

ADRIANNA SMURZYŃSKA

UNIwersytet Jagielloński
Instytut Filozofii, Zakład Ontologii
E-MAIL: ADRIANNA.SMURZYNSKA@GMAIL.COM

Anima quodammodo cerebrum. **Neurobiologia i filozofia o duchowości**

STRESZCZENIE

Artykuł ma na celu przedstawienie problematyki duchowości w perspektywie neurobiologicznej. Autorka rozpoczyna od przywołania definicji, źródeł i założeń neuroteologii. Opisuje metody badań i właściwe tej dyscyplinie rozumienie duchowości. Kontrastuje je następnie z wybranymi filozoficznymi i psychologicznymi koncepcjami duchowości i mistycyzmu. Wskazuje też na szereg zarzutów, jakie można postawić neuroteologii. W podsumowaniu następuje odniesienie do tytułowej maksymy *anima quodammodo cerebrum*.

SŁOWA KLUCZOWE

neuroteologia, duchowość, doświadczenie mistyczne

Wprowadzenie

Wydaje się, że w środowisku naukowym panuje moda na neuronauki. Powstają nowe dziedziny wiedzy, będące często połączeniem neurobiologii i nauk humanistycznych, na przykład neuroestetyka czy neuroetyka. Jednocześnie w Europie można zauważyć powrót zainteresowania tematyką duchowości. Mówi się wręcz o „powrocie *sacrum*”¹. W tym kontekście próby łączenia zagadnień związanych z duchowością i neurobiologią² nie wydają się niczym niezwykłym.

¹ J. Badeni, J. A. Kłoczowski, *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, Kraków 2009, s. 55.

² M. Radcliffe, *Neurotheology: A Science of What?, [w:] Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Vol. 2: *The Neurology of Religious Experience*, ed. P. McNamara, Westport 2006, s. 81.

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie problematyki duchowości z perspektywy neurobiologicznej. Rozpocznę od podania definicji neuroteologii i umiejscowienia jej w historii myśli neurobiologicznej. Przedstawię założenia, jakie przyjmują jej przedstawiciele (niekoniecznie przywołując je wprost), oraz niektóre kierunki ich badań. Następnie przejdę do problematyki duchowości i mistycyzmu. Zaprezentuję wybrane koncepcje filozofii i psychologii religii i w tym kontekście zdefiniuję duchowość, którą starają się badać neurobiologowie. Moje rozważania zakończę odwołaniem do tytułowej maksymy *anima quodammodo cerebrum*.

1. Neuroteologia

1.1. Od frenologii do neurobiologii

Źródła łączenia neurobiologii i religii można szukać w koncepcjach Franza Galla³, który stworzył i rozwinął naukę zwaną frenologią. Według niego kora mózgowa jest systemem składającym się z wielu struktur, z których każda jest odpowiedzialna za określoną funkcję umysłową lub cechy charakteru. Zakładał on również, że rozwój odpowiedniej struktury jest odzwierciedlony w budowie czaszki. Dzięki temu badanie bruzd na czaszce mogło prowadzić do określenia, jakie zdolności posiada badana osoba. Gall twierdził również, że istnieje część mózgu odpowiedzialna za doznania duchowe⁴.

Frenologia była głośno krytykowana (głównie ze względu na metodę badań), jednak w neurobiologii można zauważyć podobny sposób szukania mózgowych podstaw różnych zjawisk psychicznych. Naukowcy nie mierzą już czaszki, ale sprawdzają, jakie rejony mózgu są aktywne w trakcie rozmaitych działań. Na tej podstawie poszczególnym obszarom mózgu przypisuje się właściwe funkcje. Ową tendencję można również zauważyć u tych neurobiologów, którzy szukają neurobiologicznego podłoża duchowości.

1.2. Definicja neuroteologii

Definicja neuroteologii nie jest jednoznaczna. Najczęściej uznaje się ją za gałąź neurobiologii⁵. Przedmiotem jej badań w takim ujęciu są biologiczne

³ P. Jaśkowski, *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*, Warszawa 2009, s. 20.

⁴ R. M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier*, Cambridge 1970.

⁵ R. Muller, *Neurotheology: Are We Hardwired for God?*, "Psychiatric Times" 2008, Vol. 25, No. 6.

podstawy religii i duchowości, a metodę stanowi obrazowanie mózgu⁶. Naukowcy zajmujący się tak rozumianą neuroteologią próbują również pokazać związek między religijnością i biochemią⁷ (na przykład określonymi hormonami), uwzględniają odkrycia z zakresu medycyny (między innymi psychiatrii, genetyki, endokrynologii) oraz psychologii⁸, a ponadto starają się wywoływać doznania religijne poprzez zastosowanie stymulacji elektrycznych. W zakres terminu „neuroteologia” mogą również wchodzić rozważania teologów⁹, biorących pod uwagę odkrycia kognitywistyki. Zamyśl stworzenia teologii naturalnej związanej z odkryciami neuronauk przyświecał twórca tego terminu – Jamesowi Ashbrookowi¹⁰. Poniższe rozważania będą dotyczyły jedynie pierwszego z tych nurtów, uznającego neuroteologię za gałąź neurobiologii.

Przy takim ujęciu nazwa ta może się wydawać nieadekwatna dla wyznaczonego obszaru badawczego. W literaturze anglojęzycznej coraz częściej można odnaleźć sformułowania „neuronauka duchowości” (*spiritual neuroscience*)¹¹ lub „neuronauka religii” (*neuroscience of religion*)¹². Wydają się one bardziej odpowiednie, ponieważ określają duchowość oraz religię jako przedmiot badań neuronaukowców. Termin „neuroteologia” może natomiast sugerować, że bezpośrednim przedmiotem badań jest Bóg¹³. Co więcej, nawet naukowcy zajmujący się tą gałęzią wiedzy wyrażają wątpliwości związane z adekwatnością terminu¹⁴. Ponieważ jednak funkcjonuje on w literaturze naukowej, w dalszej części artykułu będę się do niego odwoływać.

Warto dodać, że większość przywoływanych przeze mnie badań związana jest z redukcjonistycznym podejściem do religii, przyjmowanym przez

⁶ F. Rutaganira, *Neurotheology: Confirming the Existence of a Naturally Mystical Mind*, [online] <http://prizedwriting.ucdavis.edu/neurotheology-confirming-existence-naturally-mystical-mind> [dostęp: 3.07.2017], s. 175.

⁷ Ibidem, s. 178.

⁸ A. B. Newberg, *Principles of Neurotheology*, Burlington, VT 2010, s. 45.

⁹ P. Y. Brandt, F. Clément, R. Re Manning, *Neurotheology: Challenges and Opportunities*, „Schweizer Archiv für neurologie und psychiatrie” 2010, Vol. 161, Bd. 8., s. 305-306.

¹⁰ A. Jeftić, *Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview*, „Philotheos” 2013, No. 13., s. 261.

¹¹ M. Beauregard, V. Paquette, *Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns*, „Neuroscience Letters” 2006, No. 405, s. 186.

¹² W. S. Brown, *Neuroscience and Religious Faith*, [online] <http://www.issr.org.uk/latest-news/neuroscience-and-religious-faith> [dostęp: 30.03.2017].

¹³ B. Wójcik, *Neuroteologia – fakty i mity*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2003, nr 33, s. 152–153.

¹⁴ A. B. Newberg, op. cit., s. IX.

część naukowców (na przykład Michaela Persingera). W takim ujęciu zauważyć można dążenie do sprowadzenia religii do procesów mózgowych (nierzadko patologicznych), co często wiąże się z degradacją jej roli i znaczenia¹⁵. Prowadząc rozważania dotyczące neuroteologii, będę się odwoływać do tego typu podejścia.

Neurobiologiczne badania nad podstawami duchowości nie muszą być związane z redukcjonizmem¹⁶. Badania na temat neuronalnego podłoża doświadczeń religijnych można na przykład wykorzystać, tworząc podstawę zintegrowania wiedzy biologicznej i religioznawczej/teologicznej¹⁷.

1.3. Pierwsze obszary badań

Początki neuroteologii rozumianej jako dziedzina neurobiologii wiązały się z dwoma nurtami badań. Pierwszy z nich skupiał się na badaniu osób z silną postacią padaczki skroniowej¹⁸. Jest to choroba wywołująca odczucie przypominające objawienia religijne¹⁹. W trakcie ataku epileptycznego może nastąpić na przykład poczucie przebywania w obecności Boga, doznanie ekstatyczne czy też poczucie zrozumienia natury świata.

Drugi nurt dotyczył badań z zakresu neuroobrazowania mózgów osób będących w trakcie modlitwy lub medytacji. Prowadzili je między innymi Andrew Newberg i Eugene d'Aquili²⁰. Starali się oni odkryć związek między aktywnością mózgu a doświadczeniami religijnymi francuskich zakonnic i mnichów tybetańskich. Zastosowane metody neuroobrazowania techniką SPECT pokazały między innymi obniżoną aktywność w płacie ciemieniowym²¹. Jest on związany z poczuciem odrębności, świadomością swojego ciała i odniesieniem siebie do świata zewnętrznego²². Przy jego obniżonej aktywności można mieć wrażenie, że jest się duchem. Może zaniknąć również wrażenie bycia jednostką – zastępuje je poczucie zjednoczenia z wszech-

¹⁵ P. Y. Brandt, F. Clément, R. Re Manning, op. cit., s. 305–307.

¹⁶ Por. A. Jeftić, op. cit., s. 273; F. Rutaganira, op. cit., s. 181; A. B. Newberg, op. cit., s. 3.

¹⁷ Por. ibidem, s. 52–53, P. Y. Brandt, F. Clément, R. Re Manning, op. cit., s. 306.

¹⁸ M. A. Persinger, *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.

¹⁹ C. R. Albright, *The "God Module" and the Complexifying Brain*, "Zygon" 2000, No. 35, s. 735–744.

²⁰ A. Newberg, D. Aquili, V. Rause, *Brain Science and the Biology of Belief: Why God Won't Go Away*, New York 2001.

²¹ P. McNamara, *Religion and the Frontal Lobes*, [w:] *Religion in mind*, ed. J. Andresen, New York 2001; [za:] K. S. Seybold, *God and the Brain. Neuroscience Looks at Religion*, "Journal of Psychology and Christianity" 2005, Vol. 24, No. 2, s. 126.

²² Ibidem, s. 126.

światem. Naukowcy zauważyli ponadto obniżoną aktywność jądra migdałowatego²³, rejestrującego zagrożenia, oraz przerwanie obwodów nerwowych płatów skroniowego i czołowego, generujących samoświadomość i regulujących poczucie czasu.

Bazując na podobnych obserwacjach, kanadyjski neurofizjolog Michael Persinger skonstruował „mistyczny hełm” (*God helmet*)²⁴, który miał wywoływać mistyczne objawienia, w szczególności poczucie obecności istoty duchowej²⁵. Chciał tym samym pokazać, że można w sztuczny sposób (aktywując odpowiednie obszary mózgu) wywołać odczucia religijne nawet u osób niewierzących. „Boski hełm” nie tylko miał służyć udowodnieniu, że mistyczne doznania są wyłącznie efektem pracy mózgu, ale miał być również użyty do celów terapeutycznych.

Obecne badania związane z neuronauką dotyczą wielu różnych obszarów związanych ze sferą religijną – na przykład stanów świadomości, wpływu religii na zdrowie czy wpływu różnych rodzajów modlitwy na emocje i procesy poznawcze²⁶. Wśród jej celów podaje się również wspomaganie kondycji człowieka zarówno w sferze zdrowotnej, jak i duchowej²⁷. Coraz częściej podkreśla się, że warto badać określone aspekty religijności lub duchowości (na przykład te wymienione powyżej) bez uznawania, że możliwe jest stworzenie jednolitej neurobiologicznej koncepcji religii.

1.4. Założenia neuroteologii

Po przedstawieniu głównych nurtów badań warto przywołać przynajmniej część założeń, które były przyjmowane przez neuroteologów. Można je streścić w pięciu punktach²⁸:

- doświadczenie religijne to doświadczenie mistyczne;
- doświadczenia mistyczne są takie same przy każdym wyznaniu;
- każdy (albo prawie każdy) ich doświadczył;

²³ Ibidem, s. 125.

²⁴ I. Cotton, *Dr Persinger's God machine*, "Free Inquiry" 1996/97, No. 17.

²⁵ U. Schjoedt, *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, "Method and Theory in the Study of Religion" 2009, Vol. 21, No. 3, s. 320–322.

²⁶ U. Schjoedt, op. cit., s. 312.

²⁷ A. Jeftić, op. cit., s. 264.

²⁸ Por. A. Geertz, *When Cognitive Scientists Become Religious, Science is in Trouble: On Neurotheology from a Philosophy of Science Perspective*, "Religion" 2009, No. 39, s. 321; P. Y. Brandt, F. Clément, R. Re Manning, op. cit., s. 307–308.

- religia powstała z tych doświadczeń – są one jednakowo interpretowane przez różne osoby;
- mózg jest przystosowany do doświadczania transcendencji.

Przywołanie owych założeń pozwala na krytyczne przyjrzenie się temu, co piszą neuroteologowie. Przeprowadzone przez nich badania muszą zostać zinterpretowane, a żeby ocenić interpretację, trzeba ulokować ją w kontekście innych rozważań. Aby móc je zatem skomentować, odniosę się do wybranych koncepcji duchowości występujących w filozofii oraz w naukach społecznych. Pozwoli to na dokładniejsze przyjrzenie się zjawisku, które neuroteologowie obrali za przedmiot swoich badań.

2. Duchowość

2.1. Duchowość w filozofii i psychologii religii

Duchowość klasycznie rozumiana jest jako pozamaterialny wymiar ludzkiego bytu²⁹. W szerokim znaczeniu różne aspekty duchowego życia człowieka stanowią religia, sztuka oraz filozofia. Znaczenie to można również zawęzić, odnosząc je do wymienionych sfer. W kontekście religijnym mówi się o duchowości konkretnej religii, na przykład o duchowości chrześcijańskiej. W jej obrębie odnajdziemy również użycie terminu „duchowość” przy opisywaniu szkoły życia w poszczególnych tradycjach zakonnych – w tym sensie mówi się na przykład o duchowości ignacjańskiej.

Pojęcie duchowości pojawia się jako określenie poszukiwania głębszego sensu ludzkiej egzystencji. Takie znaczenie obecne jest zarówno w analizach filozoficznych, jak i u reprezentantów nauk społecznych zainteresowanych tą tematyką. Czytając ich prace, można napotkać stwierdzenie, że człowiek jest istotą religijną³⁰, a także znaleźć opisy zjawisk świadczących o powrocie zainteresowania duchowością i religijnością. „Powrót *sacrum*”, jak można określić to zjawisko, bardzo często charakteryzuje się jednak odejściem od zrytualizowanych i zinstytucjonalizowanych form religii. Duchowość pojmowana jest wtedy jako wymiar indywidualnego życia i doświadczenia człowieka³¹, bez odnoszenia jej do określonego systemu reli-

²⁹ J. A. Kłoczowski, *Z pokorą, ale bez lęku*, [online] <http://www.palys.interq.pl/Duchowosc/kloczu.htm> [dostęp: 11.08.2012].

³⁰ B. Dobroczyński, *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.

³¹ J. A. Kłoczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 6.

gijnego czy etycznego. W tym sensie socjologowie mówią o procesach prywatyzacji i dezinstytucjonalizacji religii³². Filozofowie i psychologowie religii zwracają też uwagę na to, że wiele współczesnych zjawisk przyjmuje formę religii (mimo że wydają się często antyreligijne)³³. Przywołują w tym kontekście kult pieniądza, gloryfikowanie idoli, zażywanie środków psychoaktywnych, uprawianie sportów ekstremalnych czy słuchanie transowego rocka i techno³⁴. Można w nich zauważyć potrzeby, które określane są jako duchowe – pragnienie doświadczenia transcendencji, wyjścia z więzienia własnego „ja”. Człowiek chwyta się tego, co mu to choćby w niewielkim stopniu umożliwi. Współczesne przemiany religijności nie mają nic wspólnego ze strukturą społeczną czy ogólnie uznanym systemem wartości³⁵. Są próbą zaspokojenia potrzeb duchowych bez zmiany dotychczasowego sposobu życia.

Czasem słowo „religijny” zastępuje się słowem „mistyczny” w znaczeniu „obudzony duchowo, ale niezależny od tradycji”³⁶. Mistycyzm w swoim pierwotnym znaczeniu jest jednak czymś innym niż religia czy duchowość. Większość filozofów religii twierdzi, że mistyka jest częścią religii³⁷. Inni natomiast uważają, że są to odmienne rzeczywistości – zdarzają się ludzie religijni, którzy nie są mistykami, a także mistycy, którzy nie są ludźmi religijnymi³⁸. W dalszej części pracy postaram się wyjaśnić pojęcie mistycyzmu, by następnie odnieść je do rozważań neuroteologów na temat doznań mistycznych.

2.2. Mistycyzm według filozofa religii

Słowo $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ pochodzi od $\mu\sigma\sigma$, które oznacza „zamykać” (głównie w kontekście „zamykać oczy”). Mistycyzm ma zatem element ukryty³⁹. Pojęcie to w kulturze greckiej pojawiło się w odniesieniu do misteriów⁴⁰. W tekstach chrześcijańskich natomiast termin $\mu\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ ma znaczenie religijne i doktrynalne. Używany jest w trzech znaczeniach: mistycznego wymiaru inter-

³² B. Dobroczyński, op. cit., s. 59.

³³ Ibidem, s. 63.

³⁴ Ibidem, s. 27.

³⁵ J. Badeni, J. A. Kłoczowski, op. cit., s. 55–57.

³⁶ J. A. Kłoczowski, *Drogi...*, op. cit., s. 6.

³⁷ Ibidem, s. 18.

³⁸ Ibidem, s. 20.

³⁹ I. Delio, *Brain Science and the Biology of Belief: a Theological Response*, „Zygon” 2003, Vol. 38, No. 35, 573–585.

⁴⁰ J. A. Kłoczowski, *Drogi...*, op. cit., s. 8.

pretacji Biblii, cechy poznania, którą daje liturgia, oraz opisanie duchowego poznania Boga (które odróżnia się od doświadczenia Bożej obecności)⁴¹.

Można wyróżnić trzy typy mistyki (traktowane czasem jako trzy następujące po sobie etapy): ekstatyczną (charakteryzującą się poczuciem rozpłynięcia w czasie i przestrzeni)⁴², instatyczną (w której dochodzi do głębokiego doświadczenia własnej jaźni)⁴³ oraz dialogiczną (której wyrazem jest osobowe doświadczenie Boga)⁴⁴.

Osoby duchowne podają również warunki, przy których można mówić o doświadczeniu mistycznym⁴⁵. Zalicza się do nich poczucie bierności, ogarnięcia przez wyższą rzeczywistość⁴⁶, połączone ze świadomością tego, że doświadczenie to powstaje niezależnie od samego mistyka, a jego źródło jest ważniejsze od towarzyszących emocji. Nie ma tu mowy o jakimkolwiek panowaniu nad *sacrum* i manipulowaniu nim dla własnych celów⁴⁷. W każdym doznaniu mistycznym można również zauważyć ideę całości – uzyskiwania dostępu do jakiejś uniwersalnej świadomości⁴⁸. W religiach teistycznych jest to tożsame z doświadczeniem Boga, w buddyzmie natomiast z doświadczeniem absolutu⁴⁹. Najważniejszą cechą diagnostyczną doświadczenia mistycznego jest całkowita przemiana bytu⁵⁰, przejawiająca się na przykład zmianą hierarchii wartości.

Warto w tym miejscu wspomnieć również, że do tak rozumianego mistycyzmu prowadzi długa droga. Za Janem od Krzyża można mówić o jej trzech etapach: drodze oczyszczenia, oświecenia oraz zjednoczenia⁵¹. Opisy doświadczeń mistycznych, które można znaleźć w pismach osób uznanych za święte, są próbą scharakteryzowania subiektywnych doznań, towarzyszących końcowemu etapowi tej drogi. Różnią się one w poszczególnych religiach, ale w każdym przypadku wspomina się o wydłużonej pracy i wysiłku⁵².

⁴¹ Ibidem, s. 8.

⁴² Ibidem, s. 20.

⁴³ Ibidem, s. 21.

⁴⁴ Ibidem, s. 22.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem, s. 23.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ J. Badeni, J. A. Kłoczowski, op cit., s. 77.

⁵⁰ J. A. Kłoczowski, *Drogi...*, op. cit., s. 25.

⁵¹ Ibidem, s. 27.

⁵² C. R. Albright, *Neuroscience in the Pursuit of the Holy: Mysticism, the Brain and Ultimate Reality*, "Zygon" 2001, Vol. 36, No. 3, s. 487.

Ważne jest również zaznaczenie różnicy między przeżyciem a doświadczeniem religijnym⁵³. Przeżycie jest czymś subiektywnym, natomiast doświadczenie dotyka czegoś realnego – rzeczywistości. Rzeczywistość duchowa stawia pewnego rodzaju opór, nie poddaje się dowolnej modyfikacji dokonywanej przez osobę, która jej doświadcza. Stawia również wymagania, na przykład związane ze zmianą dotychczasowego sposobu życia.

2.3. Duchowość i mistycyzm według neuroteologa

Neuroteologowie nie odróżniają duchowości od mistycyzmu. Wręcz przeciwnie – chcąc badać duchowość, zajmują się doświadczeniami uznanymi przez nich za mistyczne. Doznania mistyczne w ich opinii mają następujące właściwości⁵⁴:

- poczucie wszechobecnej jedności;
- utrata poczucia czasu;
- utrata poczucia własnego „ja”;
- silne emocje;
- wrażenie unoszenia się.

Utożsamia się tu doznania z duchowością. Jest ona zatem traktowana jako pewien akcydens, coś, co się przydarza. Jest czymś niecodziennym, niezwykłym, zazwyczaj występuje jako efekt modlitwy czy medytacji. Trudno zatem mówić o duchowości człowieka, który nie miał takich doświadczeń.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można pokusić się o sformułowanie definicji duchowości na podstawie przywoływanych w artykule badań neuroteologów. Aby zdefiniować ją po arystotelesowsku (*per genus proximus et differentia specifica*), trzeba po pierwsze uznać, że duchowość jest wynikiem pracy mózgu, po drugie zaś, że jest to specyficzna aktywność, będąca efektem nieprawidłowości w pracy mózgu. Definicja ta dotyczy badań prowadzonych zgodnie z podejściem redukcjonistycznym.

Tak rozumianej duchowości można postawić kilka zarzutów. Po pierwsze, nie powinno się jej utożsamiać tylko i wyłącznie z doznaniem mistycznym. Mistycy Kościoła katolickiego podkreślali wręcz, że doświadczenie Boga nie jest koniecznie związane z uniesieniem emocjonalnym. Scharakteryzowane powyżej doznanie mistyczne, uznane za rzeczywisty kontakt

⁵³ J. Badeni, J. A. Kłoczowski, op. cit., s. 115–116.

⁵⁴ A. Newberg, D. Aquili, V. Rause, op. cit.

z Bogiem, jest rzadkością⁵⁵. Co więcej, to brak emocji⁵⁶, który towarzyszy tak zwanej nocy ciemnej, jest często lepszym wyznacznikiem doświadczania Bożej obecności⁵⁷. W przypadku większości religii najważniejsze są wartości takie jak dobro czy miłość, a kontaktem z transcendencją jest modlitwa, niekoniecznie związana z określonymi doznaniem⁵⁸. Neuroteologowie, zajmując się doznaniem mistycznymi, dotykają zatem jedynie jednego z aspektów duchowości, nie wyjaśniają jednak tego, czym jest duchowość w ogóle.

Po drugie, to, czego dotyczą badania neuroteologów, kłóci się z definicją mistycyzmu. Przede wszystkim takie doświadczenia nie mogą być jedynie efektem ćwiczeń modlącej się czy medytującej osoby. Mistyk doświadcza czegoś, co istnieje poza nim i jest od niego o wiele większą i ważniejszą rzeczywistością. Gdyby doświadczenia mistyczne były jedynie skutkiem odpowiednich działań człowieka, to można by mówić o ćwiczeniu granic świadomości, a nie o dotykaniu absolutu. W przedmiocie badań neuroteologów widać rys jednego z rodzajów mistycyzmu – chodzi o wariant ekstazy. Dla mistyka jest to jednak pewien etap drogi, dla neuroteologa – jej cel. Co więcej, mistyk nie skupia się na tych doznaniach – mają go one pociągnąć dalej, ku transcendencji. Neuroteolog na tych doświadczeniach się zatrzymuje.

Trzeci zarzut dotyczy kwestii podstawowej. Neuronaukowcy chcą badać duchowość, badając mózg. Zakładają zatem, że jest ona w pewien sposób związana z pracą mózgu. Zgodzi się z tym wielu filozofów, a także chrześcijaństwo. Hylemorficzna antropologia mówi o tym, że ciało i dusza są ze sobą nieodłącznie związane⁵⁹. Redukcjonistycznie nastawieni neuroteologowie idą jednak krok dalej. Mylą korelację z przyczynowością i bardzo często stwierdzają, że skoro doznania „mistyczne” można wywołać przez odpowiednią stymulację mózgu, to duchowość jest jego wytworem⁶⁰. To, że mózg ma związek z duchowością, nie znaczy jednak, że ją zawiera⁶¹. Co więcej, duchowość i doświadczenia religijne same w sobie są bardzo różnorodne –

⁵⁵ *Głód Bożej obecności*, [online] <http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/debata.html> [dostęp: 30.03.2017].

⁵⁶ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, Kraków 2009, s. 40–55.

⁵⁷ Idem, *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe*, Kraków 2004, s. 322–329.

⁵⁸ A. Geertz, op. cit., s. 323.

⁵⁹ P. Oomen, *On Brain, Soul, Self, and Freedom: an Essay in Bridging Neuroscience and Faith*, „Zygon” 2003, Vol. 38, No. 2, s. 380.

⁶⁰ V. Powell, *Neurotheology – With God in Mind*, „Clinically Psyched” 2004, [online] <http://clinicallypsyched.com/neurotheologywithgodinmind> [dostęp: 30.03.2017].

⁶¹ K. S. Seybold, op. cit., s. 127.

zależą od języka i kultury – trudno zatem zgodzić się na to, że można je sprowadzić jednoznacznie do określonych procesów mózgowych⁶².

Podsumowanie

Neuronaukowe badania dotyczące duchowości zdają się dotyczyć innego obszaru badań niż ten, do którego zostały stworzone. Wydaje się, że można go określić jako pewien aspekt duchowości, powiązany z odmiennymi stanami świadomości. Mimo że nie wyczerpują one zagadnienia duchowości, mogą jednak pomóc w lepszym rozumieniu pewnych jej aspektów. Pokazują na przykład, jak silnie to, co duchowe czy psychiczne, jest związane z pracą mózgu. Na ich podstawie nie można jednak stwierdzić, że duchowość to jedynie wytwór mózgu. W średniowieczu rozpowszechnione było stwierdzenie Arystotelesa, zaadaptowane potem przez św. Tomasza: *anima quodammodo omnia* (dusza jest prawie wszystkim). Jednak uznanie, że jest ona mózgiem, co redukcjonistycznie nastawieni neuroteologowie starają się robić, jest stwierdzeniem nieuprawnionym.

ANIMA QUODAMMODO CEREBRUM.

NEUROBIOLOGY AND PHILOSOPHY ABOUT SPIRITUALITY

ABSTRACT

The aim of this article is to present the spirituality from neurobiological perspective. The author starts with the definition, sources and assumptions of neurotheology. She also describes the research methods used in this branch of science and the understanding of spirituality which is its object of study. She makes a contrast between these and selected philosophical and psychological ideas concerning spirituality and mysticism. Then, she presents a few objections against neurotheology. Summarising, she refers to the title of the article.

KEYWORDS

neurotheology, spirituality, mystical experience

BIBLIOGRAFIA

1. Albright C. R., *Neuroscience in the Pursuit of the Holy: Mysticism, the Brain and Ultimate Reality*, "Zygon" 2001, Vol. 36, No. 3.
2. Albright C. R., *The "God Module" and the Complexifying Brain*, "Zygon" 2000, No. 35.

⁶² P. Y. Brandt, F. Clément, R. Re Manning, op. cit., s. 306–307.

3. Badeni J., Kłoczowski J. A., *Boskie oko, czyli po co człowiekowi religia*, Kraków 2009.
4. Beauregard M., Paquette V., *Neural Correlates of a Mystical Experience in Carmelite Nuns*, "Neuroscience Letters" 2006, No. 405.
5. Brandt P. Y., Clément F., Re Manning R., *Neurotheology: Challenges and Opportunities*, "Schweizer Archiv für neurologie und psychiatrie" 2010, Vol. 161, Bd. 8.
6. Brown W. S., *Neuroscience and Religious Faith*, [online] <http://www.issr.org.uk/latest-news/neuroscience-and-religious-faith> [dostęp: 30.03.2017].
7. Cotton I., *Dr Persinger's God machine*, "Free Inquiry" 1996/97, No. 17.
8. *Czy przeżycia religijne są tylko efektem ubocznym chemii mózgu?*, "Washington Post" 2001, [za:] <http://www.buddyzm.edu.pl/cybersangha/page.php?id=252> [30.03.2017].
9. Delio I., *Brain Science and the Biology of Belief: a Theological Response*, "Zygon" 2003, Vol. 38, No. 35.
10. Dobroczyński B., *Kłopoty z duchowością. Szkice z pogranicza psychologii*, Kraków 2009.
11. Geertz A., *When Cognitive Scientists Become Religious, Science is in Trouble: On Neurotheology from a Philosophy of Science Perspective*, "Religion" 2009, No. 39.
12. *Głód Bożej obecności*, [online] <http://www.tygodnik.com.pl/temat/objawienia/debata.html> [dostęp: 30.03.2017].
13. Halik T., *Cierpliwość wobec Boga*, Kraków 2009.
14. Halik T., *Co nie jest chwiejne, jest nietrwałe*, Kraków 2004.
15. Jaśkowski P., *Neuronauka poznawcza. Jak mózg tworzy umysł*, Warszawa 2009.
16. Jeftić A., *Andrew Newberg's Model of Neurotheology: A Critical Overview*, "Philotheos" 2013, No. 13.
17. Kłoczowski J. A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
18. Kłoczowski J. A., *Z pokorą, ale bez lęku*, [online] <http://www.palys.interq.pl/Duchowosc/kloczu.htm> [dostęp: 11.08.2012].
19. McNamara P., *Religion and the Frontal Lobes*, [w:] *Religion in mind*, ed. J. Andresen, New York 2001.
20. Muller R., *Neurotheology: Are We Hardwired for God?*, "Psychiatric Times" 2008, Vol. 25, No. 6.
21. Newberg A., Aquili D., Rause V., *Brain Science and the Biology of Belief: Why God Won't Go Away*, New York 2001.
22. Newberg A., *Principles of Neurotheology*, Burlington, VT 2010.
23. Oomen P., *On Brain, Soul, Self, and Freedom: an Essay in Bridging Neuroscience and Faith*, "Zygon" 2003, Vol. 38, No. 2.
24. Persinger M. A., *Neuropsychological Bases of God Beliefs*, New York 1987.
25. Powell V., *Neurotheology - With God in Mind*, "Clinically Psyched" 2004, [online] <http://clinicallypsyched.com/neurotheologywithgodinmind> [dostęp: 30.03.2017].
26. Radcliffe M., *Neurotheology: A Science of What?*, [w:] *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Vol. 2: *The Neurology of Religious Experience*, ed. P. McNamara, Westport 2006.
27. Rutaganira, F., *Neurotheology: Confirming the Existence of a Naturally Mystical Mind*, [online] <http://prizedwriting.ucdavis.edu/neurotheology-confirming-existence-naturally-mystical-mind> [dostęp: 3.07.2017].
28. Schjoedt U., *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, "Method and Theory in the Study of Religion" 2009, Vol. 21, No. 3.

-
29. Seybold K. S., *God and the Brain. Neuroscience Looks at Religion*, "Journal of Psychology and Christianity" 2005, Vol. 24, No. 2.
 30. Wójcik B., *Neuroteologia – fakty i mity*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2003, nr 33.
 31. Young R. M., *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century: Cerebral Localization and its Biological Context from Gall to Ferrier*, Cambridge 1970.