju unutar njene osobene kulturne tradicije. Filozofija religije nastoji proniknuti u razumijevanje prirode i esencije božanskoga, ali zanemaruje ove kulturalne razlike.

Ali filozofija gnoze ide korak dalje i nastoji prirodu ljudskih iskustava o božanskome dosegnuti i razumjeti razumijevajući uzajamni središnji odnos koji postoji među kulturnim tradicijama.

Na početku će se analizirati pojam i značenje gnoze i gnostičkih iskustava.

Termin *gnoza* potječe od grčke riječi *μνῶ* u značenju *skrivenosti* i *zaklonjenosti*. U helenističkoj kulturi termin *gnostičko ponašanje* se vraća na tajnovito religijsko ponašanje. U kršćanstvu se prvi put ovaj termin koristi pri simboličkom tumačenju *ezoterijskoga* u svetim tekstovima ili kad se govori o ezoterijskome prisustvu; primjerice, Isusa na *Posljednjoj večeri*. U kasnijim vremenima se termin *gnoza* upotrebljavao u značenju *gnostičkih božanstvenosti* pod kojim su se podrazumijevala neposredovana iskustva božanskoga (Bouyer, 1981). Gnostici, bilo da su monoteisti ili nemonoteisti, na svoja gnostička iskustva gledaju kao na segment svoje velike obaveze koju prenose čovjeku, a ne kao konačni vrhunac svojih duhovnih napora (vidjeti: *Sveta Terezija Avilska, Život*, poglavlje 19). U skladu s tim, općenito uzevši, *gnoza* je izraz za pročišćenu misao koja sadrži segmente djelovanja, govora, tekstova, gledišta, tradicija i vanrednih iskustava s ciljem poklanjanja čovjeku, a koja se u različitim tradicijama definira na različite načine.

Do sada su filozofi skloni gnozi pod utjecajem dragocjenog djela Williama Jamesa *Mysticism* razradili opsežan koncept filozofskih istraživanja glede spoznaje koja se odnosi na gnostička iskustva. Ova skupina filozofa se, načelno, fokusirala na teme kakve su klasifikacija gnostičkih

iskustava, suština ovih iskustava u različitim religijama i različitim gnostičkim tradicijama, utjecaj jezika i kulture gnostikā u ovakvim iskustvima te u kojoj mjeri se ovakva gnostička iskustva naslanjaju na dokaze kojima se može potkrijepiti istinitost gnostičkih tvrdnji. Neki su filozofi pod znak pitanja stavili insistiranje na gnostičkim iskustvima čiji je cilj odbrana ustrojene gnostičke strukture (Jantzen, 1994). U radu će se analizirati problematika koja je predmetom iznimne pažnje filozofije gnoze kad se radi o filozofskim istraživanjima gnostičkih iskustava.

1. Gnostička iskustva

Svaka definicija gnostičkih iskustava, a usljed velikog broja značenja koja se mogu crpiti iz njih, blago rečeno, ograničena je i uvjetovana. Ovdje se može govoriti o dva sadržaja gnostičkih iskustava. Prvo, ona u jednoj široj definiciji pokazuju uopćeniju primjenu ovog termina; i drugo, u jednoj suženijoj definiciji se uglavnom odnose na posebna ponašanja zbog kojih *gnoza* i zavrđuje da bude analizirana s filozofskog gledišta.

1.1. Široki pojam gnostičkoga iskustva

Kad se radi o širem pojmu onda se pod gnostičkim iskustvom podrazumijeva *noetičko* nadosjetilno-perceptivno iskustvo ili unutarosjetilno-perceptivno iskustvo koje je produkt saznanja o stvarnostima ili sudovima koji odražavaju stvarnost a koje se ne može dosegnuti posredstvom osjetilne percepcije ili osjetilno-tjelesnih kvaliteta ili običnim samoopažanjem. U nastavku će biti objašnjene karakteristike širokog pojma gnostičkoga iskustva.

- Izraz *noetički* upotrijebljen je s namjerom da se ukaže – pri čemu je i ranija definicija čak i bez akcenta na noetičkome prihvatljiva – da su gnostici doista dosežali iskustvo stvarnosti i sudova koji odražavaju stvarnost (u formi odranije opisanoj).
- Nadosjetilno-perceptivno iskustvo obuhvata percepciju koju nije moguće dosegnuti osjetilnom percepcijom, osjetilno-tjelesnim kvalitetima (kakav je tjelesni osjećaj bola ili toplote, unutarnja tjelesna osjetila, mozak, unutrašnji organi) i



- običnim samoopažanjem. Neki gnostici govore o posebnom duhovnom osjetilu koje je kompatibilno s perceptivnim osjetilima i koje odgovara metafizičkoj sferi. Vid nadosjetilnog-perceptivnog iskustva može biti praćen osjetilnom percepcijom. Primjera radi, osoba može imati nadosjetilno-perceptivno iskustvo dok promatra Sunce. Prefiks *nad* daje iskustvu gnostičku obojenost.
- Unutarosjetilno-perceptivno iskustvo je izraz za potpunu ispražnjenost fenomenološkog sadržaja ili nečega sličnog njemu poput, naprimjer, stanja čiste otriježnjenosti ili obuhvata fenomenološki sadržaj koji, premda korespondira s osjetilnom percepcijom, lišen je pojmovnih karakteristika koje egzistiraju u preciznoj osjetilnoj percepciji.
 - *Saznanje* o stvarnostima ima značenje da osoba posjeduje saznanje o prisustvu jedne ili nekoliko stvarnosti.
 - *Sudovi koji odražavaju stvarnost*, primjera radi, mogu se svrstati u dvije kategorije: jedna je da nijedna stvarnost nije trajna i stalna, a druga da je Bog supstancija i nutrina duše. *Saznanje o sudovima koji odražavaju stvarnost* se može tumačiti na dva načina. Jedan je da osoba o prisustvu jedne ili nekoliko stvarnosti ima takva saznanja iz kojih se neočekivano pojavljuje jedan ili nekoliko sudova koji odražavaju stvarnost. Primjer ovoga može biti saznanje o Bogu (jedna stvarnost) na osnovu kojeg dolazi saznanje o dubokoj povezanosti osobe s Bogom (jedan sud koji odražava stvarnost). Drugi način je da saznanje o sudovima koji odražavaju stvarnost u sebe uključuje izravno prosvjetljenje bez posredovanja saznanja o stvarnosti. Primjer ovoga je saznanje o prolaznosti svih stvarnosti koje je produkt iskustva iščeznuća sadržaja svih fenomena.

Upravo kako je kazao William James, gnostička spoznaja je *noetička*, a znanost o njoj je nešto što doseže osoba. A u kojoj mjeri ova znanost proistječe iz samoga iskustva je nešto o čemu će biti govora u nastavku.

Nadosjetilna iskustva kakve su religijske motrenosti ili čujnosti ne mogu proizvesti gnostička iskustva. Ranije navedena definicija obuhvata nadnaravna iskustva kakva su izvantjelesna iskustva, telepatija, podsvijest i vizionarstvo. Sva ova iskustva obuhvataju saznanja o očitostima ili kvalitetima do kojih osjetila mogu doprijeti, te obično samoopažanje poput ljudske misli i budućih fizičkih dešavanja. Definiranje gnostičkih iskustava ovdje je neizbježno na stupnju nejasnoće jer može obuhvatati grupu nekih stvari koje zahvataju ravan negnostičkih iskustava.

Gnostička djela koja su nam dostupna ne potvrđuju tvrdnje Williama Jamesa da gnostičko iskustvo jeste prolazno događanje koje traje kratak period, a potom iščezava. Ovo iskustvo treba da bude postojana otriježnjenost osobe koja traje dan ili dio dana. Stoga je bolje govoriti o gnostičkoj otriježnjenosti koja je ili neprolazna ili postojana.

Gnostičko iskustvo kao širok pojam postoji u religijskim tradicijama islama, judaizma, kršćanstva, budizma i primitivnih religija. U nekim od ovih tradicija postoje tvrdnje da su ovakva iskustva povezana s nadosjetilnom stvarnošću kakva je Bog, Brahman ili Nirvana (Takeuchi 1983: 8-9). Uprkos tome, velik broj budističkih tradicija ne govori o iskustvima nadosjetilne stvarnosti. Umjesto toga, neke od njih imaju iskustva *bestrukturnih saznanja* koja sadrže saznanja o svijetu na razini apsolutne ili relativne nepojmljivosti (Griffiths, 1993).

Bestrukturna iskustva produkt su prosvjetljenosti o nepostojanoj esenciji svih stvari. Budisti govore o iskustvu *tathagate* (takodošavši) ili *postajanja svojim* koje se može dosegnuti pod uvjetom odsustva običnog osjetilno-perceptivnog saznanja. Iskustva ove grupe budista su unutarosjetilno-perceptivna iskustva i saznanja o tome vode do saznanja o pravoj esenciji stvarnosti. Usto, neka budistička iskustva, naprimjer iskustva *zen budizma*, smatraju se gnostičkim iskustvima jer nisu u vezi sa saznanjima o stvarnosti ili sudovima koji odražavaju stvarnost (Suzuki, 1970).

1.2. Ograničeni pojam gnostičkoga iskustva

Gnostičko iskustvo kao ograničeni pojam koji je predmetom pažnje filozofa povezan je sa sekundarnim ogrankom gnostičkoga iskustva u

njegovom širokom značenju. Ovo iskustvo je napose povezano s iskustvom sjedinjenosti nadosjetilno-perceptivnog ili unutarosjetilno-perceptivnog koje je rezultat saznanja o realnostima ili sudovima koji odražavaju realnost i koje se javlja putem osjetilne percepcije, osjetilnih kvaliteta ili običnog samoopažanja.

Sjedinjujuće iskustvo sadržava nepotvrđeno-sti i fenomenološka samoprožimanja ili brisanje mnoštvenosti, na tragu čega se može iznijeti hipoteza da spoznajno značenje spomenutoga iskustva ostaje vidljivo u onom fenomenološkom svojstvu. Primjere ovakvih iskustava imamo u monizmu prirode; jedinstvu s Bogom u kršćanskoj gnozi; jedinstvu *Atmana* i *Brahmana* u hinduizmu pri čemu duša/osoba zadobija opredmećenje s oduvječnom apsolutnom egzistencijom; brisanju svih mnoštvenosti; bestrukturnome budističkom iskustvu i monističkim iskustvima (Smart 1958, 1978; Wainwright, 1981/1). Naravno, iskustva kakvo je dualno iskustvo Boga, pri čemu osoba i Bog ostaju potpuno odijeljeni jedno od drugoga; judaističko kabalističko iskustvo i lična iskustva duša, a u skladu s ograničenim pojmom gnostičkoga iskustva, neće biti gnostička jer se ne ubrajaju u segment iskustava sjedinjenosti.

Stoga će se *gnostičko iskustvo* tretirati u svom posebnom značenju osim ako bude objašnjavano izvan ovog konteksta. U skladu s tim, termin *gnoza* se odnosi na djela, riječi, tekstove, gledišta i tradicije koje su povezane s iskustvima sjedinjenosti.

Treba biti obazriv da se gnostičko iskustvo ne zamijeni s religijskim iskustvom. Pod religijskim iskustvom podrazumijeva se iskustvo čiji sadržaj ili značenje odgovara religijskoj podlozi ili koje je religijski obojeno. Premda ovo iskustvo zahvata mnoga gnostička iskustva, ono također obuhvata i religijske motrenosti i čujnosti, negnostička iskustva *zena* te različite religijske osjećaje kakvi su strah ili religijsko uznesenje. Ovo iskustvo obuhvata upravo *normativno religijsko iskustvo* ili osjećaj *apsolutne povezanosti* o kojem govori Schleiermacher (Schleiermacher, 1963).

Iskustvo božanskoga ili svetoga (*Dominus*) možemo nazvati nesjedinjujućim iskustvom koje nastaje na osnovu saznanja o stvarnostima ili sudovima koji odražavaju stvarnost i koje se

javlja posredstvom osjetilne percepcije, osjetilno-tjelesnih kvaliteta ili običnoga samoopažanja. Intenzivni osjećaj Božije prisutnosti može se razumijevati kao iskustvo svetoga. Iskustva svetoga nalaze se naspram one grupe religijskih iskustava koji sadrže osjećaje ali su lišeni saznanja o neosjetilnim stvarnostima ili sudovima koji odražavaju stvarnost.

Rudolf Otto termin *iskustvo svetoga* upotrebljava kako bi objasnio iskustva koja se odnose na stvarnosti koje se dosežu kao kategorija *u potpunosti različita* u odnosu na osobu i koja stvaraju preduvjet za reakciju potaknutu strahom ili privučenošću uz istovremeno prisustvo nespoznajne tajne (Otto, 1957). *Iskustvo svetoga* o kojem govori Otto nije ništa drugo doli vid svetoga iskustva.

2. Kategorije gnostičkih iskustava

Gnostička i religijska iskustva se mogu klasificirati s različitih aspekata, s tim da postoji temeljna razlika između nadosjetilno-perceptivnih i unutarosjetilno-perceptivnih gnostičkih iskustava. U nastavku će se ukazati na neke klasifikacije.

2.1. Izvanutarnja i nutarnja

Kad god iskustvo obuhvata osjetilno-perceptivni, osjetilno-tjelesni ili samoopažajući sadržaj možemo ga nazvati izvanutarnjim iskustvom. Kao rezultat ovoga javljaju se mnogobrojne forme izvanutarnjih gnostičkih iskustava. Primjer ovoga je gnostička otriježnjenost osobe u jedinstvu s prirodom koja se javlja posredstvom njezine osjetilne percepcije svijeta. Ili izvanutarnja sveta nesjedinjujuća iskustva kakvo je iskustvo prisustva Boga kad začuđeni pogled padne na pahulju snijega. Iskustva suprotna ovima nazivaju se nutarnjim iskustvima. Iskustvo *ispražnjenosti* ili *bivanja ispražnjenim* u nekim gnostičkim tradicijama, i iskustvo Boga koje se javlja izbjavljenjem iz stega osjetilnoga iskustva mogu biti primjeri nutarnjih iskustava.

2.2. Božanska i nebožanska

Moguće je lučiti između vjerujućih iskustava koja su povezana s razumijevajućim iskustvom Boga i nevjerujućih iskustava. Iskustva iz druge skupine mogu obuhvatati spektar saznanja



o konačnoj stvarnosti, ne o Bogu sve do odsustva saznanja o bilo kakvoj stvarnosti. Vjerujuća sveta iskustva su dualna jer u njima Bog i osoba nedvojbeno ostaju međusobno odijeljeni, dok se vjerujuća gnoza odnosi na jedinstvo ili opredmećenje s Bogom.

2.2.1. Jedinstvo s Bogom

Jedinstvo s Bogom ne sadrži individualno iskustvo nego širok spektar iskustava. *Jedinstvo* obuhvata potiranje odijeljenosti između osobe i Boga i predstavlja jedan vid njihova uzajamnog opredmećenja. Islamski gnostici su u različitim formama govorili o ovome jedinstvu čiji je očit primjer Halladžova izreka: "Ja sam Istina." Kršćanski su gnostici također u različitim formama opisivali jedinstvo s božanskim. Takav je primjer gnostika Svetog Bernarda iz Clairvauxa (1090–1153) koji je govorio o jedinstvu kao o "zaljubljenom uzajamnom posmatranju"; Henriya Susoa (1295–1366) koji jedinstvo s Bogom uspoređuje s uranjanjem kapljice vode u pehar pića pri čemu kapljica poprima okus i boju pića (Suso, 1953:185). Srednjovjekovna kršćanska gnoza je prošla najmanje tri etape koje su opisane u formi sjedinjujuće otriježnjenosti. Etapa šutnje koja u biti predstavlja uvertiru za jedinstvo s Bogom; etapa potpunoga jedinstva i etapa nesvjesnosti pri čemu ova posljednja sadrži osjećaj bijega s onu stranu duše osobe (Pike, 1992/1).

2.2.2. Opredmećenje s Bogom

Vjerujući gnostici ponekad tako govore da se čini da imaju neki vid otriježnjenosti o urođenosti ili dosezanju opredmećenja s Bogom. Poznate su u tom smislu Halladžove (858–922) riječi pod vješalima: "Ja sam Istina" (Schimmel 1975/2); judaistički kabalist Isaac Aker (preminuo 1291) o *uronjenosti* u Bogu govorio je kao o "grgoljanju vode u zapjenjenom bunaru" (Idel, 1988: 67); kršćanski gnostik Meister Eckhart (1260–1328) iznosio je neke tvrdnje o opredmećenju (McGinn, 2001, Smith, 1997). Nameće se pitanje otkada su se ove gnostičke tvrdnje počele tretirati u formi objektivističkih tvrdnji koje su išle u istom pravcu kao i panteistička ili kozmološka odredišta, što je unijelo ogromne promjene u opisivanjima iskustava koja govore o jedinstvu.

2.3. Gnoza putovanja i gnoza privlačenja

U gnozi putovanja gnostici smatraju da je *privlačenje od Boga* plod putovanja i vlastitoga duhovnog truda, dok u gnozi *privlačenja* nije putovanje to koje vodi do *božanskoga privlačenja*, nego je samo *privlačenje od Boga* to što opijene gnostike tjera na putovanje i ulaganje duhovnoga truda. Upotreba dva termina: *putnik koji biva privučen* i *privučeni putnik* aludiraju na ovu klasifikaciju.

Judaistička kabala je najrasprostranjenija forma gnoze putovanja u kojem je gnostikov cilj oćutiti neki vid božanskoga kvaliteta u vlastitoj nutрини (Idel, 1988). Uprkos tome, ima mjesta sumnji da li je kabala u formama putovanja – čak ako se radi o širem definiranju gnoze – gnoza ili nije; premda se s aspekta naučavanja o jedinstvu s nekim vidom božanskoga i naučavanja o *Ein Sofu* ili Beskonačnome apsolutu može razumijevati kao gnoza.

2.4. Apofatička gnoza i katafatička gnoza

Apofatička gnoza, čiji je naziv izveden od grčke riječi *apophasis* što znači *negacija* i *šutnja*, dolazi naprama katafatičkoj gnozi, čiji naziv potječe od grčke riječi *kataphasis* u značenju *potvrde* i *govora*. Apofatička gnoza smatra da se ne može govoriti o temama ili sudovima koji odražavaju stvarnost a koji se odnose na gnostičko iskustvo. Ove kategorije se ne mogu opisati niti objasniti. Nasuprot tome, katafatička gnoza posredstvom specifičnog koncepta govori o gnostičkim iskustvima.

Primjer apofatičke gnoze pronalazimo u drevnom taoističkom tekstu pod naslovom *Tao Te* koji je napisao Lao Tze (šesto stoljeće pr. n. e.). Tekst počinje ovim riječima: "Štaviše, najuzvišenije naučavanje nije *Tao*. Štaviše, nema uzvišenog imena kojim bi se ono objasnilo. Tao se može opisati i bez riječi i može se spoznati i bez imena" (Lao Tze, 1984).

Oponirajući ovoj vrsti percepcije apofatičkog i katafatičkog Thomas Keating iznosi argument da kršćanska gnoza naglašeno egzistenciju Boga smatra nespoznatljivom. Umjesto toga, razlikovanje ova dva vida gnoze nedvosmisleno se vraća na razlike koje postoje u nalogu za pripremu *gnostičke staze*: jedna primjenjuje pozitivne tehnike, a druga crpi negirajuće preporuke glede

pripreme i popudbine staze. Kاتفاتيčka priprema podrazumijeva teološka objašnjenja, argumentaciju, ilustraciju, memoriju i motrenje kako bi se percipirala pozicija gnostičke otriježnjenosti, dok apofatička priprema sadržava čin *praznjenja* od bilo kakvog otrežnjujućeg sadržaja s ciljem *protresanja kuće* u kojoj se treba nastaniti Bog koji je s onu stranu naših argumentirajućih i osjetilnih suština (Keating, 1996/4).

3. Opisi gnostičkoga iskustva

3.1. Koji se mogu objasniti

William James je odliku neobjašnjivosti i neopisivosti gnostičkoga iskustva smatrao svojstvom biti ovakve vrste iskustava (James, 1958: 293–295). Naravno, nije uvijek jasno da li se tu radi o samome iskustvu koje se ne može objasniti ili o predmetu samoga iskustva ili i o jednome i o drugome. Prije ovoga Sveti Augustin je ovako koncipirao logičko pitanje objašnjivosti: Boga ne treba smatrati neobjašnjivim, jer čim ovo izrekemo, već smo Ga na neki način objasnili i na taj način se javlja paradoks. Jer ako kažemo Bog je neobjašnjiv, onda smo ga upravo ovom konstatacijom učinili objašnjivim (Augustin, 1958: 10–11). Ako o X kažemo da je objašnjiv, onda smo o X zapravo kazali nešto što je u proturječnosti s objašnjivošću. I konačno, ovo su pitanje iznova reafirmirali Alvin Plantinga (Plantinga, 1980: 23–25) i Keith Yandell (Yandell, 1975).

Postoji nekoliko odgovora kojima bi se riješilo ovo pitanje. Jedan je potpuno susprezanje od govora, odnosno ostati šutljiv spram onoga što se zbiva kroz gnostičko iskustvo. Uprkos tome, gnostici baš i nisu saglasni s ovim rješenjem. Druga mogućnost je da razlučimo prvostepene od drugostepenih opisa na način da *neopisivo* smatramo jednim od drugostepenih termina ali koji se ograničeno vraća i na prvostepene termine. Dakle, može se kazati, ono što je *neobjašnjivo* ne može se opisati posredstvom prvostepenih termina kad sam pojam *objašnjivo* nije jedan od tih termina. Treća mogućnost je da, naprimjer, kažemo: “X je neopisiv.” Sam sud o terminu X temelji počiva na nemogućnosti objašnjenja bilo kakvom opisivom esencijom. Četvrta mogućnost

je ponavljana i lančana negacija onoga što se može kazati o X; negacija do zauvječnosti, upravo ono što je Michael Sells nazvao *beskonačno neizrecivim* (Sells, 1994/1).

Primjeri ove neizrecivosti mogu se pronaći u beskonačnom *nijekanju* egzistencije u nekim ekstatičnim stanjima otriježnjenosti u *zen budizmu* i *madhyamaki*. Stoga što je zbiljski govor o stvarnosti onakvoj kakva ona uistinu jeste izvan dometa naše konceptualizacije nje, ne možemo govoriti o toj zbilji. Ona se može samo iskušavati. Dakle, kad kažemo: “Stvarnost, nije stvarnost”, to znači da se stvarnost, onakva kakva ona jeste, razlikuje od onoga što se konceptualizira posredstvom nas. Ali isto tako trebamo kazati da “stvarnost nije nestvarnost”. Dakle, treba bez odlaganja nakon neke izrečene tvrdnje o stvarnosti drugom tvrdnjom zaniijekati onu prvu na način da kažemo: “Stvarnost nije nestvarnost i nije ne-nestvarnost” i tako nastavljamo na isti način (Thich Nhat Hanh, 1994/5). Drugi primjer ovakvog stajališta je Dionysiusov pristup u negativnoj teologiji koji je o Bogu govorio kao o “najnerazumijevajućoj apsolutnoj Tajni” o kojoj mi govorimo samo o onome čega u Njoj nema. Ovakvo neprekidno odricanje gnostičko iskustvo postavlja s onu stranu govora.

Petu mogućnost rješavanja paradoksa *objašnjivog* razmotrio je William Alston na taj način da gnostici koji govore o nespoznajnosti suštine Božijeg Bića zapravo imaju mnogo toga za kazati o Bogu i svojim iskustvima (Alston, 1991). Dakle, kad gnostici govore o *neopisivosti*, oni nastoje upozoriti na teškoće u opisivanju iskustava ako se to čini u formi uobičajenih i svakodnevnih termina, a ne u formi metafore, poređenja ili simbola. Alston smatra da ovo pitanje nije samo specifikum gnoze, nego da je to općenito osobenost znanosti, filozofije i religije. I uprkos tome Alstonovo stajalište nije u suglasju s otvorenim tendencijama *neizrecivoga* koje postoje u gnozi.

Šestu mogućnost rješenja paradoksa *objašnjivog* tretirali su Richard Gale (1960) i Niran Smart (1969). Oni su iznijeli argument da je izraz *objašnjiv* više znak poštovanja kojim se želi ukazati na vrijednost i snagu gnostikova iskustva. Na istom fonu i Wayne Proudfoot iznosi tvrdnju da gnostici stoga što ne znaju ništa



o onome što iskušavaju ne mogu ni objasniti to iskustvo posredstvom bilo kojeg mogućeg jezika, jer oni i ne znaju sve moguće jezike. On nadalje zaključuje da tvrdnje o objašnjivosti imaju cilj da pokažu kako ne postoji nikakav jezički sistem koji bi pogodovao gnostičkome iskustvu. Ali ovo iskustvo ne tvrdi da je neopisivo. Izraz *neobjašnjiv* zapravo objašnjava i tumači pojam tajne (Proudfoot, 1985: 125-127). Ova stajališta su pokrenula pitanja o mogućnosti egzistiranja gnostičkoga iskustva u odnosu na dijametralnu razliku s drugim vrstama ljudskih iskustava koja su opisiva. Proudfootu se može oponirati sljedećim argumentom: to da gnostici ne mogu pojmiti da gnostička tema nije objašnjiva bilo kojim mogućim jezikom ne znači da na vrhuncu svoga gnostičkoga ushita iznose tvrdnje koje nadilaze njihovu spoznaju. Kako god, gnostici treba racionalno da vjeruju da pošto jezici koji su predmet njihove spoznaje ne mogu opisati ono što su oni iskusili, onda zapravo i nijedan drugi ljudski jezik neće moći opisati njihova iskustva.

Neki filozofi promišljaju da je akcentiranje na *objašnjivom* pokazatelj napora da se ono predstavi kao *neracionalno*, a rezultat toga je odvajanje gnoze od sfere osjetilnijih ljudskih naučavanja. Jantzen Grace je oštro kritizirala insistiranje na *objašnjivom* smatrajući to nastojanjem da se gnostičko iskustvo izbaciti iz sfere racionalnih tumačenja i namjesto toga da se smjesti u sferu *usbićenja* i emocija (Jantzen, 1995: 344). I drugi su stali u odbranu *racionalnosti* gnoze u odnosu na napade za neracionalizam (Staal, 1975). U svakom slučaju, problematika objašnjivosti suočena je s pitanjima koja se odnose na epistemološke vrijednosti gnostičkih iskustava, o čemu će se više kazati nešto kasnije.

3.2. Paradoksalnost

Istraživači gnoze ponekad insistiraju na *paradoksalnoj prirodi* gnostičkih iskustava, ali je uvijek nejasno da li je iskustvo to za koje se tvrdi da je paradoksalno ili je to gnostički objekt ili oboje. Može se govoriti o četiri značenja koja se odnose na *paradoksalnost*:

1. Ovo značenje se odnosi na etimologiju riječi: *paradoksalnost* je izraz za nešto neočekivano ili za nešto što je teško očekivati;

2. Jezik može u primjeni neodgovarajućih logičkih formi izraza s ciljem prenošenja pojma za koji ne želimo da u logičkom smislu bude bez značenja i smisla, namjerno biti *paradoksalan*;
3. Jedan paradoks, kako se objašnjava u filozofiji, može sadržavati neočekivani logički paradoks kao ono što navode u *paradoksu laganja*;
4. Walter Stace na paradoksalnost gleda kao na globalnu specifičnost gnostičkih iskustava koja je analogna nekoj vrsti namjernog logičkog paradoksa (Stace 1961: 212).

Dokle god se gnostičko iskustvo čini neobičnim i zapanjujućim, i izvještaji gnostika će biti upečatljivo neočekivani i nevjerovatni. U skladu s tim će i ovi izvještaji neizbježno biti paradoksalnog značenja:

- izvještaji koji se odnose na gnostička iskustva će također biti u značenju paradoksalnosti;
- jer u nekim vremenima gnostički jezik primjenjuje nedopadljive logičke forme gdje se neće s namjerom dogoditi stvarni besmisao.

I povrh toga, paradoksalnost u ovom značenju u izvještajima iz prve ruke o gnostičkim iskustvima imat će manju učestalost, a u gnostičkim sistemima iz druge ruke mišljenja imat će veću učestalost (Staal, 1975).

Unatoč tome, ne postoji jasan argument zašto gnostička iskustva ili teme koje se odnose na njih moraju biti paradoksalni u pojmovlju svoje treće ili četvrte ruke. Načelno posmatrano, na raspolaganju nemamo jasan argument o tome da izvještaj gnostičkoga iskustva treba sadržavati logički besmisao. Kako smo vidjeli ranije kada se dogodi manjkavost u objašnjavanju koje se čini paradoksalnim, većinom se ovaj paradoks uklanja obrazloženjem *bivanja neizrecivim* ili ukidanjem koje govor usmjerava ka ravni neizrecivog.

Napori da se gnostička iskustva predstave u formi paradoksalnih kategorija u trećem i četvrtom značenju *paradoksa* potječe otuda što postoji velika želja da se jezik koji je u logičkom smislu izašao iz svog glavnog smjera, koliko god je moguće, vrati ranijem pravcu. Primjera radi, *zen budizam* govori o prispjivanju na stupanj svijesti koji je viši od mišljenosti i nemišljenosti. Uprkos

tome, ova tvrdnja se više vraća na srednje stupnjeve, ne na mišljenosti i nemišljenosti i uglavnom stremljenja idu u tom pravcu da se govori o nekom od stupnjeva svijesti na kojem je svjesni napor odsutan i gdje ne funkcionira klasifikacija mentalnih aktivnosti. To da *nemarljiva* svijest ne ulaže napor, ne u mišljenosti i ne u nemišljenosti, i ne u logičkom besmislu, spomenuti opis čini rascjepkanim. Frits Staal pak navodi argument da je paradoksalni jezik gnoze prikladan za prezentiranje logičkih tvrdnji na sistematičan način (Staal, 1975). I dok gnostici primjenjuju svakodnevni jezik kako bi opisali svoja iskustva (Alston, 1992: 80-102) govorna kongruencija ih primorava da jezik usmjere ka paradoksalnoj ravni u trećem i četvrtom značenju.

4. Perenijalizam

Neki filozofi koji su se ponekad nazivali perenijalistima nastojali su da iz kultura i tradicija prepoznaju zajednička gnostička iskustva. Perenijalističko stajalište Waltera Stacea pokrenulo je brojne rasprave (Stace, 1960-61). Stace je iznio hipotezu da se u svim kulturama, religijama, društvenim epohama i pozicijama zapažaju dvije vrste gnostičkih iskustava. Prva vrsta su izvannutarnja globalna iskustva koja "usmjeravaju pogled s onu stranu pojmovlja" kako bi se doseglo *jedno* ili *jedinstvenost mnoštvenosti* ili *mnoštvenost svijeta* posredstvom težnje ka *jednome* u značenju života ili unutarnje otriježnjenosti o svijetu. Jedinstvenost kao objektivna sveta stvarnost s osjećajem blagoslovljenosti je predmet iskustva. Staceova izvannutarnja globalna iskustva su i paradoksalna i moguće je neobjašnjiva (Stace, 1961: 79).

Druga vrsta su sjedinjujuća nutarnja globalna iskustva koja "usmjeravaju pogled s ovu stranu svijesti" kako bi se dosegla *čista otriježnjenost*, to jest iskustvo koje je s fenomenološkog aspekta iskustvo ničega (Stace, 1961: 86). Ovo iskustvo Stace naziva *sjedinjjujućom otriježnjenošću*. Neki drugi ovo iskustvo nazivaju *dogadanjem čiste otriježnjenosti* (*Pure Conscious Event*) (Forman, 1993 i 1999). Ovo iskustvo obuhvata *pražnjenje* osobe od bilo kakvog iskustvenog sadržaja ili fenomenološkog kvaliteta, kakvi su pojmovlje, misli, osjetilna percepcija i naslađujuće osjetilne

predodžbe. U takvom stanju osoba na javi doseže čistu otriježnjenost. Za ovu vrstu iskustva Stace, kao i za izvannutarnje iskustvo, smatra da sadrži osjećaj blagoslovljenosti svetom objektivnošću te da je ono paradoksalno i vrlo vjerovatno neopisivo. Stace ovo nutarnje iskustvo opisuje kao obalu gnostičkoga saznanja koja se smjestila na pola puta staništa izvannutarnje otriježnjenosti o svijetu.

Stace vjerujuće gnostičko iskustvo izvodi iz razlučivanja između iskustva i tumačenja nutarnjeg globalnog iskustva. Nutarnje iskustvo je, smatra on, slično u svim kulturama, samo se razlikuju tumačenja. Ninian Smart ovako argumentira globalitet sjedinjujućeg iskustva: opis vjerujućih gnostičkih iskustava reflektira zakrivljenost koja nastaje tumačenjem, a što predstavlja zajedničku iskustvenu osnovu između vjerujućih i nevjerujućih iskustava (Smart, 1965).

Stace je bio izložen žestokim kritikama zbog simplifikacije ili *iskrivljavanja* gnostičkih sudova. Primjera radi, Pike je staceovsko-smartovsko stajalište kritizirao ovim argumentom da kada se radi o kršćanskoj gnozi, jedinstvo s Bogom se može podijeliti na dvije definirane faze koje u kršćanskoj teologiji nemaju osnovu. Prema tome, ove dvije faze u opravdivoj formi reflektiraju iskustvo, ali ne jačaju tumačenje (Pike, 1992/5).

Za razliku od Stacea, Taschner prepoznaje tri vrste gnostičke otriježnjenosti.

1. Izvannutarnje panteističko iskustvo koje predstavlja iskustvo jedinstvenosti prirode, a što obuhvaća dušu osobe;
2. Iskustvo jedinstvenosti nepromjenljive jednoće koja je ponad vremena i prostora;
3. Vjerujuće iskustvo u kojem postoji jedan vid dualizma između subjekta i objekta iskustva (Taschner, 1961). Taschner smatra da je vjerujuće iskustvo na većem stupnju od iskustva jedinstvenosti jer iskustvo jedinstvenosti ukazuje na gnostikovu središnju želju uranjanja u konačnu zbilju.

William Wainwright govori o četiri odlike gnostikova izvannutarnjeg iskustva: pojam jedinstvenosti prirode; pojam prirode kao žive prisutnosti; pojam da svaka hipotetska stvar u prirodi nalazi se u vječnoj prisutnosti, te nestrukturirano budističko iskustvo. Kao i Taschner i Wainwright,



smatra da treba razlučiti između dva nutarnja gnostička iskustva: jedno je iskustvo čiste ispražnjene otriježnjenosti i drugo je vjerujuće iskustvo koje je praćeno spoznajom o *uzajamnoj ljubavi* gnostika i objekta ljubavi (Wainwright, 1981/1).

5. Epistemologija gnostičkoga iskustva

William James u svom poznatom djelu *The Varieties of Religious Experience* (London, 1925: 410) bavi se sljedećim pitanjem: "Mogu li gnostička iskustva potvrditi vjerodostojnost one grupe božanskih emocija u kojima je ukorijenjen religiozni život?" Ovo pitanje se može razložiti na dva dijela.

Prvi, pitanje je li osobi dopušteno razmišljati o tome da li su njena iskustva usklađena sa stvarnošću ili argumentiranim vrijednostima? Drugi, pitanje je li nama koji ne posjedujemo gnostička iskustva dopušteno da posredstvom proučavanja izvora i dokumenata iskustva gnostika procjenjujemo kao usklađena sa stvarnošću ili kao argumentirane vrijednosti? Premda su ova dva pitanja međusobno povezana, ona se mogu razmatrati odvojeno.

Namjerni filozofski odgovor u pozitivnoj formi na prvo pitanje bi se mogao nazvati *pristupom dualističkoga ponašanja*, a namjerna odbrana pozitivnog odgovora na drugo pitanje bi bila *dokaz osjetilne percepcije*.

5.1. Pristup dualističkoga ponašanja

William Alston je stao u odbranu vjerovanja koje osoba oblikuje oslanjajući se na gnostička i sveta iskustva, napose vjerujuća (Alston, 1991). Alston *dualističko ponašanje* definira kao kategoriju koja sadrži metode koje su, s društvenog aspekta s ciljem uobličavanja vjerovanja, i s epistemološkog aspekta s ciljem njihovog vrednovanja, utemeljene na određenoj vrsti različitih spoznajnih i osjetilnih sadržaja (Alston, 1991: 100). Ponašanje uobličeno fizičko-objektivnim vjerovanjima čije je izvorište osjetilna spoznaja predstavlja jedan primjer *dualističkoga ponašanja*, a ponašanje koje su isctali rezultati do kojih se došlo utvrđenom metodom sudova, predstavlja drugi primjer.

Nadalje Alston argumentira da je nužno odstraniti ispriku za svaki vid dualističkog ponašanja s epistemološkog gledišta jer njegova pouzdanost nije stabilna ako ono nije povezano s

djelom. Premda ovo pitanje obuhvata *ponašanje osjetilne percepcije*, ne možemo a da ne budemo zaokupljeni i dualističkim ponašanjem. Prema tome, Alston ovako raspravlja: zaokupljenost dualističkim ponašanjima koja nas interesiraju s ciljem potvrđivanja toga da postoji odgovarajući argument za promišljanje o ovome da su ovakva ponašanja *nepouzdana*, čini se racionalnom. Sada postoje dualistička ponašanja koja oblikuju vjerovanja o Bogu, ciljeve Boga za nas i koja osiguravaju preduvjete za religijsko-gnostička iskustva kao naprimjer "Bog mi je sada postao objelodanjen". Iz Alstonovog dokaza može se izvući sljedeće: za svaku osobu ovakvog ponašanja racionalno je da iznutarnju sadržinu svojih iskustava smatra zbiljskom, osim ako se ovo ponašanje čini nepouzdanim. U skladu s tim mi dajemo pozitivan odgovor na prvo pitanje.

5.2. Dokaz osjetilne percepcije

Razni filozofi su stali u odbranu argumentiranih vrijednosti nekih religijsko-gnostičkih iskustava, napose one grupe iskustava koja su povezana s iskustvom Boga (Beili, 1939; Davis, 1989; Gellman, 1997 i 2001; Gutting, 1982; Swinburne, 1991 i 1996; Wainwright, 1981 i Yandell, 1993). Ovi su filozofi insistirali na prirodi kao *osjetilno perceptivnom* iskustvu povezanom s Bogom, a to su nazvali *dokazom osjetilne percepcije*. U nastavku će se dati sažeta klasifikacija ovoga pristupa.

1. Iskustva Boga, imaju mentalno-objektivnu strukturu praćenu fenomenološkim sadržajem koji uključuje tvrdnje o objektivitetu iskustva. Također, svijesti imaju sklonost ka posjedovanju zbiljskih tvrdnji utemeljenih na ovakvim iskustvima. Usto postoje gnostičke metode s ciljem dosezanja stajališta koja bi išla u prilog gnostičkom iskustvu Boga (Underhill, 90'94). Ostali mogu posredstvom odgovarajućih gnostičkih načina nastojati da dosegnu istinitost tvrdnji osoba (Bergson, 1935: 210). U svim ovim metodama iskustvo Boga u svojoj biti je osjetilno perceptivno.
2. Iskustva nalik osjetilnim, imaju neke dokaze u prilog svojoj validnosti. To što izgleda da osoba nešto iskušava argument je za pomisao da ta osoba uistinu ima iskustvenu

- povezanost s tim nečim. Prema tome, iskustvo Boga ima dokaz u prilog svojoj validnosti.
3. Usaglašenost osjetilnih percepcija ljudi na različitim mjestima, u različitim vremenima i različitim tradicijama jača validnost percipiranog (Borchert, 1953). Prema tome, usaglašenost o iskustvima Boga u različitim situacijama jača perceptivno u njihovu korist.
 4. Veće jačanje validnosti religijskoga ili gnostičkoga iskustva može istjecati iz odgovarajućih tragova, onih prožetih svetošću, koje osoba čuti u svome životu kroz vlastito iskustvo (Wainwright, 1981: 83'88).
 5. Stavke od jedan do četiri omogućavaju glavne dokaze u prilog validnosti nekih iskustava povezanih s Bogom. To da li su iskustva povezana s Bogom, u nekoj konačnoj prosudbi, usklađena sa stvarnošću ili ne, ovisi o čvrstini kao jednoj argumentirajućoj biti drugih validnih dokaza i moći opažanja prosudbe u odnosu na validnost. Branitelji dokaza osjetilne percepcije razilaze se glede čvrstine kao jedne argumentirajuće biti i branili su, do različitih stupnjeva, postojanu snagu dokaza osjetilne percepcije spram proturječnih dokaza. Uprkos tome, svi su saglasni u davanju pozitivnog odgovora na drugo pitanje.

5.3. Epistemološka kritika: neusporedivost osjetilnog iskustva

Nekoliko filozofa oponiralo je pristupu dualističkoga čina ili dokazu osjetilne spoznaje ili i jednome i drugome (Beger, 1999; Fils, 1996 i 2001; Gale, 1991, 1994 i 1995; Martin, 1955; Proudfoot, 1985 i Raw, 1982). Ovdje će se insistirati na temama koje su napose povezane sa svetim i gnostičkim sve do uopćenih epistemoloških sadržaja.

Filozofi su se preporijekali oko dokaza osjetilne percepcije na osnovu preduvjeta o neusporedivosti između iskustva Boga i osjetilne percepcije. Ovdje treba istražiti dva pitanja: a) da li uopće postoje neusporedivosti? b) ako postoje, da li imaju značenje s epistemološkog gledišta?

5.3.1. Odsustvo procjenjivosti

Analogičnost, prema tvrdnjama, uklanja odsustvo odgovarajućih metoda za uzajamnu procjenu iskustva Boga. Mi možemo osjetilnom

percepcijom posredstvom primjene deduktivnih metoda utvrđivati prethodne uvjete. Jedan događaj povezujući ga s drugim uzročnicima upravo onog razumijevajućeg uzroka možemo učiniti višenaspektualnim i povezujući jedan uzrok s njegovim uzročnicima dosežemo otkrovenje i uzvišene radnje. Oni nisu dostupni za procjenu iskustva Boga. Fils podastire argument da je *uzajamna procjenjivost* nerazdvojiv segment svakog biheviorističkog osjetilnog usmjeravajućeg načina. Dakle, ponašanje osjetilne spoznaje u kojoj se oblikuju gnostička iskustva Boga je izrazito manjkavo (Fils, 200). Povrh toga, Richard Gale iznosi argument da kada se radi o iskustvu Boga ne postoji saglasnost između konzumenata iskustva o mjeri mogućnosti procjene, jer se konzument može naći u valjanoj i ispravnoj psihološko-fiziološkoj poziciji i situaciji u iskustvu koje korespondira sa stvarnošću, ili se ne mora naći. Charles B. Martin sličnim uzrokom izvodi zaključak da tvrdnje koje se odnose na iskustvo Boga su veoma bliske mentalnim tvrdnjama poput: "Čini mi se da vidim jedan arak papira", nego što su bliske objektivnim tvrdnjama poput: "Ja vidim jedan arak papira" (C. B. Martin, 1955).

William Rawe uzima u obzir kako je moguće da se Bog pokaže jednoj osobi, a da se drugoj osobi ne pokaže. Prema tome, za razliku od osjetilne percepcije, lišenost drugih da imaju iskustvo Boga u situaciji koja je slična situaciji u kojoj se nalazila dotična osoba ne može biti povod za odbacivanje validnosti toga iskustva. Prema tome, mi nemamo načina da odredimo u kojem vremenu iskustvo Boga nema vrijednosti. U tom slučaju mi ne možemo jedno iskustvo procjenjivati kao pouzdano (Rawe, 1982).

Neki filozofi su iznosili argument da se za umovanje o tome da je neka osoba dosegla Boga nikada ne može pronaći dokumentacija (Gale, 1994 i 1995; Bouyer, 2001), jer da bi se dokumentirao argument o tome da je osoba iskusi neki objekt a da to ne znači da je izgradila predodžbu vlastite svijesti, treba da bude moguće da dokumentacija iznosi argument da se radi o zajedničkom predmetu različitih osjetilnih percepcija (pri čemu nije nužno da su percepcije istovremene). I obrnuto, takvo šta je moguće kada bude moguće razlučiti percepcije povezane napose s mogućim osjetilnim percepcijama od drugih predmeta koji su s perceptivnog gledišta



slični njima. Ova druga nužnost moguća je onda kada egzistira i u prostoru i u vremenu. Međusobna prostorno-vremenska povezanost omogućava razlučivanje od objekata sa sličnim pojavljivanjem koji egzistiraju u drugim prostorno-vremenskim međusobnim povezanostima, ali s tim da Bog ne egzistira, ne u prostoru i ne u vremenu. Prema tome, nikada se neće moći naći dokumentacija koja ukazuje na to da je osoba iskusila Boga.

5.4. Procjena neanalognih dokaza

Premda Alston staje u odbranu perceptivno-osjetilne odlike gnostičkoga iskustva Boga argumentirajući to svojim pristupom dualističkog ponašanja, ne postoje ograničenja u pogledu percepcije koja se odnosi na sadržaj dualističkog ponašanja. Svaki oblik spoznajnog sadržaja može imati bitak. Prema tome, odsustvo analogije između iskustava Boga i osjetilne percepcije, premda je veoma uočljivo, ne može izravno naštetiti ovome pristupu.

U pogledu tolerancije neanalognosti koje su bile predmetom tvrdnje o dokazu osjetilne percepcije, neanalognosti imaju argumentirane akreditivne za epistemologiju o osjetilnoj percepciji u formi paradigmi. One sa čvrsto analognom dokumentacijom i sa nekim vidom dosezanja osjetilne percepcije izjednačuju potvrdivu i nepotvrdivu dokumentaciju. Uprkos tome, argumentirana nužnost treba da bude samo *dokumentacija iskustva koja je i potvrdiva*, ma šta to bilo. Ako viđenje Boga ima potvrdivu dokumentaciju čak i ako je ta dokumentacija različita od dosegljivog vida osjetilne percepcije, viđenje Boga s aspekta dokumentacije se pojačava. Ali, ukoliko viđenje Boga nema potvrdivu dokumentaciju iskustva ma šta to bilo, utoliko će viđenje Boga iz toga razloga biti neobrazloživo, a ne iz razloga što je lišeno uzajamne odgovarajuće procjenjivosti s osjetilnom percepcijom.

Mogućće je da oni koji su saglasni u pogledu odsustva analogije vjeruju da obrazloženje objektivnih fizičkih tvrdnji bivaju naši argumentirani standardi stoga što mi samo tamo gdje su nam dostupne uzajamne procjenjivosti objektivnog fizičkog vida imamo na raspolaganju dostatna obrazloženja. Uprkos tome, spomenuto uvjerenje nije obavezujuće. Naša objektivna fizička obična vjerovanja preko mjere se brane potvrdivom dokumentacijom. Mi smo tu suočeni s potvrdivim veoma prenapućenim

mrežama. Ali to ne znači da su gnostičke tvrdnje objašnjive posredstvom analognih metoda.

Problem s kojim smo suočeni u dokazu o neaspektualnosti Boga jeste taj da se do utvrđivanja identiteta fizičkoga objektiviteta dolazi posredovanjem između kvantitativnih odlika i i relativnih stajališta s ciljem potvrđivanja mjesta i identiteta. Prosudbe koje dajemo reflektiraju cjelovito ponašanje izjednačavanja mjesta i identiteta jednog s drugim. Na raspolaganju nemamo jasan argument o tome zašto se određivanje identiteta Boga ne odvija kroz cjelovito ponašanje povezano s Njim i s kriterijima koji određuju Njegov identitet i bez toga da ovo bude zalog cjelovitog ponašanja koje se odnosi na određivanje identiteta fizičkog objektiviteta (Gellman, 2001:/3). Treba da budemo rezervisani prema ponašanju određivanja identiteta fizičkog objektiviteta u formi paradigme za epistemologiju u cjelini.

5.5. Dokaz osjetilne percepcije u formi kategorije povezane s pristupom dualističkog ponašanja

Na koncu, dokaz osjetilne percepcije treba da bude okončan pristupom dualističkog ponašanja. Jedan razlog je taj da ukoliko mnoga iskustva Boga ograničena na temelj gnostičkih iskustava posegnu za konceptom valjanih tvrdnji, utoliko neće biti mjesta sumnji u dualističko ponašanje. Kao primjer, upravo onako kako je Rowan Williams upozorio o svetoj Terezi Avilskoj; ona nikada nije imala takvu pretpostavku da su njezina iskustva, sama za sebe, dovoljna dokumentacija za bilo koji oblik zbilje. Kriterij pouzdanosti njezinih iskustava je taj da ova iskustva ostvaruju vezu s njenim objektivnim krajnjim ponašanjem na način da su ona potvrđena s religijskim ponašanjem i unutar njezinog religijskog ponašanja. Gnostičko iskustvo doista nema posebnu moć.

Drugi razlog zašto dokaz osjetilne percepcije okončava u dualističkom ponašanju jeste taj što – kako je objašnjeno u poglavlju 5.4 rada – potvrđivanje identiteta Boga se dešava u cjelovitom ponašanju i to je u potpunosti prihvatljivo; društveno ponašanje je to u kojem neko potvrđuje gnostička iskustva nekoga drugog u formi iskustva povezanog s Bogom. Upravo na primjeru Tereze, njezina iskustva sama po sebi ne pružaju joj uvijek to pouzdanje da ona umjesto iskustva Boga nije imala

stanje iskustva đavola. Ona je o tome prosuđivala na osnovu crkvenih naučavanja. I na koncu, uvijek se može postaviti pitanje do koje mjere iskustva povezana s Bogom posjeduju dostatne nužne pojedinoosti s ciljem osiguranja podloge za potvrđivanje ove činjenice da su ona bila povezana s Bogom. Dakle, potvrđivanje da su se dogodila posebna suočavanja s Bogom može biti rezultat komparacije i analize trenutnog stanja sa širim društvenim ponašanjem.

6. Gnoza, religijsko iskustvo i spolnost

Feministički filozofi su kritizirali *muškocentričnu tendenciju* u gnozi i njezino filozofsko razumijevanje. Postoje tri glavne rasprave oko ovoga.

1. Savremeni muški filozofi razumijevaju gnozu kao središnju temu posebnih psihičkih sadržaja izolirane osobe. Ovi filozofi vjeruju da je ova vrsta posebnih iskustava pokazatelj značenja i vrijednosti gnoze (Jantzen, 1994, 1995). Umjesto toga, spomenuti filozofi trebaju se posvetiti proučavanju društveno-političkih posljedica gnoze kao njezinim patrijarhatskim neuspjesima.
2. Istraživači gnoze su sistematično ignorirali glavninu *ženske gnoze*, ili su je potisnuli na marginu. Manja pažnja prema ženama može se objasniti tendencijom *muškocentričnoga muškarca* u muškoj gnozi (Jantzen, 1995).
3. Tradicionalna *muška* struktura Boga određuje metodu na osnovu koje se filozofi muškarci posvećuju razmišljanju o vjerujućem iskustvu. Prema tome, vjerujuće iskustvo od početka je uvjetovano muškim konceptualnostima i vrijednostima i spolnim razlikama u ponašanju vezanom za religiju (Raphael, 1994). Ovo stajalište u nekom smislu pokazuje da muškarci vjerujuće iskustvo percipiraju u formi suočavanja čovjeka s egzistentom potpuno odijeljenim, nedokučivim i premoćnim. Paradigma ovoga pristupa je, naprimjer, sveto iskustvo Rudolfa Ottoa o *zbilji potpuno različitoj*, nepojmljivoj i premoćnoj koja budi zastrašujući osjećaj privlačnosti. Gnostik u svojoj praznosti biva *uronjen* (Otto, 1975). Otto tvrdi da je ova kategorija temeljno iskustvo religije. Ovaj pristup potvrđuje da se nalazi pod utjecajem

Ottova muškocentričnog svjetopogleda čiji su zalag zapovijedajući i pokoravajući sadržaji. Pritom nositelji feminističke misli pokazuju nastojanje za negiranjem razdjeljivanja na dva ogranka, na svetu kategoriju i kategoriju koja s aspekta stvaranja čini mogućim Ottovo raščlanjivanje (Dali, 1973; Goldenberg, 1979). Feministički teolozi su insistirali na analognoj suštini koja se vezuje s vjerujućim iskustvom, o čemu govore iskustva znamenitih žena o svetoj kategoriji, a koja su smatrana bezvrijednim u muškocentričnim stajalištima muškaraca.

Feministička kritika je pred nas postavila prijemčive reforme spram nesumnjivo muškocentričnih tendencija u gnozi i gnostičkim studijama. Kad se radi o raspravama na prvu temu, ako je proučavanje društveno-političkih posljedica gnoze, određujuće neizbježna nužnost i treba da ima udjela u budućim društvenim prosudbama, to nije nužno dužnost filozofa, i nije određujuće obaveza svih filozofa. Podjela posla treba filozofe učiniti slobodnim u razmatranju važnih fenomenoloških i epistemoloških aspekata gnoze (bez obzira na jasna saznanja o mogućem muškocentričnom fanatizmu). Stoga se može kazati da feministička kritika ima zadaću da doprinese normaliziranju pojma specifične prirode gnoze i religijskoga iskustva koje je, uglavnom, posredstvom Williama Jamesa usmjereno na ravan filozofije.

Druga rasprava je dovela do prijemčive promjene u istraživanjima koja se odnose na gnozu žena i njezinu važnost i smisao. Kada se radi o trećoj raspravi, moramo razlučiti između muškocentričnih tvrdnji Ottoa utemeljenih na tome da tip njegovoga svetoga iskustva sadrži religijsko iskustvo u njegovom najdubljem vidu i uočljive raznolikosti religijskoga i gnostičkoga iskustva muškaraca tokom povijesti. To obuhvata muška iskustva antropomorfističke bliskosti Boga, ali i gnostičko jedinstvo s Bogom koje se potpuno razlikuje od feminističkog prosvjetljenja, a također obuhvata i sveto iskustvo o kojem govori Otto.

Kako god, treba imati u vidu da je proučavanje o spolnosti u tjelesnim i gnostičkim iskustvima počelo odnedavno i uz teškoće te da je ponudilo nova redizajnirana stajališta kada se radi o našem poimanju ovih ljudsko-božanskih fenomena.



Izvori i literatura

- Alston, Wiliam, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1991;
- Austin, James H, *Zen and the Brain: Toward and Understanding of Meditation and Consciousness*, Cambridge, Ma.: MIT Press, 1998;
- Beer, Frances, *Women and Mystical Experience in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 1993;
- Bergson Henri, *The Two Sources of Morality and Religion*, R. A. Audra and C. Berenton, (trans.), London, 1935;
- Borchert, Bruno, *Mysticism, Its History and Challenge*, York Beach, Maine: Samuel Weiser, 1994;
- Bouyer, Louis, "Mysticism, An Essay on the History of the Word" in *Understanding Mysticism*, Richard Woods (ed.), O.P. Garden City: Doubleday, 1981;
- , "Introduction", in *The problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed.), 3-49, New York and London: Oxford University Press, 1933;
- , *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: SUNY Press, 1999;
- , "Paramaārtha and Modern Constructivists" on *Mysticism: Epistemological Monomorphism versus Duomorphism*, *Philosophy East and West*, 39: 393-418, 1989;
- Gale, Richard M., "Mysticism and Philosophy", *Journal of Philosophy* 57: 471/481, 1960;
- , *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge Press, 1995;
- , "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective", *Philosophy and Phenomenological Research*, 54: 869-875, 1994;
- Gellman, Jerome, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca: Cornell University Press, 1997;
- , *Mystical Experience of God, a Philosophical Enquiry*, London: Ashgate Publishers, 2001a;
- , Review of Mathew Bagger, "Religious Experience, Justification, and History", in *Faith and Philosophy*, 18: 345-364, 2001b;
- Goldenberg, Naomi, *The Changing of the Gods*, Boston: Beacon Press, 1979;
- Griffiths, Paul J, "Pure Consciousness and Indian Buddhism", In the Problem of Pure Consciousness, *Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed.), 121-159, New York and London: Oxford Unuversity Press, 1993;
- Gutting, Gary, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 1982;
- Hick, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London: Macmillian, 1989;
- Idel, Moshe, *Kabbalah: New Perspectives*, New Haven: Yale University Press, 1988;
- James, William, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Mentor Books) 1958;
- Jantzen, Grace M, *Feminists, Philosophers, and Mystics*, Hypatia 9: 186-206, 1994;
- , *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995;
- Jones, Rufus M., *Studies in Mystical Religion*, London: Macmillian, 1990;
- Katz, Steven T., "Language, Epistemology, and Mysticism", In *Mysticism and Philosophical Analysis*, Steven T. Katz (ed.), 22-74, New York: Oxford University Press, 1978;
- , (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University Press;
- , "Responses and Rejoinders", *Journal of the American Academy of Religion*, 56: 751-757, 1988;
- Mc Ginn, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad Publishing, 2001;
- Moor, Peter, "Recent Studies of Myisticism: A Critical Survey", *Religion*, 3 146-15, 1973;
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, Second Edition, Oxford: Oxford University Press, 1957;
- Pike, Nelson, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca: Cornell University Press, 1992;
- Plantinga, Alvin, *Does God have a Nature?*, Milwaukee: Marquette University Press, 1980;
- Proudfoot, Wayne, *Religious Experience*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1985;
- Radhakrishnan, S, Trans. with introduction and notes, The Brahma Sutra, *The Philosophy of Spiritual Life*, New York: Greenwood Press, 1968;
- Raphael, Melissa, "Feminism, Constructivism and Numinous Experience", *Religious Studies*, 30: 511-526, 1994;
- Sells, Michael A, *Mystical Languages of Unsayng*, Chicago: Chicago University Press, 1994;
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975;
- Smart, Ninian, "Interpretation and Mystical Experience", *Religious Studies*, 1: 75-87, 1965;
- , *Resons and Faiths*, London: Routledge and Kegan Paul, 1958;
- , "Understanding Religious Experience", In *Mysticism and Philosophical Analysis*, 1978;
- Smith, Huston, "Come Higher my Friend': The Intellectual Mysticism of Meister Eckhart", In *Doors of*



- Understanding, Conversations in Global Spirituality in honor of Ewert Cousins, Steven Chase (ed.)*, 201-217, Quincy, Ill.: Franciscan Press, 1997;
- Schleiermacher, Friedrich, *The Christian Faith*, English translation of the second German edition, H. R. Mackintosh and J. S. Stewart (eds.), New York: Harper & Row, 1963;
- Staal, Frits, *Exploring Mysticism*, London: Penguin, 1975;
- Stace, Walter T., *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan, 1961;
- , *The Teachings of the Mystics*, New York, and Scarborough: New American Library, 1960;
- Stoeber, Michael, "Constructivist Epistemologies of Mysticism: A Critique and a Revision", *Religious Studies*, 28: 107-116, 1992;
- Suzuki, Shunryu, *Zen Mind, Beginner's Mind*, Trudy Dixon (ed.), New York: Weatherhill, 1970;
- Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press, 1991;
- , *Is There a God?*, Oxford: Oxford University Press, 1996;
- , (ed.), *Miracles*, New York: Macmillan, 1986;
- Suso, Henry, *Little Book of Eternal Wisdom and Little Book of Truth*, J. M. Clark (trans), London: Faber and Faber, 1953;
- Takeuchi, Yoshinori, *The Heart of Buddhism*, James W. Heisig (trans.), New York: Crossroad, 1983;
- Teresa of Avila, *The life of Saint Teresa of Avila*, translated with an introduction by J.M. Cohen, New York: Penguin Books, 1957;
- Underhill, Evelyn, *Mysticism, A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London: Methuen, 1945;
- Wainwright, William J, *Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press, 1981;
- Yandell, Keith, "Some Varieties of Ineffability", *International Journal for Philosophy of Religion*, 6: 167-179, 1975;
- , *The Epistemology of Religious Experience*, New York: Cambridge University Press, 1993;
- Zaehner, R.C., *Mysticism, Sacred and Profane*, New York: Oxford University Press, 1961.

Abstract

The Philosophy of Gnostic Experience

Hādī Wakīlī

All the spiritual traditions around the world advance in the paths that lead to salvation of humanity and have their specific teachings by which they defend their beliefs and convictions. Gnosis, as well, as one of the world's oldest traditions, has been constantly focusing its attention towards human's salvation, deliverance and serenity, and has been passing its specific teachings, letter by letter, from one generation to another to human posterities.

In addition, every religious tradition presents authentic individual gnostic experiences in the form of literature and terminology that is characteristic of its own cultural tradition. Although the philosophy of religion strives to understand nature and Divine essence, it ignores these cultural differences. The philosophy of gnosis, on the other hand, goes one step further and strives to reach and understand the nature of human experiences of the Divine by understanding the mutual central relation that exists between cultural traditions.

Gnosis has always been an attractive topic for philosophers and fertile ground for philosophical research. In the wake of that, philosophy of gnosis/Irfan was based on the fact that immediate experiential philosophical studies of the Divine are possible and attainable for every individual.

Philosophy of gnosis settles within itself questions such as the essence of gnosis and gnostic experiences, aspects and degrees of gnostic experiences, the relation of gnostic experience to religious experience, gnostic epistemology, the language of gnosis and a vast number of other philosophical research studies which are based on gnostic experiences.

This paper attempts to briefly yet comprehensively address the aforementioned issues by using relevant philosophical-gnostic sources so that researchers who are interested in philosophy, gnosis and the philosophy of gnosis could use this paper as a basis for further creative and innovative research in this field.

Keywords: gnosis, the philosophy of gnosis, gnostic experiences, religious experiences.