

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jadran Jeličič
Religija – kultura in narava
Sodobni pristopi preučevanja religijskih pojavov na
primeru animizma.
Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

UNIVERZA V LJUBLJANI
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Jadran Jeličič

Mentor: izr. prof. dr. Gregor Tomc

Religija – kultura in narava

**Sodobni pristopi preučevanja religijskih pojavov na
primeru animizma.**

Diplomsko delo

Ljubljana, 2012

Religija – kultura in narava
Sodobni pristopi preučevanja religijskih pojavov na primeru animizma

Fenomena religije ni mogoče obravnavati samo z vidika tradicionalne sociologije religije. Pričujoče diplomsko delo obravnava del religijskega pojava. Pojav animizma in antropomorfizma skozi teoretsko obravnavo religijskega doživljanja in religijskih fenomenov z interdisciplinarnim pristopom sodobnih kognitivnih znanosti. Delo obravnava tezo o nastanku animizma kot funkcionalnega produkta naravnih evolucijskih pritiskov, zaradi katerih so ljudje dojemljivi za ideje o obstoju nadnaravnih sil. Pri tem se opira na pristop razlage človeškega obnašanja iz perspektive evolucijske psihologije, predvsem pa razlage in dognanja avtorja Stewarta Guthrieja in Pascal Boyerja. Kritično razlaga duševne mehanizme kateri nam pomagajo pri nastanku nadnaravnih konceptov. Prikazane so prednosti in omejitve obravnave religijskih pojavov kot stranskega produkta zaznavnih strategij in pomen, ki ga tovrstna obravnava ima za družboslovje.

Ključne besede: animizem, antropomorfizem, kognitivne znanosti, evolucijska psihologija.

Religion – culture and nature
Current approaches in researching of religious phenomenon on animism

It is not possible to deal with phenomenon of religion only from point of view of traditional sociology of religion. This thesis discusses part of religious phenomenon, emergence of animism and anthropomorphism through theoretical discussion of contemporary cognitive sciences. Work deals with thesis about the creation of animism as functional product of natural evolutionary pressures, because of which are people receptive for the ideas of supernatural forces. Explanation of human behavior is focused on approach from perspective of evolutionary psychology, first of all, on the explanations and findings of the authors – Stewart Guthrie and Pascal Boyer. Text critically explains mental mechanisms which assists us in the creation of supernatural concepts. Advantages and restraints of such notions are shown and the meaning that such discussion has for social science.

Key words: animism, anthropomorphism, cognitive sciences, evolutionary psychology.

KAZALO

1 UVOD	5
2 KAJ STA ANIMIZEM IN ANTROPOMORFIZEM?	6
3 OD DARWINA DO EVOLUCIJSKE PSIHOLOGIJE	7
4 SODOBNI KOGNITIVNI PRISTOP K PREUČEVANJU ANIMIZMA	9
5 SKLEP	15
6 LITERATURA	18

1 UVOD

Družboslovci in humanisti od začetka razvoja družbenih ved vlagajo ogromno energije za preučevanje religijskih pojavov. Število definicij religije je skoraj enakomerno številu religijskih in verskih praks po celem svetu. Podobno je glede razlag pomena religije, samo, da je na tem področju več konsenza glede razlogov za pojav in obstoj znotraj sodobnih socioloških teorij. Znotraj religiološkega področja preučevanja dobivajo vedno več na pomenu ugotovitve kognitivnih znanosti, ki se navezujejo na dognanja evolucionističnih psihologov. Obe smeri sta precej novi v primerjavi z ostalimi družboslovnimi disciplinami. Kljub svojemu kratkemu obstoju sta razvila močne teorije, ki so vedno bolj prepoznavne in nepogrešljive pri sodobni religiološki interpretaciji. Zato bom v diplomski nalogi poskušal predstaviti te teorije in njihov pomen za družboslovje. Zaradi omejitev v obsežnosti se bom osredotočil na verske pojave animizma in antropomorfizma. Ko govorimo o religiji z vidika kognitivnih znanosti, sta Stewart Guthrie in Pascal Boyer avtorja pionirja, ki sta razvila svoje lastne teorije religije. Guthrie razlaga poreklo religije s pogleda zaznavnih strategij, ki so skupne vsem ljudem in živalim. Po njegovi teoriji je religija naključen produkt evolucionističnega procesa, v katerem smo razvili sklepne mehanizme, ki pripeljejo do tega, da pri iskanju razlag zaznav v določenih primerih mislimo, da je neživo živo. Religija je mogoča zaradi evolucionistično nastalih strateških pritiskov, zaradi katerih ljudje pripisujejo življenje neživim domenam. Zakaj do tega prihaja, bom prikazal skozi avtorjev teoretičen pristop. Zelo blizu Guthrieju je tudi Boyer, ki v svoji knjigi *Religion explained* razlaga razširjenost religijskih reprezentacij s tem, kako naša duševnost obdeluje informacije. Ugotovitve Guthrieja in Boyerja nam ponujajo orodje za razumevanje procesov nastanka in ohranjanja verskega in religijskega pojava. Njihove razlage se lahko aplicirajo tudi na druga področja vsakdanjega življenja, vendar pa menim, da imajo prav znotraj religije največ potenciala in prostora za prispevek.

Antropologi so pokazali, da so vse družbe animistične in vse poznajo verjetje v nadnaravno. Zato bom poskušal prikazati, kaj tovrstne teorije, ki ponujajo razlago nastanka verovanj v nadnaravno, pomenijo za sociologijo in sorodne vede, ki se ukvarjajo s proučevanjem religije. Še posebej zato, ker odpirajo staro vprašanje biološke determiniranosti in kulturne pogojenosti.

2 KAJ STA ANIMIZEM IN ANTROPOMORFIZEM?

Zakaj so vse družbe animistične, bom poskušal prikazati v nadaljevanju diplomske naloge, pred to razlago pa bom poskušal razjasniti kaj ta pojem pomeni. Tako kot ostali družbeni pojavi se tudi opredelitev animizma razlikuje glede na čas in avtorje. Začetek uporabe pojma lahko izsledimo pri antropologu Tylorju, ki je opazil pojav in ga definiral kot verjetje v duhove ali dušo in kot temelj vsake religije (Harvey 2005, 6). Animizem se je uporabljal za označevanje pojava, kjer ljudje verjamejo, da imajo nečloveški, neživi subjekti (objekti in dogodki), dušo. Od devetnajstega stoletja do danes so številni raziskovalci in avtorji opazovali ta pojav in razvili svoje razlage, ki nadgrajujejo Tylorjevo začetno definicijo. Med sodobnimi in bolj zanimivimi razlagami je tista od Harveya, ki v celoti obrne pogled na pojav in način pojmovanja, ter zahteva drugačno obravnavo. Pri Tylorju so duše in duhovi metafizične enote, neempirične realnosti. Harvey trdi, da je animizem tako koncipiran, če ga obravnavamo znotraj zahodnjaških okvirov razmišljanja in razumevanja, kateri radikalno drugače gleda na svet in ima lastno jezikovno realnost katera nam otežuje razumevanje. Zato zavrača Tylorjevo opisovanje animizma kot otroškega in primitivnega, ter dokazuje, da je to kompleksen pogled na svet, kjer so neživa bitja tudi Osebe. Domneva o življenju je razširjena in za številne družbe in skupnosti ni pomembno, če se nekaj zaveda ali ne zaveda, če je živo ali neživo, pomembna je naša medsebojna interakcija, pri kateri vsi postajamo Osebe (Harvey 2005). Živimo v svetu, ki je organiziran na dualizmih, duševnost in telo, naravno in spiritualno, kar nam otežuje razumevanje celote kot žive enote. Njegova razlaga nam pomaga boljše razumeti, kako družbe, ki so ostale animistične, kot so na primer Aborigini, dojemajo in razumejo svet in realnost. Iz tega vidika ima njegova razlaga velik potencial rušenja predsodkov o primitivnosti animizma. Edina pomanjkljivost njegovih idej je relativizem pri razlagi. Zato so deloma njegove predpostavke neuporabne, ker moramo sprejeti tovrsten način razumevanja sveta, če hočemo razumeti animizem. Zato bom pri obravnavi animizma uporabljal pojem, kot ga je opredelil Guthrie, in ki presega Tylorjevo poenostavljeno pojmovanje ter ponuja bazično ter istočasno celovito razumevanje pojma. On pravi, da se je začetno pojmovanje, ki je najbolj razširjeno, torej obstoj duhov znotraj naravnih fenomenov, kot so drevesa ali kamni, zgolj ena predstava animizma. Drugi koncept animizma pa je tisti, za katerega menim, da najboljše opisuje pojav, ker zajema vse njegove razsežnosti. Ta koncept ne vključuje duhovnih bitij (vsaj ne kot normo), temveč ga lahko definiramo kot pripisovanje življenja neživemu (Guthrie 2000, 106). To je najnovejša definicija, ki

jo zagovarjajo tudi razvojni in evolucijski psihologi. Animizem ni nujno povezan z duhovnimi ali religijskimi razlagami, čeprav se zdi, da se večinoma pojavlja znotraj religijskega konteksta. Velikokrat pa ni v povezavi z nadnaravnimi bitji. Tako se ga pri ostalih dogodkih vsakdanjega življenja pogosto ne dojema tako. Kot na primer ko rečemo, da računalnik spi, smo mu pripisali lastnost živega. S tem smo ga poosebili oz. ga antropomorfirali. Antropomorfizem bomo v našem primeru uporabljali kot nagnjenost h pripisovanju človeških lastnosti nečloveškim živim in neživim subjektom. Antropomorfizem je ozko povezan z animizmom, oba se pogosto prekrivata, vendar sta ločena in eden ne pogojuje drugega. Ko govorimo s psom, ga poosebljamo in ne animiziramo, ko rečemo, da je skočila iskra, jo animiziramo in ne nujno tudi poosebljamo.

3 OD DARWINA DO EVOLUCIJSKE PSIHOLOGIJE

Celotna zgodba o evoluciji se je začela, ko je Charles Darwin sredi devetnajstega stoletja izdal knjigo O izvoru vrst, s katero je sprožil nov pogled na nastanek in razvoj vrst, ki se je obdržal do današnjega dne. Še več, sodobni genetski dokazi in arheološke iznajdbe so utrdile njegovo ugotovitev o naravni selekciji. Teoretska pot, ki jo je avtor začel, je postala temeljna za razumevanje človeškega obnašanja in duševnosti, na kateri obnašanje temelji.

Zadnja desetletja vedno bolj razumemo obnašanje živali in njihove evolucijske komponente. Raziskave na nečloveških živalih imajo več desetletno prakso. Evolucijske ideje so se začele aplicirati na študij človeškega obnašanja in človeške duševnosti kasneje, v osemdesetih let prejšnjega stoletja. Evolucijski pristop nam omogoča teoretični okvir, s pomočjo katerega preizkušamo hipoteze glede obnašanja in psiholoških mehanizmov, ki pogojujejo temu (Dunbar in drugi 2005, 2). Spomin razlage človeškega obnašanja s perspektive evolucijske psihologije pri nekaterih še vedno asocira na pristop sociobiologije oz. biološkega determinizma, ampak za razumevanje človeškega obnašanja z evolucijske perspektive ne zahteva nujno vključenosti genov. Primer tega je zelo pomemben evolucijski efekt, še posebej za nas ljudi - prenos kulture, torej delovanja, ki ni biološko pogojeno in je pomembna evolucijska pridobitev, ki pospešuje razvoj. Novim generacijam namreč omogoča, da nadgrajujejo tisto, kar so začele prejšnje generacije, brez da bi vsakič odkrivale in delale na novo.

Komparativna psihologija je bila vedno pomembna, razumeti kako in zakaj se

razlikujemo od nečloveških živali je zanimivo, ker nam omogoča pomembna spoznanja človeške narave skozi primerjavo z drugimi vrstami na različnih stopnjah evolucijske zgodovine (Dunbar in drugi 2005, 8). Zelo blizu komparativni psihologiji je evolucijska psihologija, ki se med drugim ukvarja tudi s socialno kognicijo.

Nekateri raziskovalci celo trdijo, da so vse psihološke teorije implicitno teorije evolucijske psihologije (Buss v Rosen in Luebbert 1999). Temu je tako, ker so vsa manifestna obnašanja in delovanja odvisna od osnovnih psiholoških mehanizmov, ki delujejo kot orodje za obdelavo informacij in odločitev ter kontekstualnim vnosom informacij in izkušenj iz okolja. Tako se različne vrste različno odzivamo na dražljaje zaradi različnih psiholoških mehanizmov. Točno delovanje teh mehanizmov ostaja implicitno, kljub temu pa vse psihološke teorije namigujejo obstoj temeljnih mehanizmov. Vsa obnašanja so odvisna od kompleksnih psiholoških mehanizmov in ti mehanizmi so na osnovni ravni rezultat naravne izbire. V tem primeru so vse psihološke teorije, teorije evolucijske psihologije, ker nobena teorija ne poda razlage nastanka osnovnih psiholoških mehanizmov kot rezultat kakega drugega procesa. (Buss v Rosen in Luebbert 1999, 2-3)

Evoluirani psihološki mehanizmi so skupek procesa znotraj organizma ter:

- 1. Obstajajo v tovrstni obliki z namenom reševanja specifičnega problema posameznikovega preživetja ali reprodukcije, ki so ponavljajoči v človeški evolucijski zgodovini.*
- 2. Uporabljajo samo določene kategorije informacij ali inputov, kjer je input (1) lahko zunanji ali notranji, (2) lahko je aktivno pridobljen iz okolja ali pasivno prejet iz okolja, in (3) nanaša se na organizem kateri se sooča s določenim prilagoditvenim problemom.*
- 3. Pretvarjajo te informacije v output skozi proces, v katerem input (1) uravnava psihološko aktivnost, priskrbi informacije drugim psihološkim mehanizmom ali sproži manifestno delovanje in (2) reši določen prilagoditveni problem. (Rosen in Luebbert 1999, 9)*

Tako si evolucijski psihologi prizadevajo odkriti in razložiti naravo teh mehanizmov, s čimer bi boljše razumeli vsa obnašanja, ki temeljijo na teh psiholoških mehanizmih.

Težava in jedro debate med evolucijskimi in neevolucijskimi psihologi so dihotomije, kot so narava proti vzgoji ali genetika proti okolju, prirojeno proti naučenemu ali kultura proti biologiji. Tooby in Casmides trdita, da so tovrstne dihotomije zgrešene, ker implicirajo dva različna razreda vzroka in zato evolucijska psihologija zavrača tovrstno

ločevanje. Človeška narava se razlikuje od narave drugih živali in zahteva določeno obliko inputov za razvoj. Enkrat, ko so mehanizmi razviti, zahtevajo input za aktivacijo in delovanje. Kultura in biologija se prekrivata in ena pogojuje drugo. Mehanizmi za učenje, zaradi katerih so ljudje dovzetni za okoljske dražljaje, so posledica razvojnega naključja evolucije po naravni izbiri. Razviti mehanizmi in dražljaji, zaradi katerih se aktivirajo, so vzročni evolucijskemu procesu (Tooby in Casmides v Rosen in Luebbert 1999, 9). Pri posameznikih je genetsko pogojena moč določenih organov, ne razlikujemo pa se glede osnovnih psiholoških mehanizmov, razen izjem zaradi genetskih ali okoljskih nesreč (Rosen in Luebbert 1999, 18). Sklep je, da določen gen ne povzroča določenega obnašanja, temveč so genetske razlike med posamezniki v povezavi z vedenjskimi razlikami, kar rezultira v različni stopnji uspešnosti pri reprodukciji (Dunbar in drugi 2005, 15).

Teorija evolucije poteka na več ravneh. Na vrhu je splošna teorija evolucije, kot jo je zastavil Darwin, in so jo izboljšali evolucijski biologi, kot je na primer Dawkins. Sledijo teorije na srednji ravni, ki so še zmeraj široko zastavljene, na primer teorija starševske investicije in seksualne selekcije. Iz tovrstnih teorij izhajajo specifične evolucijske hipoteze in na koncu specifične domneve, ki izhajajo iz teh hipotez (Rosen in Luebbert 1999, 4–5). Nekatere evolucijske raziskave kot začetno točko vzamejo določen fenomen ali opažanje, ter poskušajo preizkušati hipotezo o njegovi funkciji ali zakaj se je razvil. Animizem je pojav, ki ga opažamo med vsemi ljudmi in vsemi kulturami. Lahko ga umestimo v kategorijo teorij na srednji ravni. Pri njegovi analizi bomo uporabljali analizo od spodaj navzgor. Temeljna teza je, da je animizem funkcionalni produkt naravnih evolucijskih pritiskov. Ljudje so zato dojemljivi za ideje o obstoju nadnaravnih sil.

4 SODOBNI KOGNITIVNI PRISTOP K PREUČEVANJU ANIMIZMA

Bazični animizem in dele ostalih religij, ki vsebujejo animistične elemente, lahko razložimo s študijami, ki se osredotočajo na vlogo človeškega uma in evoluiranega kognitivnega aparata pri konstrukciji nadnaravnih repertoarjev.

Tako sta Guthrie in Boyer oba razvila lastne teorije religije, ki se navezujejo na to področje raziskovanja. Guthrijeva teorija je zastavljena za razlaganje religijskega nastanka s perspektive zaznavnih strategij, ki so skupne ljudem in živalim. Avtor trdi, da je religija naključen produkt evolucijskega procesa. Skozi evolucijo smo pridobili

sklepni mehanizem, ki nam omogoča interpretacijo pri opazovanju (videnju) in označevanju pri razlagi teh opažanj. V tem interpretativnem iskanju ali pri ugotovitvah končne analize, ugibamo možnosti pri interpretaciji. Takrat se enote neživega spreminjajo v kategorijo živega. Pri tem tovrstne kategorijalne spremembe zadevajo predvsem ontološke kategorije (Anttonen 2002, 23). Bistvo njegove teorije religije je, da je religija postala mogoča in da v končni fazi temelji na evolucijskih strategijah ljudi, kjer neživim domenam pripisujejo življenje (Anttonen 2002, 24).

Pri tem so številne tovrstne predstave tudi antropomorfne. Antropomorfne so tudi zaradi evolucijskih prilagoditev človeškega kognitivnega aparata za socialno življenje in obrambnega mehanizma pred plenilci. Naši možgani so dovzetni za vživljanje v mišljenje drugih in zato neznanim pojavom avtomatično pripisujemo namensko delovanje.

Pri tem, ko se Guthrie osredotoča na pogoje za nastanek tovrstnih prepričanj in se Boyer navezuje na njegovo teorijo in išče odgovore na vprašanje, zakaj so antropomorfne in animistične reprezentacije tako razširjene. Odgovor je preprost – one kršijo naša intuitivna pričakovanja. Naš um ne kategorizira po svobodni volji ampak naključne asociacije umešča znotraj ontoloških kategorij. Tovrstne kategorije so domensko specifične in vsebujejo set specifičnih pričakovanj, ki konstituira našo intuitivno ontologijo. To nam omogoča, da naše izkušnje dobijo pomen. Pri raziskovanju religije nam pomagajo predstave intuitivne ontologije oz. kršitve intuitivnih ontologij. Pojem, ki ga Boyer uporablja pri opisovanju tega pojava, je »proti-intuitiven« (Anttonen 2002, 24). To razlaga tako: če vzamemo premiso, »da se ljudje starajo in en dan ne dihamo več, umremo in to je to«, tovrstna domneva ne zbuja preveč zanimanja. Če pa vzamemo premiso, »da ko ljudje umrejo, njihove duše včasih pridejo nazaj v drugem telesu«, to zbuja več pozornosti in si jo lažje zapomnimo zaradi čudnih lastnosti namišljenih subjektov. Prekršili smo ontološko predstavo človeka kot smrtnega biološkega organizma (Boyer 2002a, 63).

Nastanek religije ni vprašanje določene časovne točke in ne moremo odkriti lokacije ali določenega dogodka v človeški zgodovini, ko je nastala. Kot trdi Boyer, ne obstaja zgodnji animizem ali antropomorfizem, primitivna oblika religije. Religija je posledica normalnega kognitivnega razvoja iz otroštva v odraslost in za razvoj religijskih reprezentacij potrebujemo le inferenčne principe, ki se uporabljajo tudi v nereligijski domeni (Anttonen 2002, 25).

Glede na to, da naj bi bil animizem posledica psiholoških mehanizmov, se zastavlja

vprašanje, kdo vse je animističen. Ali so tudi ostale živali lahko animistične?

Odgovor v grobem je, da animizem ni tako edinstven človeku, kot se mogoče zdi. Vsi, ki imajo hišne živali, so zagotovo opazili njihova animistična nagnjenja, čeprav jih mogoče niso tako obravnavali. Primeri animističnega delovanja so, ko pes teče za avtom, katerega najverjetneje dojema kot živ premikajoč subjekt (objekt), s katerimi bi se igral ali ga napadel. Podobno pri mačkah plenilski instinkt sproži, da žogico ali svetlobni žarek dojemajo kot majhno žival.

Razen Darwina, večina strokovnjakov v religiji vidi ostro ločnico med človeškimi in nečloveškimi živalmi. Ostali umeščajo korenine religije v biološko matrico, katero si delimo z ostalimi živalmi. Ključna teza tega razmišljanja je, da vsi živimo v dvoumnih okoljih, v katerih smo pozorni na skrite agente. Pri tem iskanju se srečujemo s lažno-pozitivnimi zaključki, zdi se nam, da vidimo agente, tudi ko jih tam ni (Guthrie 2002, 38). To izhaja iz evolucijske prilagoditve zmožnosti dojetanja živali, ki nas ogrožajo. Tisti, ki so bili pri tem uspešnejši, so imeli večje verjetnosti za preživetje v negotovem okolju.

Darwin je med prvimi opisal animistično obnašanje živali. Njegov pes se je zapodil v senčnik, ki je nihal zaradi vetra. Zabeležene so tudi bolj sofisticirane oblike animističnega obnašanja med živalmi, zlasti med primati in ostalimi opicami. Tako orangutan zaigra znak za nevarnost plenilca, če njegova tolpa izgublja v boju, in na ta način prekine bojevanje. Zabeležena je tudi še ena obrambna strategija, ko zbeži iz pretepa, se postavi na noge in zaigra, da je v travi opazil nevarnost, s čimer privleče pozornost preganjalca in prekine spopad (Cheney in drugi v Guthrie 2002, 52). Vendar pa to ni dovolj velik razlog za nastanek religije. Tudi opice ne morejo neskončno ponavljati teh trikov, ne da bi se razkrinkale. Rabimo nekaj, kar presega neposredne dokaze in jezik je tisti, ki ustvarja skupen svet ter to omogoča (Burkert v Guthrie 2002, 53).

Kljub temu imajo človeške in nečloveške živali skupni imenovalec religije, dogodkom in stvarem pripisujejo več življenja in namernosti, kot jih v resnici vsebujejo. In zdi se, da tudi ostale živali pripisujejo lastnosti značilne za žive, neživemu svetu, zaradi česar lahko rečemo, da so tudi ostale živali animistične (Anttonen 2002, 38).

Med različnimi značilnostmi, ki sprožajo animistične in antropomorfne odzive, je premikanje večinoma glavni razlog. Gibalna percepcija je ključna zaradi razvitega vizualnega sistema (Barry v Guthrie 2002, 57). Pri tem bom še enkrat omenil, da animizem in antropomorfizem kot taka nista zadostna za konstitucijo religije. Če

govorimo o religiji, mora obstajati sistematizirana in simbolno dodelana oblika animizma, katero se jemlje resno (Guthrie 2002, 60).

Na tej točki lahko sklenemo, da je animizem pojav, ki je lasten človeškim in nečloveškim živalim. Je posledica našega načina delovanja psiholoških mehanizmov. Pri tem imajo glavno vlogo možganski procesi, ki se sprožajo kot posledica evolucijske uspešnosti obrambe pred nevarnostmi. Ena tovrstnih razvojnih pridobitev je avtomatična interpretacija katerihkoli gibalnih dražljajev kot posledico živega bitja z namenskim delovanjem. Na primer, evolucijsko gledano so bili tisti, ki so premikajoči grm interpretirali kot potencialno nevarnost zaradi prisotnosti plenilca, uspešnejši pri preživetju. Podobno je, če občutek dotika na koži interpretiramo kot prisotnost strupenega pajka ali vejo na tleh zamenjamo za pravo kačo. Energija vložena v tovrstno dojetje dražljajev iz okolja se na koncu izplača, čeprav zahteva nenehno aktivnost in je procesualno zahtevna.

Evolucijska in kognitivna psihologija tako razume nastanek animizma. Animizem kot tak je le pripisovanje živih lastnosti neživim stvarem ali dogodkom, ne pojasnjuje pa religijskih razsežnosti animizma, ki so del vsake animistične družbe. Kako le-ta nastajajo, se ohranjajo in prenašajo, nam pomaga razumeti teoretičen prispevek Pascal Boyerja.

Antropologi in zgodovinarji poznajo ogromno primerov in konceptov, ki so se preselili iz religije v fikcijo in obratno. Da bi religijski koncept nadnaravnih agentov postal dovolj verjeten in, da se ga dojema kot vsaj potencialno realnega, mora le-ta zadovoljiti pet procesov mentalnega sistema:

- 1. Vključuje minimalno kršitev konceptualnih pričakovanj iz določene domene.
(To velja za vse nadnaravne koncepte, ne le religijske.)*
- 2. Aktivacijo intuicije glede agenta, ki se razvije iz konteksta plenilca.*
- 3. Aktivira sisteme socialne interakcije (Naš sistem »socialnega uma« na določen način.)*
- 4. Zajedavski so glede moralnih institucij, ki so v veljavi, religijske ali ne.*
- 5. V povezavi so s specifičnim načinom konstrukcije nesreče.*

(Boyer 2002b, 70–71).

To nam govori, da bomo dovzetni za sprejemanje religijskih nadnaravnih konceptov, če so le-ti tako zastavljeni, da nas osebno zadevajo. Zato so vredni naše pozornosti. Prva točka oz. prvi mentalni proces služi temu, da privleče našo pozornost. Če nekaj krši naša intuitivna ontološka pričakovanja, nas bo zgodba prej privlekla in lažje si jo bomo

zapomnili. Zatem moramo zaznati agenta, pri čemer nam pomaga mehanizem za detekcijo (odkrivanje). Mehanizmi, ki nam omogočajo socialno življenje, tovrstnim agentom pripišejo namensko delovanje, kar je posledica možnosti vživljanja v duševnost drugega. Zatem, konstrukt bo prej sprejet kot realen, če nas lahko osebno prizadene.

Boyer primerja naš odnos do nadnaravnih bitij kot odnos do opravljanja. Pri opravljanju ni pomembno ali verjamemo v resničnost povedanega ali ne, pritegnjeni smo zaradi potencialno koristnih informacij in smo istočasno zaskrbljeni zaradi možnosti, da opravljanje odkrije nekaj o nas (Barrett 2004, 49-50). Nadnaravne predstave, za katere verjamemo, da poznajo pomembne informacije, kot so medčloveški odnosi, bodo aktivirale več mentalnih procesov in okupirale našo duševnost bolj, kot tiste, ki ne poznajo za nas preveč relevantnih informacij, kot je na primer duh, ki pozna vsaki kamen v gozdu.

Ob pravih informacijah je produkt mentalnih mehanizmov nereflektirano verjetje v duha ali dušo. Brez zadostne reflektivne obrambe, nereflektirano verovanje postane reflektivno, mehanizmi »odkrijejo« dokaze v dražljajskih predstavah (Barrett 2004, 33) Koncepti se lahko razlikujejo glede na različne prostore in načine nastajanja. Vsem pa je skupno, da vsebujejo kombinacijo koncepta iz določene domene in eno določeno kršitev. Kulturno prenašanje religije in ostalih nadnaravnih domen je najbolj učinkovito, ko so koncepti pereči zaradi kršitev in enostavno prenosljivi zaradi spontanega sklepanja (Boyer 2002b, 72). Na primer, ideja o drevesu, ki sliši naše pogovore in nam lahko prinaša srečo ali nesrečo, ima več potenciala za kulturno reprodukcijo kot drevo, ki le govori. Pri temu idejnemu konceptu smo prekršili intuitivno ontološko kategorijo drevesa kot biološkega bitja. Njegova zmožnost poslušanja in vplivanja na prihodnost našega življenja ga naredi vrednega pozornosti in kulturnega prenašanja. Drevo, ki le govori, ne ogroža naše blaginje in zato ni toliko vreden obravnave.

Justin Barrett se navezuje na Boyerjevo teorijo in za razlago nastanka religijskih konceptov prispeva termin »minimalno protiintuitivno« (»minimally counterintuitive«). Domneva, da kategorije nastajajo, ko kršijo dovolj zahtevnih predpostavk, ki privlečejo našo pozornost. Lahke so za razumeti, si jih zapomniti in vanje verjeti. Imajo nenavadno privlačno sposobnost razlaganja določenih izkušenj. Tovrstni procesi zavzemajo pomembne vloge v mitologijah, legendah, religijskih zapisih in zgodbah. Vendar pa ne smejo vsebovati preveč protiintuitivnih faktorjev, ker nas takrat zmedejo, nimajo smisla in si jih težko zapomnimo (Barrett 2004, 23). Religijsko verska

prepričanja so podobna pripovedovanju zgodb (večina religij temelji na zgodbah), ki so najbolj uspešne, če zapolnijo in ne presežejo naših kognitivnih zmožnosti. Idealna enačba vsebuje štiri namernosti: »*Jaz nameravam (1), da verjameš (2) v obstoj nadnaravnega bitja, ki hoče (3), da delujemo z upravičenim namenom (4).*« (Dunbar in drugi 2005, 145). Tovrstno znanje je skupno, vendar le deskriptivno in še vedno ne razlaga, zakaj bi se nekdo temu podredil. V enačbo moramo uvesti še eno stopnjo, ki religijo kot širšo družbeno obliko naredi za skupnostno. Uvesti moramo še eno stopnjo namernosti: »*Jaz nameravam (1), da verjameš (2) v obstoj nadnaravnega bitja, ki razume (3), da jaz hočem (4), da je ono pripravljeno (5) ukrepati (ko se nočes podrediti)*« (Dunbar in drugi 2005, 146).

Druga zadeva je, da večina reprezentacij ne izhaja iz neposredne izkušnje detekcije, temveč preko družbeno prenesenih informacij. Večina informacij o duhovih in bogovih prihaja od drugih ljudi (Boyer 2002b, 77). Če ne prihaja od drugih ljudi, še vedno ne pomeni, da je rezultat aktivne detekcije, pogosteje so rezultat detekcije sledi, kar je še bolj intrigantno (Boyer 2002b, 76). Dober primer tega so NLP-ji. Neposredno detekcijo letečih predmetov na nebu ali zgodbo o doživetju letečega predmeta bomo instinktivno prej zavrnilo kot neutemeljeno. Pri tem bodo krogi v žitu, ki naj bi bili produkt vesoljcev, prej privlekli naše zanimanje.

Za trenutno obravnavo je verjetneje najpomembnejše mentalno orodje iz razreda kategorizatorjev in to je hiperaktivni detektor agentov (Barret 2004, 4), ki nenehno preiskuje okolje. Pri tem iskanju posebno pozornost namenja sledem, ki so lahko posledica namenskega delovanja. Tovrstno zmožnost razlikovanja namernosti imenujemo teološko razlogovanje, ker prežema intuitivne pomisli glede artefaktov in živih stvari. Tako bodo ljudje, ki so že slišali za NLP-je ali duhove, umestili sled v že obstoječi koncept in si podkrepili vero. Težko, da bo le hiperaktivni detektor agentov pripeljal do tega, da nekdo izumi nadnaravno bitje (Barrett 2004, 38).

Kaj pa prej omenjeni antropomorfizem? Dejstvo, da imajo nadnaravni koncepti človeško duševno, in v nekaterih primerih tudi telesno podobno, izhaja tudi iz domišljijско predstavni zmožnostih in duševnega nagnjenja v določen način sklepanja zaznavnih pojavov. Do sedaj sem največ govoril o interpretaciji namenov agentov kot posledici obrambne prilagoditve pred plenilci. Potrebno pa je omeniti še eno pomembno prilagoditev kot posledico socialne interakcije.

Skozi razvoj, ki je zadeval vedno večje in kompleksnejše skupine, smo za večjo stabilnost in koordinacijo razvili mehanizem »theory of mind«, ki sledi objektom

pozornosti drugih ljudi, preračunava njihovo duševno stanje in napoveduje njihovo obnašanje. Je zmožnost vživljanja v namere, želje, znanja drugih ljudi (Barrett 2004, 74). Zato smo nagnjeni k antropomorfizmu pri nadnaravnih bitjih. Njihovemu mišljenju in delovanju pripisujemo čustvene in vedenjske vzorce, ki so nam znani in pomembni za družbeno življenje.

5 SKLEP

Po povedanem lahko sklenem, da je temeljna teza animizma kot funkcionalnega produkta naravnih evolucijskih pritiskov, zaradi katerih so ljudje dojemljivi za ideje o obstoju nadnaravnih sil, potrjena, vendar ne z lahkoto in brez premislekov.

Za začetek bi omenil, da iz povedanega ne moremo govoriti o religijskemu modulu, za kar se zavzemajo nekateri nevroteologi. Torej nismo predisponirani za religijo. Na podlagi sedanjih izsledkov raziskav lahko sklepamo, da smo skozi evolucijo razvili kognitivne sisteme, ki nam omogočajo, da verjamemo v nadnaravno. In verjetje je po mojem mnenju nusprodukt mentalnih mehanizmov, ki so se razvili za določene varnostne ali socialne namene, podkrepljena z obstoječimi kulturnimi predstavami. Zato o verjetju ali religiji ne moremo govoriti kot o funkcionalni evolucijski prilagoditvi človeka, temveč o kulturnem konstrukt, za katerega se zdi, da nima zelo pomembne funkcije za preživetje vrste z vidika naravne selekcije. Povedano še bolj direktno, v življenju ne potrebujemo religije in nadnaravnih konceptov, čeprav po logiki evolucijske psihologije nekaj kar je energijsko zahtevno v tolikšni meri, ne more biti le stranski proizvod. Zakaj so potem animizem in druge oblike verovanja vseprisotne?

Po teoriji Guthrija in Boyerja so religijske reprezentacije posledica normalnega kognitivnega razvoja vsakega človeka, pri kateremu uporabljamo iste zaznavne principe in mentalne mehanizme kot v nereligijski domeni. Mogoče je prav to razlog, zaradi katerega se zdi (in tudi raziskave kažejo), da religija ne izginja, vsaj ne v pričakovani meri. Odgovore na to ponujajo sociološke teorije religije, ki ji pripisujejo kompenzacijsko funkcijo, kontrolno funkcijo, integracijsko funkcijo, legitimizacijsko funkcijo, ter funkcijo pogleda na svet. Zdi se, da so s tem zaobjete vse religijske razsežnosti. Kognitivni pristop k preučevanju religije pri tem ni dovolj teoretično močen za razložitev funkcij, ki imajo, tako kot pri bazičnem animizmu, tudi pri velikih religijskih sistemih ključno vlogo pri razlagi obstoja.

Je pa pomemben prispevek celotni obravnavi religijskega pojava. Teorije so dovolj

močne, da razložijo eno razsežnost nastanka in kulturne reprodukcije nadnaravnega na zelo preprost način. Prav preprostost je istočasno prednost kot slabost. Prednost je zato, ker bo zaradi svoje enostavnosti in splošnosti zagotovo naletela na plodna tla pri religiološkem preučevanju in tudi zunaj akademskih krogih, v času spopada religijskih in nereligijskih gibanj, ki so v porastu. Slabost je, da se jim prav zaradi preprostosti pripišejo zdravorazumska sklepanja. Druga stvar, ki zadeva kognitivni pristop preučevanja religije je spekulativnost evolucijske psihologije, na kateri temeljijo teorije. Prikazal sem, da je evolucijska psihologija ogromno napredovala kot pristop, ki istočasno zajema biološke in duševne procese, če jo primerjamo s sociobiologijo. Evolucijska psihologija, tako kot v bistvu tudi samo evolucijska teorija, zavrača biološki determinizem v prid odkrivanja bioloških in mentalnih prilagoditev, ki nam pomagajo pri spopadanju z vsakdanjim življenjem, ki je nenehni proces kulturne reprodukcije. Glavno vprašanje ni, zakaj nekdo deluje na določen način, temveč kakšen namen ima tovrstno delovanje. Glavna kritika evolucijske psihologije se zato nanaša na metodologijo. Po genetskih dokazih smo se od nam genetsko najbližje vrste ločili pred pet do sedem milijonov let. V evolucijskem drevesu je veja homo nastala pred približno dva in pol milijona let, anatomsko današnji človek pa pred sto do dvesto tisoč let. Zato pri preučevanju, kot to počnejo ostale psihološke panoge, ne moremo direktno preučevati predmeta interesa. Lahko le sklepamo možnosti funkcij določenih prilagoditev, ne moremo pa natančno in s popolnim prepričanjem trditi, kaj so tovrstne prilagoditve pomenile za prejšnje rodove naše vrste. Na tem področju nam pomaga komparativna psihologija. Kot smo videli, so tudi ostale živali animistične in nam v primerjavi s kognitivno bolj primitivnimi vrstami, s katerimi si delimo nekaj skupnega, pomagajo razumeti tudi našo kognicijo in delovanje.

Empirične študije kognitivnega pristopa so osredotočene na kognitivne omejitve religijskega doživljanja in prenosa verovanj, manjkajo pa motivi, na primer predmet preučevanja pristopa sociologije religije. Kot smo videli glede na teorijo, so vsi nadnaravni koncepti enakovredni glede na poreklo in način prenašanja, če le izpolnjujejo zastavljene pogoje. Tako ni razlike med goblini, bogovi in vampirji, le, da se bodo ene zgodbe prej »prijele« in prenašale zaradi mogočega vpliva na naša življenja. Motivacijski dejavniki so tisti, ki naredijo razliko med fiktivnimi predstavami. Zakaj so določena verovanja razširjena, ne moremo razložiti s tem, da izpolnjujejo enačbo, ki pritegne naše zanimanje. Ostale družbeno-politične realnosti funkcij religije nam ponujajo bolj prepričljive razloge za ohranitev religijskih verovanj in praks.

Kljub temu je kognitivno družboslovje vitalno področje, kateremu uspeva združevati interdisciplinarni pristop pri raziskovanju duševnih procesov, socialnega doživljanja in delovanja. Pri tem pa lahko največ prispeva pri razlagi bazičnih delov religije, kot je na primer animizem.

Lahko tudi rečemo, da sodobno družboslovje ne more več brez raziskovalnih ugotovitev kognitivnih znanosti, in obratno, kognitivni pristop preučevanja ne more brez dognanj ostalih družboslovnih disciplin, ki nadgrajujejo pristop zaznavnih interpretacij.

6 LITERATURA

1. Anttonen, Veikko. 2002. Identifying the Generative Mechanisms of Religion: The Issue of Origin Revisited. V *Current approaches in cognitive science of religion*, ur. Ilkka Pyysiainen in Veikko Anttonen, 14–37. London: Continuum.
2. Barrett, Justin. 2004. *Why would anyone believe in God?* Lanham: AltaMira Press.
3. Boyer, Pascal. 2002a. *Religion explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors*. London: Vintage.
4. --- 2002b. Why do Gods and Spirits Matter at All? V *Current approaches in cognitive science of religion*, ur. Ilkka Pyysiainen in Veikko Anttonen, 68–92. London: Continuum.
5. Dunbar, Robin in Louise Barrett in John Lycett. 2005. *Evolutionary psychology: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications.
6. Guthrie, Stewart. 2000. On Animism. *Current Anthropology* (1): 106–107
7. --- 2002. Animal animism: Evolutionary Roots of Religious Cognition. V *Current approaches in cognitive science of religion*, ur. Ilkka Pyysiainen in Veikko Anttonen, 38–67. London: Continuum.
8. Harvey, Graham. 2005. *Animism: Respecting the Living World*. London: C. Hurst & Co.
9. Rosen, David H. in Michael C. Luebbert, ur. 1999. *Evolution of the Psyche*. Westport: Praeger Publishers.