

Aspekti čovjekove intrinzične težnje k transcendentnom

Coronelli, Tea Karla

Master's thesis / Diplomski rad

2023

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, Faculty of Croatian Studies / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet hrvatskih studija**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:111:545694>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-07-24**



Repository / Repozitorij:

[Repository of University of Zagreb, Centre for Croatian Studies](#)





SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA

Tea Karla Coronelli

**ASPEKTI ČOVJEKOVE INTRINZIČNE
TEŽNJE K TRANSCENDENTNOM**

DIPLOMSKI RAD

Zagreb, 2023.



SVEUČILIŠTE U ZAGREBU
FAKULTET HRVATSKIH STUDIJA
ODSJEK ZA FILOZOFIJU

TEA KARLA CORONELLI

**ASPEKTI ČOVJEKOVE INTRINZIČNE
TEŽNJE K TRANSCENDENTNOM**

DIPLOMSKI RAD

Mentor: doc. dr. sc., Marko Kardum

Zagreb, 2023.

IZJAVA O AKADEMSKOJ ČESTITOSTI

Izjavljujem i svojim potpisom potvrđujem da je diplomski rad isključivo rezultat mog vlastitog rada koji se temelji na mojim istraživanjima i oslanja se na objavljenu literaturu, a što pokazuju korištene bilješke i bibliografija. Izjavljujem da nijedan dio rada nije napisan na nedozvoljen način, odnosno da je prepisan iz necitiranog rada, te da nijedan dio rada ne krši bilo čija autorska prava. Izjavljujem, također, da nijedan dio rada nije iskorišten za bilo koji drugi rad u bilo kojoj drugoj visokoškolskoj, znanstvenoj ili obrazovnoj ustanovi.

U Zagrebu, rujan, 2023.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Coronelli', written in a cursive style.

Studentica: Tea Karla Coronelli

Sažetak

U ovom radu razmatramo čovjekovu, moguće unutarnju težnju prema transcendentnom te analiziramo tri značajne dimenzije: neuroznanstvenu, evolucijsko psihologijsku i kulturološku. Najprije istražujemo kako su znanost i religija često percipirani kao suparnici, ali konstatiramo mogućnost njihove suradnje. Nadalje, analiziramo različite koncepcije duše i istražujemo gdje se ona nalazi prema različitim znanstvenim i filozofskim tumačenjima.

U nastavku analiziramo područje neuroznanosti, uključujući i frenologiju kao preteču moderne neroznanosti te povezanost jastva i religijskih doživljaja s neurologijom i neurokemijom u čovjekovom mozgu. Dotičemo se razlika između uobičajenog uma i pojedinaca s neurološkim poremećajima u poimanju jastva. Nadalje, u poglavlju o evolucijskoj psihologiji analizira se odnos između evolucije i religije. Postavlja se pitanje je li čovjeku urođena sklonost prema konceptu transcencije; analiziramo kako djeca percipiraju teističke koncepte te poimanje života nakon smrti. Također, analiziramo evolucijske čimbenike koji oblikuju religijske doživljaje, uključujući snove, jezik, razum i imaginaciju. U području kulture analizira se proces kulturnog učenja i prijenosa religije te utjecaj religije na društvo. Proučavaju se bogovi kao društvena bića, različiti aspekti religijskih obreda te religijski jezik. Također, bavimo se kulturom nevjerovanja - ateizam.

Kroz ova poglavlja, istražujemo kompleksan odnos između znanosti, religije i kulture te kako oni oblikuju naše razumijevanje jastva i njegove težnje prema dostizanju transcencije. Zaključujemo da je taj odnos složen i da znanost i religija mogu biti partneri u razumijevanju ljudskog postojanja i težnje prema transcendentnom. Osim toga, težnja prema transcendentnom može se objasniti jedino kao kombinacija raznih bioloških, urođenih faktora, kao i onih kulturnih, naučenih faktora.

Ključne riječi: evolucijska psihologija, kultura, intrinzična težnja, jastvo, neuroznanost, religija, transcendentno

Abstract

In this paper, we explore human's possible internal inclination towards the transcendent and analyze three significant dimensions: neuroscientific, evolutionary psychological, and cultural. Firstly, we investigate how science and religion are often perceived as rivals but acknowledge the potential for their collaboration. Furthermore, we analyze different conceptions of the soul and explore its location according to various scientific and philosophical interpretations.

Next, we analyze the field of neuroscience, including phrenology as a precursor to modern neuroscience, and the connection between the self and religious experiences within the human brain's neurology and neurochemistry. We touch upon the differences between the ordinary mind and individuals with neurological disorders in their perception of self. In the next chapter we analyze the relationship between evolution and religion.

We inquire whether humans have an innate predisposition towards the concept of transcendence; we examine how children perceive theistic concepts and the notion of life after death. Additionally, we analyze evolutionary factors that shape religious experiences, including dreams, language, reason, and imagination. In the realm of culture, we examine the process of cultural learning and the transmission of religion, as well as the impact of religion on society. We study gods as social beings, various aspects of religious rituals, and religious language. We also delve into the culture of disbelief - atheism.

Throughout these chapters, we investigate the intricate relationship between science, religion, and culture and how they shape our understanding of the self and its tendency for transcendence. We conclude that this relationship is complex and that science and religion can be partners in comprehending human existence and its inclination towards the transcendent. Moreover, the inclination towards the transcendent can only be explained as a combination of various biological innate factors and cultural learned factors.

Key words: culture, evolutionary psychology, intrinsic tendency, neuroscience, self, religion, transcende

Sadržaj

1. UVOD.....	2
2. ZNANOST I RELIGIJA – NEPRIJATELJI ILI PARTNERI?	4
2.1. Pojam jastva i duše	11
2.1.1. Gdje je duša?	12
2.2. Kako religija oblikuje jastvo.....	14
2.2.1. Hijerarhija jastva.....	16
3. NEUROZNANOST	22
3.1. Frenologija kao preteča moderne neuroznanosti	23
3.2. Decentriranje ili suspenzija jastva	27
3.3. Neurologija i neurokemija jastva i religijskih doživljaja.....	33
3.4. Neurološki poremećaji u usporedbi s uobičajenim umom	39
4. EVOLUCIJSKA PSIHOLOGIJA	43
4.1. Evolucija i religija	44
4.2. Je li nam koncept transcendentnog urođen?	49
4.2.1. Djeca kao intuitivni teisti.....	51
4.2.2. Poimanje života nakon smrti	54
4.3. Evolucijski čimbenici religijskih doživljaja	56
4.3.1. Snovi.....	57
4.3.2. Jezik	59
4.3.3. Razum i imaginacija	61
5. KULTURA	63
5.1. Kulturno učenje i transmisija religije	65
5.2. Društveni bogovi	68
5.2.1. Utjecaj religije na društvo.....	69
5.2.2. Rituali kao skupocjena religijska ponašanja.....	72
5.2.3. Religijski jezik.....	75
5.3. Kultura nevjerovanja – ireligioznost	77
6. ZAKLJUČAK.....	81
7. POPIS LITERATURE.....	85

1. UVOD

Religija predstavlja jedan od temeljnih fenomena i misterija u ljudskoj povijesti, budući da je prisutna stotinama i tisućama godina u raznim varijacijama. Kada govorimo o religiji u ovom radu podrazumijevamo i razne filozofske sustave (budizam) i manje religijske prakse (animizam), s obzirom na to da se odnose na iste čovjekove težnje prema pronalasku značenja i smisla života, svijeta oko nas i nošenja s istim uz pomoć nematerijalnog. Osim zadovoljenja fizioloških potreba, čovjek se suočava s unutarnjim potrebama i pitanjima koja nadilaze materijalni svijet. Unutarnja težnja čovjeka prema transcendentnom obilježje je koje prati ljudski rod kroz povijest i prisutno je u različitim kulturama i civilizacijama. Zašto je tome tako?

Ovaj rad posvećen je proučavanju i razumijevanje čovjekove unutarnje/intrinzične tendencije ili sklonosti prema transcendentnom iz perspektive kognitivnih znanosti. Odakle ta težnja u čovjeku i ljudskoj vrsti, koja se konstantno javlja neovisno od povijesne, biološke, geografske, psihološke i kulturne različitosti? Vrijedi se zapitati je li moguće da je ta tendencija prirodna i urođena, ili je pak rezultat isključivo izvanjskih faktora koji su praktični za primjerice formiranje i držanje pod kontrolom većih zajednica. Ovo pitanje je važno i relevantno jer je religija oblikovala pojedince, društva, kompletne političke i moralne sustave na kojima se zasniva struktura svijeta u kojem živimo. Razumijevanje ovog fenomena može pružiti vrijedan uvid u ljudsku prirodu, motivacije i potrebe, a i imati određene implikacije na područjima kognitivnih znanosti, odn. psihologije, sociologije, antropologije, neuroznanosti i filozofije, što može biti značajno za razvoj suvremenih društava. Osim toga, gotovo se uopće nije bavilo ovom tematikom na znanstvenom području u Hrvatskoj, pogotovo uzimajući u obzir interdisciplinarnost pristupa.

Ovaj rad predstavlja filozofijsku analizu triju aspekata koji su relevantni za tematiku istraživanja čovjekove potencijalne intrinzične tendencije prema transcendentnom: neuroznanstveni, evolucijsko psihologiji i kulturološki (antropološki) pristup. Neuroznanstveni aspekt predstavlja neurološke i neurokemijske odrednice čovjekovog mozga, evolucijsko psihologijski aspekt razmatra čovjekovu evoluciju i kognitivne mehanizme koji omogućuju stvaranje koncepata o natprirodnom, dok kulturološki aspekt predstavlja vanjske odrednice čovjekove sklonosti prema natprirodnom, koji nastaju upravo pod utjecajem promjena u čovjekovoj biologiji. Time

rečeno, razmatraju se intrinzične i ekstrinzično-intrinzične dimenzije čovjekove težnje prema natprirodnom.

Cilj ovog rada jest interdisciplinarno razmatranje razloga zbog kojeg čovjek neumorno i kontinuirano stvara koncepte o transcendentnom i natprirodnom, koji za nemali broj ljudi predstavljaju smisao postojanja i oslonac za funkcioniranje u svijetu. Kroz interdisciplinarni pristup, istražiti će se različiti vidovi ove težnje, a svrha je sagledati kako se ova sklonost izražava na individualnoj i kolektivnoj razini te koje su implikacije njezinog podrijetla. Jesu li ti koncepti urođeni ili stvoreni od strane čovjeka.

Metodologija ovog rada uključivat će pregled relevantne literature i autora iz područja neuroznanosti, evolucijske psihologije, antropologije i filozofije, analizu ključnih pojmova i perspektiva, te sintezu spoznaja o intrinzičnoj težnji čovjeka prema natprirodnom. Također, koristiti će se interdisciplinarni pristup kako bi se dobila što cjelovitija slika ove kompleksne teme. Navedeni aspekti odabrani su radi relevantnosti i šire obuhvatnosti razumijevanja ove teme, pri čemu neuroznanstvena perspektiva daje bolji uvid u čovjekov mozak i njegove obrasce; evolucijsko psihologijska perspektiva pruža uvid u razvoj čovjeka te specifičnosti koje su se javljale, a doprinijele su stvaranju konceptata o natprirodnom; i kultura koja nam objašnjava praktičan utjecaj izvanjskog na formiranje naših uvjerenja i težnji. Odabrani autori i literatura izdvojeni su radi svoje stručnosti i saznanjima u spomenutim područjima.

U radu se najprije raslojava sama dihotomija između znanosti i religije; mogu li one surađivati i nadopunjavati se u svojim saznanjima ili su nužno sukobljene; zatim se razmatra i locira pojam jastva i duše, kao i utjecaj religije na njihovo formiranje i razumijevanje. Zatim se prelazi na tri glavna aspekta, pri čemu se prvo sagledava neuroznanstveni pristup; frenologija kao filozofski korijen moderne neuroznanosti; što je to decentriranje ili suspenzija jastva; neurologija i neurokemija jastva i religijskih doživljaja; te se naposljetku dotiče poremećaja u neurologiji i neurokemiji jastva u usporedbi sa „zdravim umom“. Nadalje, prelazi se na drugu, evolucijsko psihologijsku dimenziju gdje se analizira čovjekova evolucija i religija; je li nam koncept transcendentnog urođen, s naglaskom na djecu kao intuitivne teiste i poimanje zagrobnog života; nadalje se preispituju evolucijski čimbenici religijskih doživljaja – snovi, jezik te razum i imaginacija. Naposljetku se procjenjuje kulturološki, odnosno antropološki aspekt; kako učimo i prenosimo religiju; potom se sagledava društvenost bogova i

religije; s naglaskom na funkcijama religije u društvu; ritualima kao značajnim religijskim ponašanjima te religijski jezik; dok se na kraju razmatra kultura nevjerovanja kao opreka kulturi vjerovanja.

2. ZNANOST I RELIGIJA – NEPRIJATELJI ILI PARTNERI?

Pitanje odnosa između znanosti i religije nije novo, a u današnjem diskursu je i dalje vrlo često, s obzirom na konstantan i višestoljetan razvoj znanstvene misli koja određuje tijek našeg viđenja i shvaćanja svijeta oko nas, ali i svijeta u nama, dok je religija upravo ta koja je prvotno čovjeku dala pogled u sebe i svijet, ali i u ono što nadilazi ljudsko iskustvo, ono transcendentno.¹ Akademici iz područja teologije, filozofije i znanosti bave se proučavanjem i izučavanjem odnosa između religije i znanosti od 1960ih godina te počinju izazivati dotad vladajući stav da religija i znanosti ili su kontradiktorne ili su indiferentne jedna prema drugoj.² Zato vrijedi postaviti sljedeća pitanja: je li znanost iznad religije; moraju li znanost i religija nužno biti u sukobu, ili postoji sinergija i mogućnost partnerstva; u čemu je ključna razlika između znanosti i religije; doprinosi li znanstvena misao razvoju religijske i nadopunjuje li ju; kakav je odnos znanstvenika prema religioznosti; koja je razlika između religioznosti i duhovnosti za znanstvenike; gdje je tu uloga i značaj filozofije.

I znanost i religija oblikuju naše živote, društva, države i stav prema svemu što čini čovjekovo postojanje. Ukratko, obje nešto tvrde o tome što sačinjava realnost, a česte diskusije u poljima znanosti i religije tiču se upravo toga koliko su njihove tvrdnje međusobno konfliktne.³ Na prvi pogled izgleda kao da se bave istim ili sličnim pitanjima, no ono gdje nastaje najveća razlika jest njihov pristup i način razumijevanja navedenog. Znanost se shvaća, „šire: skup svih metodički stečenih i sistematski sređenih znanja; također; djelatnost kojom stječemo takva znanja. Uže: metodički stečena i sistemski

¹ Transcendentno označava „eminentno filozofski pojam koji ima nekoliko nijansa u svom značenju. Njime se označava sve što prelazi granice svakog mogućeg ljudskog iskustva i ne može se nikakvim induktivno-postepenim prilaženjem spoznati; nešto što se nalazi van osjetilno spoznajnog svijeta, ili nešto što je uopće vansvjesno. Kod nekih filozofa – naročito skolastika – označava se tim pojmom sve natprirodno, nadosjetilno, nadiskustveno.“ »transcendentno« Vladimir Filipović (ur.), *Filozofijski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965., str. 337.

² Helen De Cruz, »Religion and science«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2017., str. 1.

³ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 1.

sređena znanja o određenom području ili aspektu zbilje; također; djelatnost kojom stječemo takva znanja... Tako je znanost jedinstvo istraživanja i izlaganja, otkrića i dokaza, metode i sistema“;⁴ često podrazumijevajući postojanje neke znanstvene metode i racionalne djelatnosti. Ovakav oblik shvaćanja znanosti razvija se u 19. stoljeću, a do tada se znanost shvaćala kao „prirodna filozofija“ ili „eksperimentalna filozofija“.⁵ Religija se pokazala težom za definirati, s obzirom na različitost pojedinih religija, no uzimajući u obzir ono što je zajedničko svim religijama, prema Giddensu ona svakako „uključuje skup simbola, priziva osjećaj poniznosti i strahopoštovanja, a ti su osjećaji i simboli povezani obredima i ceremonijama u kojima sudjeluje zajednica vjernika“.⁶ Prema drugoj definiciji ona je „sustav vjerovanja u kojem je središnje mjesto nadnaravno biće, duh ili svemoćna sila, u monoteističkim religijama Bog, u mnogobožaćkim više raznih božanstava ili nadnaravnih sila; u većini religija Bog, odnosno bogovi, ujedno je i stvoritelj svijeta i onaj koji određuje opća zbivanja i sudbinu svijeta, sudi o granicama dobra i zla“.⁷ Iz navedenog je uočljivo kako znanost uključuje metodičnost i racionalnost u formiranju *znanja*, dok se religija temelji na *vjerovanju*, osjećajima i vrijednostima. Isto tako, ono što odvaja znanost i religiju jest to što znanost ima naturalistički pristup - prirodna objašnjenja, i prirodu kao „kauzalno zatvorenu domenu“,⁸ dok religiju konstantno privlači natprirodno te pridavanje značenja natprirodnim entitetima.⁹

Religija zadnjih stoljeća, a posebno desetljeća poprima nove oblike i načine utjecaja na društvo i pojedinca koje valja imati na umu u kontekstu naše filozofijske analize. Najprije se susrećemo s procesom sekularizacije, koji podrazumijeva smanjenje utjecaja Crkve i religije na institucionalnoj razini, a zatim i s porastom religijskog fundamentalizma koji se vraća na temeljne ideje i vjerovanja neke religije.¹⁰ Usko vezano uz to je i formiranje novih oblika duhovnosti, za koje se ne smatra da ukazuju na smanjenje utjecaja religije, već na to da religija poprima novi, izmijenjeni oblik.¹¹ Novi oblici religije i religioznosti ukazuju nam upravo na to da religija ne nestaje i da vrlo

⁴ »znanost« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 362.

⁵ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 3.

⁶ Anthony Giddens, *Sociologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2007, str. 531.

⁷ »religija« Vladimir Anić, *Veliki rječnik hrvatskog jezika*, ur. Ljiljana Jojić, Novi liber, Zagreb 2004., str. 1326-1327.

⁸ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 3.

⁹ *Ibid.*, str. 3.

¹⁰ Elaine H. Ecklund, Elizabeth Long, »Scientists and spirituality«, *Sociology of religion*, 72 (2011) 3, str. 253-274. str. 253.

¹¹ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 254.

vjerojatno neće nestati i potpuno izgubiti svoj utjecaj, već da je spremna modificirati se i prilagoditi suvremenom, odnosno postmodernom dobu.

No koja je uloga znanosti i znanstvenika u spomenutim promjenama u religiji? Znanstvenici su se kroz povijest smatrali nositeljima velikih ideja, ali i poticateljima sekularnosti radi formiranja modernih sveučilišta na kojima su se pitanja prirodnog svijeta objašnjavala bez natprirodnih faktora, time potkopavajući utjecaj religije.¹² Treba reći da postoje znanstvenici i religiozni pojedinci s obje strane – oni koji religiju i znanost vide u partnerstvu, i oni koji ju vide u neprijateljstvu.

Konflikt i neprijateljstvo dobro se može očitovati kroz dva povijesna primjera: suđenje Galileu Galileiu zbog potpore heliocentrizmu u 17. stoljeću i recepcija evolucijske teorije u Viktorijanskom dobu u Engleskoj u 19. stoljeću.¹³ Zagovaratelji neprijateljskog odnosa, koji je dominirao u 19. stoljeću (ali traje do danas), smatraju da znanstvene informacije nadilaze sva religijska vjerovanja, dok religiozna strana često odbacuje sve znanstvene teorije koje su u sukobu s tradicionalnim religijskim obvezama i vjerovanjima. Na znanstvenoj strani kao primjer možemo istaknuti psihijatra i neurologa Sigmunda Freuda koji je religiju objasnio kao razmišljanje temeljeno na željama te ga je smatrao iluzornim, dapače opsesivnom neurozom koje se ljudska rasa mora riješiti kako bi se povratila onom zbiljskom.¹⁴ Zapravo je većina autora tog doba barem suptilno smatrala da, budući da se i znanost i religija bave istim domenama postojanja, neizbježno je da su u konfliktu, odnosno ako je znanost u pravu, religija je nužno u krivu, i obrnuto.¹⁵ U 20. stoljeću B. F. Skinner vjerovao da principi nagrađivanja i kažnjavanja mogu objasniti kako religijske prakse funkcioniraju na psihološkoj razini. Tvrdi da autonomna i intencionalna religijska djelovanja predstavljaju poseban način manipuliranja u kojem su pojmovi *dobro* i *loše* zamijenjeni *svetim* i *grešnim*. Dobro je personificirano u Bogu te je pokretačko, dok je prijetnja paklom negativan podražaj, a oboje oblikuju ljudsko ponašanje.¹⁶ David Hume podrijetlo politeizma pronalazi u neukosti i neznanju o prirodnoj uzročnosti, zajedno s osjećajima straha i neizvjesnosti prema prirodi. Time što

¹² E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 254.

¹³ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 4.

¹⁴ Malcom Jeeves, Brown Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, Templeton Foundation Press, 2009., str. 12-14.

¹⁵ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 4.

¹⁶ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 15-16.

smo obogotvorili aspekte prirode i okoline, prvi ljudi su pokušavali uvjeriti i podmititi bogove kako bi dobili neki osjećaj kontrole.¹⁷ Naravno, nisu samo sekularni kritičari religije smatrali da je njihov odnos neprijateljski, već su tu postojali i kršćanski mislioci koji su smatrali da se znanost ne bavi suštinom poznavanja Boga pa ona ni ne može odgovoriti na ona pitanja na koja su odgovor dale kršćanska teologija i Biblija.¹⁸

Suprotno navedenom, 20. stoljeće donosi i promjene u shvaćanju njihovog odnosa pa je tako psiholog William James smatrao da je njihov odnos očigledno partnerski, budući da je tumačio da psihologija kao znanost ima priliku produbiti naše razumijevanje korijena i plodova religije.¹⁹ Isto tako, Carl Jung je religiju vidio kao suštinski ljudsku aktivnost pa je tako tvrdio da je upravo odsustvo religije uzrokovalo psihološke poremećaje kod odraslih osoba. Psihologiju je vidio u ulozi razumijevanja toga kako ljudska priroda reagira na pojave koje se nazivaju religijskima.²⁰ Osim navedenih, u 20. stoljeću postojali su mnogi psiholozi koji su se bavili shvaćanjem odnosa između religije i psihologije, pa treba spomenuti neke autore i istaknuta djela na temu: Robert Thouless *An Introduction to the Psychology of Religion*; Gordon Allport *The roots of religion, The priest and the psychologist*; Sir Frederic Bartlett *Religion as Experience, Belief and Action*; i Michael Argyle *Religious Behaviour*; koji su između znanosti i religije također vidjeli partnerski odnos.²¹ Posebno su Allport i Bartlett naglašavali potencijal pozitivne psihologije i dubljeg razumijevanja religije, pa se pitaju zašto religija i znanost ne bi surađivale u stvaranju bolje verzije čovjekovog karaktera, uzimajući u obzir njihove razlike u metodi i aksiomima.²² Usto, koncem 20. stoljeća Peter Harrison u djelu *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* naglašava ulogu protestantizma i njegovih interpretacija Biblije na koncept prirode, što je bilo značajno za razvoj znanosti u 17. stoljeću.²³ O kulturološkoj važnosti puno je govorio sociolog Max Weber, koji upravo protestantizam stavlja u ulogu stvaratelja kapitalizma i kapitalističke radne etike. E. Durkheim je upravo religijska vjerovanja smatrao vezivnim tkivom

¹⁷ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 7.

¹⁸ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 19.

¹⁹ Ibid., str. 13.

²⁰ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 14.

²¹ Ibid., str. 15.

²² Ibid., str. 17-18.

²³ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 11.

društva i stvarateljem društvene solidarnosti.²⁴ Treba reći da potencijalni dijalog između religije i znanosti predstavlja obostrani odnos koji prihvaća da postoje neke sličnosti. Odvojene su kao sfere, ali i dalje mogu biti otvorene za dijalog i surađivati jedna s drugom.

Naravno, moguća je i opcija u kojem su religija i znanost neovisne jedna od druge, odvojene domene koje postavljaju specifična pitanja. Stephen Jay Gould navodi da su područje znanosti „empirijska pitanja o konstituciji Svemira“²⁵, dok su područje religije etičke vrijednosti i duhovna značenja.

Još jedan suvremeni fenomen koji se javlja i na koji treba obratiti pozornost jest shvaćanje duhovnosti nasuprot religioznosti te na razliku u njihovom razumijevanju kod znanstvenika. Prema američkim istraživanjima iz 1998.,²⁶ većina Amerikanaca, točnije preko njih 60% naveli su da su umjereno ili snažno duhovni,²⁷ no kako su znanstvenici razumijevali pojam duhovnosti? Nekoliko općih tema poistovjećenih s tim pojmom tiču se: povezanosti s nekim oblikom teizma, dakle vjerovanja u postojanje Boga/bogova; utjecaj tradicionalnih religija u formiranju vlastitog pojma duhovnosti; te proizvoljnost u biranju i odabiranju između aspekata religijskih tradicija – primjerice netko može prakticirati jogu ili meditaciju, no smatrati se kršćaninom.²⁸ Drugo američko istraživanje provedeno 2016.²⁹ govori da postoji značajna razlika u stupnju religioznosti između profesora na fakultetu i opće populacije. Prema tome, ateizam i agnosticizam prevladavaju među akademikima, posebno onima koji su zaposleni u elitnim institucijama.³⁰ Postavlja se pitanje je li duhovnost oslabljen i ublažen oblik religije koji koristi samo onima koji je prakticiraju i koji dovodi do smanjenja zajednice, moguće i do razvoja nekih oblika narcisoidnosti te utjecaja sekularizacije, ili je duhovnost način na koji se pojedinci povezuju s transcendentnim bez ograničenja organizirane religije, s mogućnošću stvaranja većeg osjećaja brige za druge i za zajednicu.³¹ Nadalje, istraživanje iz 2016.³² provedeno na biologima i fizičarima iz osam različitih država svijeta koje se

²⁴ Émile Durkheim, *The elementary forms of religious life*, New York :Free Press, 1995., str. 44.

²⁵ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 4.

²⁶ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 255.

²⁷ Ibid., str. 255.

²⁸ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 255.

²⁹ H. De Cruz, »Religion and science«, str. 9.

³⁰ Ibid., str. 9.

³¹ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 4.

³² Elaine H. Ecklund, et al., »Religion among scientists in international context: A new study of scientists in eight regions«, *Socius*, 2016, 2: 2378023116664353, str. 5-6.

razlikuju po stupnju religioznosti i religiji koju praktiraju, donosi nam sljedeće zaključke: većina znanstvenika ne smatra da postoji značajan konflikt između znanosti i religije, a oni koji to smatraju mahom su iz Zapadnih zemalja (Italija, Francuska, SAD...); za suradnju se zalažu znanstvenici iz Azijskih zemalja (Tajvan, Hong Kong, Indija); većina znanstvenika se izjasnilo kao barem donekle religioznima; a prevladavajući stav kod većine znanstvenika jest ipak da su to dvije neovisne i odvojene domene³³. Također, kada govorimo o razlici između religioznosti i duhovnosti, znanstvenici iz Zapadnih zemalja proglašavaju se niti religioznima niti duhovnima, dok su oni iz Indije i Turske religiozni, ali ne duhovni, a Tajvan je jedina ispitana država gdje prevladava stav znanstvenika da su duhovni, ali ne religiozni.³⁴ Vidimo da je važno o kojoj se religiji i kulturi radi, jer svaka religijska tradicija i kultura donose više ili manje različito tumačenje svijeta, čovjeka i transcendentnog, što rezultira različitim religijskim ponašanjima i uvjerenjima.

Budući da je opća pretpostavka o znanstvenicima takva da su oni nositelji „ekstremne racionalnosti“³⁵ pa sukladno tome nisu religiozni, treba se zapitati je li nužno da nisu duhovni? Unatoč racionalnosti u svom djelovanju i radu, znanstvenici nisu nužno nositelji sekularizacije, već istraživači misli, s ciljem taženja istine, koje pružaju alternativan pogled na moralni poredak centriran oko Boga i tradicionalne religije. Vjerovanje u Boga više nije nužnost, nego izbor među mnogima. Prema kvantitativnom i kvalitativnom istraživanju iz 2005.³⁶ provedenom u SAD-u na znanstvenicima iz područja prirodnoznanstvenih i društveno humanističkih znanosti, pokazana je visoka *areligiozna duhovnost*³⁷. To upućuje na značajnu razliku u shvaćanju između pojmova religioznosti i duhovnosti, u kojoj je duhovni impuls znanstvenika obilježen traženjem istine koja je kompatibilna sa znanstvenom metodom, s ciljem ujedinjenja različitih sfera života - uključujući etičku dimenziju, život u zajednici i duhovnost u funkciji oblikovanja identiteta, što se pokazuje neodvojivo od identiteta znanstvenika.³⁸ Nadalje, pokazalo se da znanstvenici u oba područja - prirodnoznanstvenom i društveno-humanističkom, vide

³³ E. H. Ecklund, et al., »Religion among scientists in international context: A new study of scientists in eight regions«, str. 5-6.

³⁴ Ibid., str. 5.

³⁵ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 258.

³⁶ Ibid., str. 260.

³⁷ Ibid., str. 260.

³⁸ Ibid., str. 260.

svoja istraživanja kao temelj znanosti te vrlo slično poimaju samu znanost i njezinu ulogu. Drugo, znanstvenici iz oba područja opisuju duhovnost koja je skladna s identitetom, ne smatraju je odvojenom od ostatka svojih života, već je vide kao pomoć u traženju vrhovne istine i konzistentnom s njihovim znanstvenim radom. Treće, općenito se pojam duhovnosti smatra usklađenijim sa znanosti nego pojam religije pa su tako religija i duhovnost za sudionike odvojene kategorije.³⁹ Upečatljiva je činjenica da su u Zapadnom svijetu religija i filozofija dijelile težnju za unificiranim principom u razmišljanju i djelovanju, dok su etička i duhovna dimenzija prevladavale u Azijskim tradicijama.⁴⁰ Duhovnost je nasuprot religiji otvorena za individualno propitivanje i ima više potencijala da se uskladi sa znanstvenim promišljanjem i rasuđivanjem, u kojem je cilj traženje istine. Tako je duhovnost povezana s terminima *individualna, osobna i osobno konstruirana*, dok je religija opisana kao *organizirana, unificirana, kolektivna i društvena/zadružna*.⁴¹ Znanstvenici općenito religiju gledaju u negativnijem svjetlu, opisujući je kao organiziranu institucionaliziranu dogmu koja je inherentno protiv individualnog propitivanja, dok je duhovnost širi pojam koji dozvoljava individualno propitivanje i koji je kompatibilniji sa shvaćanjem znanosti. Duhovnost pomaže u formiranju značenja, ali bez vjere, dok se kao glavna manjkavost religije navodi vjera u smislu vjerovanja bez dokaza.⁴²

Neophodno je spomenuti da je koncept Boga u monoteističkim religijama, kao što su i implikacije religije u pogledu traženja istine, mudrosti, pravednosti, unificiranosti, općenito *Jedinstvo Jednoga* i sl., što čini osnovu za čovjekovo bivanje i djelovanje, proizašli iz filozofskih platoničkih i neoplatoničkih koncepata.⁴³ U antičkoj filozofskoj tradiciji, kao i u raznim Azijskim tradicijama, postoji trostruka koncepcija koja uključuje: 1) jastvo koje se odnosi na ideju našeg bezuvjetnog temelja, što čini kontradikciju između čovjekove slobode i nužnosti; 2) svijet kao fenomenološka cjelina koja predstavlja neuvjetovanost izvan nas i; 3) ideja neuvjetovanog ultimativnog principa koji ujedinjuje

³⁹ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 261.

⁴⁰ Claudia Bickmann, »The Idea of a Highest Divine Principle—Founding Reason and Spirituality. A Necessary Concept of a Comparative Philosophy?«, *Religions*, 3 (2012) 4, str. 1025-1040, str. 1027.

⁴¹ E. H. Ecklund, E. Long, »Scientists and spirituality«, str. 261.

⁴² *Ibid.*, str. 262.

⁴³ C. Bickmann, »The Idea of a Highest Divine Principle—Founding Reason and Spirituality. A Necessary Concept of a Comparative Philosophy?«, str. 1027.

inteligibilni i prirodni svijet, odnosno ideja kozmičkog jedinstva.⁴⁴ Ova trostruka koncepcija, koja pokušava pomiriti dvije suprotstavljene sfere i strane bivanja u cjelini, nailazi na svoje izraze kroz sve teološke i religijske tradicije u svijetu.⁴⁵

Iz konstatiranog možemo zaključiti da znanost i religija nisu nužno u sukobu, kao ni znanstvenici i njihovo poimanje religioznosti, a pogotovo duhovnosti. No postoje uvažena mišljenja koja nam govore da su znanost i religija svakako u konfliktu; zatim da su neovisne jedna od druge te da se bave potpuno odvojenim sferama postojanja; kao i da su spojive i zapravo kompatibilne domene. Mogli bismo reći da je u neku ruku duhovnost usklađena sa znanstvenom misli i njezinim razvojem, pogotovo s potragom za istinom. Nadalje, treba imati na umu različitost religija, njihovih tradicija i vjerovanja što uvelike utječe na jedinstvenost i kulturološku uvjetovanost samog shvaćanja religioznosti, religije i duhovnosti. Također, znanstvena i religijska misao zajedno svakako imaju potencijal u boljem razumijevanju čovjeka, njegovih sklonosti, potreba i načina oblikovanja percepcije, što upućuje na holistički i cjeloviti pristup.

2.1. Pojam jastva i duše

Kao jedna od važnijih tema u poimanju čovjeka, a i religioznog čovjeka jest shvaćanje suštine njegovog bića, nečeg što se naziva *Ja, Jastvo, Sebstvo, Svjesnost/Svijest i Duša*. Suštinu, odnosno esencijalni dio čovjeka nije lako razložiti, unatoč činjenici da je to jedno od temeljnih, i nedefiniranih dijelova čovjekovog bića. Subjekt je ono što čini osnovu naše individualnosti, našu svijest i naše iskustvo svijeta. Ruski filozof N. Berdyaev daje nam personaliziranu ideju Jastva, pa se ono opisuje kao „potpuno jedinstveno“, „univerzalno“, „nezamjenjivo“, „neograničeno vrijedno“, dok njegova specifičnost leži u njegovoj racionalnosti, univerzalnosti i nezamjenjivosti.⁴⁶ Jastvo se pojavljuje kao najosobniji dio nas, dio kojem svaka osoba individualno ima ekskluzivni pristup, ali i kao nešto što svi dijelimo i što čini svakoga od nas, pa se vrijedi zapitati kako religija, a kako znanost gledaju na pojam Jastva.

⁴⁴ C. Bickmann, »The Idea of a Highest Divine Principle—Founding Reason and Spirituality. A Necessary Concept of a Comparative Philosophy?«, str. 1030.

⁴⁵ Ibid., str. 1031.

⁴⁶ Patrick McNamara, *The neuroscience of religious experience*, Cambridge University Press, 2009., str.1.

Kada je riječ o religijskoj perspektivi, Jastvo koliko god bilo vrijedno i dostojanstveno, uvijek traži spas. Tako se mnogi religijski tekstovi i spisi bave načinom i praksama koji će dovesti do individualnog spasenja. Također, razne religijske prakse bave se upravo transformacijom Jastva i adresiranjem njegovih potreba, na što su fokusirane mnoge molitve, rituali, svete prakse, mantre i himne, koje su često i formulirane u obliku obraćanja individualnom *Ja*.⁴⁷ Ali gdje je to *Ja*? Koje je shvaćanje znanosti i religije u pogledu lociranja *Jastva* u čovjeku, je li ono u mozgu, u srcu, negdje treće? Što je um u usporedbi s dušom? Koja je uloga mozga u stvaranju različitih religijskih iskustava koja variraju od očajničkog fanatizma do uzvišene svetosti kod individua? Iskazuje li *Jastvo* bit i funkciju religije? Kako religija oblikuje i stvara pojam *Jastva*? Na ova će se pitanja pokušati odgovoriti u nastavku rada.

2.1.1. Gdje je duša?

Jedna od filozofskih ideja jest da postoji odvojeni, (ne)materijalni dio svakoga od nas, um ili duša, koji biva negdje unutar ili izvan nas. Razvojem znanosti i pristupa u odnosu tijela i uma, um počinjemo vidjeti kao funkcionalno svojstvo mozga, odnosno kao čvrsto utjelovljen proces unutar mozga,⁴⁸ ali gdje je tu duša?

Zanimljivo je da kršćanski i hebrejski zapisi uopće ne spominju mozak, iako nailazimo na mnoge inačice imenovanja *duše* u obliku primjerice duha, srca, glave, lica, grla i trbuha,⁴⁹ a slično pitanje lociranja uma i duše javlja se i u antičkoj filozofskoj literaturi. Tako je grčki filozof Empedoklo u djelu *O prirodi* 5. st. pr. Kr. smatrao da se duša (odnosno um) nalazi u srcu i u krvi, pa tako nastaje početak kardiovaskularne teorije; Alkameon je držao da su mentalne funkcije locirane u mozgu, što dovodi do encefalične (mozgovne) teorije koju je podržavao i veliki liječnik Hipokrat u svom djelu *On the Sacred Disease*.⁵⁰ Upravo su ove dvije teorije vladale 2 tisuće godina i međusobno se natjecale u stvaranju percepcije u poimanju duše i uma. Platon je u dijalogu *Fedon* besmrtni dio duše locirao u središtu glave, vjerojatno u mozgu, no strast je smjestio između vrata i dijafragme, dok je Aristotel u djelu *O duši* dušu smjestio u srce. Rimski

⁴⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 1-2.

⁴⁸ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 24.

⁴⁹ Ibid., str. 25.

⁵⁰ Ibid., str. 25.

fizičar Galen u svom djelu *O uporabi dijelova tijela* radi napredak te naglašava važnost klijetki i hemisfera u mozgu pa tako nalaže da se „vitalni duh“ u osjećajnom biću kreće kroz mrežu klijetki – ventrikularna teorija. Njihove ideje širile su se Europom kroz prijevode koji su stizali iz Španjolske, pa nastaju tri struje povezane sa shvaćanjem duše i uma: kardiovaskularna teorija, encefalična teorija i ventrikularna teorija.⁵¹ Daljnji napredak misli pojavljuje se s anatomicarom Vesaliusom i njegovim djelom *De Humani Corporis Fabrica* u 16. st., koji je secirao mozgove ljudi, majmuna, pasa, konja i drugih životinja te ustvrdio da sve navedene vrste posjeduju klijetke, koje su se do tada u biologiji smatrale ljudskom specifičnošću i utočištem uma i duše, pa time kardiovaskularna teorija pada u vodu, a encefalična teorija postaje široko prihvaćenom.⁵²

Stoga, novo pitanje koje se postavlja jest gdje je točno um u mozgu? Djeluje li um samo na jednom, specifičnom mjestu u mozgu, ili djeluje preko cijelog područja mozga? To je i dalje jedno od glavnih pitanja današnje neuroznanosti, a navedene perspektive nas upućuju na globalno i lokalno gledište. Kada je riječ o lokalnom gledištu treba spomenuti filozofa Renea Descartesa (17. st.) koji u svom djelu *Rasprava o metodi*, pokušao naći specifično, fizičko mjesto duše, pa je epifizu, odnosno pinealnu žlijezdu, koja je smještena u centru mozga, naveo kao mjesto susreta duše i mozga. Nakon njega pojavljuju se pokušaji lociranja duše u mozgu, pa je primjerice duša smještena u *corpus callosum* (žuljevito tijelo) ili *centrum semiovale* (unutrašnji sloj moždanih hemisfera od bijele tvari).⁵³ Što se tiče globalnog gledišta, značajan je fiziolog Flourens iz 18. stoljeća, koji u djelu *Eksperimentalna istraživanja o svojstvima i funkcijama živčanog sustava u kralježnjaka* zaključuje da mozak funkcionira kao cjelina, pa mentalne funkcije nisu smještene u posebnom dijelu moždane kore, no njegov suvremenik i liječnik Bouillard zaključuje da se lokalizacija funkcija odnosi na razumijevanje kompleksnijih procesa (kao što je govor), ali i da mozak ima odvojene centre koji djeluju na neke mišiće u tijelu, dok na druge ne.⁵⁴

⁵¹ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 26.

⁵² *Ibid.*, str. 26-27.

⁵³ *Ibid.*, str. 27-28.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 29.

Debata između globalnog i lokalnog gledišta se nastavlja do danas, no svakako možemo reći da staro vjerovanje, prema kojem je um odvojen od mozga, više ne vrijedi pa danas priznajemo da postoji poveznica između događaja u mozgu i događaja u umu.⁵⁵

2.2. Kako religija oblikuje jastvo

Kao što je već navedeno, *Jastvo* predstavlja najosobniji dio nas, istovremeno je univerzalno i pojedinačno, a upravo religija oduvijek iskazuje snažan interes prema jastvu, pa vrijedi ispitati na koji ga način religija stvara i oblikuje. Jedna od značajnih funkcija religije u pogledu spomenutog jest decentriranje koje uključuje privremeno odvajanje jastva od njegove kontrole nad kognitivnim funkcijama i potragu za učinkovitijim načinom regulacije i kontrole istih.⁵⁶ Ukratko, decentriranje može dovesti do veće samokontrole, no o tome će više biti rečeno kasnije. Općenito je prevladavajući stav da je utjecaj religioznosti na jastvo pozitivan, dugoročan i važan⁵⁷, no svakako treba uzeti u obzir i eventualne negativne posljedice hiperreligioznosti ili ekstremne religioznosti.

Jastvo se također može opisati kao alat koji je specijaliziran za pristupanje i organiziranje vještina te alat koji procesira izvore i domene znanja u službi individue. Ono može pristupiti, stvoriti i organizirati nove ljudske mogućnosti. Isto tako, možemo ga shvatiti kao alat kojeg su stvorila kulturološka uvjerenja i prakse, s ciljem povećanja individualne sposobnosti kroz poboljšanje njegovih kognitivnih i ponašajnih kapaciteta.⁵⁸ Bitno je istaknuti da koncept jastva ne možemo gledati samo iz jedne perspektive, već je on višedimenzionalan fenomen koji predstavlja set slika, shema koncepcija, prototipova, teorija, ciljeva ili zadataka.⁵⁹

Postoji nekoliko različitih podjela jastva, a jedno od njih predstavlja hijerarhijski model u kojem razlikujemo: individualno jastvo, relacijsko jastvo i kolektivno jastvo; a svako od njih važno je za ljudsko funkcioniranje.⁶⁰ Individualno jastvo karakteriziraju

⁵⁵ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 30.

⁵⁶ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 5.

⁵⁷ Constantine Sedikides, Jochen E. Gebauer, »Religion and the self«, u V. Saroglou (ur.), *Religion, personality, and social behavior*, Psychology Press, 2014, str. 46–70, str. 46.

⁵⁸ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 6.

⁵⁹ Hazel Markus, Elissa Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, *Annual review of psychology*, 38 (1987) 1, str. 299–337, str. 301.

⁶⁰ C. Sedikides, J. E. Gebauer, »Religion and the self«, str. 46 – 47.

individualne specifičnosti (karakteristike, preferencije, ciljeve) koje nas razlikuju od drugih; relacijsko jastvo odnosi se na međuljudske odnose (prijateljstvo, romantični odnosi, odnos s Bogom) te na sličnosti koje između sebe dijele; kolektivno jastvo reprezentira grupnu pripadnost zasnovanu na sličnostima i zajedničkim vrijednostima.⁶¹ Od navedena tri jastva, individualno jastvo je najvažnije za ljudsko iskustvo jer nam je najbliže te je vrlo važno za motivaciju i samoregulaciju, a utjecaj na sve tri vrste jastva vidimo u religiji (kroz primjerice izgradnju karaktera, poticanje altruizma, pripadnost religijskoj zajednici i sudjelovanje u ritualima).

Kao jedna od glavnih odrednica jastva pojavljuje se koncept svjesnosti, odnosno samosvjesnosti, a česti religijski problem koji se tiče jastva, na čije se rješavanje religija fokusira, jest problem *podijeljenog jastva*.⁶² Sveti Pavao naglašava slabost čovjekove volje – akrasia (manjak kontrole, slabost), koja nastaje radi čovjekove samosvijesti koja se osjeća kao da je ograničen zbog volje koja jest njegova, ali i nije. Ona je njegova jer osjeća da ima kontrolu nad njom te je svjestan svoje volje, a istovremeno kao nije njegova jer često djeluje protiv onoga za što misli da želi ili onoga što smatra dobrim za njega. Tako podijeljeno jastvo nastaje upravo radi podijeljene volje.⁶³ William James⁶⁴ pod podijeljenim ja razumijeva stanja od ambivalencije i izraženih razlika između javnog i privatnog ja (čovjekove ličnosti) do potpuno podijeljene svijesti u stanjima amnezije.⁶⁵ Čovjekovu podijeljenu volju imamo prilike vidjeti u svakodnevnom životu jer je svi mi doživljavamo. Ja radi nešto što ja ne želi raditi, ali ne radi ono što želi – primjerice želi se baviti fizičkom aktivnosti jer je zdrava za um i tijelo, ali se ne bavi jer je teško, zahtjevno i traži upornost; zna da pušenje ostavlja dugoročne posljedice na zdravlje, ali i dalje puši jer te posljedice ne doživljava trenutnima. Kierkegaard⁶⁶ naglašava da čovjek jest, da je jastvo, no ono nije jednostavno, već slojevito i kompleksno, pa ga također stavlja u relaciju između jastva i jastva, odnosno ja i ja. Refleksivnost je srž jastva, pa tako kada se pojavi samosvijest (svijest o samome sebi), zajedno s njom dolaze razne

⁶¹ C. Sedikides, J. E. Gebauer, »Religion and the self«, str. 47.

⁶² P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 22.

⁶³ Ibid., str. 22.

⁶⁴ William James, *The varieties of religious experience*, London: Longmans, Green and Co, 1928. (Original work published 1908.)

⁶⁵ Catherine Madsen, »A terrible Good: William James, Charles Williams, and divided consciousness«, *CrossCurrents*, 2003, str. 378-388, str. 378.

⁶⁶ Soren Kierkegaard, *Sickness unto death* (Howard and Edna Hong, prijevod), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

podjele i antinomije (proturječnosti); prolazno i vječno; sloboda i nužnost; konačnost i beskonačnost.⁶⁷ Tako je jastvo osuđeno da bude podijeljeno protiv sebe. Podijeljeno ja ili podijeljeno jastvo problem je kojim se religija bavi i kojeg pokušava riješiti jer podijeljenost dovodi do muke i boli, ali isto tako smanjuje količinu informacija koju čovjek može efikasno procesuirati, pa tako podijeljenost jastva sprječava neke oblike stjecanja znanja. Religija problem podijeljenog jastva rješava tako što uvećava osjećaj jastva, odnosno prema Tomi „agentovog intelekta“,⁶⁸ kako bi se unutrašnja podjela pomirila i kako bi se kapacitet za procesuiranjem informacija poboljšao.⁶⁹ Toma smatra da je intelekt moć čovjekove duše, ali ne i bitak duše, ali Bog je drugačiji – „(...) jedino je u Bogu njegova spoznajna radnja njegov sam bitak (...) Stoga je jedino u Bogu njegov intelekt njegov bitak: dok je kod ostalih intelektualnih bića intelekt moć“⁷⁰. Agentov intelekt je pojam koji se odnosi na aspekt uma koji je odgovoran za apstraktno razmišljanje, formiranje generalnih koncepata i izvođenje univerzalnih principa iz pojedinačnih iskustava.

2.2.1. Hijerarhija jastva

Treba reći da se reprezentacije jastva, odnosno koncepti koji imamo o vlastitom ja razlikuju; dakle neki su pozitivni, neki negativni; neki se referiraju na trenutno individualno iskustvo, a neki na prošla ili buduća iskustva ja.⁷¹ Jednostavnije rečeno, neki koncepti o jastvu predstavljaju ono što ja jest, a drugi predstavljaju ono što bi ja htjelo, moglo, trebalo ili ne bi trebalo biti. Isto tako, jastvu/sebstvo/ja shvaćamo kao agenta koji posjeduje kapacitet za samostalno, autonomno i intencionalno djelovanja te sposobnost za preuzimanje odgovornosti za to djelovanje, koje je više ili manje skladno s našim uvjerenjima i vrijednostima.

Kada govorimo o *jastvu* moramo spomenuti dvije podteorije jastva, proizašle iz psiholoških istraživanja: 1) Teorija samoregulacije i; 2) Teorija mogućih jastva/ja⁷², koje su usko vezane jedna uz drugu. *Moguća ja ili moguća jastva* (oba izraza će se koristiti

⁶⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 23.

⁶⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologica: Translated by Fathers of the English Dominican province*, MobileReference, 2010., str. 1884.

⁶⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 23-24.

⁷⁰ T. Aquinas, *Summa theologica*, str. 1884.

⁷¹ H. Markus, E. Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, str. 302.

⁷² P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 24.

kroz nastavak) su slike naših nadanja o tome što ćemo postati, što očekujemo i čega se bojimo u budućnosti. Dakle, neka jastva nisu već postignuta, nego predstavljaju oblik nadanja i mogućnosti o tome tko ja može postati ili tko ja ne želi postati.⁷³ Moguća ja nastaju iz naših zamišljenih narativa koji uključuju ja iz djetinjstva i ja u odraslom dobu. Ovdje se izdvaja jedan poseban oblik mogućeg ja, a to je *idealno ja ili idealno jastvo*, čija izuzetnost leži upravo u tome što je nužan za samoregulaciju. Idealno ja uključuje attribute koje osoba želi posjedovati, odnosno za koje misli da bi trebala posjedovati kako bi bila bolja verzija sebe.⁷⁴ Također, treba spomenuti i pojam *budućeg ja*, čija priča i narativ pružaju interpretacije o tome što vidimo kao moguće za nas.⁷⁵ Način na koji pristupamo budućem ja povezano je s tim kako mislimo o sebi kroz vrijeme, a ovisi o tome koliko za pojedinca znači nastaviti postojati kroz vrijeme ili prestati postojati. Također, buduće ja možemo promatrati u relaciji s onim drugim, ili u relaciji s drugim ja.⁷⁶ Na buduće ja ljudi često gledaju kao na drugu osobu, odnosno postavljaju se u ulogu promatrača kada stvaraju mentalnu sliku budućeg ja (perspektivu koja je ovisna o prošlom ja), a u slučaju trenutnog ja stavljaju se u poziciju subjekta, dakle djelovatelja.⁷⁷ Daleko, buduće ja vidimo slično kao što vidimo drugu individuu, odvojenu od sebe, tj. od trenutnog ja, što svakako pomaže u tome da se distanciramo od budućeg ja i donosimo odluke temeljene na kratkoročnim željama i ciljevima. Priče koje zamišljamo nam pomažu u integraciji – integraciji materijala o konfliktu koji uključuje trenutno ja, u rješenje tog konflikta, što rezultira formiranjem višeg, kompletnijeg i kompleksnijeg ja.⁷⁸ Mi zapravo evaluiramo i uspoređujemo naša trenutna i prošla jastva s onim mogućim jastvom. Moguća jastva doprinose samoregulaciji, jer kada ih periodično ili kronično aktiviramo, ona postaju vrlo važnima za vrednovanje naše trenutne reprezentacije ja, ali i za smanjenje razlika u našem ponašanju ili postupanju.⁷⁹ Svaka diskrepancija između raznih reprezentacija ja: prošlo i trenutno ja, buduće ja, idealno ja može dovesti do stanja neugode, pa tako primjerice razlika u poimanju trenutnog i idealnog ja može dovesti do depresije.⁸⁰ Ovdje možemo

⁷³ H. Markus, E. Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, str. 303.

⁷⁴ Ibid., str. 304.

⁷⁵ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 24.

⁷⁶ Gabriele Oettingen, A. Timur Sevincer, i Peter M. Gollwitzer (ur.), *The psychology of thinking about the future*, Guilford Publications, 2018., str. 90.

⁷⁷ G. Oettingen, A. T. Sevincer, i P. M. Gollwitzer (ur.), *The psychology of thinking about the future*, str. 90.

⁷⁸ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 25.

⁷⁹ Ibid., str. 25.

⁸⁰ H. Markus, E. Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, str. 302.

istaknuti važnost temporalne dimenzije, odnosno koncepta vremena koji se postavlja kao vrednujući aspekt jastva: ono nam omogućuje da se prisjetimo ja u prošlosti, ali i da zamislimo ja u budućnosti, kao i idealnu verziju jastva prema kojoj dalje možemo stremiti ili ne stremiti.

Svakodnevna uloga religije u ovom kontekstu je značajna, zato što je pojedinac upravo kroz religijske rituale i ceremonije konstantno podsjećan na to da je idealno ja moguće, dapače, da se od pojedinca i traži. Idealno ja postaje standard ponašanja kojim se evaluira trenutno ja.⁸¹ Razlike koje se pojavljuju između standarda koji držimo, odnosno između idealnog ja i trenutnog ja, dovode do već spomenutog podijeljenog ja/jastva, a religija je ta koja obećava da će ga izliječiti. Na jastvo se gleda kao na fenomen koji je višedimenzionalan, pa ne možemo govoriti o jednom ja, već ga je nužno shvatiti kao radni, promjenjivi i dostupni koncept ja koji je stalno u procesu nastanka.⁸²

Dva fenomena i procesa koje vrijedi spomenuti u ovom kontekstu su: slobodna volja⁸³ i djelovanje orijentirano prema ciljevima. Slobodna volja podrazumijeva osjećaj da smo uzrok nekakve akcije, dok djelovanje orijentirano prema ciljevima povezujemo s osjećajem da možemo birati između različitih opcija i ciljeva. Primjerice, kada neku odluku donosimo slobodno, čak i ako smo podijeljeni i sumnjamo u nju, osjećaj slobodne volje je važan jer podupire našu ideju da smo slobodni i neovisni, ali i odgovorni za svoje djelovanje kojim utječemo na druge. Prema tome, ideja slobodne volje u podijeljenom ja je važan dio ljudskog iskustva, ali i religijskog iskustva koja nam pomaže da shvatimo naše mjesto u svijetu. Iako su informacije koje posjedujemo individualne, pristrane, subjektivne, polovične ili čak obmanjujuće, svakako ne mogu biti neutralne u odnosu na djelovatelja (agenta). Kako bi pojedinac pratio svoje interese, moraju postojati neki kriteriji u odabiranju i procesiranju informacija, a zatim se te ujedinjene informacije odnose na neki oblik jastva, jer bi inače strateško ponašanje i procesiranje informacija bilo nemoguće.⁸⁴ Kako bismo iskusili slobodnu akciju, trebamo imati osjećaj da smo mogli napraviti drukčije pa je tako za slobodnu volju ključan pojedinac koji zaista uzrokuje da se stvari u ovom svijetu događaju, kao i proces razmišljanja/promišljanja/deliberacije, koji pojedincu pomaže da odluči kojim će

⁸¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 26.

⁸² H. Markus, E. Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, str. 306.

⁸³ Ovdje ćemo se ukratko i površno dotaknuti fenomena slobodne volje, budući da je ono suviše kompleksno filozofsko pitanje da bismo ga razložili u ovom radu, no za našu temu vrijedno ga je spomenuti.

⁸⁴ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 28.

smjerom ići, odnosno između kojih će alternativnih akcija odlučiti.⁸⁵ Samim time što imamo više opcija između kojih možemo birati, podrazumijeva se i postojanje unutrašnjeg konflikta u našim željama i težnjama. Trenutno ja ponekad može u potpunosti ignorirati interese i želje budućeg ja, pa konflikt možemo shvatiti kao natjecanje među više različitih, ali simultano postojećih ja, koji kontinuirano pregovaraju jedan s drugim.⁸⁶ Mogućnost ljudskog praktičnog razmišljanja je dijelom razvijena kako bi našli optimalno rješenje za vanjske i unutrašnje konflikte s kojima se susrećemo.⁸⁷ Toma Akvinski i drugi filozofi uma pozicionirali su iskustvo jastva i djelujućeg agenta unutar deliberativnog procesa, odnosno procesa u kojem odlučujemo što ćemo učiniti i kada ćemo učiniti pa je tako Toma smatrao da nam moć uma da formira generalne koncepte omogućuje da razmišljamo iznad pojedinog podražaja i da uzmemo u obzir različite načine na koje možemo dostići neki cilj.⁸⁸ Religija je ta koja individui pruža raspon različitih praksi i ideja kako mogu uvećati i poboljšati, odnosno ojačati svoje vrhovno ja/jastvo. Iako svi po prirodi imamo potencijal za razvoj snažnog vrhovnog ja, ne postoji garancija da će naši potencijali biti aktualizirani, osim ako individua koristi religijske ili druge slične prakse kojima može ojačati svoje Jastvo.⁸⁹ Kao što smo rekli, potreban je napor i trud. Prema Tominim komentarima Aristotelovog djela *O duši*⁹⁰, mi kao agenti, odnosno autonomni djelovatelji, razvijamo neovisnost od naše okoline - ali ne i odvojenost, što znači da naše akcije nisu reducirane samo na ovisnost o kontekstu i trenutno stanje, odnosno nismo dužni reagirati na svaki podražaj, već odabiremo gdje ćemo usmjeriti našu pažnju, s ciljem daljnje izgradnje naše autonomije, apstraktnih moći i slobode. Ova viša koncepcija odnosi se na *vrhovno ja/jastvo*, a cilj religijskih praksi jest upravo ojačavanje i stvaranje vrhovnog jastva, kroz idealno ja prema kojem se individua može procjenjivati i prema čemu teži.

Religija se fokusira na ja/jastvo u društvu jer se ono postavlja kao entitet koji kontrolira ponašanje individue, a društvena suradnja i kooperacija je moguća samo ako

⁸⁵ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 39.

⁸⁶ G. Oettingen, A. T. Sevincer, i P. M. Gollwitzer (ur.), *The psychology of thinking about the future*, str. Str 90.

⁸⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 39.

⁸⁸ Ibid., str. 40.

⁸⁹ Ibid., str. 40.

⁹⁰ Thomas Aquinas, *Aristotle's De Anima in the version of William of Moerbeke and the commentary of St. Thomas Aquinas* (K. Foster & S. Humphries, trans.), New Haven, CT: Yale University Press, 1954.

više individua iskaže mogućnost unutrašnje kontrole nad svojim ponašanjima.⁹¹ Samoregulacije i samokontrola su ključne kako bismo išli prema nekom cilju, no način oblikovanja ciljeva ovisi o čovjekovim očekivanjima, afektivnim faktorima (npr. potrebe, vrijednosti i motivi) te želje (ovisne o pojedinačnoj društvenoj i osobnoj povijesti).⁹² Prakticiranje slobodne volje upućuje upravo na naše sposobnosti da se posvetimo nekom cilju i odlučimo kako ćemo djelovati da bismo ga postigli. Podijeljena volja nastaje radi neuspjeha da optimalno posložimo naše ciljeve i namjere, a kako bi intencionalno djelovanje bilo optimalno, ono mora biti orijentirano prema vrhovnoj vrijednosti. Jastvo teži postizanju idealnog ja ili Boga, a um i volja imaju svrhu u potrazi za dobrim i spoznaji istine, a primjerice Toma Akvinski ljubav smatra vrhovnim ciljem.⁹³ Ona je vrhovni cilj, postavljajući standarde za hijerarhiju vrijednosti i evaluaciju ostalih ciljeva. Nedostatak težnje prema vrhovnom dobru ili ljubavi dovodi do *podijeljene volje* i slabosti volje (akrasia). Samo oni s razvijenim osjećajem jastva i autonomnosti mogu percipirati i ciljati prema vrhovnom dobru putem deliberativnog procesa. Religija pomaže u izgradnji jastva koje je sposobno konstantno birati dobro i primjereno kroz duži vremenski period, te mu pomaže da dostigne svoj idealan oblik.⁹⁴

Zašto uopće postoji podijeljeno ja/jastvo ili podijeljena svjesnost? Prvo, ponekad se isplati okrenuti podijeljenom ja jer nam ono dopušta da zavaramo sami sebe, a drugo, podijeljena svjesnost je jednostavnija nego unificirana svjesnost – ona je naše uobičajeno/prirodno stanje.⁹⁵ William James⁹⁶ podupirao tu tezu smatrajući da je podijeljena svjesnost nasljeđe cjelokupnog čovječanstva, a da religija upućuje na taj problem i povezana je s njim. Svaki čovjek ipak, u većoj ili manjoj mjeri, pokušava održati ravnotežu i jedinstvo kada se sukobe volja i jastvo.⁹⁷ Proces transformacije se opisuje kao fenomen koji je dugo pripreman u nesvjesnom dijelu čovjeka, a potaknut je napetošću potisnutih sjećanja s kojima se čovjek više ne zna nositi, što rezultira dubokom i odlučujućom promjenom.⁹⁸ Religija pruža rješenje za proces unificiranja podijeljene volje, iako ona nije jedini put. Religijska transformacija, koja dovodi do jedinstva i

⁹¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 42.

⁹² H. Markus, E. Wurf, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, str. 316.

⁹³ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 42.

⁹⁴ *Ibid.*, str. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, str. 30.

⁹⁶ W. James, *The varieties of religious experience*.

⁹⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 33.

⁹⁸ C. Madsen, »A terrible Good: William James, Charles Williams, and divided consciousness«, str. 379.

ravnoteže jastva i svjesnosti, jest radikalnija i dublja od drugih oblika transformacije (primjerice psihologije) te ona može dovesti do potpune transformacije volje, osobnosti i jastva, kroz održavanje pozitivne volje za životom, čak i uz prisustvo zla koje život može činiti nepodnošljivim.⁹⁹ Dostizanje unificirane svjesnosti (*unificirano vrhovno ja*) ima svoje prednosti, ali on je težak proces koji zahtijeva odricanje i trud. Da bismo ga izgradili trebamo biti usredotočeni na cilj; suzdržavati se od želja i ciljeva koji su suprotni unificiranoj svjesnosti; vježbati navike koje podržavaju centralizirano jastvo i centraliziranu svjesnost i sl.¹⁰⁰ „*Počinjemo s fragmentiranom podijeljenom sviješću jer je jedinstvenu svijest ili Sebstvo teško dostići. Ali baš ova poteškoća dopušta nam da upotrijebimo napor i postizanje jedinstva kao znak naše sposobnosti (Fitness).*“¹⁰¹ Religija, u ovom kontekstu, potiče zajedništvo unutar grupe i između individua, a time i razvoj tehnika i alata za razlikovanje onih koji su spremni na suradnju i zajedništvo od onih koji nisu. Volja pojedinca za dugotrajnim izvođenjem religijskih ponašanja ukazuje na predanost zajedništvu. To uključuje ograničavajuća religijska ponašanja, određene vrline i snagu karaktera. Odražavanje vrlog karaktera je teško i ne može se lažno izražavati, pogotovo kroz duži vremenski period. Tako religija promovira razvoj vrhovnog jastva kroz razvoj i osnaživanje čovjekovog karaktera. Religijska ponašanja uključuju kontinuirano vježbanje i izvođenje, uz žrtvovanje trenutnih nagrada i ciljeva u nadi da će se kasnije isplatiti. Jasno je da su suradnja i zajedništvo s osobom koja posjeduje takav karakter produktivni i korisni, a upravo to dovodi do povećane suradnje unutar grupe jer ukazuje na pouzdanost pojedinaca, kao i na njihovu spremnost da svoje interese podrede interesima grupe.

Dakle, iz svega do sad rečenog vidimo koliko je pojam jastva zamršen i slojevit, kao i njegov suodnos s religijom. Čini našu bit, ali očito podrazumijeva i dualnost kao i cijelo naše postojanje, koje stalno važe između suprotstavljenih krajnosti; dobro i loše; materijalno i duhovno; tijelo i um; jedno ja i drugo ja. U skladu s tim podijeljenost volje nameće se kao prirodan fenomen s kojim se treba izboriti kako bismo na najbolji mogući način ostvarivali svoje potencijale pa posljedično došli do formiranja prvo idealnog ja, pa onda i vrhovnog ja. Jedan od puteva transformacije volje jest upravo religija koja kroz određene rituale, ceremonije i prakse potiče dostizanje *idealnog vrhovnog ja*. Ona se

⁹⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 33.

¹⁰⁰ Ibid., str. 33.

¹⁰¹ Ibid., str. 32.

nameće važnom za funkcioniranje zajednice i društva, formiranje međuovisnosti s drugima, ali i za realiziranje našeg individualnog potencijala. Osim toga, na čovjekovu unutaraju podijeljenost uvelike utječe kultura i razni podražaji koje primamo, što je pogotovo uočljivo u današnjem, suvremenom društvu.

3. NEUROZNANOST

Religija je vrlo kompleksan, zamršen i slojevit fenomen, a neuroznanost nam pruža jedan od alata kojim možemo dublje razumjeti religiju i možebitnu tendenciju prema religijskom doživljaju i iskustvu, kao prema osjećaju cjelovitosti i jedinstva s nečim transcendentnim. U ovom poglavlju najprije će se obraditi frenološki pogled na religiju, koji proizlazi iz filozofije, a čini temelj za razvoj moderne neuroznanosti; zatim proces decentriranja i suspenzije jastva, koji čine jedan od glavnih ciljeva religije; neurologija i neurokemija jastva u religijskim doživljajima, koje nas upućuju na konkretna područja i hormone u mozgu vezane uz religijske i duhovne doživljaje; te neurološka i neurokemijska podudaranost s nekim duševnim poremećajima, bolestima, halucinogenima i doživljajem same religije.

Neophodno je reći da su religija i njezin doživljaj suviše široki i komplicirani fenomeni da bi bili ovisni o samo jednoj regiji mozga, kao što niti jedna domena ljudskog iskustva nije povezana s jednom jedinom regijom ili područjem mozga. Uz to, ljudski mozak je sam po sebi i dalje veliki misterij pa je jasno da postoje značajna ograničenja dokazivosti bilo kojeg konkluzivnog argumenta. Za razumijevanje svih oblika ljudske kognicije, odnosno mentalnih aktivnosti i iskustva, potrebna je široko rasprostranjena neuronskih mreža,¹⁰² pa tako i za religiju. Mentalne aktivnosti koje uključuju religiju karakteristične su jer je mozak taj koji ih stvara i formira, ali istovremeno religija je ta koja može oblikovati mozak na različite načine.¹⁰³ Ovdje vidimo da je u pitanju dilema je li nam religija prirodna i urođena, odnosno čisto biološkog stajališta; i toga da su ljudi evolucijski i kroz kulturu stvorili religiju radi raznih kompenzacijskih uloga koje ona obnaša, dakle kulturološkog stajališta. Iako ne postoji posebna regija mozga zadužena isključivo za religiju, kroz ovo poglavlje ipak će se istaknuti neka specifična područja

¹⁰² Patrick McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, Cambridge University Press, 2022, str. 2.

¹⁰³ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 3.

mozga aktivnija u religijskim doživljajima, kao i uzorak aktivnosti koji se rasprostranjuje kroz više neuronskih mreža. Već smo vidjeli da pitanje lociranja jastva/ja/duše/svijesti u čovjekovom tijelu, pa sada i u mozgu, nije novo, ali još nije ni otkriveno, a moguće je da nikada neće ni biti. Slično je i s religijskim doživljajima, uvijek možemo biti skeptični prema izvoru čovjekovih doživljaja, iskustava i mentalnih pojava, no neuroznanost je za ovu temu vrijedna spomena upravo radi određenih posebnosti koje će se spomenuti u ovom poglavlju.

3.1. Frenologija kao preteča moderne neuroznanosti

Već smo spomenuli višestoljetnu diskusiju koja se vodila između globalne i lokalne teorije u pogledu specificiranja područja na kojem um djeluje, a u prethodnom poglavlju naveli smo da postoji poveznica između događaja u umu i mozgu pa je vjerovanje o njihovoj odvojenosti demantirano. Jedna od zanimljivih pojava u 19. stoljeću, koja se tiče potrage za umom u mozgu, jest razvoj frenologije koja čini značajan korak u lokalizaciji mentalnih karakteristika,¹⁰⁴ a istovremeno predstavlja uvod u današnju modernu neuroznanost.

Frenologiju utemeljuju fiziolozi Franz Joseph Gall i Casper Spurzheim, a ona se definira kao nauka o umu, odnosno kao „neznanstveno naučavanje po kome se razvoj duševnih moći čovjeka može odrediti na osnovu izbočina i udubina njegovih lubanjskih kostiju (...) pojedine su duševne moći čovjeka oštro lokalizirane u specifičnim dijelovima mozga i njihova razvijenost ovisi o stupnju razvijenosti tih mozgovnih područja, što se može odrediti iz građe lubanje“.¹⁰⁵ Oni su klasificirali 27 različitih mentalnih sposobnosti povezanih s mjestima na površini lubanje te su na osnovi toga zaključivali o temeljnim područjima mozga, pa se tako frenologija slaže i s encefaličnom (mozgovnom) teorijom.¹⁰⁶ Gall je bio pionir u provođenju empirijskih istraživanja vezanih uz mozak i oblik glave pa je pokušao podijeliti mozak u funkcionalne regije koje je povezivao s određenim ponašanjima, a frenologija se prije toga smatrala proizašlom iz

¹⁰⁴ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 30.

¹⁰⁵ »frenologija« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 114.

¹⁰⁶ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 30.

epistemologije¹⁰⁷ i filozofije uma.¹⁰⁸ Važno je istaknuti da frenologija ne pokušava objasniti što je um sam po sebi, već su frenolozi promatrači prirode i kao takvi proučavaju isključivo manifestacije uma; uvjete pod kojima se stvaraju te manifestacije;¹⁰⁹ i odnos između manifestacija i tijela, poglavito mozga.¹¹⁰ Za klasificiranje mentalnih i ponašajnih fenomena trebali bismo gledati vanjsku prirodu, a ne okretati se i ovisiti o individualnoj introspekciji, pa je cilj pronalaženje načela ili doktrine u razumijevanju funkcija mozga, što bi potencijalno dovelo do savršenog znanja kojim bi se razumjela ljudska priroda.¹¹¹ Također, svaka pojedina sposobnost uma, pod čime razumijevamo različite mentalne osobnosti ili funkcije koje čovjek posjeduje, kao što su percepcija, mišljenje, pamćenje, pažnja i sl., trebaju se individualno istražiti i odrediti.¹¹² Iako su dotadašnja empirijska saznanja frenologije pokazala da ona mogu biti pogrešna, odnosno pojednostavljena, generalizirana i prejudicirana, Gallovi su pogledi ipak donekle prihvaćeni te su se nastojali produbiti i poboljšati, no eksperimenti na žalost nisu doveli do sigurnih uvida.¹¹³

Kako se frenološka uvjerenja poklapaju ili kose s kršćanskim? Spomenuti osnivači frenologije smatrali su se religijskim nevjernicima te ih se optuživalo da zagovaraju materijalizam i fatalizam, iako je Gall u svojim stavovima ukazivao na važnost Boga. U istraživanju motivacije koja pokreće ljudsku akciju i djelovanje, vrijedno je baviti se religijom, budući da su kroz povijest veliki broj nama poznatih civilizacija svoje sisteme moralnosti gradili na nekom obliku religijskih učenja,¹¹⁴ pa se tako otvara i pitanje čovjekove moralnosti.¹¹⁵ Ako postoji veza između svojstava duše (uz pretpostavku da postoji nešto poput duše) i podrijetla tih svojstava u mozgu, to implicira

¹⁰⁷ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 31.

¹⁰⁸ Johann G. Spurzheim, *A view of the philosophical principles of phrenology*, Charles Knight, 1825., str. 2.

¹⁰⁹ J. G. Spurzheim, *A view of the philosophical principles of phrenology*, str.1.

¹¹⁰ Johann G. Spurzheim, *Phrenology, or, The Doctrine of the Mind: and of the Relations between its manifestations and the Body*, Treuttel, Wurtz, and Richter, 1825., str. 1.

¹¹¹ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 31.

¹¹² J. G. Spurzheim, *A view of the philosophical principles of phrenology*, str. 5.

¹¹³ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 32-33.

¹¹⁴ J. G. Spurzheim, *A view of the philosophical principles of phrenology*, str. 40.

¹¹⁵ U pitanje moralnosti neće se dublje ulaziti, s obzirom da je to tema za sebe, no treba naglasiti da iako je religija poticala i gradila moralne sustave, to ne znači da su oni nužno doveli do moralnih ponašanja. Tako su i razna imoralna mišljenja i ponašanja bila branjena u ime religije.

da bismo tako upoznali i dostigli najplemenitiji dio našeg organizma,¹¹⁶ odnosno ono božansko. Navedeni stav može se povezati s panteizmom,¹¹⁷ što se kosilo s pogledom Katoličke Crkve koja je prihvatila Tomistički stav da je duša iznad materijalnog i uzrok samog života.¹¹⁸ Crkva je stav o jedinstvu tijela i uma vidjela kao prijetnju slobodnoj volji, no nastojanja kristijanizacije frenologije i njezinog pomirenja s Crkvenim pogledima dovode do toga da se sredinom 19. stoljeća javljaju vjernici koji zagovaraju frenološku perspektivu.¹¹⁹ Tako je George Combe, pod snažnim utjecajem prosvjetiteljstva i deizma,¹²⁰ okarakterizirao frenologiju kao znanost o čovjeku koja nudi dodatnu kritiku kršćanstvu, upravo kroz isticanje važnosti razuma u stvaranju religijskih uvjerenja.¹²¹ Combe¹²² je istraživao kako mozak razvija prirodnu religiju i moralnost te je njegova duhovna hipoteza naginjala materijalizmu radi stava da je cijeli svijet materijalan, kao i čovjekova priroda, pa je onda zaključno i njihov relacijski odnos materijalan.¹²³

Spurzheim je, za razliku od Galla, ipak naglašavao činjenicu da religijska uvjerenja imaju svoje prednosti i mane, ali priznaje da je religija snažna pokretačka sila za čovjekovo djelovanje.¹²⁴ No uloga istine je ovdje presudna. Istina ima svoju intrinzičnu vrijednost i nije potrebna potvrda njezine vrijednosti od onih koji je kazuju, što upućuje na važnost razlikovanja istine i vjerodostojnih religijskih proroka, od zabluda i lažnih proroka, što je logični put razuma.¹²⁵ Jedan od nedostataka religije očituje se u tome da se religijske interpretacije ne slažu nužno s prirođenim zakonima uma i intelekta, pa je za one neuke, neupućene i poslušne vjera dovoljna, a razum i razboritost zabranjeni.¹²⁶

¹¹⁶ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 33.

¹¹⁷ Panteizam podrazumijeva ideju da je sve Bog i da je Bog u prirodi, a ne neko odvojeno biće.

¹¹⁸ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 33.

¹¹⁹ Ibid., str. 34.

¹²⁰ U deizmu se prihvaća postojanje Boga kao stvoritelja svijeta, ali ne i njegovo daljnje utjecanje na događaje u svijetu

¹²¹ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 34.

¹²² George Combe, *The constitution of man*, S. Andrus & son, 1845.

¹²³ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 34.

¹²⁴ J. G. Spurzheim, *A view of the philosophical principles of phrenology*, str. 42.

¹²⁵ Ibid., str. 42.

¹²⁶ Ibid., str. 42-43.

Možemo reći da su postojali mnogi pokušaji da se znanost o mozgu pomiri s kršćanskim uvjerenjima, a sva su ta gledišta važna za današnju raspravu o odnosu između psihologije, neuroznanosti i težnje k religijskim doživljajima. U suvremenom dobu koje je donijelo veliki napredak u istraživanjima o mozgu kroz njegovo skeniranje, nije teško vidjeti utjecaj stare frenologije, koja je radila vrlo slično, samo bez moderne tehnologije i čvrstih empirijskih dokaza. Zahvaljujući novim tehnikama i načinima slikanja i skeniranja mozga, neuroznanstvenici imaju isti zadatak identificiranja dijelova mozga koji su najaktivniji kada pojedinci meditiraju, kada su u molitvi i/ili traže kontakt s transcendentnim.¹²⁷ Isto tako, najranije suvremene studije su se fokusirale na to kako su epileptični napadi u temporalnom/sljepoočnom režnju¹²⁸ kod nekih pacijenata povezani s religioznom zanosom, kozmičkom prisutnosti ili vizijama, što se kasnije populariziralo kao potraga za „Božjom česticom/mjestom“.¹²⁹ Carol Albright i James Ashbrook¹³⁰ vjerovali su da se približavaju pronalasku neuhvatljive „Božje čestice“, pa su dali naznake da je moguće da smo predodređeni da tražimo i težimo Bogu. U skladu s tim, W. Britton sljepoočni/temporalni režanj smatra dijelom mozga koji se spaja s transcendentnim, zatim neurolog O. Muramoto također traži razlog čovjekove hiperreligioznosti pa kao uzrok navodi pojačanu aktivnost u medijalnom prefrontalnom korteksu¹³¹ te ga posljedično smatra pokretačem religioznosti.¹³² Neophodno je spomenuti da postoje i drugi znanstvenici koji su ovoj temi pristupali s više opreza, pa M. Beauregard naglašava činjenicu da se vanjsko postojanje Boga ne može ni dokazati ni opovrgnuti, odnosno da

¹²⁷ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 37.

¹²⁸ Sljepoočni/temporalni režnjevi služe integriranju slušnih podražaja, senzornih jezičnih i vidnih informacija, kao i emocija. On je nužan za razvoj složenih vizualnih aktivnosti (npr. prepoznavanje lica) te obavlja funkcije povezane sa sluhom i jezikom (raspoznavanje, upamćivanje i formiranje govora. Oštećeni dijelovi ovog režnja mogu dovesti do promjena u osobnosti okarakteriziranih pomanjkanjem smisla za humor, filozofskom religioznošću i opsesivnošću. Uz to, ovaj režanj zadužen je za apstraktno mišljenje, sluh i za složene vidne procese.

Lijevi temporalni režanj odgovoran je većinom za raspoznavanje, pamćenje i formiranje govora. Željko Ivančević, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, 18. američko izdanje, 2. hrvatsko izdanje, *Split: PLACEBO doo*, 2010., str.1783-1784.

¹²⁹ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 37.

¹³⁰ Albright C. Rausch, »The " God module" and the complexifying brain«, *Zygon*, 35 (2000) 4, str. 735-744.

¹³¹ Medijalni prefrontalni korteks odgovoran je za svijest i motivaciju, odnosno djelovanje orijentirano prema ciljevima i sposobnost organiziranja misli. Prefrontalni korteks je moždana kora koja pokriva prednji dio čeonog režnja. *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, *Split: PLACEBO doo*, 2010., str 1782.

¹³² M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 37.

nam neuroznanstvena istraživanja o tome što se događa tijekom religijskih/duhovnih iskustva ne govore ništa novo o Bogu.¹³³ Liječnik J. Groopman ističe da je čovjek primjeren subjekt za istraživanje, ali da Bog nije, kao i da putem skeniranja mozga ne možemo dokazati prisutnost Boga ili postojanje intrinzične duhovnosti, no ni opovrgnuti.¹³⁴

Sve su ovo pokušaji pronalaska čovjekovog jastva, duše, transcendentnog i božanskog u nama kojem potencijalno težimo te je vidljiva različitost mišljenja i teorija. Iz već rečenog uočljiv je značaj neuroznanosti u pogledu naših pitanja koja se zapravo svode na temeljno čovjekovo pitanje „tko sam ja“, koje se ispostavlja vrlo teškim za odgovoriti. Dalje u radu nastavljamo s funkcijom religije i novijim neuroznanstvenim saznanjima.

3.2. Decentriranje ili suspenzija jastva

Kao što smo ranije kratko spomenuli, decentriranje je proces koji konstruira i održava unificirani i vrhovni osjećaj jastva te koji označava jednu od glavnih funkcija religija, pogotovo u kontekstu kognitivnih procesa koji oblikuju doživljaj religije i osjećaj jastva. Neuroznanstvena literatura o religiji ukazuje na to da religijski fenomeni angažiraju mozak na način da oni – religijski fenomeni - mogu biti shvaćeni kao kulturni alat u službi transformacije jastva.¹³⁵ Tu se ponovno mora istaknuti neodvojivost kulture i biologije u poimanju čovjeka i ičeg vezanog za njega, pa tako i religijskih doživljaja. Decentriranje pomaže u izgradnji centraliziranog vrhovnog jastva kroz smanjenje razlika između mogućeg idealnog ja (odnosno idealnog ja) i trenutnog ja,¹³⁶ a u prijašnjem poglavlju smo naveli religijsku tendenciju k ostvarenju vrhovnog ja. Pod vrhovnim ja/jastvom razumijevamo „upornu, fokusiranu, centraliziranu i unificiranu svjesnost“,¹³⁷ koja nastaje kao rezultat procesa decentriranja, a čini se jasnim da je nemoguće dostići unificiran i harmoniziran osjećaj ja bez prolaženja kroz procese koji oblikuju i održavaju taj osjećaj jastva. Ja postaje kompleksnije i centralizirano kroz održavanje kontrole,

¹³³ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 38.

¹³⁴ Ibid., str. 38.

¹³⁵ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 20.

¹³⁶ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 45.

¹³⁷ Ibid., str. 45.

odnosno određene selektivnosti nad raznim neurokognitivnim sistemima - mentalnim aktivnostima, u usporedbi s našim prošlim ja.¹³⁸ Jednostavnije rečeno, dolazimo do integracije starog, prošlog ja u novo, složenije i sposobnije ja/jastvo. Čovjek često teži biti bolji od svoje prošle i/ili trenutne verzije, promišlja o svojim potencijalima i ambicijama, pronalazi načine i alate putem kojih će se ostvariti i nadograditi, zapravo biti ispunjen i svrhovit. Religija afirmira kognitivni proces koji McNemara naziva „maštovita simulacija drugih mogućih svjetova“.¹³⁹ Čovjekova sposobnost da zamisli druge moguće svjetove relativizira naš svijet i pokazuje nam da stvari mogu biti drukčije, a upravo je mašta ta koja nam pomaže da se nosimo sa životom i njegovom nepredvidivošću kada razum ne pronalazi rješenje.¹⁴⁰ Razum nešto može proglasiti nemogućim, dok su mašta i vjera one koje daju nadu, koja možda jest iluzorna, ali svakako vodi k akciji, dok je razum paraliziran i neodlučan. Kontrolu nad našim neurokognitivnim funkcijama postižemo zahvaljujući aktivnoj selektivnosti u dohvaćanju sjećanja, činjenica i ciljeva, dakle kontrola nastaje kada smo selektivni prema informacijama koje vode i oblikuju naše ponašanje;¹⁴¹ Ja kontrolira kognitivni i ponašajni repertoar pojedinca kada kontrolira izvore svoje pažnje, pa onda posljedično može obuzdati svoje ponašanje i ciljati prema boljem. Tu dakako govorimo o ciljevima koji se ne tiču materijalnih stvari, već ciljeva koji se tiču napretka naše osobnosti, svijesti i bića, iako ne treba zanemariti činjenicu da su neke religijske tradicije (primjerice protestantizam) upravo materijalni uspjeh i napredak vidjele kao put prema božanskom pa materijalno ipak nije potpuno isključeno. Religijska svijest nam dopušta, a čak i zahtijeva radikalno decentriranje svega prošlog, kao i odbacivanje razuma pa tek tada može započeti proces fundamentalne transformacije koja je potrebna kako bismo svijet vidjeli iznova i kako bismo krenuli prema nadograđenoj verziji sebe, dakle prema idealnom ja.¹⁴² Ovaj proces možemo shvatiti kao pročišćavanje od svega nepotrebnog, od viška podražaja i doživljaja koji nas koče, što mnoge religije traže kroz razna odricanja, zapovjedi, uskraćivanja, rituale i askezu. Važno je istaknuti da čovjek nikada neće moći bez razuma, niti bi trebao biti, ali u situacijama velike osobne transformacije i krize (kriza jastva i transformacija jastva često

¹³⁸ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 45.

¹³⁹ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 20.

¹⁴⁰ Ibid., str. 21.

¹⁴¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 45.

¹⁴² P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 21.

podrazumijevaju jedna drugu), razum se smanjuje na ulogu asistenta u procesu mentalnog prevrata i transformacije, koji provodi religija.¹⁴³

Dakle, postojanje transcendentnog i Boga nemoguće je objasniti i obraniti sa stajališta razuma, pogotovo teoretskog, pa je vrlo teško nekoga transformirati u religioznu osobu nabrajajući, primjerice, filozofske argumente ili ikakve argumente temeljene na razumu. Heidegger u djelu *Identitet i diferencija*,¹⁴⁴ slično već rečenom, naglašava da se promjena u životu pojedinca događa kada se transformira njegova volja.¹⁴⁵ Slično pojmu decentriranja jastva možemo povezati i pojam suspenzije, odnosno obustavljanja čovjekove volje i razumijevanja u filozofiji Svetog Augustina i kineske škole Lao-Zhuanga. Suspenzija se također može shvatiti kao „decentriranje od apstraktnog subjekta“.¹⁴⁶ Prema njima, ono u što se vjeruje (Bog) ima opravdanje samo u sebi, pa se tako opravdavaju i religijska uvjerenja; uvjet takvog opravdanje je mogućnost obustave i suspenzije ljudske prosudbe ili razuma.¹⁴⁷ Posebno se ističe važnost suspenzije volje i suspenzije razumijevanja u religijskoj transformaciji individue jer Boga ili božanski duh možemo doživjeti samo bez pretpostavljenih ljudskih uvjeta. Pojam suspenzije povezan je sa shvaćanjem Edmunda Husserla i fenomenološke suspenzije prirodnog stava/prirodnog ega, odnosno suspenzije „ontoloških pretpostavki o prirodnom stavu prema svijetu“.¹⁴⁸ Prirodni stav prema svijetu implicira realizam,¹⁴⁹ odnosno postojanje objektivnog svijeta koji je potpuno transparentan za nas kao subjekte, vidljiv i neupitan za ljudski um te postoji neovisno od uma ili čovjekovog znanja.¹⁵⁰ U spomenutom je problematično što nas prirodni stav čini ovisnima o činjenicama, tj. svijet promatramo

¹⁴³ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 21.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Identity and Difference*, preveo J. Stambaugh, *New York: Harper & Row*, 1969., str.72.

¹⁴⁵ Osim Heideggera, ova ideja se u varijacijama može naći kod mnogih filozofa, kao što su Platon i njegova alegorija o špilji (*Država*), Kant i pojam kategoričkog imperativa (*Osnove metafizike morala*), Nietzsche i pojam volja za moć (*Tako je govorio Zaratustra*) i dr.

¹⁴⁶ Hao Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, *Frontiers of Philosophy in China*, 6 (2011) 1, str. 75-99, str. 83.

¹⁴⁷ H. Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, str. 83.

¹⁴⁸ Edmund Husserl, *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*, Springer Science & Business Media, 1960., str. 32.

¹⁴⁹ Realizam – U spoznajnoj teoriji – pravac koji se suprotstavlja idealizmu, a tvrdi da postoji realnost, vanjski svijet nezavisan od čovjekove svijesti, i da čovjekova svijest u procesu spoznaje tu realnost, onakvu kakva ona jest, oslikava (kopira, odražava, prenosi, opisuje). »realizam« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 282.

¹⁵⁰ H. Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, str. 83.

isključivo kroz činjenice pa nam upravo suspenzija prirodnog stava sugerira na mogućnost drukčijeg odnosa između svjesnosti/svijesti i njegovih objekata, a svijest može biti „emancipirana od svijeta činjenica, prirodnog svijeta, i otkriti svijet biti, svijet mogućnosti“.¹⁵¹ Čini se da su mašta i čovjekova mogućnost zamišljanja drugačijih okolnosti, ali i čitavih svjetova vrlo važne za poimanje bolje verzije ja, a zatim i nečeg transcendentnog, odnosno nečeg što se nužno ne nalazi u materijalnom svijetu u kojem egzistiramo. Osim mašte, ističe se skepsa prema svijetu koji nas okružuje i njegovim fenomenima – ne mora biti (i vjerojatno nije) sve tako kako se čini. Uz sve to, podrazumijeva se čovjekova volja i razum¹⁵² u svojevrsnoj negaciji. Potiče se suprotno razumu, odn. analitičnom i logičkom, racionalnom razmišljanju.

McNamara¹⁵³ navodi četiri glavne faze kroz koje se odvija proces decentriranja:

- 1) osjećaj autonomnog i intencionalnog djelovanja i volje je obustavljen: koncept o jastvu se povlači kako bi se privremeno smanjio osjećaj sebe i kako bi bio otvoreniji za senzorne podražaje i kulturne utjecaje;
- 2) struktura i koncept vlastitog ja/jastva smješten je u pretpostavljeni logički prostor „mogućeg svijeta“.¹⁵⁴ u tom prostoru koncept jastva se može uređivati i modificirati pomoću dostupne kulture i njezinih materijala;
- 3) proces smanjenja razlike između trenutnog/sadašnjeg i idealnog ja provodi se pretraživanjem u semantičkoj memoriji kako bi se pronašla cjelovitija verzija ja koja može obuhvatiti dublja i optimalna razrješenja za rješavanje unutarnjih i vanjskih konflikata i problema: podrazumijeva ažuriranje jastva vođeno kulturom i iskustvom u učinkovitiji oblik ja;¹⁵⁵
- 4) staro ja je tada vezano i integrirano u novi, širi i bolje adaptiran identitet (idealno ja), koji je odabran procesom traženja kroz integraciju stare priče u novu priču, koja je usklađena s idealnim kulturnim vrijednostima.

¹⁵¹ H. Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, str. 80.

¹⁵² Razum se često opisuje kao sposobnost ljudskog uma koja omogućuje logičko razmišljanje, zaključivanje, analizu, planiranje i sposobnost donošenja odluka na temelju dostupnih informacija. Immanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1984., str. 9.

Um razumijevamo kao višenamjensku kognitivnu sposobnost koja obuhvaća percepciju, intelekt, kreativnost, emocionalno razumijevanje i svijest o sebi. René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, preveo Josip Talanga. Zagreb: KruZak, 2015., str. 21.

¹⁵³ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 23.

¹⁵⁴ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 47.

¹⁵⁵ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 23.

Ako je proces uspješan, novi identitet je veći i kompleksniji od starog ja, a samim time je i unificiraniji i usklađeniji.¹⁵⁶ Istaknuto može upućivati na potragu za čovjekovom autentičnošću i autentičnim načinom života. Pod tom riječju shvaćamo autonomnost i nekonformizam. Ne priklanja se masi i većini, onome što se podrazumijeva u svijetu, onome što se osjeti putem vida, dodira, sluha, okusa i mirisa, onome što može biti i jest varljivo. Teži se potrazi za vlastitim biće i vraćanje u sebe, mirenje sa samim sobom kroz samostalan i svjestan odabir kulturoloških i svjetonazorskih alata pomoću kojih se dostiže cjelovitost.

Treba reći da kognitivna znanost i filozofija drže stav prema kojem je um uobičajenog čovjeka podijeljen na dvije različite vrste reprezentacijskih stanja, vjerovanja i želja, a ta stanja se razlikuju na funkcionalnoj razini jer su uzrokovana na druge načine i imaju različite uzorke interakcije s drugim dijelovima uma.¹⁵⁷ Primjerice, neka uvjerenja možemo imati zahvaljujući našoj direktnoj percepciji - nešto vidimo, čujemo; druga mogu potjecati od nekih apriornih uvjerenja; neke potrebe i želje, kao što su instrumentalne potrebe ovisne o praktičkom razumu. Praktički razum¹⁵⁸ pokazuje se izuzetno važnim jer upravo on formira pod ciljeve, ali i odabire ciljeve i pod ciljeve koje će ostvariti i prema kojima će djelovati.¹⁵⁹ Isto tako, važnost postojanja mogućih ja i mogućih svjetova očituje se u evolucijskoj perspektivi, prema kojoj moguće ja uključuje razne zadatke, kao što su empatija i strateško razmišljanje, no najvažniji je pomoć u rasuđivanju u hipotetskim životnim situacijama.¹⁶⁰ Također, suspenzija prirodnog stava/prirodnog ega je nužna jer on vidi samo jednu mogućnost (materijalni svijet u kojem jesmo) i smatra je apsolutnom i jedinom mogućnošću; prirodni stav/prirodni ego ne vidi bezbrojne mogućnosti, a sebe smatra centrom zbivanja.¹⁶¹ Suspenzija prirodnog ja u etičkom i

¹⁵⁶ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 46-47.

¹⁵⁷ Ibid., str. 47.

¹⁵⁸ Praktički razum, u najširem smislu, označava bilo kakvo zaključivanje koje ima za cilj donošenje odluka o tome što učiniti. Često se povezuje s Aristotelovim procesom analiziranja praktičkim silogizmom, za koji se pretpostavlja da daje karakteristiku željenog tipa djelovanja ili rezultata; ili dovodi do identifikacije i zaključka, odnosno praktične veze s djelovanjem (namjera). Pojam je usko vezan uz *phronesis* (praktična mudrost ili razboritost) koja odražava sposobnost etičkih aspekata i moralnih vrijednosti te donošenje odluka koje odražavaju dobrobit za pojedinca i društvo. On uključuje sposobnost razlikovanja dobra od zla, prosuđivanje o moralnoj ispravnosti djelovanja i donošenje odluka temeljenih na moralnim principima. »practical reason« Simon Blackburn, *The Oxford dictionary of philosophy*. OUP Oxford, 2016.

¹⁵⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 47.

¹⁶⁰ Ibid., str. 49.

¹⁶¹ H. Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, str. 83.

religijskom smislu znači biti probuđen, biti ispražnjen od lažnog božanstva u sebi time što čovjek prestaje smatrati da je u centru svijeta, negacija samog sebe i prihvaćanje da je ljudska perspektiva relativna, pristajanje na to da postoji druga realnost koja je različita od one u kojoj živimo, a koja je iznad našeg razumijevanja. Prema ovom gledištu, svijet u kojem živimo shvaćamo kao pozornicu, a sve nas kao glumce različitih uloga, „dok je smrt zatvaranje zastora i put u vječnost i istinu“.¹⁶²

Bitno je istaknuti da kada je proces transformacije jastva vođen drevnim religijskim tradicijama, znanjima i mudrostima, on općenito izaziva pozitivna i životno afirmirajuća svojstva.¹⁶³ No u slučaju kada je transformacijski proces vođen kultovima, zavjerama, ideologijama i hirovima, ne može se reći da je njegov cilj individualni napredak i nadogradnja, već vidimo znakove fanatizma i nekritičnog grupnog promišljanja, što je svakako nepoželjan rezultat utjecaja koji se predstavlja u funkciji religije, no do kojeg nerijetko dođe.

Neki oblik transformacije ja u viši i svrhoviti oblik postoji u svim religijama, kao i alati i putokazi, samo u izmijenjenom obliku. Proces decentriranja ili suspenzije jastva možemo shvatiti i kao smanjenje ega, naših nagona i potreba koje mogu biti površne i sebične. To dovodi do žrtvovanja kratkoročnih užitaka i prvotnih sudova o svijetu oko nas s ciljem izgradnje idealnog i vrlog ja koje je svrhovito, altruistično i funkcionalno u zajednici. Razum se pokazuje istovremeno kao koristan i ograničavajući u tom naumu. S jedne strane, on nam omogućava mentalne procese kojima se uopće može ostvariti idealno ja, uzimajući u obzir temporalnu i prostornu dimenziju, kao i kulturu koja je istovremeno stvarana i stvorena za i od čovjeka. Isto tako, kako bi čovjek nešto odlučio i procijenio za sebe i svoj život, odlučujuće za to je pod kakvim će kulturološkim i religijskim utjecajima biti. S druge strane, razum nas ograničava na prirodni stav i materijalni svijet, pa je njegova suspenzija poželjna kako bismo potencijalno priznali da materijalni svijet nije jedini objekt naše svijesti/samosvijesti. Samokontrola i regulacija ključne su kako bismo donijeli vrle i ispravne odluke i izbore, kao i bivanje u zajednici istomišljenika (često cilj religijskih ili drugih zajednica), što posljedično dovodi do stvaranja snažnog i vrlog karaktera, a time i idealnog ja, za koji se čini logično da je

¹⁶² H. Changchi, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, str. 84.

¹⁶³ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 21.

poželjna verzija svakog od nas te da ga svaka osoba barem u nekom trenutku u životu želi dostići.

3.3. Neurologija i neurokemija jastva i religijskih doživljaja

Suvremene studije kognitivne neuroznanosti ukazuju na to da je skoro svaka veća i kompliciranija kognitivna funkcija pod utjecajem jastva, kao što su primjerice sjećanja, osjećajni i evaluacijski sistemi, intencionalnost, autonomnost djelovatelja, svjesnost tijela, pretpostavljanje tuđih mentalnih stanja, subjektivnost i mogućnost zauzimanja perspektive, osjećaj jedinstva,¹⁶⁴ pa tako i moralna prosudba, umjetničko stvaranje i religijska stanja svijesti.¹⁶⁵ Čini se zanimljivim obratiti pozornost na određene specifičnosti u pojavama u mozgu kada je riječ o jastvu, pa onda i religijskim doživljajima.

U ovom kontekstu treba spomenuti neuroteologiju, odnosno „duhovnu neuroznanost“¹⁶⁶ koja se bavi izučavanjem korelacije između procesa u mozgu i subjektivnog iskustva duhovnosti i religioznosti. Osim što neuroteologija afirmira činjenicu da duhovni ili religiozni osjećaji ostavljaju neurološke otiske, ona pokušava locirati područja mozga uključena u religijske i duhovne doživljaje i iskustva.¹⁶⁷ Njezin glavni cilj jest ili identifikacija konkretnog mjesta u mozgu, ili više različitih područja mozga koja su uključena u religijska/mistična/duhovna iskustva.¹⁶⁸ Ključ ovog istraživanja je teorija prema kojoj su ponašanja, osjećaji i misli stimulirani i modulirani električnom aktivnošću u različitim i specifičnim područjima mozga.¹⁶⁹ Jasno je da se tvrdnje neuroteologije mogu interpretirati ovisno o individualnim uvjerenjima pojedinca pa tako s ateističkog stajališta neka saznanja neuroznanosti mogu ukazivati na to da je bog samo u našoj glavi, dok s teističkog stajališta ovakva objašnjenja predstavljaju dokaz za zbiljnost religijskih iskustava i osjećaja.

¹⁶⁴ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 60.

¹⁶⁵ Jeffrey L. Saver, John Rabin, »The neural substrates of religious experience«, *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 9 (1997) 3, str. 498-510, str. 498.

¹⁶⁶ Demetrios Kyriacou, »Are we wired for spirituality? An investigation into the claims of neurotheology«, *HTS Theologese Studies/Theological Studies*, 74 (2018) 3, str. 1.

¹⁶⁷ D. Kyriacou, »Are we wired for spirituality? An investigation into the claims of neurotheology«, str. 1.

¹⁶⁸ Paul Cooke, Mirari Elcoro, »Neurotheology: neuroscience of the soul«, *Journal of Young Investigators*, 25 (2013) 3, str. 1-6, str. 2.

¹⁶⁹ P. Cooke, M. Elcoro, »Neurotheology: neuroscience of the soul«, str. 1-3.

Za ljudski osjećaj jastva u literaturi često se spominju sljedeći dijelovi mozga: prednji temporalni/sljepoočni režanj, prefrontalni korteks,¹⁷⁰ tjemeni režanj¹⁷¹ i čeonni režanj,¹⁷² no nužno je reći da u kognitivne procese koji uključuju ja/jastvo podrazumijevamo aktivnost široko rasprostranjenih neuroloških mreža.¹⁷³ Dakle, ipak ne možemo specificirati jedno, konkretno mjesto u mozgu koje se referira na jastvo, već ono obuhvaća neurološku aktivnost po cijelom mozgu pa se jedino mogu istaknuti dijelovi mozga koji su više zaduženi za osjećaj jastva od drugih. Tako ključni čvorovi ili veze u neuronskoj mreži za jastvo čine maloprije spomenuti desni prefrontalni i prednji temporalni/sljepoočni režanj.¹⁷⁴ Ističe se aktivnost desne strane mozga, a desni frontalni/čeonni režanj i desni sljepoočni /temporalni režanj posebni su zbog razlika u svojoj strukturi i funkciji u usporedbi s lijevim čeonim i sljepoočnim režnjem – desna strana režnjeva prima veću gustoću ulaznih informacija iz limbičkog sustava¹⁷⁵ i

¹⁷⁰ Prefrontalni korteks odnosi se na moždanu koru koja pokriva prednji dio čeonog režnja.

¹⁷¹ Tjemeni/parijetalni režanj sadrži dva važna područja korteksa: motorički korteks (podražaji se prenose do mišića i omogućuju voljno pokretanje tijela i somatosenzorički korteks (zaprima osjetilne signale za dodir). Domagoj Đikić, *Fiziologija čovjeka. Odabrana poglavlja za kolegij fiziologija čovjeka*, Prirodoslovno matematički fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017. Ovo područje odgovorno je za prepoznavanje oblika, sastava i težine predmeta, prostornu organizaciju, stvaranje vidno-prostornih informacija (informacije o putanjama objekata koji se kreću), propriocepciju (svijest o položaju dijelova tijela u prostoru), sposobnost računanja, pisanja, snalaženje u prostoru i sl. Obrađuje osjećaje kao što je temperatura, bol, pritisak, a igra važnu ulogu u prepoznavanju brojeva i kontroli pokreta. Ž. Ivančević, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, str.1783.

¹⁷² Aleksandar Damjanović, Viktorija Popović i Aleksandra Damjanović, »Neuroteology: The link between science and religion«, *Medicinska istraživanja*, 50 (2016) 6, str. 44-48.

Čeonni/frontalni režanj upravlja analitičkim, intelektualnim i kognitivnim funkcijama (npr. pažnja, miris, planiranje akcija, raspoloženje, agresija, izvršavanje kontrole ponašanja, postavljanje ciljeva, predviđanje, regulacija osjećaja, apstraktno razmišljanje, racionalnost, rasuđivanje, formiranje društvene misli). D. Đikić, *Fiziologija čovjeka*. Točnije, prefrontalni dijelovi čeonog režnja (medijalno, orbitalno i lateralno područje) odgovorni su za svijest i motivaciju, oblikovanje socijalnog ponašanja, jezične funkcije i memorija. Velika oštećenja frontalnog režnja (ovisno o kojem dijelu) mogu dovesti do apatije, emocionalne labilnosti, neosjetljivosti na posljedice vlastitih akcija, euforije, vulgarnosti, nemir i socijalnu disfunkciju - razna neprimjerena ponašanja. Ova regija mozga smatra se najrazvijenijom te veća funkcionalnost i veličina ovog režnja kod čovjeka objašnjava većinu kognitivnih razlika u usporedbi sa životinjama. Ž. Ivančević, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, str.1783.

¹⁷³ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 61.

¹⁷⁴ Ibid., str. 61.

¹⁷⁵ Limbički sustav je skup struktura u mozgu koji se sastoji od nekoliko ključnih komponenti, uključujući amigdalnu, hipokampus, hipotalamus, talamus, među ostalim strukturama. Funkcija limbičkog sustava je višestruka i obuhvaća neke od sljedećih aspekata: emocije (generiranje, prepoznavanje i obrada – prijetnja i strah, formira emocionalne odgovore); motivacija (uključen u proces motivacije i nagrađivanja pomoću dopaminskih puteva); pamćenje i učenje (hipokampus ključan za formiranje dugotrajne memorije i olakšava proces učenja i pamćenja); regulacija autonomnog živčanog sustava (kontrolira funkcije poput srčanog ritma, disanja i probave); socijalno ponašanja (regulacija socijalnog ponašanja, uključujući prepoznavanje i interpretaciju izraza lica i tuđih emocija); regulacija stresnog odgovora. Odgovoran je i za pojavu patoloških pojava kao što su: bezrazložan bijes, agresivno ponašanje, poremećaj seksualnosti, abulija, apatija i dr. Također, limbički sustav je jedan od starijih i nižih mozgovnih sustava, u usporedbi s primjerice čeonim režnjem koji je evolucijski najmlađi dio mozga. Luan K. Phan, et al.,

simpatikusa.¹⁷⁶ To znači da desni režanj prima više informacija iz područja koja su povezana s obradom emocija, motivacijom i nagradom.¹⁷⁷

Strukture limbičkog sustava posebno važne za jastvo su: hipokampus, hipotalamus¹⁷⁸ i amigdala.¹⁷⁹ Hipokampus je nužan za oblikovanje novih sjećanja,¹⁸⁰ razumijevanje prostornih i kontekstualnih informacija; hipotalamus održava ravnotežu organizma i upravlja instinktima i nagonima; amigdala dobiva informacije iz nižih i dubljih sistema mozga (limbički sistem koji je evolucijski prastari dio mozga) te je važna za razne emocionalne odgovore, pogotovo one negativne, primjerice strah.¹⁸¹ Amigdala, koja se nalazi u medijalnim čeonim režnjevima, ističe se kao potencijalni izvor religijskih iskustava, budući da ima funkciju dodavanja značaja senzornim informacijama koje prikupljamo iz naše okoline, oslanjajući se na prijašnja emocionalna iskustva i sjećanja.¹⁸²

O čemu to ovisi osjećaj jastva u mozgu te o čemu ovisi doživljaj religijskog iskustva u mozgu? d'Aquili i Newberg¹⁸³ razlikuju dvije klase neuropsiholoških mehanizama koji označavaju razvoj religijskih iskustava i ponašanja: kauzalni operator¹⁸⁴ (uključuje dominantnu stranu čeonog, tjemenog režnja i njihovu uzajamnu povezanost)

»Functional neuroanatomy of emotion: a meta-analysis of emotion activation studies in PET and fMRI«, *Neuroimage*, 16 (2002) 2, str. 331-348.

¹⁷⁶ Simpatikus ili simpatički živčani sustav, dio autonomnog živčanog sustava koji regulira brojne fiziološke procese. Regulacija se događa autonomno bez kontrole svijesti. Simpatikus se aktivira kao odgovor na obranu organizma, stoga on ubrzava srčani ritam i kontrakciju mišića (pojačava snagu mišića, uzrokuje znojenje dlanova i sl.). Ž. Ivančević, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, str. 1766.

¹⁷⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 62.

¹⁷⁸ Hipotalamus predstavlja središnji dio limbičkog sustava, a upravlja endokrinim i autonomnim živčanim sustavom te ima ključnu ulogu u održavanju homeostaze, bioritmom i upravljanje instinktivnim i nagonskim oblicima ponašanja koji su sumjereni na razmožavanje i preživljavanje vrste. Miloš Judaš, Ivica Kostović, *Temelji neuroznanosti*, Sveučilište u Zagrebu, Medicinski fakultet, 1997., str. 386-367. A. Damjanović, V. Popović i A. Damjanović, »Neuroteology: The link between science and religion«, str. 44.

¹⁷⁹ Amigdala – sudjeluje u regulaciji nagona, afektivnih i motivacijskih stanja, autonomnih i endokrinih funkcija. Također, vjeruje se da je ona ključna izvršna struktura za svrhovito, adaptivno usmjeravanje nagona prema odgovarajućem cilju, te za izražavanje emocija primjerenih situaciji, a ima i posebnu ulogu u „učenu straha“ te afektivnom povezivanju dvaju upamćenih podataka. Dvosmjerno je povezana s limbičkim sustavom. M. Judaš, I. Kostović, *Temelji neuroznanosti*, str. 367-386.

¹⁸⁰ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 44.

¹⁸¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 64.

¹⁸² P. Cooke, M. Elcoro, »Neurotheology: neuroscience of the soul«, str. 3.

¹⁸³ Eugene d'Aquili, Andrew B. Newberg, »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, *Zygon*, 33 (1998) 2, str. 187-201.

¹⁸⁴ Kauzalni operator bavi se odvajanjem općenitog od pojedinačnog, percepcijom apstraktnih kauzalnosti u vanjskoj stvarnosti, percepcijom vremenskih i prostornih dijelova vanjske realnosti te poretkom elemenata u kauzalni lanac, kako bi se stvorilo objašnjenje vanjskog svijeta. E. d'Aquili, A. B. Newberg, »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, str. 190.

i holistički operator¹⁸⁵ (uključuje nedominantnu stranu tjemelog i potiljačnog režnja¹⁸⁶). Prvi se odnosi na mrežu živčanog tkiva u mozgu koja nam omogućava da percipiramo kauzalnost, a drugi podrazumijeva mrežu živčanog tkiva koja omogućava da percipiramo cjelovitost usred mnoštva različitosti.¹⁸⁷ Kada je riječ o kauzalnom operatoru, pretpostavlja se da on automatski i spontano stvara naše osobne uzročne konstrukte (onda kada nam uzrok nije dan) pa time i personalizirane izvore moći, odnosno bogove i duhove.¹⁸⁸ Kako bi čovjek objasnio svoj svijet i orijentirao se u njemu, on konstruira mit koji se sastoji od personaliziranih izvora moći, dakle mozak stvara bogove, duhove, demone i sl. s kojima se dogovara (ili ugovara) kako bi dobio neku kontrolu nad nepredvidivim svijetom u kojem se nalazi. U tom smislu, kontrolni aspekt religije je iznimno učinkovit sustav samo održavanja, budući da nam osigurava izvođenje manipulacija kroz npr. žrtvovanja ili molitvu u vanjskom svijetu i stjecanje određenog stupnja kontrole nad okolinom, što evolucijski osigurava čovjekov opstanak.¹⁸⁹ Ovaj manipulativni i ugovorni aspekt religije dominira u primitivnim društvima i ranim fazama čovjekovog razvoja, no neupitno je da je i dalje prisutan, samo u sofisticiranijem obliku. Holistički operator stvara uvećani osjećaj jedinstva koji postaje dominantnim pored osjećaja i doživljaja materijalne stvarnosti, a obuhvaća dostizanje ekstatičkog i blaženog stanja.¹⁹⁰ Svako religijsko iskustvo obuhvaća osjećaj jedinstva i unificiranosti stvarnosti koji je jači od percepcije jedinstva u stvarnosti koju poznajemo. Cilj je dostizanje stanja „apsolutnog jedinstvenog bića“¹⁹¹ u kojem se briše razlika između ja i drugoga, gubi se osjećaj vremenske prolaznosti i prostora, nestaje strah od smrti, a sve što ostaje je

¹⁸⁵ Holistički operator bavi se intrinzičnim dijelom religije koji se odnosi na mistični fenomen ili promijenjena stanja svijesti koja generiraju osjećaj interakcije s drugim, misterioznim svijetom u kojem se percipira ultimativno ili transcendentno. Podrazumijeva osjećaj jedinstva, uvjerenost u objektivnost iskustva koje se ne može opisati riječima, prekid normalnih intelektualnih operacija ili zamjena s drukčijim, višim oblikom intelekta te snažan afektivan ton. E. d'Aquili, A. B. Newberg, »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, str. 194.

¹⁸⁶ Potiljačni/okcipitalni režanj sadrži primarni vidni korteks i asocijativna vidna područja, odn. prima vizualne informacije i projicira ih na druge moždane regije koje imaju funkciju identifikacije i transkripcije. Također je zadužen za razlikovanje pokreta i boja, prostorno prepoznavanje, razradu misli i osjećaja. Poremećaji potiljačnog režnja odgovorni su za halucinacije, vizualne iluzije i nemogućnost raspoznavanja objekata pomoću vida (čega su pacijenti nesvjesni). Ž. Ivančević, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, str. 1784.

¹⁸⁷ E. d'Aquili, A. B. Newberg, »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, str. 194-195.

¹⁸⁸ Ibid., str. 191.

¹⁸⁹ Ibid., str. 192.

¹⁹⁰ Ibid., str. 194.

¹⁹¹ Ibid., str. 195.

jedinstvo s Bogom i „savršena bezvremena nediferencirana svjesnost“.¹⁹² Također, kada govorimo o religijskim aktivnostima kao što su molitva, meditacija i svjesno čitanje religijskih tekstova, ukazuje se na povećanu aktivnost moždane kore u tjemenom¹⁹³ i čeonom režnju, opet isključivo na desnoj strani uz povećanu aktivnost frontalnog dijela mozga.¹⁹⁴ Za duhovna iskustva, svjesnost, percepciju, jastvo i odnos prema transcendentnom najčešće se spominje frontalni desni dio tjemenog režnja.¹⁹⁵ Prema d'Aquiliu i Newbergu, religijsko iskustvo u meditaciji i obredima uzrokovano je preopterećenjem limbičkih struktura – npr. amigdale, što blokira perceptivni ulaz i dovodi do promijenjenog stanja svijesti. Tako na primjer blokiranje ulaza u stražnji dio tjemenog režnja izaziva iskustvo apsolutnog jedinstvenog bića i višeg reda stvarnosti, jer taj dio mozga stvara razliku između ja i drugoga, ali kada je blokiran od perceptivnih ulaza senzornih aparata dovodi do suspenzije razlike između ja i drugoga.¹⁹⁶ Prema drugoj studiji¹⁹⁷ je pak utvrđena povećana aktivnost u gornjem dijelu tjemenog režnja. Kod iskusnih stručnjaka u meditaciji i kod časnih sestara u molitvi otkrila se smanjena aktivnost u tjemenom režnju, povećana aktivnost u čeonim režnjevima, kao i povećana aktivnost u talamusu.¹⁹⁸ Tjemeni režanj povezan je sa senzornim doživljajima, tjelesnom sviješću i osjećajem ja, a smanjen protok krvi u tim regijama dovodi do smanjenja ili potpunog nestanka granica jastva i stvaranja intenzivnijeg religijskog iskustva (što podržava neke nalaze mistike koji tvrde da su se osjećali bliže Bogu kada su zaboravili na sebe).¹⁹⁹

Treba reći da postoje različite informacije kada je riječ o dijelovima mozga uključenim u religijske doživljaje pa se tako napominje kontradiktornost nekih podataka,

¹⁹² E. d'Aquili, A. B. Newberg, »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, str. 195.

¹⁹³ Tjemeni režanj – doprinosi raznim mentalnim procesima uključujući pažnju, kontrolu nagona, razumsko planiranje, procesiranje senzornih podražaja i prostorno razumijevanje. Lisa Miller, et al., »Neural correlates of personalized spiritual experiences«, *Cerebral Cortex*, 29 (2019) 6, str. 2331-2338, str. 2332.

¹⁹⁴ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 47.

¹⁹⁵ L. Miller, et al., »Neural correlates of personalized spiritual experiences«, str. 2331.

¹⁹⁶ Uffe Schjoedt, »The religious brain: A general introduction to the experimental neuroscience of religion«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 21 (2009) 3, str. 310-339, str. 315.

¹⁹⁷ U. Schjoedt, »The religious brain: A general introduction to the experimental neuroscience of religion«, str. 316.

¹⁹⁸ Andrew Newberg, et al., »The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study«, *Psychiatry research*, 106 (2001) 2, str. 113–122, str. 113. doi: [https://doi.org/10.1016/s0925-4927\(01\)00074-9](https://doi.org/10.1016/s0925-4927(01)00074-9).

¹⁹⁹ A. Newberg, et al., »The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study«, str. 116.

što isto tako može biti posljedica različitog utjecaja pojedinih religijskih praksi i učenja. Također, vrijedi se zapitati je li aktivacija u navedenim režnjevima mozga i limbičkom sustavu zapravo „neurološki trik kojim se priroda poigrala ljudima zato što je ljudsko vjerovanje u Boga, na neki način, pragmatično i korisno po prirodu i društvo“.²⁰⁰ To je naravno moguće, a time ćemo se pobliže baviti u poglavlju o evolucijskog psihologiji i kulturi.

Osim spomenutih dijelova mozga, za religijska iskustva i doživljaje ključnima se pokazuju dva hormona: serotonin i dopamin.²⁰¹ Određeni neurokemijski spojevi u mozgu posreduju u religijskim iskustvima i reguliraju ih, a za te spojeve ključni su neurotransmiteri dopamin i serotonin. Vidjeli smo da je za religijska ponašanja i doživljaje često spominjano prefrontalno područje mozga, a njegovo funkcioniranje je pod snažnim utjecajem upravo ovim navedenim hormonima.²⁰² Primjerice aktivnost dopamina u limbičkom prefrontalnom dijelu signalizira značajne ili istaknute podražaje pa ako je aktivnost dopamina u limbičkom sistemu povećana zbog religijske aktivnosti, informacija koju dobivamo će biti shvaćena puno značajnijom od drugih.

Isti hormoni pokazuju se zanimljivima za ovu temu jer na njihovu (ne)aktivnost utječu primjerice halucinogene supstance koje ćemo kasnije spomenuti. No smanjenjem aktivnosti serotonina i povećanjem dopaminskih prijenosa halucinogeni navodno uvećavaju religijska ili mistična iskustva. Također, pokazalo se da su oštećenja ili neravnoteža u djelovanju dopamina u sljepoočnom i prefrontalnom dijelu mozga (konkretno pretjerana količina dopamina i premala količina serotonina) kod ljudi, povezani s mnogim duševnim bolestima kod kojih se javlja uvećana religioznost, kao što su: depresija; shizofrenija; OKP; bipolarni poremećaj; demencija; ali i s korištenjem halucinogena.²⁰³ Ti poremećaji imaju zajedničku biološku osnovu koja negativno utječe na izvršno ja, odnosno na donošenje odluka i kontroliranje ponašanja.

Sveukupno, zanimljiva je kombinacija utjecaja limbičkih struktura, koje su evolucijski prastari dio čovjeka, a povezane su s emocijama i instinktima, i čeonog režnja, koji predstavlja najmlađi dio mozga, a povezan je s donošenjem odluka i kontrolom ponašanja. Hormoni poput serotonina i dopamina igraju ključnu ulogu u regulaciji

²⁰⁰ A. Damjanović, V. Popović i A. Damjanović, »Neuroteology: The link between science and religion«, str. 45.

²⁰¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str.139.

²⁰² Ibid., str. 140.

²⁰³ Ibid., str. 139-141.

religijskih iskustava te mogu biti povezani s duševnim bolestima i uporabom halucinogenih supstanci. Navedeno može upućivati na kombinaciju utjecaja evolucije i naše biologije, kao i kulture u formiranju religije, religijskih doživljaja i iskustava, kao što smo već pretpostavili.

3.4. Neurološki poremećaji u usporedbi s uobičajenim umom

Ovdje ćemo se samo kratko osvrnuti na sličnosti s nekim poremećajima u neurologiji pojedinaca, s prethodno obrađenom neurologijom i neurokemijom jastva u tipičnom, uobičajenom umu²⁰⁴. Naravno, kada kažemo tipični um, valja uzeti u obzir koliko je sam pojam normalnosti ovisan o društvenom i povijesnom kontekstu u kojem se nalazimo, no za svrhe ovog rada tipični um shvaćamo kao um s uobičajenom neurologijom i neurokemijom. Sukladno s tim, od poremećaja u neurologiji spomenut ćemo utjecaj epilepsije, zatim neke duševne poremećaje kao što su shizofrenija, opsesivno kompulzivni poremećaj i disocijativni poremećaj ličnosti, kao i halucinogene.

Epilepsija

Epilepsija (epilepsija čeonog reznja) je bolest koja se odnosi na poremećaj u neurologiji pojedinca, a od davnina se smatra povezanom s božanskim pa su ju stari Grci smatrali „svetom bolešću“,²⁰⁵ dok su se u Srednjem vijeku epileptični napadi smatrali demonskim posjedovanjem. Epilepsija se povezuje s pojavom iznenadnih i neočekivanih napada, koji su često sjedinjeni s religijskim iskustvima, no u ovisnosti o kulturi i njezinoj religioznosti.²⁰⁶ Takvi napadi često se manifestiraju kroz strah, deja vu, jamais vu, prisjećanje i vizualne i auditorne halucinacije, a mogu uključivati i depersonalizaciju (gubitak osjećaja vlastite stvarnosti), derealizaciju (gubitak osjećaja o stvarnosti vanjskog svijeta) i podijeljenu svjesnost (prisutnost trenutnog ja i novog ja s izmijenjenom percepcijom).²⁰⁷ Izmijenjeni osjećaj vanjske stvarnosti i ja povezan je s hipokampusom,

²⁰⁴ Treba naglasiti da pojam tipičnog ili uobičajenog uma ovisi o mnogim kulturnim, geografskim, povijesnim, vremenskim i drugim faktorima. Tako tipični um u Hrvatskoj (ili šire – na Zapadu) ne možemo uspoređivati s tipičnim umom u primjerice Nepal ili Japanu.

²⁰⁵ J. L. Saver, J. Rabin, »The neural substrates of religious experience«, str. 499.

²⁰⁶ Ibid., str. 499-500.

²⁰⁷ Ibid., str. 500.

posebno amigdalom,²⁰⁸ a uvećana religioznost kod ovih pacijenata povezana je s desnim prefrontalnim korteksom i sljepoočnim režnjem.²⁰⁹

Shizofrenija

Shizofrenija se odnosi na poremećaj jastva koji uključuje psihotične deluzije i halucinacije, a kod pojedinaca s ovim poremećajem vrlo je česta uvećana religioznost u usporedbi s općom populacijom.²¹⁰ Kod nekih pacijenata uvećani religijski doživljaj može se javiti u pozitivnom obliku kroz usađivanje nade i smisla života, ali može se javiti i u negativnom obliku potičući očaj. Povezanost između religioznosti i shizofrenije objašnjava se evolucijom, gdje se pojava shizofrenije objašnjava kao prilagodba koja olakšava odvajanje u grupe i podgrupe koje su se formirale oko karizmatskih vođa koji su doživjeli religijske spoznaje i vizije (npr. šamani).²¹¹ Druga teorija primjerice smatra da je shizofrenija cijena koju smo platili za razvoj jezika,²¹² jer je stjecanje jezika dovelo do raznih neuroanatomskih asimetrija u mozgu između lijeve i desne hemisfere. Shizofrenija je asocirana s disfunkcijom u (dorzolateralnom) dijelu prefrontalnog korteksa, kao i abnormalnom regulacijom dopamina, pri čemu je aktivnost dopamina uvećana. Također, desni sljepoočni režanj ima povećan volumen u usporedbi s lijevim pa se uvećana religioznost objašnjava preaktivnim, odnosno reaktivnim limbičkim sustavom (npr. amigdala), uvećanim desnim sljepoočnim režnjem i smanjenom aktivnošću prefrontalnog dijela mozga.²¹³

Opsesivno-kompulzivni poremećaj

Ova vrsta poremećaja okarakterizirana je intruzivnim i neželjenim idejama, mislima, nagonima i slikama koje su poznate kao opsesivne, uključujući repetitivne i ritualne kognitivne i fizičke aktivnosti. Zanimljiva povezanost s religijskim praksama pokazuje se kod pacijenata s religijski opsesivnim ponašanjem kod kojih je opsesivnost općenito uvećana, a uključuje distorziju percepcije i poteškoće pri odvajanje stvarnog od

²⁰⁸ J. L. Saver, J. Rabin, »The neural substrates of religious experience«, str. 500.

²⁰⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 87.

²¹⁰ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 94.

²¹¹ Ibid., str. 95.

²¹² Gramatička komponenta jezika smještena je u lijevim sljepoočnim regijama, dok je pragmatični aspekt jezika smješten u desnim čeonim regijama.

²¹³ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 97.

nestvarnog. U ovom poremećaju redovito se javljaju strogo ritualno ponašanje, koje je vrlo slično intenzitetom s nekim religijskim ritualnim ponašanjima.²¹⁴ U OKP-u javlja se abnormalna uvećana aktivnosti frontalnog/čeonog režnja i/ili sljepoočnog režnja²¹⁵ i limbičkih struktura, što je u skladu s podacima shizofrenije i epilepsije čeonog režnja.²¹⁶ Također, čini se da su nedostaci serotonina povezani s ekstremnim religijskim vjerovanjima i praksama koji sličje simptomima OKP-a, isto kao što i halucinogene droge (npr. meskalin i ayahuasca) smanjuju njegovu količinu.²¹⁷

Disocijativni poremećaj ličnosti

Kod disocijativnog poremećaja ličnosti zanimljivo je da dolazi do uništenja volje prvog, odnosno originalnog identiteta kroz neuspješni proces integracije starog ja u novo, više ja. Ovaj poremećaj kao i epilepsija uključuje depersonalizaciju, odnosno osjećaj odvojenosti od ja, derealizaciju, a uz to i pomutnju identiteta (zbunjenost oko vlastitog identiteta) i promjenu identiteta (mijenjaju se objektivna ponašanja individue).²¹⁸ U procesu decentriranja novog, drugog identiteta dolazi do prisvajanja kognicije i neuroloških izvora prvog identiteta, u čemu je volja prvog identiteta oštećena, a neuspjelim procesom integracije posljedično se stvaraju dva ili više identiteta.²¹⁹ Dva identiteta koegzistiraju u jednoj individui, a kada identiteti nisu svjesni jedan drugoga, dolazi do procesa suzbijanja ili preuzimanja prvog identiteta. Fascinantna su saznanja da se razlike dviju osobnosti u jednoj osobi manifestiraju kroz primjerice drugačiji rukopis, fizičku jačinu, poznavanje jezika, mimiku lica i sl., što može ukazivati na to da su jastvo i autonomnosti djelovatelja smješteni u jednoj hemisferi mozga.²²⁰ Istraživanja ukazuju na to da ako se isključi veza između dviju hemisfera mozga – desne i lijeve, one funkcioniraju kao odvojeni entiteti, svaka nesvjesna percepcije i kognicije druge hemisfere. Isto tako, određeno područje mozga koje je uključeno u pokretanje ili

²¹⁴ Fred H. Previc, »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, *Consciousness and cognition*, 15 (2006) 3, str. 500-539, str. 523.

²¹⁵ F. H. Previc, »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, str. 520.

²¹⁶ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 97.

²¹⁷ F. H. Previc, »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, str. 523.

²¹⁸ Armin W. Geertz, »Cognitive approaches to the study of religion«, *New Approaches to the Study of Religion*, 2 (2004), str. 347-399, str. 356.

²¹⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 74-75.

²²⁰ Ibid., str. 77.

upravljanje promjenama u stanju mozga i osobnosti: desni prefrontalni i sljepoočni režnjevi, koji su isto tako uključeni u religijska iskustva i doživljaje.²²¹

Duševni poremećaji koji ukazuju na slična ili ista saznanja kao i prethodna tri još su: depresija, bipolarni poremećaj i demencija. Svi su ti poremećaji na različitim stupnjevima povezani s preaktivnim čeonno-sljepoočnim područjem mozga i uvećanom razinom dopamina.²²²

Halucinogeni

Halucinogene supstance (još se nazivaju psihodelici, enteogeni, psihotomimetici), kao što su LSD, psilocibin i meskalin, često su spominjane u kontekstu poticanja snažnijih religijskih doživljaja i iskustava, a njihovo korištenje tipično izaziva vizualne halucinacije i iluzije, popraćene jakim bojama, podrazumijeva depersonalizaciju, izobličen osjećaj o vremenu i prostoru,²²³ euforiju i svjesnost o postojanju veće inteligencije ili prisutnosti (doživljaj transcendentnog).²²⁴ Jednostavnije rečeno, one proizvode izmijenjena stanja svijesti. Njihova specifičnost u usporedbi s ostalim drogama jest u tome što potencijalno izazivaju i primoravaju stanja izmijenjene percepcije, misli i osjećaja koji proširuju kapacitet uma da vidi i iskusi više od onog eksplicitnog, da vjeruje u više od onoga što razum može objasniti te da iskusi beskonačnost.²²⁵ Treba reći da rezultat halucinogenih iskustava ovisi o mentalnom stanju pojedinca, njegovim očekivanjima i okolini koja ga okružuje pa se tako njihov utjecaj razlikuje od pojedinca od pojedinca, odnosno od situacije do situacije.²²⁶ Dakle, nije dovoljna sama konzumacija za postizanje religijskih doživljaja, već je nužno imati primjerene okolišne uvjete. Bitno je spomenuti da su ljudi kroz povijest koristili psihoaktivne supstance u ritualima, pronalazeći ih u raznim biljkama i ekstraktima biljaka, kako bi postigli izmijenjeno stanje svijesti (primjerice šamani), pa je njihovo korištenje rašireno u raznolikim duhovnim praksama – pogotovo u plemenskim društvima. Efekti halucinogena, u usporedbi s drugim supstancama ne

²²¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 76.

²²² F. H. Previc, »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, str. 501.

²²³ David E. Nichols, Benjamin R. Chemel, »The neuropharmacology of religious experience: Hallucinogens and the experience of the divine«, u: Patrick McNamara, *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, 2006, 3, str. 1-33, str. 3.

²²⁴ J. L. Saver, J. Rabin, »The neural substrates of religious experience«, str. 505.

²²⁵ D. E. Nichols, B. R. Chemel, »The neuropharmacology of religious experience: Hallucinogens and the experience of the divine«, str. 4.

²²⁶ Ibid., str. 5.

zamagljuju pamćenje, ne dezorijentiraju i ne djeluju zbunjujuće, već su iskustva vrlo dobro zapamćena i živopisna. Oni utječu na stanice koje su specijalizirane za obradu serotonina i dopamina, što posljedično utječe na limbički sistem (hipokampus, amigdala) te na sljepoočni i čeonni režanj.²²⁷ Ono što svakako možemo zaključiti jest da mozak, pod ispravnim uvjetima može proizvesti, dopustiti i postići ekstatičko i blaženo stanje koje je subjektivno često shvaćeno u religioznim i nadnaravnim terminima.²²⁸

Zaključno možemo reći da su se ključnim za religioznost istaknuli: čeonni,²²⁹ desni sljepoočni režanj, limbički sistem (amigdala),²³⁰ dijelovi prefrontalnog korteksa, kao i sistem serotonina i dopamina, što se pokazalo konzistentnim s neurološkim slikama zdravih pojedinaca u izvođenju religijskih praksi. Posebno za vrijeme izvođena različitih vrsta religijskih praksi ukazalo se na povećanu razinu aktivnosti u prefrontalnim režnjevima, sljepoočnim režnjevima, limbičkom sustavu, i dopaminskom sistemu.²³¹ Također, upućuje se na to da je mozak ili dovoljno plastičan da se prilagodi proizvodnji mističnih iskustava ili je mozak već opremljen urođenim sklopovima koji, kada se pravilno aktiviraju, dovode do duboko značajnih religijskih iskustava za neke ljude.²³² Ponovno ističemo da to ne znači da ti sklopovi proizvode isključivo ta iskustva, već da su religijska iskustva povezana s određenim i prepoznatljivim neuronskim vezama i događajima.

4. EVOLUCIJSKA PSIHOLOGIJA

Evolucijska psihologija predstavlja drugi aspekt razmatranja čovjekove potencijalne težnje k transcendentnom, a pokušava objasniti evolucijsko podrijetlo različitih vrsta ljudskog ponašanja, između ostalog i religijskog ponašanja. Evolucijska psihologija ima za cilj obrazložiti da je čovjek zapravo vrlo sličan životinji, ali i različit, odnosno jedinstven, budući da čovjek pripada ljudskoj vrsti koja ima čitav spektar

²²⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 134.

²²⁸ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 130.

²²⁹ A. Damjanović, V. Popović i A. Damjanović, »Neuroteology: The link between science and religion«, str. 46.

²³⁰ J. L. Saver, J. Rabin, »The neural substrates of religious experience«, str. 500.

²³¹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 127.

²³² P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 130.

specijaliziranih i viših sposobnosti.²³³ Time se stavlja naglasak na pitanje kako je to čovjek postao posebna vrsta životinje, odnosno koje su to inherentne strukture ljudskog uma rezultat evolucijskog procesa.²³⁴

U brojnim se razmatranjima evolucija najčešće predstavlja kao intrinzično-ekstrinzični čimbenik u sazrijevanju i formiranju čovjeka; intrinzični/unutarnji jer obuhvaća biološke promjene koji nisu pod našom kontrolom (primjerice formiranje i pojava specifičnih gena s obzirom na uvjete i okolinu); i ekstrinzični/vanjski jer podrazumijeva prilagodbu pod utjecajem okoline i društva u kojima se organizam nalazi (primjerice prilagodba na klimu, funkcioniranje u društvenim situacijama). Stoga, smatra se da se čovjekova evolucija događa pod utjecajem kombiniranih faktora, odnosno neke promjene biološki su uvjetovane, a te biološki uvjetovane promjene nastaju upravo radi varijacija u vanjskim, prirodnim i kulturnim uvjetima života.

Za ovaj rad fokus će biti na potencijalnim evolucijskim promjenama koje su dovele do formiranja težnje prema transcendentnom, odnosno božanskom, pa ovo poglavlje predstavlja intrinzično-ekstrinzični aspekt. Zanima nas kako evolucijska perspektiva, odnosno evolucija i biologija objašnjavaju jastvo i formiranje religijskih ideja. Sljedeće se konstatira urođenost koncepta transcendentnosti, s naglaskom na dječji teizam i razumijevanje života poslije smrti. Zatim se obrađuju izdvojeni evolucijski čimbenici religije, kao što su snovi, jezik te razum i imaginacija.

4.1. Evolucija i religija

Moderna evolucijska psihologija temelji se na Darwinovom dinamičkom procesu, prema kojem informacije proizlaze iz procesa recipročne selekcije između sistema (odn. organizma) i njegovog okoliša/okruženja.²³⁵ Prema tome, informacija je definirana interakcijom između sistema i njegovog okoliša, a ovakav interaktivni kognitivni proces podrazumijeva evoluiranje i pronalaženje rješenja tek kada je evolucijski tijek došao do

²³³ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 68.

²³⁴ Ibid., str. 69.

²³⁵ Nathaniel F. Barrett, »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities«, *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010) 3, str. 583-621, str. 599.

relativne stabilnosti.²³⁶ Govoreći o evoluciji, možemo reći da govorimo o evoluciji svijesti, i to ne konkretno čovjekove, već svijesti općenito. Ako uzmemo u obzir da evolucija podrazumijeva razvitak od jednostavnijih do složenijih organizama, kada to shvaćanje prenesemo na svijest doista uočavamo evolucijski smisleni tijek, koji možemo razumjeti i kao evoluciju bitka, odnosno oblika postojanja. Sva bića, počevši od najjednostavnijih organizama (poput bakterija ili algi), pa do nama poznatih najkompleksnijih organizama (čovjek) imaju neki oblik svijesti, koji zahvaljujući mogućnosti primanja podražaja iz okoline ima potencijal prilagoditi se i napredovati. Do sada smo već pisali o čovjekovoj podijeljenosti u sebi (podijeljeno ja i podijeljena volja), kao i općoj težnji²³⁷ prema postizanju bolje verzije ja (idealno vrhovno ja) u kojem dolazi do osjećaja jedinstva i sjedinjenja, odnosno apsoluta, a religiju smo stavili u funkciju pružanja raznih putokaza prema navedenom. Evoluciju svijesti i religiju zanimljivo je promatrati u ovom kontekstu, jer dostizanje idealnog vrhovnog ja sa sigurnošću možemo shvatiti kao unaprijeđenu i usavršenu verziju ja/jastva/svijesti, tj. evoluiranu verziju ja koja je u harmoniji i usklađena, a razne religije upravo to potiču i traže. Isto tako, upravo je transcendencija, božanstvo, natprirodno, bog, svijest, oslobođenje i spoznaja, ono što često predstavlja najviši i najčišći oblik bivanja kojemu se teži.

Oblici religije datiraju od prahistorijskog doba, a vjeruje se da se javljaju prije čovjekovih civilizacijskih dostignuća kao što su usvajanje pisma (ne samog jezika) ili

²³⁶ N. F. Barrett, »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities«, str. 599.

²³⁷ Kada kažemo općoj težnji prema postizanju bolje verzije ja, ne ignoriramo činjenicu da neće svaka pojedina osoba doći do idealno ja, ni idealno vrhovno ja u nama poznatoj materijalnoj stvarnosti, kao ni da će njezine akcije i djelovanje svjesno prema tome težiti. Dapače, vrlo je često da pojedinac odabere više ili manje destruktivna i autodestruktivna ponašanja, kao što i u obzir treba uzeti i različite poremećaje u neurologiji i neurokemiji mozga koji utječu na oblik svijesti i njegove manifestacije (primjerice gubitak moralnosti radi ozljede specifičnog dijela mozga). No, to ne eliminira činjenicu da je čovjekova svijest iznimno kompleksna i raznolika te da nije usmjerena samo na jedan oblik ja/jastva, već kontemplira i konstantno važe između jednog ja i drugog ja, pokušavajući se odlučiti koje je prikladno, korisno ili poželjno u pojedinoj situaciji. Ovdje pokušavamo izdvojiti očiglednu činjenicu da ne postoji samo jedna misao u čovjekovom umu za jednu akciju, već postoji bezbroj misli koje se pojave u našem umu u jednoj konkretnoj situaciji. Sadržaj i vrsta tih misli definitivno ovisi o našoj kulturi i društvu koja oblikuje svačiju percepciju o svijetu, kao i o našoj biologiji i povijesti gena u našem organizmu. Većina čovjekovih misli nisu njegove, već su svačije, ovisne o povijesti, geografiji, biologiji, religiji, jeziku, društvu tog područja. Time rečeno, opća težnja odnosi se na samu čovjekovu podijeljenost unutar sebe i svojevrsnu borbu kroz koju pojedinac prolazi noseći se sa životom. Bez težnje prema boljem vjerojatno ne bi bilo borbe. Ta težnja može biti rezultatom jednostavnog instinkta za preživljavanjem, a može biti i težnja za svrhovitošću. Ostvarivanje idealne verzije ja, kao što smo već i spominjali, podrazumijeva mnoga odricanja i disciplinu, kao i svojevrsno vraćanje na početak i resetiranje čovjeka, njegove percepcije i uvjerenja, za što nije svaki pojedinac voljan.

trajnog naseljavanja područja²³⁸ (podsjetimo se na to da i danas postoje primitivne zajednice koje imaju određene rituale i uvjerenja koja se prenose isključivo usmenim putem s generacije na generaciju). Osim toga, religija se pojavljuje u velikoj većini ljudskih kultura pa se ona potencijalno može postaviti kao univerzalni fenomen među ljudima. To ne znači da je svaka individua religiozna, ali nam govori o upornosti i stalnom pojavljivanju religijskih ideja i praksi i to neovisno o fizičkim i kulturnim različitostima, što može upućivati na to da se podrijetlo religije može pripisati prirodnoj dispoziciji čovjekovog uma.²³⁹ Kao što smo konstatirali u prošlom poglavlju, navedeno se može objasniti i postojanjem urođenih i evolucijski stečenih kognitivnih struktura u mozgu, koje između ostalih, utječu i na formiranje religijskih ideja. Dakle, ne mora biti da je prirodna dispozicija čovjekovog uma religija, već kognitivne sposobnosti koje omogućuju poimanje religije i njezinih ideja.

Darwin²⁴⁰ je smatrao da se različitost religijskih misli i ponašanja materijalizira kroz utjecaj društvenih i institucionalnih struktura, odnosno kroz odgojni efekt na ljudsku prirodu pa se različitost religioznosti može shvatiti kroz razumijevanje i ulogu kulture u formiranju religijskih elemenata.²⁴¹ Struktura individualnog sistema je ključna za sposobnost individue da se prilagodi novim situacijama te ovaj pristup ističe relevantnost iskorištavanja različitosti u okolišu za razumijevanje dospjele informacije. Stoga, svojstva i sposobnosti individualnog organizam utječu na njegovo nošenje s okolinom i snalaženje u njoj. Iz rečenog je vidljivo da su za razumijevanje evolucijske psihologije ključne individualne strukture i varijacije u okolini u kojoj se nalazimo i prema kojoj se prilagođavamo. Svaka okolina ima drugačiji uzorak i put istraživanja pa i organizam i okolina evoluiraju u tom procesu; organizam evoluirao kroz potragu za najlogičnijim putem u ostvarenju cilja, dok okoliš evoluirao time što biva definiran kroz proces njegovog istraživanja.²⁴² U ovakvom interaktivnom obliku, informaciju dobivamo iz ograničenja individue koja je motivirana i u potrazi za informacijom koja ga može dovesti do cilja, i strukturiranog okoliša koji ima bezbroj različitih mogućnosti koje su potencijalno

²³⁸ Robert N. McCauley, *Why religion is natural and science is not*, Oxford University Press, 2011, str.148-149.

²³⁹ R. N. McCauley, *Why religion is natural and science is not*, str.149-151.

²⁴⁰ Charles Darwin, *Podrijetlo čovjeka i odabir ovisan o spolu*, Školska knjiga, Zagreb, 2007.

²⁴¹ Joseph Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, *Biology and philosophy*, 19 (2004), str. 655-686, str. 657.

²⁴² N. F. Barrett, »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities «, str. 587.

informativne.²⁴³ Kada se čovjek nađe u nepoznatoj situaciji on ima pristup samo svojim prethodno prikupljenim i individualnim informacijama, a različitost i promjenjivost okoliša pruža mnoštvo mogućnosti za djelovanje i informiranje u tom konkretnom okolišu. Oboje su promjenjivi i adaptivni u nekom smislu – organizam se prilagođava okolišu, a informacije iz okoliša se prilagođavaju ciljevima organizma. Ovdje treba istaknuti važnost subjektive perspektive koja uvelike utječe na smjer njegovog napretka, jer upravo on odlučuje koje su informacije iz okoliša bitne za daljnje donošenje odluka – subjekt, odnosno djelovatelj je taj koji odlučuje hoće li za hranu odabrati tamno crvenu ili svijetlo crvenu bobicu, a posljedica može biti kobna jer jedna može biti otrovna i usmrtniti ga, a druga ga može nahraniti. Osim toga, treba biti upoznat s pojmom bobice. Možemo zaključiti da evolucija na neki način predstavlja (svjesno ili nesvjesno) vaganje između raznih, svakodnevnih rizika i opasnosti iz okoline u svrhu preživljavanja.

Često se kao argument protiv potencijalne prirođenosti nekog oblika religioznosti (zapravo više duhovnosti) navodi različitost religijskih sistema, ali treba istaknuti da se neovisno ponavljajući elementi religijskih sistema (kao što su rituali, vjerovanja i artefakti), konzistentno pojavljuju kroz ljudsku povijest, a McCauley ističe njihovu neovisnost od prijašnjih sistema iste vrste.²⁴⁴ Odnosno, pojava religija na različitim dijelovima svijeta u različitim vremenima navodi nas na potencijalno sazrijevanje prirodnih kognitivnih sistema koji doprinose formiranju navedenih elemenata. Time rečeno, postojanost religija ne ovisi o čovjekovoj pismenosti, teološkim institucijama i stavovima, kao ni o crkvenoj hijerarhiji.²⁴⁵ O čemu onda ovisi? Bitno je zapitati se kako evolucijski objasniti varijacije između religija i njihovih tradicija – znače li one da nam doživljaj transcendentnog nije prirođen (uzimajući u obzir npr. heterogenost bogova koji su se štovali i koji se štiju, jer ako nam je taj doživljaj prirodan onda bi trebao biti jedini i isti za svakoga u svakom povijesnom trenutku), ili upravo konstantno ponavljanje istih motiva i tendencija (npr. znatiželja oko natprirodnog) ukazuje na prirođenost istih?²⁴⁶

²⁴³ N. F. Barrett, »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities«, str. 599.

²⁴⁴ R. N. McCauley, *Why religion is natural and science is not*, str.152.

²⁴⁵ Ibid., str. 154.

²⁴⁶ Osim toga, vrijedno je spekulirati da je moguće da je transcendencija iznad čovjekovih granica razumijevanja - kao što bonobo majmuni ili čimpanze imaju samo 1.2% DNK drugačiju od čovjeka, a nemaju sposobnost za razumijevanje apstraktnih ili kompleksnih koncepata kao što je npr. umjetnost ili religija. Jednako je moguće da čovjek jednostavno ne razumije apstraktnost poput transcendencije, što ne znači da ona nije prisutna. Jeffrey D. Wall, »Great ape genomics«, *ILAR journal*, 54 (2013) 2, str. 82–90, str. 82. doi: <https://doi.org/10.1093/ilar/ilt048>

McCauley apostrofira činjenicu da su različitosti između religija površne, odnosno da poticanje sazrijevanja prirodno razvijenih sustava proizvodi ponavljajuće obrasce i oblike koji leže u osnovi raznih religijskih fenomena; ti obrasci i oblici ponavljaju se jer je uglavnom riječ o religijskim reprezentacijama koje se lako prenose.²⁴⁷ Iz toga proizlazi da potencijalna prirodanost nije dovoljna, već je njegovanje prirodnih predispozicija nužno i to putem raznih kulturoloških i socijalnih alata (primjerice jezik). Bez pomoći ključnih kulturnih alata (kao što je pismenost), mala je vjerojatnost da će se ikakve reprezentacije prenositi, bile one religijske prirode ili ne, ako ne odgovaraju pristranostima koje naše prirodne sklonosti pokazuju tijekom sazrijevanja – a one reprezentacije koje se ponavljaju smatraju se prirodno privlačnima ljudskom umu.²⁴⁸ Stoga, različitost bogova i religijskih sistema može se protumačiti kao posljedica kulturnih različitosti.

U prijašnjim poglavljima je spominjan pojam *unificiranog vrhovnog ja*, koji podrazumijeva dostizanje „autonomnog, samo regulirajućeg i zrelog pojedinca“,²⁴⁹ a isto tako je istaknut utjecaj i važnost religije u formiranju idealnog ja, pa time posljedično i vrhovnog ja. „Među mnogobrojnim svojstvima, religiju se može smatrati bio-kulturnim sustavom koji olakšava sazrijevanje autonomne jedinice, od kojih je svaka od njih sposobna doživjeti unificirani osjećaj ja.“²⁵⁰ Iz rečenog je jasno da religiju ne možemo shvaćati isključivo u funkciji transformacije jastva/ja, no ispostavlja se da je ona jedna od ključnih ciljeva religije, upravo radi raznih prednosti od kojih smo neke već spomenuli (primjerice društvena kooperacija i izgradnja snažnog karaktera). Uz to, religijske ideje svakoj osobi daju priliku da postigne svoj potencijal i ide prema boljoj i višoj verziji ja (naravno, ovdje mislimo na izvorne religijske ideje, a ne razne interpretacije koje potencijalno mogu dovesti do ekstremno negativnih posljedica). Budući da religija može biti shvaćena kao posljedica evoluiranog uma, ona ima adaptivnu vrijednost i može se pokazati vrlo funkcionalnom za čovjeka.²⁵¹ Kao neke od vrijednih funkcija religije spominju se: uvećana solidarnost i kooperacija među vjernicima, pružanje smisla života

²⁴⁷ R. N. McCauley, *Why religion is natural and science is not*, str.163.

²⁴⁸ Ibid., str. 154.

²⁴⁹ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 246.

²⁵⁰ Ibid., str. 246.

²⁵¹ J. Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, str. 656.

i vlastite egzistencije, davanje nade i utjehe za ovozemaljsku patnju²⁵², nošenje sa smrću, jačanje moralnosti²⁵³ i druge, kojima ćemo se pobliže baviti u nadolazećem poglavlju.

Važno je istaknuti da religija ne mora nužno biti rezultat dosadašnje evolucije i stvar prošlosti, već može biti shvaćena kao „stalno mijenjajući aspekt neprekidnog evolucijskog procesa“.²⁵⁴ Uzimajući u obzir interaktivni evolucijski pristup u razumijevanju religije, ne može se jednostavno tvrditi da je ljudska religioznost rezultat čovjekove adaptacije, jer se sva čovjekova istraživanja okoliša (znanstvena, umjetnička ili religiozna) mogu shvatiti kao regrutiranje i modificiranje struktura koje su u drugačijim kontekstima bile različito shvaćane. Drugačije rečeno, religija se prema ovom pristupu shvaća ne kao univerzalni instinkt čija je evolucija završila, već kao visoko varijabilan proces koji i dalje evoluirala.²⁵⁵ Ta evolucija religije i religioznosti vidljiva je upravo u pojavnostima kao što su novi oblici religije ili miješanje raznih religijskih sustava i praksi. Očito je da religija nije evoluirala do jednog trenutka i prestala ili nestala jer se ona i dalje pojavljuje u izmijenjenim oblicima.

4.2. Je li nam koncept transcendentnog urođen?

Za ovu temu treba naglasiti da kada razmatramo religiju i religijski doživljaj, ne govorimo o dokazivosti postojanja Boga, kao ni u jednom dijelu ovog rada, već pokušavamo razumjeti različite aspekte koji govore o čovjekovoj možebitnoj težnji k transcendentnom. Pitanje prirođenosti čini se ključnim za aspekt evolucijske psihologije u promatranju fenomena religioznosti. Je li religija, točnije tendencija k transcendentnom/natprirodnom nešto što nam je potencijalno prirodno i urođeno; je li nam dualističko poimanje čovjeka prirodno; kako djeca poimaju religijske doživljaje i pojave; jesu li djeca intuitivni teisti; kako i zašto uopće imamo pojam o životu nakon smrti. Biološka urođenost zahtijeva strože kriterije od samog trajanja, učestalosti ili

²⁵² J. Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, str. 656.

²⁵³ N. F. Barrett, »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of possibilities «, str. 584.

²⁵⁴ Ibid., str. 588.

²⁵⁵ Ibid., str. 602-603.

intuitivnosti,²⁵⁶ pa je prirodnost/urođenost religije daleko od dokazane.²⁵⁷ Neosporivo je da je ljudska vrsta sposobna za stvaranje i vjerovanje u gotovo bilo što, što govori o čovjekovoj imaginacijskoj sposobnosti i lakovjernosti.²⁵⁸ Isto tako, De Cruz i De Smedt u djelu *A natural history of natural theology* prepoznaju da saznanja o čovjekovim genetskim nasljeđima, psihološkim procesima i strukturama moždane kore sugeriraju da je vjerovanje u Boga većinski oblikovano socijalizacijom pojedine kulture, a ne nekom zajedničkom prirodom.²⁵⁹

Prije samog pitanja dječje prirodnosti u percepciji natprirodnog te pitanja prihvaćanja ideje o životu poslije smrti, treba razmotriti potencijalnu tendenciju prema dualističkom²⁶⁰ shvaćanju stvarnosti. Možemo reći da postoji relativno široka društvena i individualna naklonost prema vjerovanju u život poslije smrti te viđenju smrti kao tranzicijskog događaja²⁶¹ u kojem se *vječni ja* (možemo shvatiti kao vrhovno idealno ja) odvaja od tijela. Ta vjerovanja se mogu interpretirati kao da duša osobe jednostavno prestaje egzistirati u tjelesnom, materijalnom obliku, no i dalje nastavlja postojati negdje *drugdje*. Bez obzira na to je li ideja o nematerijalnoj duši koja može preživjeti fizičku smrt podržana ili odbijena, činjenica je da sama sposobnost promišljanja o tome ne bi postojala da naša vrsta nema određujuću sposobnost razlikovanja nevidljivih duša (umova) od vidljivih tijela.²⁶²

²⁵⁶ Intuitivno razumijevanje može proizaći iz dubljeg razumijevanja povezanosti među stvarima, koje nije lako uvijek lako racionalno objasniti. To može uključivati osjećaj povezanosti s nekim aspektom stvarnosti ili sposobnost prepoznavanja obrazaca bez potrebe za svjesnim razmišljanjem. No, intuitivnost može biti sklona pogreškama i pristranostima, jer se temelji na površnim procesima koji se ne tiču duboke analize ili kritičkog promišljanja.

²⁵⁷ John R. Shook, »Are people born to be believers, or are gods born to be believed?«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 29 (2017) 4-5, str. 353-373, str. 354.

²⁵⁸ J. R. Shook, »Are people born to be believers, or are gods born to be believed?«, str. 358.

²⁵⁹ Helen De Cruz, Johan De Smedt, *A natural history of natural theology: The cognitive science of theology and philosophy of religion*, MIT Press, 2014, str. 32-38.

²⁶⁰ Dualizam, „za razliku od monizma i pluralizma, filozofski pravac koji sva očitovanja u svijetu i životu, kao što su osnove svijeta, ljudsko biće, ljudska spoznaja i dr., svodi na dva samostalna, međusobno različita principa...ontološki dualizam očituje se kao dvojstva duše i tijela u ljudskom biću“. »dualizam« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 216.

²⁶¹ Michael A. Thalbourne, »Belief in life after death: Psychological origins and influences«, *Personality and Individual Differences*, 21 (1996) 6, str.1043–1045.

²⁶² Jesse M. Bering, »The folk psychology of souls«, *Behavioral and brain sciences*, 29 (2006) 5, str. 453-462, str. 461.

4.2.1. Djeca kao intuitivni teisti

Boyatzis²⁶³ navodi da se strukturalna kvaliteta dječjeg razmišljanja o religijskim konceptima ne razlikuje od njihovog promišljanja o drugim, ne religijskim konceptima – religijska kognicija nije posebna, već predstavlja specifičan slučaj uobičajenog konceptualnog i reprezentacijskog procesa.²⁶⁴ Usto, dječje viđenje i koncept Boga na Zapadu izrazito je antropomorfiziran,²⁶⁵ što se između ostalog može objasniti relacijskim konceptom,²⁶⁶ o čemu će u sljedećem potpoglavlju biti više riječi. No, antropomorfne tendencije (primjerice traženje i stalno viđanje ljudskog lica u neljudskim elementima pa i pridavanje lica bogovima u umjetnosti) ne mogu biti objašnjene isključivo kao proizvod kulture – ne učimo svugdje u stvarnosti vidjeti bogove.²⁶⁷ Suprotno navedenom, antropomorfizam se objašnjava kao rezultat perceptivne hiperosjetljivosti na osobe (npr. prepoznavanje lica u oblacima ili mjesecu) pa čovjek oživljava svijet svugdje tražeći druge ljude, ili barem ljudske karakteristike, kao i bogove s ljudskim karakteristikama.²⁶⁸ Pri tome malo gubimo ako oni ne postoje, a mnogo dobivamo ako postoje. Barret u djelu *Born believers: The science of children's religious belief* upućuje na to da djeca normalno i vrlo brzo stječu um koji olakšava vjerovanje u natprirodne agente.²⁶⁹ Djeca već u prvoj godini života mogu razlikovati agente i ne-agente, tj. razumiju da agenti mogu sami sebe svrhovito pomaknuti kako bi postigli neki cilj, za razliku od ne-agenata (primjerice kamen). Vrlo brzo nakon toga, mogu razumjeti da su agenti sposobni stvoriti red i smislenost od nereda, a prije nego što krenu u školu djeca svijet vide svrhovito dizajniranim.²⁷⁰

Isto tako, kao i druge materijalne stvari ljudsko tijelo ne može prijeći put od A do C, a da ne prođe točku B (kontinuirani prostor između ta dva mjesta), a pokazalo se da je

²⁶³ Chris J. Boyatzis, »Religious and spiritual development in childhood«, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 2005, str. 123-143.

²⁶⁴ C. J. Boyatzis, »Religious and spiritual development in childhood«, str. 133.

²⁶⁵ Antropomorfizam označava „nazor po kome su sve stvari i pojave – a, ako se radi o religiji, i bogovi – na ljudski način protumačeni. Prenošenje ljudskih osobina na izvanljudsko područje prirode i božanstva. Tumačenje sve opstojnosti na ljudski način. On predstavlja prvotni oblik religije (mitologije).“ »antropomorfizam« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 30-31.

²⁶⁶ C. J. Boyatzis, »Religious and spiritual development in childhood«, str. 134.

²⁶⁷ J. Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, str. 658.

²⁶⁸ Ibid., str. 658.

²⁶⁹ Justin L. Barrett, *Born believers: The science of children's religious belief*, Simon and Schuster, 2012, str. 96.

²⁷⁰ J. L. Barrett, *Born believers: The science of children's religious belief*, str. 96.

u slučaju neživih objekata novorođenčad iznenađena (duže gledaju) kada objekt nestaje iza jedne prepreke i zatim se pojavi iza druge, nepovezane prepreke.²⁷¹ No kada je riječ o čovjeku (živom objektu) koji krši zakon kontinuiranog kretanja, petomjesečna djeca nisu iznenađena, pa se pretpostavlja da novorođenčetu nije prirodno percipirati ljude kao materijalne objekte te shvaćanje ljudi kao objekata potencijalno može biti razvojno postignuće.²⁷² U skladu s tim, djeca vrtičke dobi svjesna su činjenice da tijelo prestaje funkcionirati kada nastupa smrt te da se zaustavlja nužnost za zadovoljavanjem bioloških potreba (primjerice glad i žeđ), međutim um vide kao i dalje aktivni aspekt čovjeka, čak i nakon tjelesne smrti.²⁷³ Kada je riječ o hipotetski kulturološkom utjecaju na dječje odvajanje uma i tijela, percepcije u obliku duhova i bogova se kod najmlađe djece pojavljuje ekstremno rijetko,²⁷⁴ a upravo su ona (u usporedbi sa starijom djecom i odraslima) najsklonija pridavanju psiholoških atributa primjerice mrtvoj životinji (npr. vjeruju da životinja i dalje može osjećati glad iako nije živa, ali shvaćaju da joj više nije potrebna hrana). Čini se da bi ovakvo razmišljanje o postojanosti umova preminulih agenata moglo ukazati na nastavak društvenih odnosa s preminulima.²⁷⁵ Ovo ne mora iznenaditi, s obzirom na relaciju koju doživljavamo s drugim ljudima. Ista relacija se može prenijeti i preminule, to što nisu ispred nas ne znači da nisu negdje druge.

Dječja tendencija uviđanju funkcije i svrhe, zajedno s razumijevanjem da red i svrha dolaze od mislećih bića, ukazuje na to da djeca prirodne fenomene vide kao intencionalno stvorene. Prema tome, dječje rane pretpostavke o ljudima kao o umnim agentima olakšavaju razumijevanje bogova. Barrett naglašava nekoliko religijskih međukulturnih ideja koje su se pokazale važnima za shvaćanje dječje eventualne prirodne tendencije prema vjerovanju u postojanje nadljudskih bića, a autor ih ubraja pod osobine potencijalno *prirodne religije* : 1) nadljudska bića s mislima, željama, perspektivama i osjećajima postoje; 2) elementi prirodnog svijeta (priroda i životinje) su intencionalno dizajnirani od strane nadljudskog bića koje ima nadljudske moći; 3) nadljudska bića generalno znaju stvari koje ljudska bića ne znaju; 4) nadljudska bića mogu biti nevidljiva i besmrtna, ali nisu izvan prostora i vremena; 5) nadljudska bića imaju karakter, dobar ili

²⁷¹ J. M. Bering, »The folk psychology of souls«, str. 454.

²⁷² Ibid., str. 454.

²⁷³ Ibid., str. 454.

²⁷⁴ Upravo ovo ukazuje na kulturološku uvjetovanost forme i načina shvaćanja koncepata o natprirodnom i transcendentnom.

²⁷⁵ J. M. Bering, »The folk psychology of souls«, str. 454.

loš; 6) kao i ljudi, nadljudska bića imaju slobodnu volju i interagiraju s ljudima, ponekad kroz nagrade ili kazne; 7) moralne norme su nepromjenjive, čak i od strane nadljudskih bića i 8) ljudi nakon smrti možda nastave postojati bez njihovih zemaljskih tijela.²⁷⁶ Treba reći da ovaj oblik Barrettove *prirodne religije* potječe iz teoloških, a ne znanstveno utemeljenih uvjerenja pa su svakako neke od ovih ideja problematične, pogotovo kada govorimo o prirodnosti nečega.²⁷⁷ Ovdje je bitno istaknuti da autor priznaje da djeca svakako nemaju sofisticirane i konkretne teološke ideje, kao što ih imaju odrasli, što definitivno ne znači da ne postoji mogućnost pogrešivosti u razumijevanju religijskih ideja, i kod odraslih i kod djece. Teološki koncepti (npr. Sveto Trojstvo) sigurno zahtijevaju više vremena i truda kako bi se razumjeli i usvojili, što se nikako ne uklapa u prirodne sklonosti djece i njihove možebitne tendencije ka vjerovanju u nešto natprirodno, ali treba istaknuti da su kulturološke specifičnosti neophodne kako bi se konkretne teološke ideje uspješno širile.²⁷⁸

S druge strane, Shook ističe da „objektivna znanost ne potvrđuje da je vjerovanje u Boga biološki urođeno, iako uči kako religije mogu kulturološki širiti fiktivne priče koje ljudi mogu poželjeti. Bogovi se smatraju vjerodostojnima, ali nitko se ne rađa kao religiozan vjernik u njih“.²⁷⁹ Kada se bavimo takvim pitanjem kao što je religija i religioznost, uvijek se susrećemo s raznim problemima i skepsom. Najprije, nikada ne možemo znati čija je religioznost vjerodostojna i iskrena, kao što nemamo ni uvid u pojedine doživljaje i shvaćanje same religioznosti, odnosno vjere. S obzirom na raznovrsnost religijskih sustava i praksi, ali i samih bogova i njihovih vjernika, ne možemo utvrditi koji je, ako ikoji, od tih bogova stvaran. Uz to, ne može se ustvrditi realnost nadnaravnih moći i nadnaravnih agenata. Iz znanstvene i filozofske perspektive, čak i ako je vjerovanje u boga prirodno, ne postoji razuman način za odrediti tko vjeruje u „pravog“ boga, pa ono što se primjerice može zaključiti o prirodnosti religije jest da ona normalnim i prirodnim putem vodi do vjerovanja u nepostojeća božanstva.²⁸⁰ Isto

²⁷⁶ J. L. Barrett, *Born believers: The science of children's religious belief*, str. 97.

²⁷⁷ Ove ideje problematične su jer predstavljaju samo jednu od perspektiva, a to je ona teološka koja pretpostavlja postojanje boga, odnosno nadljudskih bića. Uvijek možemo biti skeptični prema tome postoji li univerzalna podjela između dobrog i lošeg, univerzalne moralne norme, a što su tek prostor i vrijeme. To su značajne filozofske teme kojima se dakako nećemo baviti u ovom radu, ali sam spomen na njihovu relativnost ukazuje na to da ove ideje ne možemo smatrati jednostavno točnima.

²⁷⁸ J. L. Barrett, *Born believers: The science of children's religious belief*, str. 99.

²⁷⁹ J. R. Shook, »Are people born to be believers, or are gods born to be believed?«, str. 355.

²⁸⁰ Ibid., str. 357.

tako, religije nikada nisu pretpostavljale da će se bebe, jednom kad se rode, same pravilno usmjeriti prema pravom bogu ili da će vjerovati samo religioznim istinama, a ne mnogim religijskim fikcijama pa je interesantno da religije tradicionalno prikazuju ljude kao prirodne nevjernike kojima su potrebni nadnaravni dokazi od pravog božanstva kako bi u njega vjerovali i štovali ga.²⁸¹ Suprotno tome, ponovno možemo spekulirati da su različiti bogovi stvar kulture, ali upravo ta upornost u vjerovanje u nekog od odabranih bogova ne mora nužno biti stvar kulture.

Za ovaj rad bitno je istaknuti da se ovdje ne bavimo dokazima Božjeg postojanja, ili dokazivosti kredibiliteta nećijih religijskih uvjerenja, već o aspektima čovjekove potencijalne tendencije prema transcendentnom. Dakle, ne zanima nas je li bog postoji, već odakle tendencija za tim vjerovanjem, i postoji li ona uopće. Isto tako, kada govorimo o religijama i religijskim sustavima, a pogotovo o institucionalnoj religiji, jasno je da je čovjek pisao i prenosio ta učenja kroz povijest, kao i da su svi religijski zapisi nečija interpretacija nekog religijskog uvjerenja. Budući da su sve interpretacije i tumačenja religije pisali i prenosili ljudi (o čijoj vjerodostojnosti se također uvijek može raspravljati), one uvijek mogu biti pogrešne, no to ne mora osporavati možebitnu tendenciju ka vjerovanju u natprirodno. Ta tendencija uvijek može biti rezultatom kulture, biologije, neurologije, povijesti itd. i definitivno ne možemo dokazati da je nešto transcendentno utisnulo tu tendenciju u nas kao vrstu. Ali to ne osporava samu inklinaciju i usmjerenost čovjeka prema dostizanju i poznavanju nečeg višeg od materijalnosti i nas samih, čak i ako je ona stvar obmane.

4.2.2. Poimanje života nakon smrti

Razmatrajući ljudsko shvaćanje zagrobnog života ili života poslije smrti u pitanje se dovodi mogućnost razumijevanja *nepostojanja*, što je jedna od značajnih filozofskih misterija. Kako postojeća bića mogu zamisliti i pojmiti nepostojeće, odnosno kako *svijest* može biti svjesna *ne-svijesti*. Ili konkretnije, može li čovjek zamisliti sebe kao nepostojećega? Kako da u egzistenciji osvijestimo i dohvatimo ne-egzistenciju? Izgleda da je ljudski um ograničen u tom smislu. Isto tako, vjerovanja u život nakon smrti stalno se javljaju u ljudskoj kulturi, a istovremeno su jedan od ključnih elemenata religijskih

²⁸¹ J. R. Shook, »Are people born to be believers, or are gods born to be believed?«, str. 358.

misli, što može ukazivati na intuitivnu tendenciju prema razumijevanju smrti kao kontinuiteta egzistencije.²⁸²

Bering naglašava da postoje neki aspekti ljudske kognicije koji potiču kontinuitet psihološkog funkcioniranja i pridaju ga mrtvim agentima.²⁸³ Jedan od njih je *ograničenje simulacije* - čovjek ne može znati kako je to biti mrtav pa se oslanja na simulaciju kako bi došao do informacija o mrtvim agentima (primjerice većina ljudi smatra da osoba „zna“ da je mrtva jer pokušavaju simulirati kako bi oni doživjeli svoju smrt). Drugo, međuljudski odnosi su uvelike oblikovani izvan direktnih društvenih događaja (*offline* društveni sustav) te su osobe s kojima imamo odnose samo povremeno izravno promatrane.²⁸⁴ Jednostavnije rečeno, *offline* društveni sustav nas navodi na pretpostavku da su osobe s kojima imamo odnose uključene u neke aktivnosti, čak i kada ih direktno ne vidimo. Činjenica da vaš prijatelj nije trenutno u prostoriji s vama, ne narušava sposobnost razmišljanja o njegovom umu (koje jest ograničeno i pogrešivo, ali prisutno); kada zamišljate vašeg prijatelja, vjerojatno ga zamišljate negdje i kako nešto radi – družiti se, ide na predavanja i sl. Shodno tome, preminule se ne zamjećuje kao nežive predmete i apsolutno nepostojeće, „već kao osobe koje su se preselile na neko nevidljivo mjesto gdje i dalje žive svoje mrtve živote“.²⁸⁵ Treba reći da ovakvo promišljanje potencijalno proizlazi iz navike – čovjek se navikne razgovarati ili vidjeti osobu, ali se još nije prilagodio njezinom nepostojanju.

S druge strane, moguće je da su vjerovanja u život poslije smrti posljedica ljudskog kapaciteta da istovremeno iskusi ja/jastvo kao subjekt i kao objekt – iskustvo *ja-subjekt* i iskustvo *ja-objekt* se razlikuju.²⁸⁶ Prvi se odnosi ja istinsko iskustvo ja kao djelujućeg agenta te se on uglavnom smatra neovisnim od tijela, dok se drugi odnosi na sliku koju stvaramo o sebi te je ovisan o tijelu i društvenom aspektu ja. Ova dualnost neizbježno se javlja kada osoba pokušava zamisliti vlastitu smrt jer zamišljamo smrt ja-objekta, koja je zamišljanja od strane ja-subjekta.²⁸⁷ Time rečeno, moguće je da postoji

²⁸² Vera Pereira, Luís Faísca, i Rodrigo de Sá-Saraiva, »Immortality of the soul as an intuitive idea: Towards a psychological explanation of the origins of afterlife beliefs«, *Journal of Cognition and Culture*, 12 (2012) 1-2, str. 101-127, str. 102.

²⁸³ J. M. Bering, »The folk psychology of souls«, str. 455.

²⁸⁴ Ibid., str. 455-456.

²⁸⁵ Ibid., str. 456.

²⁸⁶ V. Pereira, L. Faísca, i R. de Sá-Saraiva, »Immortality of the soul as an intuitive idea: Towards a psychological explanation of the origins of afterlife beliefs«, str. 103.

²⁸⁷ Ibid., str. 104.

psihološka osnova za nastanak intuitivnih predodžbi o nastavku dijela *ja* nakon smrti, što je izraženo u ponavljajućim obrascima u raznim kulturama vezanim uz vjerovanja o besmrtnosti duše. Ta tendencija ne mora nužno biti u obliku vjerovanja u život poslije smrti, već se može prikazati kroz tendenciju pridavanja perceptualnih (pogotovo vid i sluh), epistemičkih i emocionalnih iskustava sa smrtnim *ja*, dok se ostala perceptualna (npr. dodir) i psiho-biološka iskustva ne smatraju mogućima u životu poslije smrti.²⁸⁸

Potrebno je spomenuti da specifični oblici i shvaćanje života poslije smrti bez sumnje ovise o pojedinim religijskim tradicijama i učenjima, kao i o kulturi. Nadalje, spomenuti dualizam i vjerovanja u život poslije smrti pozitivno koreliraju s religioznošću, dok monizam²⁸⁹ negativno korelira s religioznošću.²⁹⁰ Suprotno navedenom, umjesto tendencije prema vjerovanju u život poslije smrti, moguća je tendencija prema vjerovanju da su mentalni fenomeni neovisni materijalni objekti te da fizički, neživi fenomeni mogu imati mentalna svojstva, što posljedično može uputiti u dualizam i vjerovanje u zagrobni život,²⁹¹ ali i u apsolut/jedinstvo/svemir/svijest. Isto može značiti i da imamo tendenciju sve vidjeti i osobne, subjektivne perspektive, odnosno perspektive živih bića, pa i ostalom pridajemo postojanje, jer jednostavno ne možemo zamisliti nepostojanje iz perspektive neživog bića. Dodatno, opet se skreće pozornost na slojevitost i kompleksnost doživljaja i osjećaja *ja* u čovjeku te na ovisnost o mnogim biološkim i kulturnim faktorima, ali i na čovjekovu ograničenost u razumijevanju onoga što je izvan granica njegovog iskustva.

4.3. Evolucijski čimbenici religijskih doživljaja

Do sada je jasno da evolucija i biologija imaju svoju ulogu u konstatiranju eventualne težnje prema natprirodnom kroz učestalu i specifičnu pojavnost nekih čovjekovih sklonosti, s tim da treba ponoviti da ona uključuje dvojni aspekt čovjekovog razvoja; onaj biološki i onaj kulturni. Sukladno tome, valja izdvojiti neke od istaknutijih

²⁸⁸ V. Pereira, L. Faísca, i R. de Sá-Saraiva, »Immortality of the soul as an intuitive idea: Towards a psychological explanation of the origins of afterlife beliefs«, str. 108.

²⁸⁹ Monizam, „filozofski ontološki pravac koji raznolikost zbilje svodi na jedan jedinstveni princip. Osnovne su vrste monizma materijalizam i idealizam. Prvi svodi svu zbilju na materijalni princip, materiju, drugi na idealni princip (ideju, duh, volju, boga)“. »monizam« V. Filipović, *Filozofijski rječnik*, str. 216.

²⁹⁰ Tapani Riekkii, Marjaana Lindeman, Jari Lipsanen, »Conceptions about the mind-body problem and their relations to afterlife beliefs, paranormal beliefs, religiosity, and ontological confusions«, *Advances in Cognitive Psychology*, 9 (2013) 3, str. 112-120, str. 118.

²⁹¹ T. Riekkii, M. Lindeman, J. Lipsanen, »Conceptions about the mind-body problem and their relations to afterlife beliefs, paranormal beliefs, religiosity, and ontological confusions«, str. 118.

čimbenika koji su se pojavljivali kroz određene periode čovjekove evolucije, a povezivi su s percepcijom religijskih doživljaja i osjećaja. Pod spomenute čimbenike ubrajamo sljedeće: 1) koncept snova, s posebno istaknutom REM fazom spavanja; 2) jezik, koji je ključan za izvođenje religijskih rituala i ceremonija te 3) razum i imaginacija.

4.3.1. Snovi

Ključni evolucijski trenutak za čovjekovo ponašanje predstavlja interakcija između evolucijski modernog čovjeka²⁹² koji je u doba Paleolitika²⁹³ migrirao u Europu iz Afrike; i populacije Neandertalaca u Europi.²⁹⁴ Između raznih gena koji su se prenijeli zahvaljujući miješanju dvaju navedenih populacija, za ovu temu ističe se gen koji utječe na arhitekturu sna, a prenesen je anatomske modernom čovjeku – konkretno gen koji je omogućio REM fazu spavanja. Osim toga, DNA Neandertalaca utjecao je na boju kose i kože, raspoloženje i biologiju spavanja kod modernog čovjeka, a vjeruje se da je većina tih obilježja povezana s količinom danjeg svjetla i klimatskim promjenama tog doba.²⁹⁵ Što se točno dogodilo s biologijom sna? Radi hlađenja Zemlje koje se događalo prije otprilike 40 000 godina došlo je do općenitog smanjenja vremena provedenog u spavanju, što se moralo kompenzirati s povećanjem intenziteta spavanja (REM faza spavanja), kako bi se mogle održati prednosti sna za mozak uz najmanje moguće vrijeme. San Homo sapiensa značajno se razlikuje od sna drugih primata – ljudi spavaju puno manje od srodnih primata (primjerice majmuna ili lemura), a najvažnije je da su ljudi evolucijske iznimke kada je riječ o vremenu provedenom u REM fazi sna.²⁹⁶ Iz toga proizlazi da se kod modernog čovjeka uvećao intenzitet sna po cijenu sveukupnog trajanja sna.

²⁹² U literaturi se moderan čovjek navodi pod pojmom AMH – anatomically modern human (anatomski moderan čovjek). P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*. Pretpostavlja se da se pod tim pojmom razumije vrsta Homo sapiensa.

²⁹³ Paleolitik ili starije kameno doba predstavlja drevni kulturni stadij ili razinu razvoja ljudskog društva, obilježeno upotrebom kamena kao osnovnog materijala za izradu oruđa i oružja. Obuhvaća period od otprilike 2,6 milijuna godina do otprilike prije 10000 godina, a ljudi su živjeli kao lovci-sakupljači i koristili su kamene alatke za lov, obradu hrane i preživljavanje. Razdoblje paleolitika obuhvaća tri glavna dijela: donji, srednji i gornji paleolitik, a u tom periodu ističu se najmanje tri vrste unutar roda Homo: Homo erectus (potječu iz Afrike; 1,9 milijuna do prije 200 000 godina), Homo neanderthalensis (naseljavali Euroaziju od prije 200 000 godina do prije 24 000 godina) i Homo sapiens (potječe iz Afrike prije više od 315 000 godina i uključuje sve žive ljude). »Paleolithic Period«, Encyclopædia Britannica, 2016. [Paleolithic Period | Definition, Dates, & Facts | Britannica](#). Pristupljeno 02.08.2023.

²⁹⁴ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 49.

²⁹⁵ Ibid., str. 49.

²⁹⁶ Ibid., str. 50.

Nadalje, u prošlom poglavlju smo spominjali mogućnost postojanja više ja (više osobnosti) u jednoj osobi kroz neke slučajeve psiholoških poremećaja, a upravo se multiplicitet jastva u jednoj osobi može se uočiti kod uobičajenih pojedinaca kada sanjaju.²⁹⁷ Govoreći o raznim likovima, karakterima i jastvima koja se pojavljuju u snovima, fascinantno je da se oni značajno razlikuju ovisno o tome pojavljuju li se u snovima asociranim s REM²⁹⁸ fazom sna, od onih koji se pojavljuju u NREM fazi sna.²⁹⁹ Isto tako, pretpostavlja da snovi imaju ulogu u procesiranju sjećanja i informacija o društvenim interakcijama, a upravo su one opisane u mnogim snovima.³⁰⁰ Karakteri, odnosno jastva koja se pojavljuju u REM fazi sna, uključujući onog koji sanja (spavača/subjekta), često su vrlo agresivni, dok se karakteri i likovi (isto uključujući onoga koji sanja) u NREM fazi sna pokazuju prijateljski nastrojenima prema spavaču, što dovodi do zaključka da likovi u snovima djeluju neovisno o volji spavača.³⁰¹ Osim toga, važnost REM faze sna očituje se u ulozi koju ima na razvoj mozga (poticanje plastičnosti mozga i općenite homeostaze), a u doba Paleolitika naglašava se funkcija povećanja agresivnosti, kreativnosti i osobne transformacije.³⁰² U skladu s tim, čovjekovi davni predci su vrlo vjerojatno likove u snovima smatrali stvarnim i posebnim osobama – osobama koje nemaju normalno tijelo i ograničenja, ali imaju um.³⁰³ Nije nemoguće da su predci karaktere u snovima smatrali duhovnim bićima, kao ni da su im pridavali poseban ili božanski status. Zapravo je većina predmodernih i tradicionalnih ljudi snove vidjela kao prostor za interakciju s duhovnim svijetom, tj. kao prostor za komunikacija s precima, dušama i božanstvima, koji spavaču šalju nekakvu poruku za djelovanje u materijalnom svijetu.³⁰⁴

Susret između modernog čovjeka i neandertalca oblikovao je genetske utjecaje na arhitekturu sna, što je omogućilo uvećani intenzitet sna kod modernog čovjeka. Snovi, s

²⁹⁷ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 196.

²⁹⁸ U REM fazi sna uočena je ponavljajuća aktivnost u području amigdale i hipotalamusa, kao i deaktivacija dijela prefrontalnog korteksa i značajno smanjenje serotonina, što može dopustiti ili potaknuti pojavu agresivnih impulsa u toj fazi sna. Patrick McNamara, et al., »A “Jekyll and Hyde” within: aggressive versus friendly interactions in REM and non-REM dreams«, *Psychological science*, 16 (2005) 2, str. 130-136, str. 131.

²⁹⁹ P. McNamara, et al., »A “Jekyll and Hyde” within: aggressive versus friendly interactions in REM and non-REM dreams«, str. 131.

³⁰⁰ Ibid., str. 130.

³⁰¹ Ibid., str. 131.

³⁰² P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 52.

³⁰³ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 198.

³⁰⁴ Ibid., str. 201.

različitim karakterima u REM i NREM fazi, pružaju uvid u procesiranje sjećanja i socijalnih interakcija te podržavaju pretpostavke da su predci snove vjerojatno doživljavali kao komunikaciju s duhovnim svijetom.

4.3.2. Jezik

Pretpostavlja se da je jedan od značajnijih evolucijskih napredaka i razlika između najinteligentnijih neljudskih primata i čovjeka upravo u razvoju i korištenju jezika.³⁰⁵ Treba reći da primati (primjerice majmuni) koriste jezične sustave koji nam mogu pomoći u razumijevanju evolucijskih korijena jezika. Prirodni sistem signaliziranja koji koriste primati sastoji se od zatvorenog sustava sačinjenog od ograničenog broja osnovnih vokalnih ekspresija – preko njih se uglavnom prenose emocionalna stanja izazvana okolišnim podražajima. Zanimljivo je da majmuni imaju namjeru komunicirati preko apstraktnog sistema te mogu savladati ograničen vokabular i smisleno komunicirati, a čimpanze koje su od najmlađe dobi bile u okruženju bogatom jezikom (kao većina djece) stječu veći stupanj jezičnih sposobnosti.³⁰⁶

Iz evolucijske perspektive, smatra se da su naši predci prvo korištenje jezika započeli gestikulacijama – a upravo je takav način komuniciranja uglavnom ograničen na hominoide,³⁰⁷ odnosno vrste čovjeka i majmuna.³⁰⁸ Treba reći da svi primati redovito komuniciraju vokalizacijama, facijalnim pokretima, držanjem tijela i uzorcima pokreta tijela, no slobodne geste prouzrokovane fizičkom komunikacijom bez dodira s drugim pojedincem karakteristične su za čovjeka i majmuna. Kada je riječ o gestikulacijama, diskontinuitet između hominoida i drugih primata upućuje na relativno nedavan preokret prema fleksibilnijoj i intencionalnijoj komunikaciji. Isto tako, ne treba zanemariti važnost konteksta kada govorimo o bilo kojem obliku komunikacije,³⁰⁹ jer nije istina da jedna gesta upućuje samo na jedno značenje u svim situacijama. Značenje gestikulacije je naučeno, i donekle slučajno, dok je značenje facijalnih ekspresija rezultat evolucija –

³⁰⁵ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 70.

³⁰⁶ Ibid., str.71.

³⁰⁷ Hominoidi ili čovjekoliki majmuni. Amy S. Pollick, Frans B. M. de Waal, »Ape gestures and language evolution«, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104 (2007) 19, str. 8184-8189.

³⁰⁸ A. S. Pollick, F. B. M. de Waal, »Ape gestures and language evolution«, str. 8184.

³⁰⁹ Ibid., str. 8184.

facijalne ekspresije u različitim grupama i različitim vrstama uvijek se pojavljuju u istom kontekstu.³¹⁰

Kada razmatramo jezik, valja istaknuti da djeca imaju posebno osjetljiv period za stjecanje jezika, odnosno postoji određeno razdoblje u razvoju djeteta u kojem bi ono trebalo biti izloženo jeziku kako bi moglo početi razumjeti i govoriti jezik u očekivanom rasponu.³¹¹ To razdoblje odnosi se na period od rođenja djeteta pa do početka puberteta, iako se najvažnijim pokazuje prvih šest godina djetetovog života. Djeca vrlo lako prihvate i preuzmu jezik ako žive u okruženju koje je bogato jezikom, no ako ne žive u takvom okruženju proces učenja jezika postaje puno teži, kao i postizanje potpune fluentnosti.³¹² Kako bi dijete usvojilo jezik, ono prolazi kroz vrlo kompliciran proces koji uključuje savladavanje sustava međuodnosa riječi i značenja tih riječi za druge, što nas vodi prema tome da su se razvoj jezika i evolucija ljudskog mozga događali paralelno.³¹³ Ovaj proces implicira sistemski poredak i konceptualizaciju stvarnosti koju doživljavamo. Jezik postaje jedan od najvažnijih faktora, ako ne i najvažniji, koji doprinosi činjenici da je obična svjesnost/svijest zapravo interpretirana svjesnost.³¹⁴ Isto tako, procjenjuje se da jezik utječe na percepciju na predsvjesnoj i nelingvističkoj razini. Jednom kada se jezik usvoji, on svojim korisnicima omogućava stvaranje apstraktnih svjetova i narativa koji neograničeno variraju te jezik općenito olakšava stvaranje narativa i čini ih preciznijima, efikasnijima i fleksibilnijima.³¹⁵ U tom smislu mreže asocijacija koje doprinose svjesnosti kod čovjeka upravo su radi jezika puno gušće i ispunjenije negoli kod drugih životinja. Jezik nameće podjelu – podjelu između riječi, između objekata koji se opisuju nekom riječju i sl., a upravo apsorpcija jezika uvećava svjesnost koja ima tendenciju predstaviti svijet kao nepodijeljeno jedinstvo.³¹⁶ Razvojem jezika naša svakodnevna svijet postaje toliko snažno interpretiranom da svako značajnije smanjenje razine interpretacije dovodi do bitno različite svijesti. Upravo je takvo stanje odgovorno za široko rasprostranjena uvjerenja da postoji viša stvarnost.³¹⁷

³¹⁰ A. S. Pollick, F. B. M. de Waal, »Ape gestures and language evolution«, str. 8184.

³¹¹ J. L. Barrett, *Born believers: The science of children's religious belief*, str. 92.

³¹² *Ibid.*, str. 92.

³¹³ Johannes Bronkhorst, »Can religion be explained?: The role of absorption in various religious phenomena«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 29 (2017) 1, str. 1-30, str. 15.

³¹⁴ J. Bronkhorst, »Can religion be explained?: The role of absorption in various religious phenomena«, str. 15.

³¹⁵ *Ibid.*, str. 16.

³¹⁶ *Ibid.*, str. 16-17.

³¹⁷ *Ibid.*, str. 17.

Jezik igra ključnu ulogu u evolucijski ljudske svijesti, omogućuje složene obrasce komunikacije i stvaranje apstraktnih svjetova, čime oblikuje način na koji doživljavamo i razumijemo svijet oko nas. Kada je riječ o religiji, on je ključan za komunikaciju i širenje religijskih ideja (mnoga su uvjerenja, mitovi, rituali usmeno prenošeni što pomaže očuvanju i širenju tradicija); stvaranje mitova i svetih tekstova (religijske priče, mitovi, legende, molitve), kao i njihovo razumijevanje; rituali (korištenje jezika u obliku molitvi, pjesama, mantranja kako bi se uspostavila veza s božanstvima); razvoj teoloških i filozofskih koncepata (etička pitanja i vrijednosti); te oblikuje kulturni identitet i pripadnost religijskim skupinama. Uočljivo je da bez jezika takve ideje ne bi ni postojale, a kamoli bile prenošene prvo usmenim, pa i pisanim putem.

4.3.3. Razum i imaginacija

Razum i imaginacija pokazuju se ključnima u suočavanju s nepredvidivim i kaotičnim okruženjima – upravo su takva okruženja ona u kojima sudjelujemo, ali ona su i neprekidna – uvijek ćemo se kao vrsta pronalaziti u neočekivanim i nepoznatim situacijama.³¹⁸ McNamara navodi da smo više transformacijska bića no što smo racionalna te naglašava da je razum bez imaginacije čisto pogađanje, dok je imaginacija bez razuma puka deluzija.³¹⁹ Sve što je izvan našeg dosadašnjeg iskustva, odnosno sve nepoznato i novo predstavlja potencijalu opasnost i izaziva strah. No nove situacije i iskustva čovjeka tjeraju da se snađe i djeluje izvan onog što mu je poznato, čime se širi spektar iskustava pa time i sposobnosti. Jasno je da nije svaki doticaj s novim uspješan, ali čak i u neuspješnim slučajevima čovjek je sposoban kroz promišljanje/deliberaciju (razum ili kognicija³²⁰) i kroz predočavanje, tj. predviđanje ishoda (imaginaciju) pokušati reagirati i djelovati bolje za sljedeći puta.

U razmatranju koncepta imaginacije ključno je istaknuti da uopće sposobnost prihvaćanja priča i doživljavanja mističnih iskustava obilježavaju religioznost i/ili duhovnost diljem svijeta. Čovjekova sposobnost da zamisli stvari koje do sada nikada nije vidio, istražuje kognitivni prostor ili bez napora mijenja uloge i identitete, ista je

³¹⁸ P. McNamara, *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, str. 48.

³¹⁹ Ibid., str. 48.

³²⁰ J. Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, str. 655-686.

sposobnost koja omogućuje stvaranje izuma i inovacija.³²¹ Isto tako, neke od karakteristika imaginacije su: odvajanje od trenutne stvarnosti; svjesnost (koja ne mora biti intencionalna); kreativnost; aktivacija primjerenih neuroloških sistema; izvor inputa od osjetila i njihovih sistema; i povezanost s memorijskim procesima.³²² Do sada smo spominjali i razum i imaginaciju, a pokazuje se da su oboje ključni za naš opstanak; isključivo razum nije dovoljan, kao niti isključivo imaginacija; potreban je razum i radikalna kreativnost/imaginacija koja nadilazi sam razum. Sukladno tome, proces decentriranja i put prema dostizanju idealnog ja, kojima smo se bavili ranije, mogu potaknuti razne forme kreativnosti i imaginacije. Osim toga, kako bismo uopće mogli razumjeti i usvojiti religijske koncepte te sudjelovati u religijskom životu, potreban nam je razum. Međutim, kroz prethodna poglavlja je spomenuto koliko je razum ograničen i ograničavajući za čovjeka ukoliko svijet promatra i razumije isključivo pomoću njega. Nije sve u svijetu razumsko, odnosno logičko, analitičko i racionalno pojmljivo.

Religijske ideje vjerojatno nastaju kao „društveno dogovoreni fenomen“,³²³ no činjenica je da su se sve religijske ideje od nekuda trebale proizaći. Religijska uvjerenja i prakse pokazale su se ekstremno čestim kroz ljudsku civilizaciju te se smatra da u nekom trenutku u evolucijskoj povijesti, bliski predci čovjeka formiraju prve proto-religiozne ideje³²⁴ – od društava lovaca sakupljača do modernih društava, dok se ateizam spominje kao relativno nedavan fenomen.³²⁵ Je li ljudski um onda sklon religiji? Već smo natuknuli da religija uvećava svijest, a pogotovo samosvijest individue, pa se svakako vrijedi zapitati koji je značaj unificiranog vrhovnog ja sa stajališta evolucijske psihologije. Neki od istaknutih razloga su sljedeći; 1) unificirano ja može biti uspješnije od podijeljenog ja u dostizanju ciljeva u ponašanju; 2) unificirano ja može efektivnije signalizirati namjeru (primjerice suradnja) drugim pojedincima; 3) unificirano ja može biti uspješnije od podijeljenog ja u izbjegavanju predatora; 4) unificirano ja je uspješnije u borbi i ratu i 5) unificirano ja može lakše usredotočiti svoje umne kapacitete na jedan problem, nego što bi to moglo podijeljeno ja.³²⁶ Sami pojmovi unificirano ja nasuprot podijeljenom ja nas logički vode do zaključka da je unificiranost osobe, odnosno

³²¹ Armin W. Geertz, *Origins of religion, cognition and culture*, Routledge, 2014, str. 160.

³²² A. W. Geertz, *Origins of religion, cognition and culture*, str. 162.

³²³ Ibid., str. 160.

³²⁴ Ibid., str. 160.

³²⁵ J. Bulbulia, »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, str. 655.

³²⁶ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 247.

jedinstvenost koja podrazumijeva harmoniju i sklad unutar osobe – pa možemo reći da su osjećaji, misli, djelovanja, želje i riječi te osobe usklađeni, nasuprot podijeljenosti istog u osobi, predstavljaju optimalniji put k čovjekovom opstanku kroz povijest čovječanstva. U skladu s tim, stvaranje unificiranog ja je težak proces za koji su potrebne godine i upornost, no što čovjek više vremena uloži u stvaranje vrhovnog ja, pogotovo unutar i zbog religijskih grupa, manja je vjerojatnost prijetnje blagostanju grupe s takvim članovima.

5. KULTURA

Kulturološki, odnosno antropološki, aspekt predstavlja našu treću, a ujedno i posljednju perspektivu razumijevanja čovjekove potencijalne tendencije k transcendentnom. Već je spomenuto koliko je kultura značajna za razumijevanje religije i neodvojiva od prethodna dva aspekta, upravo radi simultane biološke i kulturne evolucije te transmisije normi, običaja, vjerovanja, rituala, institucija i ostalih praksi. Biološki gledano, ljudi su jedna vrsta životinja, odnosno „mašine koje su stvorili naši geni“,³²⁷ no među životinjskim svijetom specifično čovjekom dominira kultura, odnosno utjecaj kulturnog učenja i prenošenja.³²⁸ Koncept kulture općenito podrazumijeva naučene i podijeljene ideje, osjećaje, ponašanja i produkte tih ponašanja koji su karakteristični za svako pojedino društvo.³²⁹ Osim toga, antropologija se bavi javnim ponašanjima – a ne privatnim, odnosno onim što je prvotno izvan pojedinca i njegovog okruženja, a tek kasnije postaje naučeno i stečeno. Kulturnu evoluciju možemo usko vezati s terminom *kulturna transmisija*, budući da je ona prema Dawkinsu analogna genetskoj transmisiji, a obje podrazumijevaju oblik evolucije, pri čemu kulturna evolucija može biti puno brža od genetske – primjerice evolucija jezika.³³⁰ Sukladno tome, ova perspektiva također predstavlja intrinzično-ekstrinzični pogled na ovu temu, budući da je kultura izvanjska čovjeku, ali je neodvojena od njega, što znači da podrazumijevamo ovisnost između bioloških evolucijskih promjena i kulturoloških evolucijskih promjena. Hoće se reći da biologija ovisi o kulturi, jednako kao što kultura ovisi o biologiji.

³²⁷ Richard Dawkins, *The selfish gene*, Oxford university press, 2016., str 2.

³²⁸ R. Dawkins, *The selfish gene*, str. 3.

³²⁹ Jack D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, Routledge, 2007, str. 3.

³³⁰ R. Dawkins, *The selfish gene*, str. 189.

Razumijevanje različitosti religijskih praksi i uvjerenja je jedno od glavnih područja interesa antropologije religije,³³¹ iako te različitosti specifično nisu tema ovog rada, vrijedi spomenuti postojanja te heterogenosti, ako se već postavlja pitanje potencijalne težnje prema transcendentnom.³³² Upravo u priznavanju tih varijacija možemo otkriti neke sličnosti među svim religijskim tradicijama, odnosno njihovim kulturološkim manifestacijama što nas može uputiti prema čovjekovoj kulturnoj sklonosti prema natprirodnom. Kulture su same po sebi različite, a kultura (uključujući i religiju) je više distribuirana i raspodijeljena nego zajednička³³³ pa je stajalište kulturnog relativizma³³⁴ neizbježno za ovaj aspekt. Baveći se fenomenom kao što je religija, treba uzeti u obzir da je glavno shvaćanje na ovim prostorima povezano s kršćanstvom ili u najmanju ruku s tri velike monoteističke religije – kršćanstvo, židovstvo i islam - pa treba priznati ograničenost naših poimanja religije i njezinih tradicija i uvjerenja. Što je s mnoštvom božanstava manjih religijskih zajednica rasprostranjenih po cijelom svijetu, a što tek s onim tradicijama koje nisu službeno ni označene kao religije, ali imaju iste ili slične elemente? U konačnici, to za naše pitanje nije niti važno, ali je važno da ideje o njima postoje, isto kao što se ideje o njima mijenjaju kroz vrijeme, što nas treba zanimati ako propitujemo potencijal čovjekove univerzalne tendencije prema transcendentnom. U ovom poglavlju najprije ćemo se baviti kulturnim učenjem i prijenosom religije; zatim društvenosti bogova i religije, odnosno utjecajem i funkcijama religije na i u društvu kroz ritualna ponašanja i religijski jezik; a naposljetku ćemo se dotaknuti fenomena nevjerovanja (ireligioznosti) kao opreke fenomenu vjerovanja.

³³¹ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 2.

³³² Može se dovesti u pitanje validnosti propitivanja čovjekove unutarnje težnje za transcendentnim ako postoji bezbroj varijacija religija i duhovnih praksi i uvjerenja, no kao što je već rečeno, ta težnja se ne odnosi na čovjekovo prirodno vjerovanje u npr. Isusa Krista ili Šivu, već na samu sklonost prema idejama postojanja natprirodnog ili božanskog entiteta uopće. Predmet ovog rada nije postoji li neki božanski entitet, već zašto ljudska vrsta stoljećima i tisućljećima vjeruje u neki oblik natprirodnog.

³³³ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 4.

³³⁴ Kulturni relativizam se odnosi na etički, filozofski i antropološki pristup koji naglašava da se vrijednosti, norme, običaji i percepcije istine razlikuju između različitih kultura. Ne postoji univerzalni standard za procjenu kultura te ih treba razumjeti i tumačiti unutar njihovog vlastitog konteksta, pa ovaj pristup odbija pretpostavku da postoji apsolutna ili moralna istina koja bi bila primjenjiva na sve kulture. Lenn E. Goodman, »Six Dogmas of Relativism. In *Cultural Relativism and Philosophy*«, Brill, 1991, str. 77-102.

5.1. Kulturno učenje i transmisija religije

Kada govorimo o definiranju bilo kojeg fenomena, pa tako i religije, treba napomenuti da definicije nisu *prave* stvari, već su ljudske, odnosno kulturne stvari koje ne pronalazimo u prirodi.³³⁵ Bez obzira na sve varijacije u definiranju religije, vrlo je vjerojatno da ona podrazumijeva nekoliko univerzalija, koje jesu nejednako zastupljene u različitim religijama; rituali su ključni ali nisu u svakoj religiji jednako vrijedni i elaborirani; ideje i koncepti postoje u svakoj religiji ali nisu jednako osviješteni ili konzistentni.³³⁶ Ovaj stav je podržan i od evolucijsko kulturološkog pristupa, prema kojem simboličko – kulturni sistemi dolaze u „paketima“³³⁷ koji uključuju vjerovanje u natprirodne i moćne agente, ritualizirana ponašanja, mitologije, vrijednosti, ciljeve i moralne doktrine.³³⁸ Upravo evolucijsko-kulturološki pristup traži uzorke kompleksnosti, kontinuiteta i varijacija unutar i između religijskih grupa, uzimajući u obzir povijest i geografske okolnosti.

Prema tome, religiju možemo shvatiti kao prirodni nusprodukt normalnih, svakodnevnih psiholoških procesa koji su evoluirali iz drugih razloga – dakle, nije tako da čovjek ima um za religiju, već je religija kulturno evoluirala kako bi se uklopila u čovjekov um.³³⁹ Daje se veliki značaj procesu kulturnog učenja u oblikovanju i održavanju religijskih vjerovanja, a on podrazumijeva; kulturološku transmisiju koncepata koji su ovisni o kognitivnim pristranostima koje ograničavaju i racionaliziraju taj sadržaj; dok su ti koncepti ovisni o pristranostima kulturnog učenja koji pojedince tjeraju da selektivno prisustvuju, prihvate koncepte i stupanj predanosti tom vjerovanju.³⁴⁰ Iako je socijalno učenje prisutno i kod životinja, kod čovjeka je specifično koliko se oslanja na druge ljude za razne adaptivne informacije. Osim toga, zajedničko iskustvo i komunikacija dovode do sličnosti reprezentacija među pojedincima, odnosno uzrokuju da se neke reprezentacije dijele (dovoljno su slične) među više pojedinaca ili u

³³⁵ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 7.

³³⁶ Ibid., str. 8.

³³⁷ Joseph Bulbulia, et al., »The cultural evolution of religion«, u *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*. MIT Press, 2013, str. 382.

³³⁸ J. Bulbulia, et al., »The cultural evolution of religion«, str. 382.

³³⁹ Will M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, *Religion*, 41 (2011) 3, str. 389-410, str. 389.

³⁴⁰ W. M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, str. 390.

skupini ljudi.³⁴¹ Ljudi ne mogu preživjeti bez „akumuliranog kulturnog znanja“³⁴² o, primjerice, pronalasku hrane ili izradi alata. Čovjek je ovisan o kulturi pa je upravo zato mnoštvo preferencija, motivacija, stavova i vjerovanja pod utjecajem transmisije od drugih članova njegove društvene grupe.³⁴³ Čini se da čovjeka i njegov život, kao i percepciju života oblikuju ljudi koji ga okružuju, a osim toga pojedinac je ovisan o informacijama drugih. Oslanjajući se na tuđe znanje i iskustvo, smanjuje se teret sa svake pojedine individue. Sukladno tome, treba biti osjetljiv i selektivan prema kvaliteti informacija koje se dobivaju od različitih izvora, pri čemu je važno istaknuti psihološke mehanizme koji nam pomažu u obradi takvih informacija: pristranosti prema sadržaju i pristranosti prema kontekstu.³⁴⁴ U prvom slučaju, ljudi selektivno pamte neke informacije zbog razlika u njihovom sadržaju; neke informacije se lakše pamte, neke ostave snažniji emocionalni dojam, a oni koncepti koji se lakše pamte imaju privilegiran status u kulturološkoj transmisiji.³⁴⁵ Ideja je da se koncepti ili priče koji sadrže manje nelogičnosti ili neočekivanih elemenata (ali ipak ih sadrže) bolje pamte i prenose tijekom vremena, što može biti slučaj jer su takvi sadržaji zanimljiviji ili jer izazivaju više rasprava i promišljanja. Taj blago kontraintuitivni sadržaj iziskuje malu dozu iznenađenja, koja je pamtljiva (primjerice bogovi koji imaju neke ljudske karakteristike, ali uvećane). Osim sadržaja informacije, važan je i kontekst u kojem se učenje odvija jer kako bi ljudi povjerovali u neke koncepte, oni trebaju biti podržani odgovarajućim pristranostima prema kontekstu koje omogućuju selektivno usvajanje kulturnih informacija.³⁴⁶ Ova pristranost omogućuje da čovjek filtrira koncepte s upitnom vjerodostojnošću i odabere one koji se najbolje uklapaju u njegova uvjerenja ili vrijednosti. Nadalje, prisutnost nekoliko kontraintuitivnih koncepata u priči, čak i u prihvatljivim granicama, poboljšava pamćenje cijele priče, povećavajući prednost prijenosa cijele priče, kao npr. ideja da biće može biti na dva mjesta istovremeno.³⁴⁷ Također, proces komunikacije je zapravo proces transformacije, koji može otići u dva ekstrema: potpuna duplikacija ili potpuni gubitak

³⁴¹ Dan Sperber, *Explaining culture: A naturalistic approach*, Blackwell: Oxford, 1996, str. 82.

³⁴² W. M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, str. 391.

³⁴³ Ibid., str. 391.

³⁴⁴ Ibid., str. 391-392.

³⁴⁵ Ibid., str. 391.

³⁴⁶ Ara Norenzayan, et al., »Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives«, *Cognitive Science*, 30 (2006) 3, str. 531–553, str. 532.

³⁴⁷ A. Norenzayan, et al., »Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives«, str. 535.

informacije.³⁴⁸ Samo one reprezentacije koje se kontinuirano komuniciraju i minimalno mijenjaju postat će dio kulture.³⁴⁹

Norenzayan i Gervais navode kakva osoba treba biti kako bi vjerovala u određeno božanstvo: 1) biti sposobna formirati intuitivne³⁵⁰ mentalne predodžbe nadnaravnih bića; 2) biti motivirana da se obveže na nadnaravna bića kao stvarne i relevantne izvore značenja, utjehe i kontrole; 3) da primi određene kulturne utjecaje koji sugeriraju da se vjeruje i obveže na jedno ili više određenih božanstava kao stvarnih i važnih i 4) održavati tu predanost bez daljnje analitičke kognitivne obrade.³⁵¹ Istaknuta je važnost kulturnih utjecaja jer oni određuju koja se božanstva smatraju vrijednima vjere i predanosti, a osim toga naslućuje se da vjera u božanstva može biti isključivo intuitivna i emocionalna, umjesto analitički promišljena. Različitosti religijskih uvjerenja među raznim kulturama koja se čine iracionalna zapravo su rezultat reflektivnih vjerovanja, koja su racionalna po svom izvoru – različiti ljudi vjeruju različitim izvorima vjerovanja (npr. profesori ili roditelji).³⁵² Stoga, kako bi čovjek vjerovao u religijske koncepte, on najprije treba biti voljan prigrliti ih i sudjelovati u njima, jer čisto racionalnim, analitičkim, znanstvenim promišljanjem i dokazivanjem religija postaje nelogična i bezvrijedna, odnosno može se staviti u kategoriju još samo jedne od priča koju je netko izmislio kako bi se utješio i opravdao patnju, bol, zlo i olakšao si nošenje sa životom. Međutim, bez racionalnosti i specifičnih kognitivnih mehanizama ne bi bilo moguće vjerovati u i pojmiti natprirodne entitete, jer kao što je već spomenuto ti mehanizmi su nužni za shvaćanje svijeta oko nas i funkcioniranje u njemu pa nisu ekskluzivni za religijske predodžbe i uvjerenja. Na temelju toga, vjerovanje u neku religiju nije rezultat čiste kulture i transmisije znanja, nego su potrebne određene biološke predispozicije za uopće prihvaćanje i formiranje tih koncepata (kao što je već navedeno u prijašnjem poglavlju o evolucijskoj psihologiji).

³⁴⁸ D. Sperber, *Explaining culture: A naturalistic approach*, str. 83.

³⁴⁹ Ibid., str. 83.

³⁵⁰ Intuitivne predodžbe ili vjerovanja spontano se formiraju odvojeno od svjesnog razmišljanja ili svjesnog procesuiranja informacija, dakle osoba koja ih zastupa obično nije svjesna činjenice da ih zastupa, a još manje razloga zašto ih zastupa. Osoba ih ne treba biti svjesna ili imati razloge za vjerovanja u njih te bi takva vjerovanja trebala biti univerzalna. D. Sperber, *Explaining culture: A naturalistic approach*, str. 89-91.

³⁵¹ Ara Norenzayan, Will M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, *Trends in cognitive sciences*, 17 (2013) 1, str. 20-25, str. 20-21.

³⁵² D. Sperber, *Explaining culture: A naturalistic approach*, str. 92.

5.2. Društveni bogovi

Religija je produžetak kulture, a religijska bića i/ili sile gotovo su uvijek društvene, budući da imaju kvalitete osobe ili barem agenta.³⁵³ Ljudi su društvena bića, a religijski kontekst potiče da se ljudi doživljavaju kao osobe koje imaju određenu vrstu odnosa s natprirodnim bićima i/ili silama, što možemo nazvati socijalnim/društvenim odnosom.³⁵⁴ „To je odnos komunikacije, namjere, uzajamnosti, poštovanja, izbjegavanja, kontrole, itd.“³⁵⁵ Natprirodna bića i/ili sile su nam na neki način slične, ali i potpuno različite. Ta bića uglavnom imaju osobnost, temperament, želje i interese, sviđanja i nesviđanja, možda imaju jezik, i u interakciji su s nama – oni su društvena biće jer su dijelom društvenog konteksta³⁵⁶ i utječu na razne faktore u društvu (čega se detaljnije dotičemo u nadolazećim potpoglavljima).³⁵⁷ Time rečeno, religiju možemo shvatiti kao produžetak društva i kulture na neljudska bića, odnosno kod religioznih pojedinaca natprirodna bića i/ili sile postaju dio njihovog društvenog svijeta. Primjerice u kršćanstvu se Bog smatra ocem, pri čemu se stvara srodnički odnos između Boga i njegovog štovatelja, čija se simbolika odnosa doslovno preslikava kao odnos između ljudskih sinova i očeva. Osim toga, religijska bića i sile često imaju temperament i ukus kao ljudi, odnosno imaju osobnost, pa mogu biti npr. prijateljski, neprijateljski, indiferentni i sl.³⁵⁸ Religija neljudske dijelove svijeta (životinje, kamenje, biljke, zvijezde...) pretvara u ljudske te ih čini sudionicima u normama, vrijednostima i značenju kulture. Nadalje, ono što dodatno potvrđuje kulturološku važnost u razumijevanju bogova/natprirodnih entiteta jest činjenica da je svaka skupina imala svoje vlastite bogove koji nalikuju ljudima iz te skupine i opravdavaju djelovanja i način života te skupine.³⁵⁹

³⁵³ Agent kao autonomni djelovatelj, odnosno subjekt koji donosi odluke i samostalno izvršava djelovanje.

³⁵⁴ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 9.

³⁵⁵ *Ibid.*, str. 9.

³⁵⁶ Julia L. Cassaniti, Tanya M. Luhrmann, »The cultural kindling of spiritual experiences«, *Current anthropology*, 55 (2014) 10, str. 333-343, str. 333.

³⁵⁷ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 9-10.

³⁵⁸ *Ibid.*, str. 10.

³⁵⁹ *Ibid.*, str. 10.

5.2.1. Utjecaj religije na društvo

Religija ima razne bitne funkcije koje ispoljava u društvenom životu, što dodatno potvrđuje koliko su religijske ideje i bića neodvojeni od društva i javnog života čovjeka. Antropologija ne prosuđuje istinitost raznih i mnogobrojnih religija, već ih tretira kao utjecajne osobne i društvene sile, što znači da se religija mora promatrati u njezinom društvenom kontekstu.³⁶⁰ „Religija je dio živog ljudskog postojanja“,³⁶¹ nije negdje odvojeno i daleko od nas, koliko god se bavila natprirodnim i neljudskim konceptima, umjesto toga ona je duboko ljudska i društvena.

Kao neke od najčešćih funkcija i zadataka religije navode se sljedeće:

- 1) ispunjenje individualnih potreba, posebno psiholoških i emocionalnih (nada, utjeha, olakšanje od očaja i straha...). Religija daje značenje i smisao, ali i propisuje primjerene emocije i primjereni intenzitet osjećanja, što se također razlikuje od religije do religije.³⁶² Osim toga, ona pruža razne mehanizme suočavanja i nošenja s teškim životnim situacijama, kao što su primjerice bolest, prirodne katastrofe³⁶³ i ultimativno smrt;
- 2) pruža objašnjenja, pogotovo porijekla i uzroka. Većina religija objašnjava stvaranje svijeta i posebnih kulturnih institucija.³⁶⁴ Primjerice, odgovara na pitanja kako je svijet nastao; zašto i kako su ljudi stvoreni; zašto postoje društva; a osim toga objašnjava izvore temeljnih društvenih institucija kao što su brak, jezik, politika, obrazovanje i sl.³⁶⁵ Isto tako, daje uzrok lošim stvarima koje se događaju čovjeku, kao što je bolest, nesreća ili smrt;
- 3) izvor pravila i normi ponašanja, kao i izgradnja vrlog karaktera (vodič ili autoritet po kojem se organiziramo). Neke od univerzalnih karakternih crta koje se potiču u raznim religijskim tradicijama su: hrabrost, pravednost, iskrenost, autentičnost, humanost, mudrost, transcendencija i umjerenost.³⁶⁶ Osim toga, potiče se traženje i pronalazak značenja i svrhe što je važno za autentičan život, a upravo je religija ta koja pruža smislenost i značenje života. Zanimljivo je da intrinzična, unutarnja religioznost pozitivno korelira s pozitivnim rezultatima (na pojedinca i društvo), dok je ekstrinzična,

³⁶⁰ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 28.

³⁶¹ Ibid., str. 28.

³⁶² Chu Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, Springer Netherlands, 2014, str. 8.

³⁶³ C. Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, str. 8.

³⁶⁴ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 10.

³⁶⁵ Ibid., str. 10.

³⁶⁶ C. Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, str. 3.

vanjska religioznost ponekad povezana s negativnim rezultatima.³⁶⁷ Primjerice unutarnja religioznost može dovesti do pojedinčevog osjećaja mira i spokoja te utjecati na njegovo odnošenje prema drugim članovima društva, pa takva osoba može biti empatična, suosjećajna ili požrtvovna prema drugima. Vanjska religioznost se može manifestirati kroz širenje mržnje prema pripadnicima drugih religija/nacionalnosti/seksualnih orijentacija/spola, kao što je i uočljivo kod raznih fundamentalističkih verzija religije. Naravno, obje vrste religioznosti mogu dati i obrnuti efekt. Ideja da je čovjek napravljen na sliku Boga (tiče se specifično kršćanstva) predstavlja čovjeka kao entitet koji može dostići božanski status koji upravlja i skrbi za stvaranje i stvoreni svijet, pri čemu se naglašava čovjekov kapacitet da ima odnos s Bogom i da Bog ima odnos s čovjekom.³⁶⁸ S ovom funkcijom povezan je i proces decentriranja ili suspenzije jastva koji smo već spominjali;

4) izvor ultimativnih sankcija (socijalna kontrola). Kako društva postaju složenija i veća, postaje lakše sakriti i izbjeći kažnjavanje sebičnog ponašanja, zbog čega su društvima potrebni mehanizmi koji smanjuju nepoštivanje pravila i iskorištavanje drugih (što oslabljuje društvenu koheziju).³⁶⁹ Postojanje nadnaravnih kazni³⁷⁰ pretpostavlja da vjerovanje u agente koji imaju moć kažnjavanja (moralno zainteresirana božanstva) pružaju društvima mehanizma za obuzdavanje iskušenja i potiče ljude da se pridržavaju pravila i surađuju s drugima kako bi održali društvenu koheziju i solidarnost.³⁷¹ Ipak, moralizirajući bogovi koji kažnjavaju imoralna ponašanja postoje na svim razinama društva, pa i u manjim društvenim zajednicama, samo što je u njima moguće da su bogovi bili ograničeni na specifična područja i služili su samo određenoj grupi ljudi (primjerice Bog mora ili šume),³⁷²

5) rješenje za ljudske probleme. Ako se religija predstava kao uzrok raznih pojavnosti u čovjekovom životu, onda se može predstaviti i kao njihovo rješenje, što je posebno

³⁶⁷ C. Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, str. 4-6.

³⁶⁸ M. Jeeves, B. Jr. Warren, *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, str. 122-123.

³⁶⁹ Tehiss Bendixen, Aaron D. Lightner, i Benjamin G. Purzycki, *The cultural evolution of religion and cooperation*, 2023, str. 5.

³⁷⁰ Ovdje se podrazumijeva da čovjek želi izbjeći kaznu, ali i da je sposoban zaključivati o mentalnim stanjima drugih kako bi predvidio percipiranu nadnaravno nametnutu cijenu/kaznu za odstupanje od normativnog ponašanja, što svakako može proširiti suradnju na veće zajednice. T. Bendixen, A. D. Lightner, i B. G. Purzycki, *The cultural evolution of religion and cooperation*, str. 6.

³⁷¹ T. Bendixen, A. D. Lightner, i B. G. Purzycki, *The cultural evolution of religion and cooperation*, str. 8.

³⁷² J. Bulbulia, et al., »The cultural evolution of religion«, str. 397.

vidljivo kroz ritualna ponašanja. Bolest se primjerice može objasniti kao kazna zbog lošeg čina koji je naljutio božanske sile. Bogove možemo pitati za usluge, prinositi im darove i činiti akcije koje potencijalno utječu na božanska djelovanja i namjere;³⁷³

6) ispunjava potrebe društva.³⁷⁴ Religijska prosocijalnost označava ideju prema kojoj religija olakšava akcije koje su korisne za druge na osobnu štetu ili, jednostavnije rečeno, altruističko ponašanje, a osim toga olakšava društvenu koheziju i solidarnost.³⁷⁵ Prosocijalnost potiče ljude da budu skloni pomaganju drugima i surađivanju u zajednici, no ne samo prema ljudima koji su u krvnom ili genetskom srodstvu, već se potiče altruizam i suradnja prema širem krugu ljudi, čime se stvaraju uvjeti za formiranje stabilnih, velikih i kooperativnih moralnih zajednica s ljudima koji nisu u srodstvu.³⁷⁶ Treba napomenuti da je religiozna predanost povezana s većom brigom za reputaciju u društvu, pogotovo uzimajući u obzir religije koje štuju moralno uključenog i sveprisutnog Boga. Prosocijalnost uvijek može biti rezultatom egoističnih namjera i čovjekove želje da se čini boljim nego što jest i projicira pozitivnu sliku o sebi (društveni kapital³⁷⁷), kao i da se odriješi osjećaja krivnje; no može biti rezultatom altruističnih motiva koji su potaknuti empatijom prema stanjima drugih.³⁷⁸ Neka istraživanja³⁷⁹ upućuju nas na prvo, odnosno da je prosocijalni čin vjerojatniji i češći kada promovira pozitivnu sliku o tom pojedincu, bilo u njihovim vlastitim očima ili u očima promatrača. Dakle, poželjna ponašanja utječu na društveni kapital i socijalnu podršku od drugih članova u zajednici, dok se smanjena povezanost s drugim članovima ili osjećaj nepripadnosti povezuje s negativnim uzrocima, kao što je alijenacija.³⁸⁰

Iz navedenog je uočljivo koliko raznih funkcija religija ima u društvu, a one se pretežno fokusiraju na olakšanu suradnju u većim društvenim zajednicama i poticanje altruističnog ponašanja, davanje odgovora na velika životna pitanja, objašnjenje negativnih pojava u životu, kontroliranje sebičnih nagona i sl. Sukladno tome može se zaključiti da je religija poprilično korisna za operiranje društava, pogotovo onih većih,

³⁷³ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 11.

³⁷⁴ Ibid., str. 10-11.

³⁷⁵ Ara Norenzayan, Will M. Gervais, »The cultural evolution of religion«, *Creating consilience: Integrating science and the humanities*, 2012, str. 243-265, str. 242.

³⁷⁶ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The cultural evolution of religion«, str. 248.

³⁷⁷ C. Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, str. 7.

³⁷⁸ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The cultural evolution of religion«, str. 253.

³⁷⁹ Charles D. bonh, Patricia Schoenrade, i W. Larry Ventis, *Religion and the individual: A social-psychological perspective*, New York: Oxford University Press, 1993.

³⁸⁰ C. Kim-Prieto, *Religion and spirituality across cultures*, str. 7.

s obzirom na to da pruža pravila ponašanja i opcije za razumijevanje svijeta koja dolaze od nevidljivih i natprirodnih entiteta, čiji se autoritet i vjerodostojnost teško mogu dovesti u pitanje. Osim toga, čovjeku se daju odgovori na temeljna egzistencijalna pitanja, što definitivno može olakšati egzistenciju i izgubljenost među fenomenima ovog svijeta. Osim toga, kao što J. P. Sartre napominje, miče se odgovornost sa svake individue da sama za sebe pronađe smisao i razlog života te njegovih tragedija i ljepota,³⁸¹ pa je iz kulturološke perspektive svakako moguće da je religija opijajuća za narod kako je smatrao Karl Marx.³⁸² Moguće svakako jest, ali ne i nužno, što vrijedi i za obrnutu perspektivu.

5.2.2. Rituali kao skupocjena religijska ponašanja

Na početku je potrebno istaknuti da ritualna ponašanja nisu ekskluzivna za čovjeka, nego se pojavljuju i među životinjama u pozdravljanju, udvaranju i parenju, kao i u izražavanju dominacije i poslušnosti.³⁸³ Takvi rituali su uglavnom signali koji izazivaju odgovarajuće reakcije kod drugih životinja iste vrste ili grupe, a čak i ako nemaju očitu komunikacijsku svrhu mogu služiti kao izraz emocija ili smanjenje napetosti koja se javlja radi straha, tjeskobe ili zbunjenosti.³⁸⁴ Budući da su rituali prisutni kod životinja, koja nemaju određena vjerovanja, vrijedi spekulirati da su rituali nastali prije vjerovanja i da religija njima započinje. Osim toga, ritualna ponašanja kod ljudi nisu ograničena na religiju, budući da se termin može odnositi na bilo koju stereotipnu praksu, uzorak ponašanja ili ukrašavanja koji nemaju očitu praktičnu svrhu osim komunikacije i simbolizacije (primjerice rukovanje).³⁸⁵

Neki smatraju da su zajednički rituali bit religije i po definiciji društveni činovi, a posebna doktrina ili vjersko učenje dolazilo je kasnije kao objašnjenje za rituale.³⁸⁶ Prema tome, temelj religije bilo je društveno ponašanje, a još više društvena skupina koja sudjeluje u tom ponašanju. Kao što smo već rekli, religijske prakse mogu imati funkciju stvaranja velikih, kooperativnih jedinica od mnoštva pojedinaca, a upravo su religijski

³⁸¹ Jean P. Sartre, Vanja Sutlić, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, 1964., str. 29.

³⁸² Karl Marx, Ljubomir Tadić, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Veselin Masleša, 1960.

³⁸³ Robert L. Winzeler, *Anthropology and religion: What we know, think, and question*, Rowman & Littlefield, 2012., str. 130.

³⁸⁴ R. L. Winzeler, *Anthropology and religion: What we know, think, and question*, str. 130.

³⁸⁵ Ibid., str. 130.

³⁸⁶ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 20.

rituali ključni za stvaranje solidarnosti, tj. međuovisnosti kod nepovezanih individua jer uključuju emocije i motivacije koristeći glazbu, ritam i sinkroniju.³⁸⁷ Promatranje i sudjelovanje u skupocjenim ili ekstravagantnim ritualima povećava emocionalnu obvezu prema natprirodnim vjerovanjima ili agentima, koji onda mogu biti efektivniji u promatranju i kažnjavanju određenog ponašanja.³⁸⁸

Ukratko, rituali se mogu razvijati unutar kulture kako bi produbili kontraintuitivna vjerovanja u natprirodno; rituali ili obredi su skupocjeni jer zahtijevaju odricanja kojima se bolje označavaju granice među raznim grupama i dovode do razlikovanja između onih koji dijele slična religijska vjerovanja i norme od onih koji to ne čine.³⁸⁹ Osim toga, kada skupina slavi ili štuje bogove, zapravo reprezentira i simbolizira svoje društvo, a pogotovo je kod plemenskih religija važno stvaranje društvene integracije i kohezije, odnosno stvaranje i održavanje grupe kao grupe.³⁹⁰

Religijski rituali naglašavaju činjenicu da je jedno vjerovati u Boga u svojim mislima, a drugo izraziti to vjerovanje naglas i sudjelovati u ritualnom ponašanju. Također, oni su istovremeno obilježeni pozitivnom i negativnom dimenzijom; ono što treba činiti (specifične radnje, riječi i žrtve) jer je potrebno za nešto; i ono što se ne smije raditi (često nazivani tabui ili pravila izbjegavanja, zabrane ili ograničenja).³⁹¹ Religijski rituali se održavaju na specifičan način, u određeno vrijeme, po određenom redu i lokaciji, a najčešće ih izvode posebne i specijalizirane osobe (primjerice svećenici ili šamani). Osim toga, nakon što su se razvili jezični sustavi i pismo, kalendari su postali izuzetno važni u određivanju vremena slavljenih rituala pa se zaključuje da su kalendari razvijeni upravo u svrhu ritualnih potreba (primjerice mjesec Ramazan koji je određen Islamskim kalendarom).³⁹²

Nadalje, vrijedi istaknuti česta obilježja i forme religijskih rituala:³⁹³ 1) molitve predstavljaju verbalni izražaj (izgovorene, ispjevane ili mantrane) kojima se obraća natprirodnom biću, što je često popraćeno primjerenim gestama ili glazbom; 2) darovi u

³⁸⁷ Peter J. Richerson, Morten H. Christiansen, (ur.), *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*, Vol. 12, Mit Press, 2013., str. 343.

³⁸⁸ P. J. Richerson, M. H. Christiansen, (ur.), *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*, str. 338.

³⁸⁹ Ibid., str.. 339.

³⁹⁰ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 21.

³⁹¹ R. L. Winzeler, *Anthropology and religion: What we know, think, and question*, str. 130.

³⁹² Ibid., str. 131-132.

³⁹³ U nabranjanju ovih elemenata treba naglasiti da se oni ne odnose na neku specifičnu religiju, kao ni na njih sve, ali su česti i prisutni kod većine religijskih tradicija.

obliku hrane, pića, cvijeća, paljenje svijeća ili druge fizičke i/ili simboličke ponude; 3) žrtva, odnosno prinos koji često uključuje ubojstvo živog bića ili simbolično darovanje krvi; 4) gatanje ili proricanje, odnosno nastojanje da se npr. sazna budućnost, odabere ispravni put, izbjegne nesreća putem mističnih sredstava, kao što je manipulacija predmetima ili tvarima (brojevi ili slova); 5) zajedništvo koje uključuje dijeljenje hrane ili pića u religijske svrhe; 6) trans koji podrazumijeva promijenjeno stanje svijesti koje je namjerno započeto i postignuto raznim tehnikama, a vjeruje se da donosi izvanrednu percepciju i komunikaciju; 7) odnos s duhovima u obliku pozivanja duha ili božanstva da uđe u neko tijelo i 8) egzorcizam tj. izgon duhova čime se nastoji potisnuti ili otjerati neželjeni duh.³⁹⁴

Zašto su religijski rituali skupocjeni? Oni se ne mogu lako lažirati, često uključuju različita ograničenja ponašanja (seksualna apstinencija, materijalna posjedovanja), prehrambenih navika (postovi i zabrane) te ograničenja u načinu života (pravila za brak, oblačenje), što svakako podrazumijeva napor i trud, utrošeno vrijeme i resurse, a mogu izgledati iracionalno drugima jer se ne daju objasniti nekim praktičnim koristima.³⁹⁵ Međutim, ovi religijski signali služe kao snažan način komunikacije unutar grupe, koji signalizira posvećenost grupi i vjerovanju, a samo pravi, iskreni vjernici koji su zaista predani svojoj vjeri i grupi bit će spremni na ovakva skupocjena ponašanja.³⁹⁶ Upravo ti troškovi i naponi odbijaju one članove grupe koji su uljezi i neiskreni u svojim naumima te objašnjavaju stroge religijske zajednice, koje postavljaju visoke zahtjeve, imaju snažno i istinski predano i posvećeno članstvo.³⁹⁷ Time rečeno, religijski rituali su povezani sa smanjenjem autonomnosti djelovatelja te s preusmjerenjem namjera na božansko, što je povezano s već prethodno spomenutim procesom decentriranja ili suspenzije jastva. Ritual preuzima kontrolu nad ponašanjem pojedinaca, a sudionici se prepuštaju tom procesu pri čemu se identitet ja povezuje se s identitetom boga, odnosno višim entitetom, koji mijenja originalni identitet (ja) te ga vraća pojedincu koji je obogaćen tim iskustvom.³⁹⁸

³⁹⁴ R. L. Winzeler, *Anthropology and religion: What we know, think, and question*, str. 133.

³⁹⁵ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 23.

³⁹⁶ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The cultural evolution of religion«, str. 263.

³⁹⁷ Ibid., str. 264.

³⁹⁸ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 220.

5.2.3. Religijski jezik

Ljudi su komunikativna bića koja komuniciraju na mnogo različitih načina i s različitim svrhama, a osim što kroz komunikaciju prenosimo informacije i znanje, čovjek se pomoću nje izražava (primjerice osjećaji i želje) i utječe na svijet koji ga okružuje. Upravo je jezik fundamentalni aspekt ljudske komunikacije. Osim što čovjek komunicira s drugim ljudima, razgovara i sa životinjama, strojevima i prirodnim fenomenima (primjerice biljke) pa se ne čini toliko nerazumno da pokušava razgovarati i s neljudskim, odnosno natprirodnim agentima, od kojih očekuje da potencijalno uzvrate tu komunikaciju.³⁹⁹ Ljudi koriste jezik s natprirodnim agentima kako bi izrazili svoje osjećaje, želje i očekivanja, a i kako bi utjecali na njihovo ponašanje i postigli neki rezultat. Religijski jezik predstavlja specifičnu vrstu i način komuniciranja, a u antropološkim raspravama često se povezuje s mitom, koji jest važna forma religijskog govora, ali svakako nije jedina – postoje molitve, repetitivne mantre, čarolije, pjesme, liturgije i sl.⁴⁰⁰ Mit predstavlja priču koja uključuje čini bogova, predaka, duša ili drugih religijskih bića, a često se bavi temama podrijetla i kreacije u kojima su upravo natprirodna bića kreatori ili izvori postojanja; mit nam govori što se događalo na početku nekog fenomena,⁴⁰¹ što je u skladu s prethodno navedenim funkcijama religije u društvu.

Religijski jezik je specifičan jer predstavlja strogo formalizirani stil jezika, a naglasak nije na onome koji izgovara riječi (vjernik ili zajednica vjernika), već je usmjeren prema božanstvu/natprirodnom biću i drugom svijetu.⁴⁰² Treba istaknuti da religijski govor mora biti intencionalan i odgovoran jer način na koji se komunicira s božanskim bićima otkriva prirodu tog bića, čovjeka i njihovog društvenog odnosa.⁴⁰³ Ovakav jezik koristi se u ritualima, a njegova posebnost uočljiva je u njegovoj formi pri čemu je važno istaknuti da rituali podrazumijevaju povezanost između izgovorene riječi i akcije.⁴⁰⁴ Du Bois ističe nekoliko karakteristika religijskog i ritualnog govora koje ga odvajaju od svakodnevnog govora: 1) markirana kvaliteta glasa: religiozni govor često uključuje prepoznatljivu ili posebnu kvalitetu glasa koja označava njegov sveti ili ritualni

³⁹⁹ Webb Keane, »Religious language«, *Annual review of anthropology*, 26 (1997) 1, str. 47-71, str. 48.

⁴⁰⁰ J. D. Eller, *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, str. 83.

⁴⁰¹ Ibid., str. 84.

⁴⁰² P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 207.

⁴⁰³ W. Keane, »Religious language«, str. 55.

⁴⁰⁴ John W. Du Bois, »Self-evidence and ritual speech«, See Chafe & Nichols, 1986. str. 313-336, str. 314.

karakter; 2) veća tečnost u odnosu na svakodnevni govor: religijski jezik uglavnom je tečniji i elegantniji; 3) stilizirana i ograničena intonacija: intonacija koja se koristi u religijskom govoru je ograničena i stilizirana te prati određene obrasce ponašanja; 4) gestalt znanje: religijski tekstovi se često uče kao cjeline što upućuje na holističko razumijevanje i pristup religijskim tekstovima; 5) odricanje osobne volje: riječi govornika se pripisuju tradicionalnom ili svetom izvoru, a odriče se osobnog autorstva, gdje se naglašava božansko ili duhovno podrijetlo govora; 6) posredovanje putem drugih govornika: religijski jezik se prenosi i dijeli putem drugih govornika, gdje je značajan kontinuitet i kolektivitet religijskih tradicija; 7) arhaični elementi: govor je često star i drevan te nije shvaćen od novijih generacija ali se vjeruje da su se njime služili predci i 8) sadrži eufemizme i metafore; 9) nejasno značenje: jezik je često nejasan čak i za članove koji provode ili sudjeluju u ritualu.⁴⁰⁵ Ove jezične značajke pomažu razlikovati religijski jezik od svakodnevnog govora i pridonose njegovom svetom i ritualnom karakteru.

Osim toga, jedna od zanimljivosti koje se tiču religijskog jezika jest izbjegavanje korištenja božanskih imena, primjerice u nekim židovskim tradicijama moć božanskog imena leži u tome da ga izgovara sam bog, što ga čini najbitnijim simbolom božanskog govora.⁴⁰⁶ Zabrana izgovaranja božanskog imena ima za cilj spriječiti ljudska bića da preuzimaju ulogu govornika koja je rezervirana samo za boga, a ta zabrana može služiti i kao zaštita govornika od opasnosti koje dolaze izvan ovog svijeta⁴⁰⁷ (primjerice u slučaju krivog izgovaranja molitvi ili mantri, božanske sile se mogu naljutiti i kazniti govornika).

Sve ovo ukazuje da tijekom religijskog čina koji uključuje religijski jezik, pojedinac privremeno odvaja svoj vlastiti identitet kako bi došao u interakciju s identitetom boga/bogova; osoba se pokušava usmjeriti prema višem entitetu i povezati s njim na dubljoj razini.⁴⁰⁸ Upravo taj proces umanjivanja važnosti čovjekovog ja i isticanje identiteta boga jest proces decentriranja koji smo i ranije spominjali. U konačnici, religijski jezik predstavlja formaliziranu i specifičnu vrstu komunikacije kojom se izražavaju osjećaji, želje i očekivanja prema natprirodnim bićima, a upravo se putem

⁴⁰⁵ J. W. Du Bois, »Self-evidence and ritual speech«, str. 317-319.

⁴⁰⁶ W. Keane, »Religious language«, str. 51.

⁴⁰⁷ Ibid., str. 51.

⁴⁰⁸ P. McNamara, *The neuroscience of religious experience*, str. 208.

rituala ostvaruje interakcija s božanskim entitetom, što doprinosi povezivanju s istim i decentriranju vlastitog identiteta.

5.3. Kultura nevjerovanja – ireligioznost

Ovdje ćemo se samo kratko dotaknuti fenomena nevjerovanja, odnosno kulture ateizma/ireligioznosti, koja je vrlo prisutna u svijetu, čemu svjedoči podatak prema kojem se 450 - 500⁴⁰⁹ milijuna ljudi na svijetu deklarira ateistima. Time rečeno, vrijedi se zapitati koji su izvori ateizma; je li ateizam neprirodan i neobičan fenomen; je li svaki ateizam isti. S obzirom na to da su religijska uvjerenja i ponašanja rezultat složene mreže čimbenika i tendencija koji ih oblikuju (kultura, obitelj, osobna iskustva, društveno okruženje i dr.), isti ti faktori ako se promijene mogu dovesti do nevjerovanja ili odbacivanja religijskih uvjerenja.⁴¹⁰ Postoji nekoliko korijena nevjerovanja koje ćemo spomenuti, a da su relevantni za ovu temu.

Sekularizacija

Unatoč procesu sekularizacije koja miče religiju iz fokusa u svim aspektima života (obitelj, ekonomija, obrazovanje), religija ne nestaje, već mijenja svoj oblik. Što se može očitovati u mnogim New Age pokretima i raznim ekstremnim fundamentalističkim pokretima, kao i miješanjima religijskih tradicija. Sekularizam se može odnositi na jednostavno odsustvo pobožnosti, ali se točnije donosi na negaciju svakog javnog izražavanja religije,⁴¹¹ tako da se ne tiče stvarnih pojedinačnih vjerovanja i njegove religioznosti/duhovnosti.

⁴⁰⁹ Ariela Keysar, Juhem Navarro-Rivera, »A World of Atheism: Global Demographics«, in *Stephen Bullivant, and Michael Ruse (eds), The Oxford Handbook of Atheism*, 2013.

⁴¹⁰ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, str. 20.

⁴¹¹ Jonathan Rauch, »Let it be: the greatest development in modern religion is not a religion at all-it's an attitude best described as "apatheism"«, *The Atlantic*, 291 (2003) 4, str. 34-34.

Kulturni ateizam

Kulturni ateizam⁴¹² „rezultat je jednostavno nedostatka kulturnih utjecaja koji potiču vjerovanje da su bilo koji bog(ovi) moćni, relevantni ili čak stvarni“,⁴¹³ što karakterizira ravnodušnost prema religiji umjesto protivljenja. Kada pogledamo neke od zemalja s najviše ateista, kao što su Danska i Švedska, uočljivo je da su to zemlje u kojima je kultura nevjerovanja svakidašnja,⁴¹⁴ odnosno nema kulturnog prenošenja religijskih ideja. Govoreći o prirodnosti religijskih fenomena i njihovoj ovisnosti o kulturi i transmisiji, možemo reći da je i ateizam prirodan, budući da je i on jedan od produkata različitih kulturnih konteksta – ako čovjek odrasta oko religijskih modela, vjerojatnije je da će postati religiozan, a ako odrasta među ljudima koji ne drže do religijskih vjerovanja, čak i ako postoje prirodne predispozicije za vjerovanje u natprirodno, smanjuje se sposobnost mentalnih reprezentacija natprirodnih agenata.⁴¹⁵

Ateizam slijepog uma

Ovaj koncept ateizma povezan je s poteškoćama ili ograničenjima u mentaliziranju ili razumijevanju umova drugih. Tendencija stvaranja mentalnih reprezentacija povezana je s većom sklonosti personificiranja boga/ova, a iste tendencije mentaliziranja koje se obično javljaju kada se razmišlja o umovima drugih ljudi⁴¹⁶ također se javljaju prilikom promišljanja o Božjem umu.⁴¹⁷ Ako mentaliziranje podržava mentalnu reprezentaciju bogova, onda slabije sklonosti mentaliziranja (koje su primjerice često povezane s autističnim spektrom i češće prisutne kod muškaraca) mogu umanjiti intuitivnost nadnaravnih bića i umanjiti religijsko vjerovanje.⁴¹⁸ Sugerira se da individue kojima je izazovnije razumjeti i predvidjeti tuđe osjećaje, misli i namjere, odnosno mentalna stanja, imaju sklonost prihvatiti ateizam, odnosno imaju manju inklinaciju

⁴¹² Kao originalni naziv ove vrste ateizma navodi se „inCREDulous ateizam“, pri čemu se kratica CRED odnosi na credibility-enhancing display ili prikaz povećanja vjerodostojnosti. Pojam se odnosi na ponašanja, akcije ili demonstracije koje poboljšavaju percipiranu vjerodostojnost ili autentičnost nekog vjerovanja, npr. rituali, religijske prakse, žrtvovanja... W. M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, str. 392.

⁴¹³ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, str. 22

⁴¹⁴ W. M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, str. 403.

⁴¹⁵ Ibid., str. 404.

⁴¹⁶ Teorija uma – čovjekova sposobnost koja olakšava detekciju umova drugih ljudi te zaključivanje i promišljanje o njihovom sadržaju. A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The cultural evolution of religion«, str. 4.

⁴¹⁷ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, str. 21.

⁴¹⁸ Ibid., str. 21.

prema vjerovanju u i uopće razumijevanju koncepata koji su povezani s umovima natprirodnih agenta.

Apateizam

Apateizam se definira kao nezainteresiranost za vlastitu religiju i još veća nezainteresiranost za religiju drugih ljudi, dakle tiče se načina na koji se odnosi prema vjerovanjima, a ne na sadržaj tih vjerovanja.⁴¹⁹ Može se objasniti i kao nemotiviranost za pronalazak bogova.⁴²⁰ Ljudska patnja i prijetnje blagostanju potiču stanja koja čine mnoga religijska vjerovanja i prakse utješnima, a utvrđeno je nekoliko egzistencijalnih prijetnji koje povećavaju religijske motivacije, kao svijest o smrti; patnja; percepcija slučajnosti i neizvjesnosti; osjećaj gubitka osobne kontrole i socijalna izolacija.⁴²¹ One pojačavaju vjerovanje u Boga koji nudi besmrtnost, svrhu, vanjsku kontrolu, društveno povezivanje i stabilnost. Stoga, kada je život siguran i predvidljiv stupanj religioznosti se smanjuje, odnosno ljudi su manje motivirani da se okreću bogovima za utjehu što potvrđuju zemlje Skandinavije koje su egzistencijalno možda najsigurnija društva, ali i s najmanjim stupnjem religioznosti.⁴²²

Analitički ateizam

Ako prihvatimo stav da neki oblici religioznog promišljanja prirodni za čovjeka, nevjerovanje uključuje namjeran i naporan rad protiv prirodnih kognitivnih dispozicija.⁴²³ Neki pojedinci postaju ateisti jer se okreću protiv intuitivnih pristranosti prema nekim natprirodnim konceptima pomoću analitičkih procesa.⁴²⁴ Analitični mislioci pokazuju slabiju religioznost i lakše je gube, čak i ako su odgajani u religioznom okruženju, a u slučaju da prihvate religijska vjerovanja, preferiraju manje antropomorfne i više

⁴¹⁹ Rauch, J. (2003). Let it be: the greatest development in modern religion is not a religion at all-it's an attitude best described as "apathism". *The Atlantic*, 291(4), 34-34.

⁴²⁰ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, str. 21.

⁴²¹ Ibid., str. 21.

⁴²² Phil Zuckerman, »Society without God«, u *Society without God*, New York University Press, 2008., str. 3.

⁴²³ W. M. Gervais, et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, str. 390.

⁴²⁴ A. Norenzayan, W. M. Gervais, »The origins of religious disbelief«, str. 23.

intelektualizirane religijske koncepte, kao što su deizam ili panteizam,⁴²⁵ što je često prisutno kod znanstvenika, kao što smo konstatirali u poglavlju o znanosti i religiji.

Govoreći o potencijalnoj prirodnosti religijskih ideja, koja se oslanja na normalne ljudske kognitivne i psihološke procese treba naglasiti da prema toj perspektivi u čovjeka nije nužno utisnuta religija, ali vrlo je moguće da se religijske ideje izrode upravo radi prirodnih kognitivnih i psiholoških procesa.⁴²⁶ Razni kauzalni procesi i prirodni fenomeni mogu stimulirati raznolike kognitivne mehanizme, kao što su uvećano animiranje ili autonomnost djelovatelja. Stvaranje takvih misaonih procesa dovodi do relevantnih ideja koje dovode do razgovora među članovima društva, stvarajući s vremenom širenje ideja o nevidljivim, moćnim agentima, čime dolazi do formiranja religijskih uvjerenja. To i dalje ne znači da je religija utisnuta ili unaprijed programirana u čovjeka, već da su utisnuti kognitivni mehanizmi uma koje koristimo u svakidašnjim situacijama (kao npr. sposobnost prepoznavanja smislenog djelovanja, sposobnost zaključivanja o namjerama drugih).⁴²⁷ Sukladno tome, „religioznost proizlazi iz interakcije normalnih kognitivnih mehanizama i neposrednog prirodnog i društvenog okruženja...“.⁴²⁸ Religioznost je vjerojatna, ali ne nužna, dok je ateizam manje vjerojatan, ali svakako moguć uz odgovarajući okolišni i kulturni kontekst. Ateizam (ili ireligioznost) nije fenomen modernog društva, on predstavlja prastaru i kompleksnu pojavnost koja se pronalazi na raznim dijelovima svijeta. Među primjere drevnih ireligioznih/ateističkih vjerovanja mogu se navesti istočnjačke filozofske tradicije škole Chavakra, Budizma i Ćinizma, koje potječu od 7.-5.st. pr. Kr., prema čijim idejama primjerice ne postoji božanstvo ili natprirodno; ne postoji besmrtna duša i život nakon tjelesne smrti i sl.⁴²⁹

Sukladno navedenom, može se zaključiti da ni religioznost ni ireligioznost nisu *per se* prirodni ili neprirodni fenomeni, već su ovisni o brojnim faktorima, što biološkim, što kulturološkim. Navedeno predstavlja jednu od značajnijih debata između utjecaja odgoja i prirode, odnosno okoline i genetike u formiranju čovjeka, no iz navedenog se sugerira da su oboje jednako važni. Unatoč postojanju nekih prirodnih kognitivnih

⁴²⁵ Amitai Shenhav, David G. Rand, Joshua D. Greene, »Divine intuition: cognitive style influences belief in God«, *Journal of Experimental Psychology: General*, 141 (2012) 3, str. 423-428, str. 423.

⁴²⁶ Armin W. Geertz, Guðmundur I. Markússon, »Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong«, *Religion*, 40 (2010) 3, str. 152-165, str. 155.

⁴²⁷ A. W. Geertz, G. I. Markússon, »Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong«, str. 156.

⁴²⁸ Ibid., str. 156.

⁴²⁹ Ibid., str. 157-158.

mehanizama koji omogućavaju formiranje religije, ako ne postoji kulturološka podloga za razvoj i formiranje specifičnih religijskih ideja, one ne bi ni nastale. Posebnost i raznolikost pojedinih religija i njezine interpretacije bog(ova) i svijeta koji nas okružuje je svakako rezultat čovjekovih interpretacija, budući da nitko ne može tvrditi da je primjerice monoteistički, kršćanski Bog stvarniji i vjerniji prikaz božanske/natprirodne/transcendentne sile od Šive, boga sunca Ra ili Zeusa (u svoje doba).

6. ZAKLJUČAK

U ovom filozofijskom istraživanju analizirali smo pitanje čovjekove potencijalno unutarnje težnje prema transcendentnom iz tri različita aspekta: neuroznanstveni, evolucijsko psihologijski i kulturološki, u okviru kojih su se razmatrale razne relevantne kulturno-biološke teme i faktori. Ovi aspekti predstavljaju ispitivanje intrinzično-ekstrinzičnih motiva i načina na koji se oblikuju i manifestiraju čovjekove tendencije prema vjerovanju u transcendentno.

Kroz ovu analizu, dotakli smo se (su)odnosa znanosti i religije te njihovog međusobnog utjecaja. Pri tome, pokazalo se da je njihova međuovisnost i više nego prisutna: religija modelira znanost i znanost modelira religiju, a kroz suradnju mogu doprinijeti boljem i dubljem razumijevanju čovjeka i njegovog uma. Osim toga, primjećuje se da znanstvenici više odbacuju poistovjećivanje s religioznošću, ali prihvaćaju neki oblik duhovnosti (areligiozna duhovnost, agnosticizam ili panteistička i deistička vjerovanja), čiji se cilj smatra vrlo sličnim znanstvenoj potrazi za istinom. Nadalje, konstatirali smo pojam duše i njezinu smještenost u čovjeku, gdje se pojavljuju razne teorije: encefalična, ventrikularna i kardiovaskularna teorija, pri čemu se ispostavlja da je ventrikularna teorija najprihvatljivija. Također, zaključujemo da su um i mozak čovjeka neodvojivi. Sljedeće se bavimo pojmom jastva, utjecaja religija na njegovo formiranje, kao i hijerarhijom jastva - vrhovno idealno ja, moguće ja, trenutno ja i prošlo ja. Osim toga, analiziramo podijeljenost jastva u čovjeku, probleme do kojih ona dovodi i zašto nastaje, ali i potencijalne načina za smanjenje te podijeljenosti. Između ostalih, jedan od njih je i religija, odnosno uviđamo da religija u svojim idejama može poticati izgradnju dobrog karaktera i pružati alate kojima može dostići idealno vrhovno ja – usklađeno, cjelovito i harmonično ja. U nastavku toga prelazimo na filozofsko

razmatranje spomenuta tri aspekta, a započinjemo s neuroznanosti u kojoj najprije navodimo filozofski i pseudoznanstveni korijen moderne neuroznanosti – frenologiju. Nastavljamo s objašnjavanjem procesa decentriranja, odnosno transformacije jastva, gdje ističemo važnost nekoliko komponenti važnih za njegovo ostvarenje (kao što su razum, samokontrola i regulacija, sposobnost mašte i mentaliziranja), uz snažan kulturološki utjecaj. Kao cilj spomenutog procesa postavlja se izgradnja čvrstog i vrlog karaktera koji altruistično djeluje u zajednici, čime se potiče autentičnost i autonomnost subjekta. Potom se bavimo neurologijom i neurokemijom čovjekovog mozga te njegovim obrascima u poimanju jastva i religijskih doživljaja, na temelju čega izdvajamo nekoliko specifičnih aktivnih područja koja se tiču desne strane tjemnog, sljepoočnog i čeonog režnja, uz pojačanu aktivnost prefrontalnog korteksa, limbičkih struktura (amigdala, hipokampus i hipotalamus) te smanjene razine serotonina, a uvećanje razine dopamina. Shodno tome, bavili smo se i nekim poremećajima u neurologiji i neurokemiji čovjeka, gdje smo izdvojili nekoliko primjera čija se struktura pokazala povezanom s prethodnim saznanjima o aktivnosti u mozgu povezanoj s natprirodnim doživljajem. Dalje prelazimo na aspekt evolucijske psihologije u kojem razmatramo evolucijske promjene za koje je moguće da su potencirale čovjekovu mogućnost promišljanja o transcendentnom i natprirodnom, gdje podcrtavamo važnost suodnosa između okoline i organizma u učenju ikakvih (pa i religijskih) ideja. Zaključujemo da i religija evoluirala, pa konstatiramo potencijalnu prirođenost ideja o transcendentnom, u okviru čega propitujemo dječji intuitivni teizam i percipiranje života nakon smrti. Utvrđujemo da konkretne religijske ideje svakako nisu i ne mogu biti urođene, budući da one ovise o kulturološkom utjecaju i interpretacijama koje je formirao čovjek. Ipak, ističe se dječja (i čovjekova općenito) sklonost prema dualističkom poimanju stvarnosti – um i tijelo su odvojeni, pa prema tome zamišljanje nevidljivih entiteta u nekom drugom svijetu (kao što je zagrobni život) nije potpuno kontraintuitivno. Isto tako, naglašavamo neke od evolucijskih čimbenika koji su mogli prouzročiti formiranje koncepata transcendentnog u čovjeku: snovi; jezik; te razum i imaginacija. Navedeno se pokazuje ključnim u formiranju religijskih ideja i predodžbi, gdje se posebno ističe pojava snova, točnije REM faze sna. Na kraju se bavimo trećim aspektom, odnosno kulturom, koja nas dovodi do vanjske komponente formiranja religijskih ideja i koncepata. Ovdje se ponovno bavimo evolucijom, ali ne biološkom, već kulturnom, no njih dvije se pokazuju neodvojivima. Najprije propitujemo kulturno učenje

i transmisiju religije, gdje konstatiramo važnost sadržaja i konteksta prenošenja ideja, pri čemu je ključna čovjekova individualna spremnost da uopće prihvati neku ideju kao istinitu. Kako bi osoba vjerovala u natprirodno i transcendentno, ona treba imati određene predispozicije. Spominje se i kontraintuitivnost kao važan dio pamtljivosti specifičnih ideja. Sljedeće razmatramo društvenost bogova te njihovu sličnost i različitost s ljudskim bićima, gdje se religijska bića i/ili sile pokazuju izuzetno društvenima kroz naš suodnos. Također, navodi se funkcionalnost religije za održavanje praktičnih, korisnih i velikih ljudskih zajednica, pri čemu uočavamo da religija, ako se njezine ideje i interpretacije ispravno manifestiraju i razumiju, može biti funkcionalna i dobra za društvo (no u suprotnom slučaju jednako tako može dovesti do destrukcije i neželjenih učinaka). Religija u ovom aspektu vrlo lako može biti protumačena kao sredstvo za kontrolu i regulaciju ljudskih nagona i težnji, u svrhu formiranja velikih korisnih zajednica, što se dodatno može postići mistifikacijom religijskih i natprirodnih elemenata i/ili bića, što je vidljivo u karakteristikama religijskih rituala i jezika. Naposljetku, bavimo se kulturom nevjerovanja, tj. ireligioznosti te navodimo nekoliko vrsta ateizma, na temelju čega zaključujemo da koliko god formiranje religijskih ideja ovisi o kulturološkim i biološkim predispozicijama, isto toliko ovisi i nevjerovanje.

Na temelju ove filozofijske analize zaključujemo da, osim što je religija višedimenzionalna, komplicirana i raznolika, toliko su kompleksni razlozi i načini njezinog formiranja u čovjekovom umu. Čovjekova neumorna težnja za potragom za transcendentnim/natprirodnim pokazuje se kao posljedica međudnosa raznih biološko-kulturnih faktora. Prvo, neophodni su kognitivni mehanizmi koji uopće omogućuju formiranje i poimanje navedenih koncepata (mentaliziranje o umovima drugih, refleksija na prošlost sadašnjost i budućnost, autonomnost djelovatelja i dr.), a drugo, kulturni utjecaj je nužan u odlučivanju o tome kako i koje natprirodne entitete i ideje o istim filtriramo i prihvaćamo, a koje ne. Uslijed toga, može se reći da postoji tendencija u čovjeku da traži i vjeruje u natprirodno, čemu u prilog govore razne prednosti za pojedinca i društvo, ali svakako ne možemo tvrditi da je tu težnju u nas utisnuo nekakav natprirodni entitet (kao što je bog). Ta težnja može biti rezultatom slučajno nastalih, praktičnih kognitivnih mehanizama koji su čovjeku pomagali (i dalje pomažu) da se nosi s nepredvidivostima svijeta; da se u njemu snalazi i preživljava; da formira strateške i funkcionalne velike zajednice; da postane autonoman, altruističan i koristan član te

zajednice; da osjeća svrhovitost i pronalazi smisao življenja; da pronađe moralni i normativni autoritet; da bude prihvaćen; da objasni neobjašnjivo. Religija se pokazuje kao mehanizam koji od čovjeka istovremeno traži da bude autonoman, ali mu pokazuje razloge i načine zbog kojih nije dobro da bude potpuno autonoman. Time rečeno, sam koncept natprirodnog, nematerijalnog i nevidljivog može nam biti intuitivan (pogotovo s obzirom na višestoljetnu biološku i kulturološku evoluciju), no njegova forma i oblik svakako nisu. Iz rečenog proizlazi zaključak da je religija kao institucija društveni konstrukt, s obzirom na razne varijacije u uvjerenjima, ritualima, vrijednostima, artefaktima i jeziku te da ju čovjek stvara i oblikuje. No, važno je odvojiti koncept vjere i duhovnosti kao unutarnjeg i intimnog osjećaja i odnosa prema transcenciji čiji je izvor nepoznat, pa se može nagađati da je upravo radi tog unutarnjeg osjećaja povezanosti i/ili potrebe za povezanosti s nečim višim od nas samih religija i nastala.

Ova analiza upozorava nas na nekoliko problema s kojima smo se susreli u razmatranju ove teme. Jedan od problema predstavljaju pojmovi poput intuitivnosti i intrinzične težnje prema nečemu, za koje nismo sigurni kada počinju. Kada govorimo o intuitivnosti ičega, shvaćamo li pod tim prirodno, odnosno da se ta ideja formira prirodno, od rođenja; ili da ona mora biti prirodna svakom (najvažnije prvom) čovjeku koji postoji; koje su granice intuitivnosti; njezino podrijetlo; i kako utvrditi njezinu točnost i vjerodostojnost. Osim toga, izazov za ovu analizu predstavlja činjenica da je ljudski mozak još uvijek vrlo nepoznat, pogotovo kada govorimo o lociranju i shvaćanju koncepta jastva/svijesti/samosvijesti/duše, pa tako i transcencije. Pogotovo kada govorimo o postojanju čovjekove tendencije prema natprirodnom, čak i da se dokaže postojanje specifičnog mjesta u mozgu koji je zadužen za ljudsku koncepciju postojanja transcencije ili božanstva, čini se nemogućim znanstveno i empirijski dokazati da je transcendentni entitet tu ideju utisnuo u čovjeka. S filozofijske strane, ovdje vrijedi spekulirati da možda postoji posebno mjesto u čovjeku odgovorno za osjećaj transcencije koje potječe od *neaktivnosti*, umjesto aktivnosti. Kao što i mnoge istočnjačke filozofske i religijske tradicije tvrde, ključ duhovnosti (različito od religioznosti) i dostizanju transcencije je upravo u odsustvu aktivnosti, umirivanju duha i ne-djelovanju – kao što navode misli Taoizma, Budizma, Ćinizma i dr. Čovjek je u mnogočemu ograničeno biće, pa tako i u razumijevanju materijalnosti u našem svijetu, a pogotovo nematerijalnosti. Moguće je i da naši kapaciteti nisu dovoljni za

razumijevanje fenomena iznad naših granica razumijevanja. To što nemamo kapacitet za razumijevanje nečega, ne znači da ono nužno ne postoji. Osim navedenog, ograničenja ovog rada očituju se u tome što su se obrađivala samo tri spomenuta aspekta, dok postoji još mnogo grana znanosti i filozofije koje mogu proširiti i produbiti uvid u ovu tematiku (primjerice povijest, arheologija, lingvistika, metafizika i sl.).

Ispitivanje različitih filozofski i znanstvenih teorija i argumenata ukazalo je na kompleksnost ovog problema te na izazove u određivanju pravog odgovora. Iako smo istraživanjem pokušali doći do jasnijih zaključaka, ova tema ostaje otvorena i zaslužuje daljnja razmatranja, poglavito s interdisciplinarnog polazišta. U konačnici, sučeljavanjem različitih perspektiva iz područja neuroznanosti, evolucijske psihologije i antropologije omogućava dublje razumijevanje kompleksnosti ljudskog iskustva vjere i duhovnosti te potencijalne veze između mozga, uma i transcencije. Ova je analiza vrijedna s obzirom na manjak ovakvih filozofijskih istraživanja na području Hrvatske, pogotovo iz perspektive kognitivnih znanosti, a ne one teološke. Iako je analiza ponudila određena ograničenja i nije obuhvatila sve aspekte problema čovjekove težnje prema transcendentnom, nadamo se da će naš doprinos biti koristan u daljnjim istraživanjima i razmatranjima o ovoj važnoj i već dugo prisutnoj temi.

7. POPIS LITERATURE

1. Anić, Vladimir, *Veliki rječnik hrvatskog jezika*, ur. Ljiljana Jojić, Novi liber, Zagreb 2004.
2. Aquinas, Thomas, *Aristotle's De Anima in the version of William of Moerbeke and the commentary of St. Thomas Aquinas* (K. Foster & S. Humphries, trans.), New Haven, CT: Yale University Press 1954.
3. Aquinas, Thomas, *Summa theologica: Translated by Fathers of the English Dominican province*, MobileReference, 2010.
4. Barrett, Justin L., *Born believers: The science of children's religious belief*, Simon and Schuster, 2012.
5. Barrett, Nathaniel F., »Toward an alternative evolutionary theory of religion: Looking past computational evolutionary psychology to a wider field of

- possibilities «, *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010) 3, str. 583-621.
6. Batson, Charles D., Patricia Schoenrade, i W. Larry Ventis, *Religion and the individual: A social-psychological perspective*, New York: Oxford University Press, 1993.
 7. Bendixen, Tehiss, Lightner, Aaron D., i Purzycki, Benjamin G., *The cultural evolution of religion and cooperation*, 2023.
 8. Bering, Jesse M., »The folk psychology of souls«, *Behavioral and brain sciences*, 29 (2006) 5, str. 453-462.
 9. Bickmann, Claudia, »The Idea of a Highest Divine Principle—Founding Reason and Spirituality. A Necessary Concept of a Comparative Philosophy? «, *Religions*, 3 (2012) 4, str. 1025-1040.
 10. Boyatzis, Chris J., »Religious and spiritual development in childhood«, *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, 2005, str. 123-143.
 11. Bronkhorst, Johannes, »Can religion be explained?: The role of absorption in various religious phenomena«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 29 (2017) 1, str. 1-30.
 12. Bulbulia, Joseph »The cognitive and evolutionary psychology of religion«, *Biology and philosophy*, 19 (2004), str. 655-686.
 13. Bulbulia, Joseph, et al., »The cultural evolution of religion«, u *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*. MIT Press, 2013.
 14. Blackburn, Simon, *The Oxford dictionary of philosophy*. OUP Oxford, 2016.
 15. Cassaniti, Julia L., Luhrmann, Tanya M., »The cultural kindling of spiritual experiences«, *Current anthropology*, 55 (2014) 10, str. 333-343.
 16. Changchi, Hao, »Lao-Zhuang and Augustine on the Issue of Suspension in the Philosophy of Religion«, *Frontiers of Philosophy in China*, 6 (2011) 1, str. 75-99.
 17. Cooke, Paul, Elcoro, Mirari, »Neurotheology: neuroscience of the soul«, *Journal of Young Investigators*, 25 (2013) 3, str. 1-6.
 18. Combe, George, *The constitution of man*, S. Andrus & son, 1845.

19. Damjanović, Aleksandar, Popović, Viktorija, i Damjanović, Aleksandra, »Neuroteology: The link between science and religion«, *Medicinska istraživanja*, 50 (2016) 6, str. 44-48.
20. Darwin, Charles, *Podrijetlo čovjeka i odabir ovisan o spolu*, Školska knjiga, Zagreb, 2007.
21. Dawkins, Richard, *The selfish gene*, Oxford university press, 2016.
22. d'Aquili, Eugene, Newberg, Andrew B., »The neuropsychological basis of religions, or why God won't go away«, *Zygon*, 33 (1998) 2, str. 187-201.
23. De Cruz, Helen, Smedt, Johan De, *A natural history of natural theology: The cognitive science of theology and philosophy of religion*, MIT Press, 2014.
24. De Cruz, Helen, »Religion and science«, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), 2017.
25. Descartes, René, *Meditacije o prvoj filozofiji*, preveo Josip Talanga. Zagreb: KruZak, 2015.
26. Du Bois, John W., »Self-evidence and ritual speech«, See Chafe & Nichols, 1986. str. 313-336.
27. Durkheim, Émile, *The elementary forms of religious life*, New York :Free Press, 1995.
28. Đikić, Domagoj, *Fiziologija čovjeka. Odabrana poglavlja za kolegij fiziologija čovjeka*, Prirodoslovno matematički fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2017.
29. Ecklund, Elaine H., et al., »Religion among scientists in international context: A new study of scientists in eight regions«, *Socius*, 2016, 2: 2378023116664353.
30. Ecklund, Elaine H., Long, Elizabeth, »Scientists and spirituality«, *Sociology of religion*, 72 (2011) 3, str. 253-274.
31. Eller, Jack D., *Introducing anthropology of religion: culture to the ultimate*, Routledge, 2007.
32. Encyclopædia Britannica, 2016. [Paleolithic Period | Definition, Dates, & Facts | Britannica](#). Pristupljeno 02.08.2023.
33. Filipović, Vladimir (ur.), *Filozofijski rječnik*, Matica hrvatska, Zagreb, 1965.
34. Geertz, Armin W., »Cognitive approaches to the study of religion«, *New Approaches to the Study of Religion*, 2 (2004), str. 347-399.
35. Geertz, Armin W., *Origins of religion, cognition and culture*, Routledge, 2014.

36. Geertz, Armin W., Markússon, Guðmundur I., »Religion is natural, atheism is not: On why everybody is both right and wrong«, *Religion*, 40 (2010) 3, str. 152-165.
37. Gervais, Will M., et al., »The cultural transmission of faith: why innate intuitions are necessary, but insufficient, to explain religious belief«, *Religion*, 41 (2011) 3, str. 389-410.
38. Giddens, Anthony, *Sociologija*, Nakladni zavod Globus, Zagreb, 2007.
39. Goodman, Lenn E., »Six Dogmas of Relativism. In *Cultural Relativism and Philosophy*«, Brill, 1991, str. 77-102.
40. Heidegger, Martin, *Identity and Difference*, preveo J. Stambaugh, *New York: Harper & Row*, 1969.
41. Husserl, Edmund, *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology*, Springer Science & Business Media, 1960.
42. Ivančević, Željko, *MSD priručnik dijagnostike i terapije*, 18. američko izdanje, 2. hrvatsko izdanje, *Split: PLACEBO doo*, 2010.
43. James, William, *The varieties of religious experience*, London: Longmans, Green and Co, 1928. (Original work published 1908.)
44. Jeeves, Malcom, Warren, Brown Jr., *Neuroscience, psychology, and religion: Illusions, delusions, and realities about human nature*, Templeton Foundation Press, 2009.
45. Judaš, Miloš, Kostović, Ivica, *Temelji neuroznanosti*, Sveučilište u Zagrebu, Medicinski fakultet, 1997.
46. Kant, Immanuel, *Kritika čistoga uma*, prev. Viktor D. Sonnenfeld, *Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb*, 1984.
47. Keane, Webb, »Religious language«, *Annual review of anthropology*, 26 (1997) 1, str. 47-71.
48. Keysar, Ariela, Navarro-Rivera, Juhem, »A World of Atheism: Global Demographics«, in *Stephen Bullivant, and Michael Ruse (eds), The Oxford Handbook of Atheism*, 2013.
49. Kierkegaard, Soren, *Sickness unto death* (Howard and Edna Hong, prijevod), Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980.

50. Kim-Prieto, Chu, *Religion and spirituality across cultures*, Springer Netherlands, 2014.
51. Kyriacou, Demetrios, »Are we wired for spirituality? An investigation into the claims of neurotheology«, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 74 (2018) 3.
52. Madsen, Catherine, »A terrible Good: William James, Charles Williams, and divided consciousness«, *CrossCurrents*, 2003, str. 378-388.
53. Markus, Hazel, Wurf, Elissa, »The dynamic self-concept: A social psychological perspective«, *Annual review of psychology*, 38 (1987) 1, str. 299-337.
54. Marx, Karl, Tadić, Ljubomir, *Kritika Hegelove filozofije državnog prava*, Veselin Masleša,
55. McCauley, Robert N., *Why religion is natural and science is not*, Oxford University Press, 2011.
56. McNamara, Patrick, et al., »A “Jekyll and Hyde” within: aggressive versus friendly interactions in REM and non-REM dreams«, *Psychological science*, 16 (2005) 2, str. 130-136.
57. *The Cognitive Neuroscience of Religious Experience: Decentering and the Self*, Cambridge University Press, 2022.
58. McNamara, Patrick, *The neuroscience of religious experience*, Cambridge University Press, 2009.
59. Miller, Lisa, et al., »Neural correlates of personalized spiritual experiences«, *Cerebral Cortex*, 29 (2019) 6, str. 2331-2338.
60. Newberg, Andrew, et al., »The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: a preliminary SPECT study«, *Psychiatry research*, 106 (2001) 2, str. 113–122.
61. Nichols, David E., Chemel, Benjamin R., »The neuropharmacology of religious experience: Hallucinogens and the experience of the divine«, u: Patrick McNamara, *Where God and science meet: How brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, 2006, 3, str. 1-33.
62. Norenzayan, Ara, Gervais, Will M., »The cultural evolution of religion«, *Creating consilience: Integrating science and the humanities*, 2012, str. 243-265.

63. Norenzayan, Ara, Gervais, Will M., »The origins of religious disbelief«, *Trends in cognitive sciences*, 17 (2013) 1, str. 20-25.
64. Norenzayan, Ara, et al., »Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives«, *Cognitive Science*, 30 (2006) 3, str. 531–553.
65. Oettingen, Gabriele, Sevincer, A. Timur, i Gollwitzer, Peter M. (ur.), *The psychology of thinking about the future*, Guilford Publications, 2018.
66. Pereira, Vera, Faísca, Luís, i de Sá-Saraiva, Rodrigo, »Immortality of the soul as an intuitive idea: Towards a psychological explanation of the origins of afterlife beliefs«, *Journal of Cognition and Culture*, 12 (2012) 1-2, str. 101-127.
67. Phan, Luan K., et al., »Functional neuroanatomy of emotion: a meta-analysis of emotion activation studies in PET and fMRI«, *Neuroimage*, 16 (2002) 2, str. 331-348.
68. Pollick, Amy S., de Waal, Frans B. M., »Ape gestures and language evolution«, *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 104 (2007) 19, str. 8184-8189.
69. Previc, Fred H., »The role of the extrapersonal brain systems in religious activity«, *Consciousness and cognition*, 15 (2006) 3, str. 500-539.
70. Rauch, Jonathan, »Let it be: the greatest development in modern religion is not a religion at all-it's an attitude best described as " apatheism"«, *The Atlantic*, 291 (2003) 4, str. 34-34.
71. Rausch, Albright C., »The " God module" and the complexifying brain«, *Zygon*, 35 (2000) 4, str. 735-744.
72. Richerson, Peter J., Christiansen, Morten H. (ur.), *Cultural evolution: Society, technology, language, and religion*, Vol. 12, Mit Press, 2013.
73. Riekkii, Tapani, Lindeman, Marjaana, Lipsanen, Jari, »Conceptions about the mind-body problem and their relations to afterlife beliefs, paranormal beliefs, religiosity, and ontological confusions«, *Advances in Cognitive Psychology*, 9 (2013) 3, str. 112-120.
74. Sartre, Jean P., Sutlić, Vanja, *Egzistencijalizam je humanizam*, Veselin Masleša, 1964.

75. Saver, Jeffrey L., Rabin, John, »The neural substrates of religious experience«, *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, 9 (1997) 3, str 498-510.
76. Schjoedt, Uffe, »The religious brain: A general introduction to the experimental neuroscience of religion«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 21 (2009) 3, str. 310-339.
77. Sedikides, Constantine, Gebauer, Jochen E., »Religion and the self«, u V. Saroglou (ur.), *Religion, personality, and social behavior*, Psychology Press, 2014, str. 46–70.
78. Shenhav, Amitai, Rand, David G., Greene, Joshua D., »Divine intuition: cognitive style influences belief in God«, *Journal of Experimental Psychology: General*, 141 (2012) 3, str. 423-428.
79. Shook, John R., »Are people born to be believers, or are gods born to be believed?«, *Method & Theory in the Study of Religion*, 29 (2017) 4-5, str. 353-373.
80. Sperber, Dan, *Explaining culture: A naturalistic approach*, Blackwell: Oxford, 1996.
81. Spurzheim, Johann G., *A view of the philosophical principles of phrenology*, Charles Knight, 1825.
82. Spurzheim, Johann G., *Phrenology, or, The Doctrine of the Mind: and of the Relations between its manifestations and the Body*, Treuttel, Wurtz, and Richter, 1825.
83. Zuckerman, Phil, »Society without God«, u *Society without God*, New York University Press, 2008.
84. Thalbourne, Michael A., »Belief in life after death: Psychological origins and influences«, *Personality and Individual Differences*, 21 (1996) 6, str.1043–1045.
85. Wall, Jeffrey D., »Great ape genomics«, *ILAR journal*, 54 (2013) 2, str. 82–90. doi: <https://doi.org/10.1093/ilar/ilt048>
86. Winzeler, Robert L., *Anthropology and religion: What we know, think, and question*, Rowman & Littlefield, 2012.