

Manuel Kuran
**MOMENOV
VEČNIVOJSKI
MODEL
OBRAVNAVE
RELIGIJSKEGA
DOŽIVLJANJA**

STR. 79-97

JAKOBOVO NASELJE 39
SI-9000 MURSKA SOBOTA

::POVZETEK

AVTOR RAZUME RELIGIJSKO DOŽIVLJANJE posameznika kot kompleksen znanstveni fenomen, ki ga je mogoče opazovati na različnih ravneh. Religijsko doživljanje je metodološko možno zaobjeti in pojasniti na ravni biologije, psihologije in družboslovja. Najustreznejša znanstvena usmeritev, ki pri oblikovanju teorije religijskega doživljanja upošteva vse tri ravni, je socialna nevroznanost. V središče razprave je postavljen Momenov model obravnave religijskega doživljanja in različni primeri raziskovanja. Razpravo zaključuje napoved neke nove integrativne obravnave fenomena religije, ob tem pa avtor opozori na nekatere zagate pri terminološkem, metodološkem in/ali epistemološkem usklajevanju na področju kognitivnih znanosti.

Ključne besede: Religijsko doživljanje, ravni znanstvenega opazovanja, interdisciplinarnost, kognitivne znanosti, socialna nevroznanosti, emergentnost.

ABSTRACT**MOMEN'S MULTI-LAYERED MODEL OF RESEARCH INTO RELIGIOUS EXPERIENCE**

The author understands religious experience of an individual as a complex scientific phenomenon, which can be observed on a multitude of levels. Methodologically, religious experience can be encompassed and explained in terms of biology, psychology and social science. The most appropriate scientific approach, which in its attempt to establish a theory of religious experience considers all these three levels, is social neuroscience. The focus of the paper is Momen's explanatory model of religious experience and various examples of research. The discussion is concluded with a proposition for a new, integrative approach to the phenomenon of religion, although the author points to possible problems in combining terminologies, methodologies and/or epistemologies of cognitive sciences.

Keywords: Religious experience, levels of scientific observation, interdisciplinarity, cognitive sciences, social neuroscience, emergence.

Ko je leta 1997 prvič v slovenskem jeziku izšla knjiga *Nevidna religija* avtorja Thomasa Luckmanna, je bil k izvirni vsebini pripisan dodatek, v katerem avtor aktualizira svoje poglede na vlogo religije v sodobnem družbenem življenju:

Še danes (to pišem približno četrto stoletje po objavi knjige) je močno raz-

širjeno stališče, da je moderno življenje “izpraznjeno sleherne religije”, da je v jedru nereligiozno. In še danes imam to stališče za v temelju zmotno, in menim, da če sploh drži, potem drži ne za moderno življenje kot tako, ampak kvečjemu za družbeno strukturo v najožjem pomenu besede (Luckmann, 1997: 107).

Glavnina svetovnih družboslovcev je ob koncu prejšnjega stoletja trdila ravno nasprotno: zamenjava političnih sistemov in pospešena sekularizacija naj bi zasenčili religijsko doživetje sveta in v končni konsekvenci vzpostavili na znanju temelječo družbo. Danes, ko je postalo zelo očitno, da religijska pripadnost posameznikov pomeni hkrati tudi njegovo politično profiliranost, prepoznavamo, da je zgoraj navedena Luckmannova opazka nosila ogromno analitičnega potenciala. Vsakodnevne osebne izkušnje in kazalci socialno-psiholoških raziskav (od ohranjanje psihičnega blagostanja do globalnih družbenih konfliktov) namreč vztrajno opozarjajo na neko neizpodbitno dejstvo: religijsko oziroma duhovno (ang. spirituality) doživljanje sveta ni domena preteklosti, ampak mogočna pojasnjevalna referenca sedanosti na katero se sklicuje večina svetovne populacije. Več milijardam svetovne populacije različni religijsko motivirani kodeksi narekujejo vsakdanje obnašanje, kompleksni verski sistemi sooblikujejo temeljne kognitivne sheme in posameznikom tako ali drugače osmišljajo življenja (Smrke, 2000: 8). Domneva se tudi, da konceptualni vidik religije predstavlja izhodišče za izpeljavo etičnega sistema. Religiozne, duhovne in mistične vsebine pa se v času pospešene globalizacije nepregledno prepletajo z zdravorazumsko, komercialno in kulturno podobo o smislu življenja. Skratka, religijsko doživljanje in njeni neposredni odvodi (recimo nova duhovna gibanja, sekte) so v sodobni javni in zasebni sferi vseprisotni.

O fenomenu religije se govori tudi kot o “kulturni univerzaliji” oziroma “pan-societalnosti” (Hilde v Spilka in drugi, 2003: 6). Wallace (v Smrke, 2000: 8) je že v šestdesetih letih prejšnjega stoletja ugibal o končnem številu vseh svetovnih variacij religije. Ne glede na smiselno ali nesmiselnost tovrstnega početja se večina sociologov in psihologov strinja, da religija spremlja razvoj človeštva že od njegovih začetkov (Emmons in Paloutzian, 2002: 379). Iz tega spoznanja je vzniknila tudi krilatica “Homo religiosus”, ki jo je v znanstveni diskurz vpeljal Eliade. Menil je, da je prav zmožnost verovanja v nadnaravno tista “diferentia specifica”, ki ločuje človeka od nižje razvitih živih bitij.

Teoretski konstrukti kot so religija, duhovnost in misticizem so v preteklosti bili predmet skorajda vsake znanstvene discipline, ki so jo je mogoče zamisliti. V antični Grčiji je bila denimo podrejenost božjim moralnim kodeksom del vsakodnevne rutine (Jaynes v Spilka in drugi, 2003: 265-267), v srednjem veku je takšna podrejenost celo prerasla v splošno doživetje življenjskega smisla in tudi umetnost je razvila svojevrstno sorodnost z metafizičnim razglabljanjem.

V zadnjem času se s temami spoprijemajo različni družboslovci (Tomc, 2000, 2005), filozofi (Dennett, 2006) in celo nevrologi (Newberg in D'Aquili, 2002). Znanstvene definicije religije, duhovnosti in misticizma so torej sooblikovali raziskovalci zelo različnih interesnih profilov, kar se še posebej odraža pri trenutnih zagatah pri operativnem opredeljevanju znotraj empirično usmerjene psihologije religije. Takšne težave je zaznal že Freud (1996, 36-37):

Ko gre za vprašanje religije, zagrešijo ljudje najrazličnejše neiskrenosti in intelektualne nečednosti. Filozofi čezmerno širijo pomen besed, le-te skoraj povsem izgubijo svoj prvotni smisel, poljubno nejasno abstrakcijo, ki so jo skovali, imenujejo 'bog' in so zdaj tudi deisti, verniki v boga pred vsemi, in se lahko bahajo s tem, da so spoznali višji, čistejši pojem boga, čeprav je njihov bog le še nestvarna senca in ne več mogočna osebnost religiozne nauka.

A kot navajata Emmons in Paloutzian (2002: 381) nek minimalni konsenz o tem, kaj je sploh mišljeno z religijo psihološko, vendarle obstaja. Dennett (2006: 11) ugotavlja, da se aktualne psihološke opredelitve religije večinoma nahajajo znotraj širokega, a vseeno jasno določenega intervala med individualnim pristopom k posamezniku (fenomenološki vidik religijskega doživljanja) na eni strani, ter socialno-psihološkim institucionalnim pogledom "od zgoraj" na drugi strani. Prvo teoretično stojišče pooseblja William James, ki je religijo dojemal kot "občutja, dejanja in izkušnje posameznika v njegovi samoti /individualnosti/ in to tako dolgo, dokler sam sebe razume, da je v razmerju do nečesa, kar sam pojmuje kot božansko" (James, 1990: 21). Diametralno nasprotno stališče je zavzemal Emile Durkheim, ki je trdil, da je religija družbeni fenomen posebne vrste, tako imenovan "sui generis", ki ga je mogoče pojasniti izključno z družbenimi termini. Tej smeri sledi tudi Smrke (2003: 23) za katerega je religija "...verovanje v vrhovno bitje (Boga), ki človeku nalaga moralni kodeks, po katerem naj se ta ravna in obljublja povračilo: kot nagrado za izpolnjevanje predpisanega kodeksa zagrobno nebeško življenje - kot kazen za neizpolnjevanje kodeksa - pekel." Podobno razmišlja tudi Collahite (v Emmons in Paloutzian, 2002: 381), ki naj bi podal eno izmed najbolj celostnih opredelitev religije v zadnjem času: "gre za zavezujočo verujočo skupnost, ki ima ustaljene takšne tehnike poučevanja in pripovedovanja, katere vzpodbujajo iskanje svetega in moralnega" (prav tam). Obstajajo seveda tudi nekoliko bolj samosvoji pogledi na religijsko doživljanje, ki ne gravitirajo k nobeni od omenjenih pozicij, a jih je značilno manj. Tak primer je denimo definicija Timothy-ja Fitzgeralda, ki je prepričan, da koncept religije ne vsebuje nič specifično novega in da gre le "...za mistifikacijo, ki je oblikovana s strani prikritih ideoloških namer" (v Pyyaäinen 2003: 2) in ji kot takšni ne

posveča nobene znanstvene pozornosti. Religijsko doživljanje je torej drugo ime za socialno doživljanje ali doživljanje nasploh, brez drugačnih vsebin, ki bi jih bilo možno psihološko diferencirati.

Kratki pregled področja psiholoških opredelitev religije že nakazuje na lastnost, ki jo je Yinger predvidel že leta 1967: "Kakršnakoli definicija religije že je, popolnoma zadovoljila bo najverjetneje le avtorja definicije" (v Spilka in drugi, 2003: 7).

Temu skrajnemu relativizmu bomo zoperstavili večnivojski pristop k fenomenu religije, ki ga zagovarja Momen (2009). Zanj minimalno definicijo religije sicer res tvori odnos med posameznikom in nadnaravnim, a če bi bil le to, bi šlo zgolj za osebno izkušnjo, podobno kot je trdil William James. Upoštevati je potrebno dejstvo, da se religijske izkušnje tudi izražajo in minimalno raven takšnega izražanja zagotavlja jezik (prav tam: 2). Tako lahko denimo mistik svoje občutke sporoča socialni okolici, ta jo zazna na kulturno specifičen način in informacije prenaša iz generacije v generacijo. Ves ta proces se dogaja v določenem kulturnem kontekstu oziroma ozadju (Tomca, 2008: 16). Tudi ozadje ima svojo moč, da generira vsebine v duševnosti in jih sooblikuje po svoji podobi. Očitno je, da Momen dojema religijo bistveno bolj kompleksno in "multifacetno" (Momen, 2009: 2) kot mnogi njegovi predhodniki, v skladu s tem pa pristopa k religiji iz zelo različnih znanstvenih disciplin. Religijo opazuje na treh znanstvenih ravneh:

- Na ravni osebnega religijskega doživljanja
- Na ravni konceptualizacije religijskih vsebin in
- Na ravni družbenega učinka religijskih skupnosti

K proučevanju prve ravni pristopa iz vidika nevrologije, biologije in fenomenologije. Domena drugega nivoja je kognitivna in socialna psihologija, tematike tretje stopnje pa obravnavajo predvsem sociološke in antropološke, v zadnjem času pa tudi politološke raziskave. S tem, ko Momen sledi tematskemu pristopu pri katerem kompleksen fenomen razdeli na tri manj zapletene ravni in jih analizira ločeno, se uspešno izogne nevarnosti enostranskih pojasnitev, hkrati pa se približa drži kognitivnih znanosti. Kognitivne znanosti so že v izhodišču zavezane interdisciplinarnosti, težijo pa k vzpostavitvi transdisciplinarnega raziskovalnega prostora. Za Tomca (2008: 9) kognitivna znanost "...zajema raziskovanje treh tradicionalnih znanstvenih področij (biologije, psihologije in družboslovja) ter dveh pripadajočih vsebin odzivanja na dražljaje - genskih avtomatizmov in treh temeljnih oblik kognicije (občutenj, čustvovanje in mišljenje)."

V nadaljevanju bodo predstavljeni primeri raziskovanja in diskurzivni zaski na vseh treh omenjenih ravneh znanstvenega opazovanja, ob koncu pa bo Momenov doprinos k psihologiji religije umeščen v širši kontekst psiho-

metričnih možnosti. Prispevek bo zaključila napoved neke nove integrativne znanstvene obravnave fenomena religije in ob tem opozorili na zagate pri terminološkem, metodološkem in epistemološkem usklajevanju med tremi temeljnimi znanstvenimi disciplinami kognitivnih znanosti: biologije, psihologije in družboslovja.

::RAVEN OSEBNEGA RELIGIJSKEGA DOŽIVLJANJA

Začetki psihologije religije so bili pretežno fenomenološki. V Jamesovi knjigi *The Varieties of Religious Experience* ni pretiranega upanja, da bi subjektivno izkušnjo religijskega doživljanja kakorkoli opredelili operativno in jo izpostavili rigoroznim procesom eksperimentalnega raziskovanja. Še več; James je avtor koncepta "medicinski materializem", s katerim se je zoperstavil kakršnikoli obliki obravnave religijskega doživljanja znotraj področja nevrologije, psihopatologije in kognitivnih znanosti. Po njegovem medicinski materializem "...videnja svetega Pavla na poti v Damask - glede na to da je bil epileptik - ovrednoti kot posledice poškodbe okcipitalnog korteksa, Sveto Terezo opisuje kot histerično osebo, Svetega Franja Asiškega pa kot naslednika degenerika" (James, 1990: 7). Začetki prejšnjega stoletja so bili skratka zamisli, da bi bilo možno prodreti v notranjost možganske aktivnosti in razložiti dogajanje med religijskim doživljanjem s pomočjo objektivnih, merljivih in primerljivih znanstvenih konceptov, izredno nenaklonjeni. A Jamesov nekoliko anahronističen pogled na naravo religijskega izkustva in razvoj sodobne znanosti je presenetljiv le deloma. Navsezadnje so nova biotehnološka orodja, ki dejansko omogočajo vpogled v delujoče možgane, na voljo šele nekaj desetletij. Tehnologija je bila nujni pogoj, da je prišlo tudi do teoretskih premikov v psihološkem dojemanju človeške duševnosti.¹

V tej maniri pristopa k raziskovanju religijskega doživljanja tudi Momen. Najprej opredeli osnovne pojem in izpostavi ključne poti do tako imenovanega religijskega izkustva: asketizem, ritualizem, legalizem, evangelizem, socialni reformizem, monasticizem, mysticizem in gnosticizem. Večina religijskih institucij ali neformalnih skupin je v svojem iskanju religijskega izkustva zelo eklektičnih. Tako recimo "Church of England" v sebi združuje tako elemente ritualizma, evangelizma, socialnega reformizma in celo nekaj mysticizma. V vzhodnjaškem prostoru je podoben religijski konglomerat mogoče najti pri

¹Raichle (v Cacioppo in drugi, 2006: 287) v tem kontekstu navaja citat velikega eksperimentalnega fiziologa Pavlova, ki je že leta 1928 vizionarsko napovedal vpliv biotehnologij na temelje kognitivne psihologije: "Če bi lahko pogledali skozi lobanjo zavestne osebe in bi območja optimalne razdražljivosti možganov ustrezno osvetlili, bi na cerebralni površini videli številne svetlikajoče se valove, ki se nenehno spreminjajo v velikosti in obliki, obkrožajo pa jih temnejši predeli hemisfere."

tibetanskem budizmu, ki kombinira gnosticizem, ritualizem, monasticizem in mysticizem.

Primer uporabe sodobne tehnologije pri proučevanju religijskega doživljanja je raziskovanje nove možganske skorje, ki sta se jo lotila Kasamatsu in Hirai (v Momen, 2009: 169). V raziskavi, kjer sta uporabila elektroencefalogram, sta raziskovalca opazovala obnašanje možganskih valov med globoko meditacijo po metodi Zazen (religijska praksa v japonskem Zen budizmu). Elektroencefalogram zaznava spremembe možganskih valov med procesom uspavanja, raziskovalno najbolj zanimiv pa je nastop alfa valov, ki se pojavijo tik pred trdim spancem. Vsem udeležencem raziskave, ki so prehajali iz stanja budnosti v stanje trdnega spanja, sta Kasamatsu in Hirai predvajala kratek enakomeren zvočni dražljaj, medtem pa spremljala, kako se skozi določeno časovno obdobje spreminja na dražljaj odziva aktivnost možganske skorje. Ugotovila sta, da je zvočni dražljaj spreminjal obnašanje alfa valov. Čez nekaj časa je prišlo do pričakovane habituacije, kar pomeni, da so se alfa valovi spreminjali čedalje manj dokler ni prišlo do popolnega nevrološkega prezira zvočnega dražljaja. Avtorja raziskave iz tega sklepata, da je prišlo do prilagoditve, s katero se posameznik izogne vsakodnevni stresni situaciji. Mehanizem je evolucijsko pogojen in vzdržuje raven sproščenosti organizma v spremenjenih pogojih okolja. Gre za klasični algoritem zaznavanja okolja nevrotipične odrasle osebe. Vzporedno z raziskavo, v kateri so sodelovali omenjeni udeleženci brez posebne izkušnje z religijskimi praksami, sta raziskovalca obravnavala tudi pripadnike japonskega Zen budizma. Značilnost njihove Zazen meditacije je izjemna koncentracija, v kateri člani eliminirajo vse zunanje dražljaje in se v času meditacije posvetijo izključno svoji notranji motivaciji. Po opravljenih testih sta Kasamatsu in Hirai prišla do ugotovitve, da se pri japonskih Zen budistih alfa valovi možganske aktivnosti na enak zvočni dražljaj odzivajo drugače, bolj konsistentno. Pri tej eksperimentalni skupini do habituacije skorajda ni prihajalo, saj so enake nevrološke spremembe možganske aktivnosti bile vidne tudi po daljšem časovnem obdobju. Za Kasamatsu in Hiraija je to znak, da je zvočni dražljaj med meditacijo neprestano del zavestne obravnave in počasneje (če sploh) postaja del nezavedne kognitivne sheme. Tudi skozi daljše obdobje ne pride do posodobitve obstoječe kognitivne sheme in ne postane predmet nezavednih dražljajev.

Omenjena raziskava je posebej zanimiva v okviru Piagetove sheme kognitivnega razvoja. Piaget je vzpostavil standarde za razumevanje človeške duševnosti in podal teorijo, kako se oblikujejo kognitivne sheme skozi različna obdobja odraščanja. Ključna je seveda interakcija osebe z okoljem, skozi katero otrok ponotranji občutek jaza in vzpostavi navidezno mejo med seboj in okoljem. V začetnem obdobju je za otroško duševnost vsak dražljaj iz okolja dojet kot

relevanten element informacije, ki ga je potrebno specifično obravnavati in zavestno umestiti v obstoječo mentalno predstavo sveta. Kasneje se izrišejo določeni vzorci, ti so gradniki prihodnje kognitivne sheme. Ta shema bo kasneje služila kot poligon za rutinsko odzivanje na izzive iz okolja. Če so dražljaji, ki sledijo v prihodnje podobni tistim, ki so del kognitivne sheme, potem je odzivanje otroka bolj ali manj rutinsko in nezavedno. V primeru inovativnih, drugačnih in nenavadnih dražljajev pa prihaja do kreativnega procesa, ki zahteva tudi zavestno dejavnost. To, da pripadniki Zen budizma vsak zvočni dražljaj, čeprav je vedno enak, dojemajo "...kot tak in samosvoj in ga kot takšnega tudi obravnavajo..." (Kasamatsu in Hirai v Momen 2009: 169), nakazuje na nekaj, kar je značilnost klasičnega otroškega dožemanja in interpretacije sveta okrog nas. Japonski mistiki se - sodeč po rezultatih ki jih kaže elektroencefalogram iz omenjene raziskave - približajo duševnemu stanju otroka in zavestno vzdržujejo dražljaje v polju zavestne obdelave.

Za pojasnitev tega fenomena je kasneje Deikman (v Ornstein, 1986: 204) vpeljal koncept "deavtomatizacije", ki ga opredeli kot "osrednji zavestni psihološki mehanizem, ki preprečuje rutinsko organizacijo, omejevanje, selekcijo in interpretacijo zaznavnih dražljajev" (prav tam). Za Deikmana (prav tam: 219) je mistično doživljanje sveta nadzorovana "...produkcija nenavadnega stanja duševnosti...Pod določenimi pogoji disfunkcioniranja (kot je akutna psihoza ali zaužitje LSD-ja) ali ciljno naravnane obnašanja (kot pri religijskem mysticismu) se pragmatični sistem rutinske selekcije zaznavanja dražljajev upošteva manj ali pa se celo popolnoma poruši. Posledično se favorizira neobičajna zaznava in interpretacija realnosti, ki pa je iz perspektive preživetja in biološkega blagostanja osebka bistveno manj učinkovita, zato je ta oblika zaznavanja v preteklosti bila kategorično neupoštevana in izključena iz vsakdanjega duševnega življenja."

::RAVEN KONCEPTUALIZACIJE RELIGIJSKIH VSEBIN

Za znanstveno razumevanje religijskih aktivnosti je ključno zavedanje, da pripadniki različnih religijskih praks odkrito ali prikrito priznavajo obstoj neke metafizične stvarnosti, ki se v svojem bistvu razlikuje od fizične stvarnosti, kot jo pojmuje v vsakdanjem življenju. Interpretativno ogrodje, ki usklajuje in osmišlja religijsko predanost, predstavlja pomembno (ali celo najpomembnejšo) pojasnjevalno prizmo v posameznikovem življenju. Ta konceptualni okvir sooblikuje sloge razumevanja in interpretiranja dogodkov v vsakdanjem življenju.

Med bolj proučene kategorizacije sodi razlikovanje med intrinzično in ekstrinzično religijsko orientacijo, ki jo je razvil Allport (Spilka in drugi, 2003:

461). Velik pomen ji pripisuje tudi Momen. Posameznikova orientacija v osnovi izdaja, kakšen je odnos do religije, ali religijo uporablja za svoje skrite motive, ali pa jo dejansko ponotrani in živi. Očitno je, da določitev religijske orientacije ni pomembna samo za vsebinsko oziroma konceptualno raven proučevanja religije, ampak ima tudi ogromen pojasnjevalni in napovedovalni potencial pri vedenju. Ker so domneve o distinkciji med intrinzično in ekstrinzično religijsko orientacijo neprestano podvržene kvantitativnim analizam (predvsem faktorski analizi), gre za eno najvplivnejših tematik v psihologiji religije. Oseba z ekstrinzično religijsko orientacijo pristopa k religiji utilitarно: v ozadju so vedno skriti še neki drugi motivi (moč in oblast, priznavanje s strani socialne okolice). Oseba tega profila se nikoli popolnoma ne preda vsebini religije, vedno ostaja nekako "na površju". Na drugi strani je intrinzično motivirana oseba, ki religijo jemlje resno in dosledno. Glavni smisel spoprijemanja z religijo je njena vsebina, osnovni cilj pa iskanje odgovorov na absolutna življenjska vprašanja. Načela in principe delovanja določene religijske tradicije oseba zelo hitro ponotrani in jih upošteva v vsakdanjem življenju. Povedano je Allport ubesedil takole: "Ekstrinzično motivirani posamezniki religijo uporabljajo, intrinzično motivirani pa jo živijo" (Allport in Rose v Flere in drugi 2008: 513). Momen (2009: 163) k temu dodaja, da nekateri sodobni avtorji s področja psihologije religije vpeljujejo še tretjo kategorijo, imenovano "iskalci": motivira jih iskanje novih razlag, so načelno odprti, radi prevračajo ustaljene interpretacije in so se sprijaznili s prepričanjem, da končne religijske resnice ne bo mogoče nikoli dokončno odkriti. Čeprav se zdi ta dopolnitev smiselna in povsem v skladu s prevladujočo postmoderno relativistično klimo, ki zagovarja demokratične, politično korektne možnosti različnih religijskih resnic, pa se v kvantitativnem raziskovanju le redko pojavlja ob boku ekstrinzične in intrinzične religijske orientacije.

Če je pri prejšnji raziskavi osnovno metodološko orodje bil elektroencefalogram, je v primeru analize Allportove distinkcije religijske orientacije to faktorska analiza. A kot omenjajo Spilka in drugi (2003: 22) je faktorska analiza lahko v tem primeru tudi dvorezen meč - na videz objektivni proces, ki ne loči relevantnih vsebinskih odtenkov. Ta statistična metoda namreč lahko združi tudi spremenljivke iz zelo različnih področij, ki vsebinsko nimajo nič skupnega. Za omenjene avtorje je Allportova skala religijske orientacije "... zgodovinski primer takšne napake" (prav tam), saj združuje elemente tako iz področja religijske motiviranosti kot tudi iz področja religijskega vedenja. Pod skupnim okriljem se tako znajdetata tako denimo motivacija za molitev in pripravljenost prisostvovati dobrodelnim in družbeno naklonjenim dogodkom. Na koncu je tako zelo težko skleniti kaj s čim korelira in zakaj.

Svojevrstno korekturo uvajajo tudi slovenski raziskovalci (Flere in drugi

2007, 2008), ki ob faktorski analizi Allportove skale religijske orientacije izvajajo še multidimenzionalno skaliranje (MDS). Flere in drugi (2007, 2008) pri svojem raziskovanju sledijo Gorsuchu in McPhersonu, ki sta leta 1989 predlagala dodatno cepitev ekstrinzične orientacije na osebno ekstrinzično orientacijo (psihološko) in družbeno ekstrinzično orientacijo (sociološko). Ali je takšna dvo-faktorska rešitev dejansko bolj ustrezna, so raziskovalci preverili in potrdili s pomočjo dodatne medkulturne študije (Flere in drugi, 2007) v kateri so nove nižje dimenzije bile bistveno bolj konsistentne kot v primeru starejše eno-faktorske rešitve. Zamisel za uporabo MDS-a so Flere in drugi dobili pri angleških kolegh, ki so multidimenzionalno skaliranje že uporabili pri raziskovanju britanskih katolikov. Prišli so do sklepa, da bi njihova stališča bilo smiselno predstaviti v dvodimenzionalnem prostoru: vzdolž ene osi, ki predstavlja kontinuum osebno - družbeno, in druge osi, ki predstavlja kontinuum ekstrinzično - intrinzične religijske orientacije. Flere in drugi so zelo podobno študijo izvedli na populaciji slovenskih študentov. Ključna ugotovitev je domneva, da je izbor za intrinzično ali ekstrinzično religijsko orientacijo posameznika tesno vezan na kulturni ozadje. To je posebej izraženo v t.im. ne-protestantskih kulturah, kjer Allportova skala ni bila tako pogosto uporabljena. Nezanemarljivo pa je tudi spoznanje, da ekstrinzično orientirana skupina posameznikov bistveno bolj heterogena, kakor sta domnevala Allport in Rose.

Allport in Rose shemo religijske orientacije nista oblikovala zato, da bi bila sama sebi namen. Zanimal ju je odnos med religijsko orientacijo in predsodki.² Postavila sta zelo logično hipotezo: posamezniki z intrinzično religijsko orientacijo imajo manj predsodkov kot ekstrinzično orientirani posamezniki. Domnevo sta preverjala z neposrednimi in posrednimi vprašalniki. V študiji je sodelovalo 309 kristjanov, 94 romanskih katolikov (ang. Roman Catholic) iz Massachusettsa, 55 luteranov iz New Yorka, 35 metodistov iz Tennesseeja in 28 babtistov prav tako iz Massachusettsa. Šlo je torej za zelo široko zastavljeno raziskavo, ki je vsebovala različne religijske usmeritve. Iz raziskave sta avtorja sklenila, da je razumevanje delitve na I (intrinzično) oziroma E (ekstrinzično) religijsko orientacijo zelo koristen in natančen podatek, ki napoveduje tudi intenzivnost in obliko predsodkov, ki jih gojijo različni predstavniki religijskih skupnosti.

Kasneje je bil ta sklep o predsodkih velikokrat obravnavan kritično. V svoji meta-analizi obstoječe literature se je tega vprašanja lotil tudi Donahue, ki ni

²Ne smemo pozabiti, da je naslov izvornega članka, kjer je bila prvič predstavljena kategorizacija ekstrinzične in intrinzične religijske orientacije, pravzaprav "Personal religious orientation and prejudice". Članek je izšel leta 1967 v reviji *Journal of Personality* nad *Social Psychology*, št. 5, str. 432-443.

našel nobenih trdnih dokazov o Allportovem in Rosovem sklepu. Ugotovil je, da se v raziskavah, ki uporabljajo Allportove skale religijske orientiranosti, pojavljajo vedno ene in iste nepravilnosti. Donahue (v Spilka in drugi 2003: 461) meni, da "...I skala bolj kot negativno korelira sploh ne korelira z nagnjenostjo k predsodki" in nadaljuje, da "...E skala sicer res pozitivno korelira z nagnjenostjo k predsodkom, vendar niti približno tako intenzivno, kot je v svojem pisanju trdil Allport." Ker ima Allportova teorija religijske orientiranosti "ogromen vpliv na celotno psihologijo religije" (prav tam), predvsem pa na "razmerje med konceptualnim vidikom religije in njeno manifestacijo v obliki predsodkov" (prav tam), je potrebno k razumevanju religijske orientacije pristopati izredno previdno in kritično. To svetujejo tudi Spilka in drugi (2003: 462), saj bi se raziskovalci tako znebili številnih težav in bi danes imeli bistveno bolj jasno predstavo o tem, kaj religijska orientiranost vsebinsko sploh je.

::RAVEN DRUŽBENEGA UČINKA RELIGIJSKIH SKUPNOSTI

Za pripadnika določene verske skupnosti ni bistvene razlike med naukom, ki ga je recimo učil začetnik neke religijske misli in cerkvi. Šlo naj bi za dve identični avtoriteti, ki se posamezniku prikazujeta v drugačnih modalitetah. Iz sociološke perspektive pa je seveda nekoliko drugače: "Širjenje nauka začetnika določene religijske doktrine je povsem osebne narave. Vzpostavljajo razmerje med sabo in ultimativno realnostjo. Pri institucionalizaciji tega nauka gre za strukture moči in vzpostavitve hierarhije. Konsekvence takšne kvalitativne nadgradnje imajo daljnosežne posledice" (Momen 2009: 331). Posameznik se ne nahaja v kulturnem in socialnem vakuumu. Njegove mentalne predstave ne nastajajo v "slonokoščnem stolpu", ampak so podvržene religijski socializaciji, pomenom in specifičnim vrednotam.

Institucionalizacija torej poseže v naravni razvoj religijskih idej. Vzpostavi se kod prave vere, uveljavijo se pravila pravih ritualov in vsak odklon od vzpostavljenih zakonov je mogoče obsoditi kot herezijo. Ali na kratko: nekaj, kar je bilo povsem osebne narave (religijsko doživljanje na ravni posameznika) se spremeni v socialni dogodek in osebni odkloni na ravni posameznika postanejo domena rigoroznih družbenih norm in sankcij. Religija na družbeni ravni zaživi svoje lastno življenje. To stališče so pretekli funkcionalistični sociologi (na primer Durkheim) razumeli dobesedno. Momen (2009: 301-527) je tu previdnejši in takšnemu stališču pripiše naravo prisposodbe. Po diskurzivni analizi tekstov največjih religij je prišel do sklepa, da ima skorajda vsaka religijska ideja svojega avtorja oziroma izvor. Obstaja torej posameznik, ki je imel nenavadno izkušnjo, je nanjo postal pozoren in jo skušal ubesediti. S

pomočjo ustreznega posredovanja svojega doživetja socialni okolici si je pridobil podporo in okolica se začne z njegovo izkušnjo identificirati. Vzporedno se oblikuje določeni konceptualni okvir, ki ga socialna skupnost ponotranji in razširi med ljudmi. V določenem trenutku mistično izkustvo osebe preraste v institucionalno obliko religije in od takrat naprej govorimo o institucionalnem posredništvu med Bogom (v teističnih religijah) in posamezniki. V takšni viziji današnje ogromne skupnosti krščanstva, islama in budizma niso nič drugega kot simboli začetnih skupin učenjakov, ki so se zbirali okrog Jezusa, menihov, ki so sledili Budi in muslimanskim skupinam, ki so se družili z Mohamedom v Medini.

Za družboslovni pogled na religijske skupnosti je ena izmed bolj zanimivih tematik razlika med cerkvami in sektami. To razmerje ima burno zgodovino, zato se vztrajno išče razlike, ki ločujejo pripadnike cerkva oziroma denominacij od ostalih religijskih, duhovnih in mističnih gibanj. Pojem denominacije je med prvimi uporabil Troelsch, s katerim je mišljena združba pripadnikov določene religijske tradicije znotraj neke gostiteljske (ang. host) kulture (v Spilka in drugi 2003: 377). Nieburh je nato signifikantno spremenil dožemanje prehoda med združbami kot je cerkev, sektami in misticizma. Uvedel je nov pogled, kjer je sprostil nekaj prostora za t.im. dinamično interpretacijo prehoda med formalnimi organizacijami (cerkve) in bolj ohlapnimi združbami (sekte). Po njegovem je prehod od cerkvene zaveze k iskanju alternativnih oblik pripadnosti zgolj logična manifestacija nezadovoljstva posameznikov znotraj obstoječih institucionalnih okvirjev. Če se to iskanje oblikuje v gibanje, so izpolnjeni osnovni pogoji za vzpostavitev organizacije, ki jo razumemo kot sekto. Ker gre za neke vrste odpor in avtonomno odločitev za pripadnost določenemu religijskemu izročilu, se omenja dvojni način vključevanja: tisti, ki teži k povečevanju svojih članov in tisti, ki svoje člane novači na podlagi ekskluzivnega kriterija. Kriterij inkluzivnosti-eksluzivnosti je po mnenju Troelscha (prav tam: 378) temeljni definicijsko ločilo, ki deli institucijo cerkve od sekt.

Ni presenetljivo, da so se družboslovci - vsaj kar se tiče odnosa do Troelschove distinkcije - razdelili v dve skupini. Prva skupina, ki jo posebej Johnson, Eister in Wilson, se je ukvarjala predvsem s konceptualnimi pomanjkljivostmi na ravni kvalitativnih izpeljav. Menili so namreč, da ne obstaja nobena operativna opredelitev, ki bi dovolj natančno ločevala pripadnost v obliki denominacij in pripadnost v obliki združenj, ki jih razumemo kot sekte. Predstavniki nasprotne skupine to načeloma dopuščajo in priznavajo, da je k ločevanju mogoče pristopiti tudi kvantitativno. Med množico raziskovalcev, ki jim je bližnji slednji pogled, je tudi Stark (v Spilka in drugi 2003: 379).

Stark izhaja iz nekoliko bolj konkretne opredelitve razlik med cerkvami

in sektami, ki jo je našel v članku avtorja Johnsona iz leta 1963: "Cerkev je religijska skupnost, ki sprejema socialno okolje v katerem se nahaja. Sekta je religijska skupnost, ki zavrača socialno okolje v katerem obstaja" (Johnson v Spilka in drugi 2003: 379). Izpostavi se torej odnos religijske organizacije do dominantne kulture. Stark in Bainbridge sta kasneje nadgradila to definicijo tako, da sta vpeljala različne stopnje sprejemanja in zavračanja, vključila pa sta tudi stopnjo antagonizma in separacije med religijskimi združbami znotraj "gostiteljske" kulture. Posebej zanimiva je njuna vzporednica s teorijo subkultur (prav tam: 381). Ta paralela razpre mnoge teoretske možnosti. Ena med njimi je to, da so bile sekte do uradno priznanih cerkvenih institucij v zelo podobnem odnosu kot subkulture do dominantnih kultur svojega časa. To pomeni, da dominantna kultura neprestano teži k ohranitvi svoje superiorne pozicije; uveljavlja princip maščevanja in izkorišča vse vzvode nadzora, k jih ima na razpolago. Johnson v že omenjenem članku iz leta 1963 navaja, da bi identično dinamiko lahko pripisali tudi zgodovinskemu razmerju med cerkvami in sektami v zahodnem svetu.

Občasno postanejo prakse nekaterih sekt tudi formalno predmet družbene obravnave in sankcij. Takšnih pravnih preprek je v demokratičnih družbah razmeroma malo, jih je pa mogoče razumeti kot pomembne indikatorje antagonizma med dominantno kulturo in praksami nekaterih sekt. Med teoretično bolj obdelane študije primera spada Sveta apalaška sekta, ki še danes izvaja biblijsko predpisan akt "rokovanje z kačo". Praksa se je uveljavila v začetku 20. stoletja v južnem ruralnem področju Združenih držav kjer je protestantski duhovnih George Hensley v skladu z dobesednim razumevanjem bibličnega teksta dvignil strupeno kačo in s tem poustvaril prizor iz Markovega citata (16:17-18). Praksa je bila nekaj časa tudi predpisana v obliki zakona v Cerkvi Boga, kjer je Hensley tudi deloval. Kasneje je prakso adaptirala Sveta apalaška sekta. Čeprav se je Sveto apalaško sekto vedno dojemalo kot nepomembno marginalno združbo, ji je uspelo preživeti vse do danes. Z njenim obstojem pa se ohranja in neguje tudi praksa "rokovanja s kačo". Od konca 20. Stoletja do danes je bilo zaradi ugriza strupenih kač (predvsem gadov) med religijskimi praksami dokumentiranih okrog 80 smrti. Žrtev kačjega ugriza med izvedbo rituala je bil tudi Hensley, ki je umrl leta 1955.

Kontradiktornost med prakso "rokovanja s kačo" in dominantno kulturo je očitna. V nekaterih državah so zato že uvedli pravne omejitve, ki prepovedujejo in kazensko preganjajo tovrstne rituale. Med te spada zvezdna država Tennessee. V drugih državah kot je recimo West Virginia, je praksa za zdaj še pravno neregulirana.

::METODOLOŠKA POLIFONIJA PSIHLOGIJE RELIGIJE

Področje psihologije, ki ga zanimajo religijski in duhovni pojavi, pozna tako kvantitativni kot kvalitativni metodološki pristop. Bistveno bolj je zastopan kvantitativni metodološki pristop, predvsem statistična obdelava obširnih baz podatkov. Hill & Hood (v Emmons in Paloutzian 2002: 384) navajata, da je do danes trdno uveljavljenih čez 100 referenčnih standardnih merskih lestvic, ki se na tak ali drugačen način ukvarjajo z religioznostjo. Nabor teh merskih orodij je tematsko mogoče razdeliti na več vsebinskih grozdov: religijska prepričanja, različne verske prakse, religijska drža, vrednote, duhovni razvoj, religijske orientacije, zavezanost in predanost, duhovnost in mysticizem, odpuščanje, spoprijemanje s težavami in religijski fundamentalizem. Vznik kvantitativnih pristopov se je v psihologiji religije zgodil šele v sredini osemdesetih let prejšnjega stoletja, pred tem pa so psihološke refleksije o religiji in veri bile izključno kvalitativne oziroma interpretativne narave (denimo v primeru Freudove psihoanalitične razlage religioznosti), pri nekaterih bolj behavioristično usmerjenih raziskovalcih v sredini dvajsetega stoletja pa je prihajalo celo do preziranja religije ali redefinicije religijskega doživljanja v druge, bolj objektivno zveneče koncepte.³ Zato je razumljivo navduševanje nad na videz izjemno preciznimi kvantitativnimi metodami. V zgodovini nepreglednih, na pol literarnih besedil o psihološki vlogi religije se kvantitativna analiza, ki domnevno z matematično natančnostjo odčita notranja duševna stanja posameznika, kaže kot znanstvena razrešitev problema.

Kot je bilo prikazano Momen upošteva pojavnost religijskega doživljanja na vseh temeljnih ravneh znanstvenega opazovanja (biologija, psihologija, družboslovje). Razvidno je tudi, da terminologija in metodologija še vedno ni usklajena, kar se odraža tudi v odsotnosti splošne predstave, kaj naj bi različne metode (vsebinsko) sploh merile (Spilka in drugi 2003: 13, Emmons in Paloutzian 2002, Newberg, D'aquili in Rause 2001: 170-171).

V samo jedro metodološkega neskladja v psihologiji religije se umešča prav pojav konverzije oziroma spreobrnjenja. Gre za dogodek, kjer posameznik posodablja oziroma zamenja svoj religijski pogled na svet z obstoječo alternativo. Na ravni posameznika spada ta proces na konceptualno raven religijskega doživljanja, a je pojav družbeno tako zanimiv, da so se z njim intenzivno ukvarjali tudi sociologi. Po mnenju Spilke in drugih (2003: 341-343) sta se oblikovali dve močni usmeritvi: klasična raziskovalna paradigma

³R.B. Cattell je denimo religijo razumel kot še eno izmed oblik praznovanja (Gorsuch v Spilka in drugi 2003: 48). Sicer ji je podobno kot Freud pripisoval izjemno vlogo v posameznikovem življenju, a bolj kot mehanizem oziroma pripravo, ki pomaga reducirati prirojeni človeški strah.

(psihološki pristop) in sodobna raziskovalna paradigma (sociološki pristop). Klasična raziskovalna paradigma izhaja iz primera Savlovega popotovanja v Damask, kjer je doživel nenadno mistično izkušnjo in se je spreobrnil v Pavla, gorečega zagovornika krščanska. Iz tega izhaja prepričanje, ki ga je mogoče najti v delih Cuttena (1908) in Pratta (1920) (prav tam: 344), da je konverzija oziroma spreobrnjenje radikalna transformacija jaza (ang. self). Coe (prav tam: 345) k temu dodaja, da gre za “vnovično samo-realizacijo znotraj določenega socialnega medija”. Tudi James je menil, da govorjenje o spreobrnjenem človeku to “...da religijske ideje zasedajo vodilno mesto v zavesti takšnega človeka in da religija postaja običajno jedro njegove energije” (prav tam). Večina predpostavk empiričnega pristopa k spreobrnjenju izhaja iz zgoraj navedenih definicij. Te predpostavke so:

- Spreobrnjenje je razumljeno kot ekstremna sprememba jaza
- Proces spreobrnitve ni zgolj stranski produkt odraščanja oziroma zorenja človeške osebnosti, ampak gre za specifičen dogodek
- Sprememba jaza ima daljnosežne implikacije, ki se odražajo v obnašanju, mišljenju in socialnem doživljanju sveta⁴ (povzeto po Spilka in drugi 2003: 345).

Predstavniki drugega pola je bil Strickland, ki je vztrajal na razločevanju med nenadno (emocionalno) konverzijo in postopno (kognitivno) konverzijo. Ker je menil, da sta obe obliki spreobrnjenja ontološko različni, je zahteval tudi drugačne raziskovalne pristope. V njegovi viziji konverzije posameznik ni le pasiven subjekt, ki ga “doleti” razsvetlitev kar naj bi se zgodilo v primeru Svetega Pavla, ampak aktiven član socialne skupnosti, ki tehta in evalvira obstoječe religijske podobe sveta. Izbere seveda tisto, ki se mu zdi najbolj utemeljena in za katero predpostavlja, da bi lahko uspešno odpravljala določene kognitivne disonance. Možen izhod iz tovrstnih zagat podajata Lofland in Stark (v Spilka in drugi 2003: 353), ki združujeta tako psihološke osnove (intrapersonalne parametre) kot situacijske in kontekstualne faktorje (tema študij, ki jih zanima postopno spreobrnjenje). Svojo integralno verzijo pa sta leta 1983 predlagala tudi Long in Hadden, ko sta skovala koncept “dualne realnosti”. Menita namreč, da je nenadne spremembe in dolgoročne, stopenjske prehode mogoče analizirati simultano.

Ob vsej tej epistemoloških pestrosti v nobenem trenutku ni dobro pozabiti na dejstvo, da so vse navedene dihotomije - nenadno proti stopenjsko, pasivno proti aktivnemu itd. - predvsem odraz “...različnih psiholoških in

⁴Paloutzian in Emmons, sta ob tem previdna. Glede na pregledane rezultate raziskovalce, ki se ukvarjajo z kvantitativno analizo osebnosti - predvsem tistih, ki se ukvarjajo s t. im. pet-faktorskim modelom osebnosti - ugotavljajo, da spreobrnjenje ne povzroča tako drastičnih sprememb osebnosti, kot trdijo veliki klasiki psihologije religije (v Spilka in drugi, 2003: 346).

socioloških znanstvenih interesov” (v Spilka 2003: 353). Skoraj iste besede uporabi tudi Tomc (2008: 13): “...vzporedni svetovi socialnih konstrukcij so se vzpostavljali v večji meri zaradi interesa oblikovanja mej med disciplinami, ki so jih narekovali interesi profesij, kot pa zaradi interesov znanosti. Danes smo skratka še daleč od enotne znanosti o socialnem doživljanju, s skupnimi krovnimi zakonitostmi.” Nič kaj drugače pa ni pri razmerju med že omenjenim kvantitativnim in kvalitativnim psihometričnim pristopom v psihologiji religije.

Med dvema mogočnima stebroma empirične psihologije religije se skuša vzpostaviti nek konstruktiven dialog, čigar skupni cilj so bolj jasne razlage religije. Vsebine velikih teorij religioznosti (James, Freud, Jung) so še danes izhodišče za oblikovanje novih predpostavk, hkrati pa kvalitativni načini raziskovanja, predvsem osredotočenost na fenomenološko plat čustvenega in zaznavnega doživljanja, spet vse bolj pridobiva na svoji veljavnosti. Nekatere smeri znotraj socialne psihologije (na primer simbolični interakcionizem) uspešno dopolnjujejo utecene a očitno omejene statistične analize podatkov. Tako Wulff (v Spilka in drugi 2003: 539) trdi celo, da bo v prihodnje tudi koncepte kot je mistično izkustvo, torej neko skorajda arhetipsko fenomenološko formo, mogoče psihološko zaobjeti na empiričen način. Podobno vizijo je imel Tagenson's (prav tam: 540) že leta 1982 in skoval novo besedno zvezo “objektivna fenomenologija”.

Objektivna fenomenologija je najverjetneje tisti teoretski ideal psihologije religije, v kateri bo zadostna pozornost posvečena tako notranjemu dogajanju v duševnosti posameznika, kot tudi zavezanosti strogim znanstvenim kriterijem objektivnega proučevanja. Upoštevanje vseh treh ravni znanstvenega raziskovanja religijskega doživljanja, kot mu sledi Momen (2009), predstavlja korak v smeri oblikovanja večnivojske teorije religije, ki po našem mnenju gnezdi v novo nastajajoči znanstveni disciplini - socialni nevroznanosti.

::SKLEP

Rus (2004: 49) priznava, da “...področje religije predstavlja eno najbolj kompleksnih in celostnih področij socialne psihologije.” In ker je religija vseprisoten fenomen, ki ponuja posebno priložnost vpogleda v arhitekturo interdisciplinarnih znanstvenih procesov, je “...nastajanje in razvoj socialne psihologije religije torej povezano z nastajanjem in razvojem nove “paradigme” socialne psihologije” (Rus 2004: 412). Skratka, dinamika usklajevanja ravni znanstvenega opazovanja religijskega doživljanja je mogoče razumeti tudi kot dinamiko splošnejših trendov na področju kognitivnih znanosti. Na delu je zelo počasen in dolgotrajen proces zamenjave znanstvene paradigme, kar

pomeni, da bo trajalo še kar nekaj časa, da se vzpostavijo splošno priznane opredelitve temeljnih religijskih konceptov. Šele nato bo tlakovana pot za objektivno, predvsem pa interdisciplinarno vzdržno metodologijo, ki bo služila kot komunikacijski most med različnimi znanstvenimi disciplinami.

Kako si to novo paradigmo predstavljajo socialni psihologi? Za že omenjenega Rusa (2004: 14) je to "...družboslovna, biološka, kognitivna, lingvistična, zdravstvena veda, ki spada tudi na humanistično oziroma fenomenološko področje, upošteva programe različnih psihoanalitičnih šol in skuša pozorno spremljati različne alternativne oziroma ezoterične pristope..." hkrati pa pomeni ".../z/avedanje, razločevanje, pa tudi povezovanje različnih ravni in pristopov. Je hkrati zahteva, ki je svojstvena zelo, zelo ozkemu krogu strok in med njimi posebej izstopa psihologija." To je gotovo natančno zaznan trend v sodobni znanosti, a v omejeni krog strok spada tudi socialna nevroznanost.

Socialno nevroznanost zanimajo procesi, ki so vključeni v učinkovanje oseb (dejanskih ali namišljenih) na vedenje in duševnost drugih oseb (Cacioppo, 2006: viii). V središču zanimanja so socialne vezi in ne preseneča dejstvo, da družboslovci prav v tej znanstveni usmeritvi vidijo zametek novega raziskovalnega polja. Tako Tomc (2008: 9) govori o socialnem doživljanju, ki ga razume "...kot zaznavo in doživljanje sebe, drugih in ozadja." Ker socialna nevroznanost uporablja sodobne metodološke prijeme, upošteva nevronske raven, makroskopski pogled na možgane, zanima jo kognitivna raven (predvsem kako se spreminjajo informacije v mentalne reprezentacije), komunikacija posameznika z okoljem in dinamika velikih družbenih skupin, je že v osnovi interdisciplinarna. A uporabnost socialne nevroznanosti se seveda ne skriva v upoštevanju različnih ravni znanstvenega opazovanja in uporabi novih biotehnologij (EEG, fMRI itd.), ampak v posebnem načelu usklajevanja med znanstvenimi nivoji opazovanja. Gre za princip gnezdenja oziroma emergence, ki se običajno uporablja kot nasprotje redukcije (Markič in Bregant, 2007: 11), pomeni pa to, da celote oziroma sistemi (v našem primeru znanstvene ravni opazovanja) kažejo vzorce ali zakonitosti, ki se jih ne da predstaviti oziroma razumeti z uporabo teorij in predstavitev sredstev, ki so ustrezna za opis in razumevanje značilnosti in zakonitosti njenih delov.

Skratka, vsaka emergentna raven znanstvenega opazovanja v socialni nevroznanosti zahteva svoje metodološke in razlagalne principe, hkrati pa mora zagotavljati neko semiavtonomnost posameznih ravni in izhajati iz nižje ležečih procesov človeške duševnosti. Več je teh emergentnih stanj, večja je kompleksnost samega pojava. Ko bodo enkrat spoznane temeljne zakonitosti vseh štirih vijačnic⁵ (fizike, kemije, biologije in kognitivistike), bo postala

⁵Četverna vijačnica je koncept s katerim Tomc (2008: 10) pojasnjuje človeški svet kot totaliteto dogodkov, ki se

tekmovalnost med različnimi nivoji znanstvenega opazovanja nesmiselna. Redukcija in emergenca bosta dojeti kot dve osnovni načeli interdisciplinarnega povezovanja, prehajanje med disciplinami pa bo samoumevno in transparentno. Prav kognitivne znanosti spodbujajo razvoj znanosti v tej smeri (povzeto po Tomc, 2008: 13-14). Dodajmo le še to, da Momen v svojem modelu obravnave religijskega doživljanja na treh temeljnih ravneh znanstvenega opazovanja sledi točno tej viziji neke enotne znanosti prihodnosti.

.....
hkrati odvijajo na različnih ravneh, od fizikalne, kemične in biološke do kognitivne ravni. Gre za visoko kompleksno celoto, kjer se na vseh štirih za nas prepoznavnih ravneh vzpostavljajo relativno stabilne interakcije, na mejnih področjih pa se vzpostavljajo nova emergentna stanja.

::LITERATURA

- Berger, P. in Luckmann, T. (1966/1988): *Družbena konstrukcija realnosti: razprava iz sociologije znanja*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Cacioppo, J.T. in Bernston, G. (2006): *Social Neuroscience. People Thinking About Thinking People*. Cambridge in London: A Bradford Book.
- Dennett, D. C. (2006): *Breaking the Spell, Religion as a natural Phenomenon*. New York: Penguin Group.
- Emmons, R. A. & Paloutzian, R. F. (2003): "Psychology of Religion" V *Annual Review of psychology*, št. 53, str. 377-408.
- Flere, S., Lavrič, M., Klajšek, R. in Musil, B. (2008): "Testing the Allportian religious orientation schema on Slovenian Catholic by multidimensional scaling" V *Personality nad Individual Differences*, št. 44, str. 512-520.
- Flere, S., Lavrič, M., Musil, B. in Klanjšek, R. (2007): "Religious sentiment as peripheral: cross-cultural study of religious orientation by multidimensional scaling" V *Eur. J. Psychol.*, vol. 3, no. 10, str. 1-12.
- Freud, S. (1996): *K psihopatologiji vsakdanjega življenja*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Harmond-Jones, E. in Winkielman, P. (2007): *Social Neuroscience. Integrating Biological and psychological explanations of social Behavior*. New York, London: The Guilford Press.
- James, William (1990): *Raznolikosti religioznog iskustva. Studija ljudske prirode*. Zagreb: Naprijed.
- Lavrič, M. in Flere, S. (2007): "Razlage religije z vidika sodobnih teorij evoliucijske psihologije" V *Anthropos*, letnik 39, št. 3-4, str. 11-21.
- Luckmann, T. (1997): *Nevidna religija*. Ljubljana: Krtina.
- Markič, O. in Bregant, J. (2007): *Narava mentalnih pojavov*. Maribor: Založba Aristej, zbirka dialogi.
- Momen, M. (2009): *Understanding Religion. A Thematical Approach*. Oxford: Oneworld Publication.
- Musek, J. (1995): *Neznanke duha. Psihologija okultnega, paranormalnega in transcendentnega*. Ljubljana: Educy.
- Myers, D. G. (2007): *Psychology, eight edition*. New York: Worth Publishers.
- NewBerg, A. M.D., D'Aquili, E. M.D. in Rause, V. (2002): *Why God won't go Away. Brain Science and Biology of Belief*. New York: Ballantine Books.
- Ornstein, R. (1986): *The psychology of Counsciousness, The Classic study*. New York: Penguin Books.
- Pyysiäinen, I. (2003): *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden (Netherlands): Koninklijke Brill NV.
- Ramachandran, V.S. in Backerslee, S. (1999): *Phantoms in the Brain*. London: Fourth Estate.
- Rus, V. S. (2004): *Sociopsihologija kot sodobna paradigma socialne psihologije*. Ljubljana: Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, oddelek za psihologijo.
- Smrke, M. (2000): *Svetovne Religije*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Spilka, B., Hood, R. W. Jr., Hunsberger, B. in Gorsuch, R. (2003): *The Psychology of religion: an empirical approach*. New York: The Guilford Press.
- Tomc, G. (2008): "Socialno doživljanje" V *Družboslovne razprave*, št. 59, str. 9-31.
- Tomc, G. (2005): *Mentalna mašina. Možgani kot organski motor na duševni pogon*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Tomc, G. (2000): *Šesti čut. Družbeni svet v kognitivni znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.