

MACIEJ CZEREMSKI 

Uniwersytet Jagielloński

Kognitywne badania nad religią a antropologia kulturowa

Wstęp

Kognitywne badania nad religią to paradygmat badawczy mający na celu poszukiwanie poznawczych uwarunkowań zjawiska religii. Podobnie jak cała kognitywistyka jest to przedsięwzięcie o interdyscyplinarnym charakterze. W jego powstaniu i rozwoju znaczący udział mieli jednak antropolodzy kulturowi, a wpływ, jaki wywarły na niego teorie antropologiczne, jest bezdyskusyjny. W związku z tym zasadne wydaje się postawienie pytania, czy mowa tu o relatywnie autonomicznym przedsięwzięciu, w którym antropologia ma swój udział jako jeden z wielu elementów składowych, czy też kognitywne badania nad religią można traktować jako jeden z paradygmatów funkcjonujących w obrębie samej antropologii kulturowej. Niniejszy artykuł omawia specyfikę kognitywnych badań nad religią i ich związki z antropologią oraz przedstawia argumenty na rzecz tezy, zgodnie z którą uprawnione jest ich traktowanie jako paradygmatu antropologicznego. Tym samym kognitywne badania nad religią zostały tu ukazane jako jeden ze współczesnych wariantów antropologii psychologicznej.

Charakterystyka CSR

Kognitywne studia nad religią (ang. *cognitive science of religion*, CSR) – w literaturze polskiej nazywane także religioznawstwem kognitywnym lub kognitywistyką religii) – to paradygmat badawczy wyrastający z przekonania, że istnienie religii i jej właściwości stanowią pochodną sposobu działania ludzkiego umysłu (Barrett 2007, 2011a; Tremplin 2010; Martin 2005; Atran 2013; Pyysiäinen 2003; Sztajer 2018). CSR szuka zatem przyczynowych wyjaśnień pojawienia się samego zjawiska religii, jak i poszczególnych cech składających się na religię elementów, i dopatruje się tych przyczyn w sposobach, w jakie przebiegają ludzkie procesy poznawcze. Te ostatnie rozumiane są przy tym zgodnie z modelami funkcjonującymi w interdyscyplinarnie uprawianej kognitywistyce, której początek sięga „rewolucji poznawczej” lat 50. XX wieku i wiąże się bezpośrednio z rozwojem psychologii poznawczej. Taka perspektywa sprawia, że dla CSR fundamentalne stały się trzy pytania (Lawson 2000: 344):

1. Jak ludzkie umysły reprezentują idee religijne?
2. Jak ludzkie umysły przyswajają idee religijne?
3. Jakie działania wynikają z idei religijnych?

Współcześnie pytania te zostały uszczegółowione i rozbite na szereg pytań składowych. Oprócz problemów typu: „jak sposoby przetwarzania, magazynowania i używania informacji przyczyniają się do powstawania religijnych idei i praktyk?” w ramach CSR bada się również m.in. to, jaki wpływ na powstawanie idei czy praktyk religijnych ma rodzajowe zróżnicowanie tych informacji, czy też kontekst, w jakim się one pojawiają (White 2021: 1).

Umownie przyjmuje się, że paradygmat CSR narodził się w latach 90. XX wieku. Wtedy bowiem opublikowane zostały najważniejsze dla ukonstytuowania się jego cech specyficznych publikacje (Boyer 1994b; Guthrie 1993; Lawson, McCauley 1990; Whitehouse 1995). Jego początków szukać można jednak wcześniej. Pionierski w tym zakresie charakter ma opublikowany już w roku 1980 artykuł Stewarta E. Guthriego *A Cognitive Theory of Religion*, w którym nauki poznawcze zostały wykorzystane do wyjaśnienia zjawiska typowej dla religii antropomorfizacji. Współcześnie CSR określić można jako paradygmat dojrzały. Istnieją publikacje podsumowujące dotychczasowy dorobek omawianego nurtu (Martin, Wiebe 2019) oraz podręczniki do CSR (Eames 2016; White 2021). Platformą łączącą badaczy z obszaru kognitywnych badań nad religią stały się specjalistyczne czasopisma, takie jak „Journal of Cognition and Culture” czy „Journal of the Cognitive Science of Religion”, stowarzyszenia, takie jak International Association for the Cognitive Science of Religion, i organizowane przez nie cykliczne konferencje.

Ilustracją typowego dla CSR podejścia do religii może być sposób rozumowania zastosowany przez jego przedstawicieli do wyjaśnienia kwestii uznawania pewnego rodzaju wyobrażeń za wyobrażenia nadprzyrodzone (Barrett 2000). Zgodnie z tezami Pascala Boyera (1994a, 2003a, 2003b, 2003c, 2005: 64–93; Baumard, Boyer 2013; Boyer, Ramble 2001) podstawowym wyróżnikiem wyobrażeń

religijnych jest ich kontrintuicyjność. Wyobrażenia tego rodzaju powstają za sprawą naruszenia spontanicznych koncepcji dotyczących właściwości poszczególnego rodzaju bytów składających się na otaczającą człowieka rzeczywistość. Jeśli na przykład intuicyjnie oczekujemy, że byty osobowe posiadają fizyczne ciała i intencjonalność, to stworzenie wyobrażenia osobowego bytu pozbawionego ciała będzie miało charakter kontrintuicyjny, podobnie jak wyobrażenie bytu osobowego, który co prawda fizyczne ciało będzie posiadał, lecz jednocześnie będzie pozbawiony zdolności do podejmowania intencjonalnych działań. Pierwszy ze wspomnianych tu sposobów naruszenia struktur wiedzy potocznej jest uniwersalnym przepisem na wytworzenie wyobrażenia ducha. Drugi odpowiada za pojawianie się wyobrażeń bytów w stylu zombie. Podobny efekt wystąpi za sprawą przenoszenia cech między poszczególnymi rodzajami bytów. Wyobrażeniem kontrintuicyjnym będzie zatem także wyobrażenie mówiącego psa. Powstaje ono bowiem przez dodanie do standardowych cech zwierzęcia cechy typowej dla bytów osobowych. Co istotne, zdolność do wytwarzania wyobrażeń tego rodzaju może być postrzegana jako efekt ewolucyjnych procesów kształtujących ludzką architekturę poznawczą. Z jednej strony istotna jest tu bowiem adaptacyjna przewaga, jaką zapewniają wrodzone systemy wiedzy podstawowej (Spelke 2000; Spelke, Kinzler 2007; Spelke i in. 1995) dostarczające intuicji na temat właściwości poszczególnych bytów składających się na ludzką rzeczywistość, co przekłada się na bardziej adekwatne sposoby zachowania względem tych elementów. Na przykład odruchowo przyjmowane założenia dotyczące – odrębnie – bytów ożywionych i nieożywionych w oczywisty sposób zwiększają wartość przystosowawczą organizmu wyposażonego w znający je umysł. Sposób wchodzenia w interakcje z obiektami ożywionymi powinien być bowiem inny niż w przypadku obiektów nieożywionych, a nieuznawanie tej różnicy jest zwyczajnie niebezpieczne. Z drugiej strony do wytworzenia wyobrażeń kontrintuicyjnych niezbędna jest także umiejętność modyfikowania takich wrodzonych zasobów wiedzy, która to umiejętność znajduje swoje uzasadnienie w potrzebie kreatywnego rozwiązywania nietypowych problemów, co wymaga swobodnego trybu przetwarzania zasobów wiedzy podstawowej (tzw. kognitywnej płynności) (Mithen 1998; Mithen, Boyer 1996; Fauconnier, Turner 2019; Turner 2014).

Zasada traktowania wyobrażeń kontrintuicyjnych jako nadprzyrodzonych obwarowana jest pewnymi dodatkowymi warunkami. O ile bowiem wszystkie wyobrażenia nadprzyrodzone wydają się jednocześnie wyobrażeniami kontrintuicyjnymi, o tyle nie zawsze każde wyobrażenie kontrintuicyjne traktowane jest jako nadprzyrodzone. Jest to zatem kategoria szersza niż ta, która interesuje badaczy religii. Z kognitywnego punktu widzenia oznacza to jednak wyłącznie tyle, że należy zastanowić się, jakie inne właściwości ludzkiego umysłu decydują o nadaniu pewnej grupie wyobrażeń kontrintuicyjnych statusu wyobrażeń nadprzyrodzonych (Boyer 2005: 149–160; Atran 2013: 8, 22–24; Kirkpatrick 2015: 74–75). Za wyobrażenia nadprzyrodzone chętniej uznawane są na przykład wyobrażenia kontrintuicyjnych agensów (a więc kontrintuicyjne wyobrażenia istot żywych), niż takie, w których nie pojawiają się cechy zwierząt czy osób

(Pyysiäinen i in. 2003; Barrett i in. 2009), co w efekcie przekłada się na typową dla rozmaitych systemów wierzeniowych tendencję do patrzenia na rzeczywistość, jako na efekt działania rozmaitego rodzaju bogów, demonów czy duchów (Guthrie 1980; Pyysiäinen 2009). Z poznawczego punktu widzenia jest to tendencja zrozumiała. Uzasadnia ją bowiem przystosowawczo adekwatna hierarchia istotności, zgodnie z którą to właśnie świadomość obecności i działań intencjonalnych agensów jest ważniejsza dla przetrwania niż świadomość obecności bytów innego rodzaju (Barrett 2016). Ludzkie umysły, podobnie zresztą jak umysły wielu innych zwierząt (Guthrie 2002), skonstruowane są w konsekwencji tak, by wykrywać obecność intencjonalnego życia na tle przedmiotowego tła i dysponują w tym celu odpowiednimi mechanizmami poznawczymi (Barrett 2004: 31–44, 2011b: 99–104). Co więcej, w sytuacjach nieoczywistych, to jest takich, gdy nie ma pewności, czy informacje, którymi dysponuje podmiot, świadczą o obecności agensa czy też nie, bezpieczniej jest zakładać, że jednak znajduje się on w pobliżu. W efekcie intencjonalne schematy interpretacyjne używane są także poza właściwym im kontekstem odniesieniowym, co prowadzi do pojawienia się nastawienia animistycznego lub jego wyspecjalizowanej postaci, to jest antropomorfizacji (Guthrie 1993). I to właśnie te nastawienia stanowią wstępny warunek wytworzenia w szerokim zbiorze możliwych wyobrażeń kontrintuicyjnych podzbioru wyobrażeń kontrintuicyjnych i jednocześnie istotnych, co z kolei stanowi dobry predyktor uznania ich za wyobrażenia nadprzyrodzone (na temat kolejnych warunków zob. Atran 2013: 8, 22–24; Kirkpatrick 2015; Boyer 2005: 151–160; 2002; Purzycki 2013; Purzycki, Sosis 2019). Według badaczy o nastawieniu kognitywnym obecność wyobrażenia kontrintuicyjnego agensa jest też jedynym sposobem na odróżnienie działań rytualnych od innych działań (Lawson, McCauley 1990; McCauley, Lawson 2002). Pod względem formalnym rytuał jest bowiem nieodróżnialny od każdej innej czynności. Nie istnieją też żadne odrębne systemy mentalne odpowiadające za pojawienie się zdolności do organizowania rytualnych działań.

Koncepcja wyobrażeń kontrintuicyjnych ma tę zaletę, że pozwala zredukować wątpliwą w swej kulturowej uniwersalności, kategorię nadprzyrodzoności do zbioru produktów gatunkowo uniwersalnej architektury poznawczej. Dodatkowo, niejako przy okazji, taki sposób patrzenia na koncepcje religijne tłumaczy ich popularność. Jeśli bowiem spojrzeć na nie z perspektywy koncepcji epidemiologii reprezentacji (Sperber 2002: 56–97), to należy zauważyć, że wyobrażenia kontrintuicyjne – przy zachowaniu umiarkowanego poziomu zniekształcenia (Boyer 2005: 87–89) – z jednej strony pozostają relatywnie łatwe do wytworzenia ze względu na ich związek ze strukturami wiedzy podstawowej, takimi jak kategorie ontologiczne. Z drugiej są jednak znacznie bardziej interesujące niż wyobrażenia intuicyjne, co sprawia, że przyciągają uwagę i są względnie dobrze zapamiętywane, a to z kolei sprzyja ich relatywnie udanej kulturowej dystrybucji (Boyer 2005: 82–87, 1998). Warto podkreślić, że współczesne nauki poznawcze mają charakter empiryczny, a funkcjonujące w nich teorie formułowane są w taki sposób, by możliwa była ich eksperymentalna weryfikacja. Dotyczy to także CSR, a badania nad kulturową dystrybucją wyobrażeń kontrintuicyjnych są tego

dobrym przykładem. Hipoteza o ich relatywnie wysokim stopniu zapamiętywania szybko zaczęła być testowana w badaniach, w których porównywano pamięciowe utrwalenie kontrintuicyjnych wątków realnych i spreparowanych opowieści z utrwaleniem wątków intuicyjnych, a także dziwacznych na sposób inny niż wynikający z naruszenia struktury intuicyjnej wiedzy o kategoriach ontologicznych (Barrett, Nyhoff 2001; Boyer, Ramble 2001). Co ważne, wyniki tych badań ukazały konieczność uwzględnienia całego szeregu czynników dodatkowych, takich jak obecność narracyjnej ramy (Norenzayan, Atran 2004) czy wiek badanych (Gregory, Barrett 2009; Hornbeck, Barrett 2013). Stały się one także podstawą do zaproponowania alternatywnych względem oryginalnej koncepcji Boyera mechanizmów mentalnych stojących za ich funkcjonowaniem (Gonce i in. 2006; Slone i in. 2007; Upal 2007, 2010; Tweney 2019; Purzycki 2010, 2011) lub wręcz – przy nieudanych replikacjach pierwotnych wyników – argumentem na rzecz ich falsyfikacji (Porubanova i in. 2014; Porubanova-Norquist i in. 2014).

Uogólniając wnioski wynikające z tego krótkiego omówienia jednego z przykładowych obszarów badawczych interesujących CSR, powiedzieć trzeba, że mowa tu zatem o naturalistycznym podejściu do religii, zgodnie z którym właściwym przedmiotem rozważań religioznawczych staje się nie tyle religia, ile ludzkie kompetencje mentalne odpowiadające za wytwarzanie, podtrzymywanie i upowszechnianie religii (Saler 2009: 204–205). Korzystając z metafory zastosowanej przez Boyera (2005: 60–61), można też powiedzieć, że w przeciwieństwie do wielu innych podejść, które studiują religię niczym kartę dań w restauracji, CSR interesuje się tym, co dzieje się w jej kuchni. Co istotne, wszystkie rozważania dotyczące owych działań wychodzą poza spekulacje i formułowane są w taki sposób, by możliwa była ich empiryczna, najlepiej eksperymentalna, weryfikacja. Warto także zauważyć, że chociaż CSR jest ściśle zintegrowane z ewolucyjnym podejściem do zjawisk religijnych, to w przeciwieństwie do wielu wcześniejszych nurtów, takich jak socjobiologia, memetyka czy pewne odłamy materialistycznie ukierunkowanej antropologii kulturowej, nie zakłada się w nim, że religia musi pełnić funkcje przystosowawcze (Atran 2013: 243–316). Wręcz przeciwnie, w CSR zakłada się raczej, że religia to zjawisko pojawiające się w wyniku interakcji rozmaitego rodzaju produktów ubocznych adaptacji (Gould, Lewontin 1979) i jako taka nie musi pełnić samodzielnie żadnej funkcji przystosowawczej (dotyczy to przynajmniej „klasycznej” fazy rozważań spod znaku CSR, obecnie teza ta bywa atakowana przez niektórych przedstawicieli omawianego nurtu; zob. Szocik, van Eyghen 2021). Za charakterystyczną cechę CSR uznać wreszcie można także odejście od prób poszukiwania jakichś specyficznych układów neuronalnych czy powiązanych z nimi procesów mentalnych i wskazywanie, że za religijne sposoby myślenia i działania odpowiada „normalna” architektura poznawcza, obsługująca codzienne funkcjonowanie człowieka. Tym samym CSR zrywa również z relatywnie popularnym, a wywodzącym się z ujęć psychoanalitycznych rozumowaniem, zgodnie z którym religia postrzegana była jako zjawisko z obszaru psychopatologii.

Między CSR a antropologią kulturową

W powstaniu i rozwoju CSR znaczący udział mieli (i nadal mają) antropolodzy kulturowi. Formalne wykształcenie antropologiczne posiadają tacy istotni dla omawianego paradygmatu badacze, jak Stewart Guthrie, Pascal Boyer, Dan Sperber, Scott Atran, Harvey Whitehouse, Benson Saler czy Dimitris Xygalatas. Ten relatywnie znaczący udział antropologów w nowym przedsięwzięciu naukowym nie jest przypadkiem i wynika ze stanu rzeczy, w jakim znalazła się sama antropologia. Powtarzającym się biograficznym motywem zwrotu ku kognitywistyce jest bowiem zdominowanie antropologii kulturowej przez postmodernistyczne nurty skrajnego relatywizmu i kulturowego konstruktywizmu. Uznając, że prowadzą one w istocie do destrukcji macierzystej dyscypliny poprzez blokowanie możliwości realizowania celów, do jakich antropologia została powołana, badacze niezgadający się z tezą o końcu wielkich narracji i możliwości wynajdywania międzykulturowych uniwersaliów zwrócili się ku obszarom nauki, w których nie zarzucono klasycznej, oświeceniowej formuły badań nad człowiekiem. Widać tu zatem konsekwencje swoistego znużenia autoanalizą procesu wytwarzania antropologicznej wiedzy prowadzącą w kierunku zanegowania jej wiarygodności i chęć powrotu do stanu rzeczy, w którym racją bytu dyscypliny są studia nad różnicowaniem kultur i jednością ludzkiego umysłu.

Prawdopodobnie najbardziej znanym przykładem transferu z obszaru antropologii do CSR jest przypadek Scotta Atrana, co związane jest z jego decyzją dotyczącą zrzeczenia się członkostwa w American Anthropological Association. W komentarzach do tego wydarzenia Atran wprost mówi, że antropologia przestała być tym, czego go uczono i czego doświadczał jako asystent Margaret Mead, to jest zdobywaniem wiedzy naukowej o ludzkich zachowaniach i podstawowych strukturach społecznych. W antropologii zamienionej według Atrana w krytyczną teorię społeczną nie tylko nie ma już miejsca na tego rodzaju prace, ale – co więcej – sama ich idea została odrzucona jako niewłaściwa (Edmonds 2017). Podobne wątki, choć być może pozbawione tak spektakularnych manifestacji, odnaleźć można także u innych badaczy. Harvey Whitehouse (2019) wspomina na przykład, że również brytyjska antropologia uprawiana w duchu Riversa, Malinowskiego, Radcliffe-Browna czy Evans-Pritcharda w latach 80. XX wieku przyjęła skrajnie relatywistyczne założenia. „Wielu spośród moich nauczycieli wierzyło, że systemy kulturowe kształtują nasz rozwój psychologiczny do tego stopnia, że u podstaw ludzkiej natury nie ma niczego, co nie byłoby ustanowione przez kulturę – a nawet jeśli było, to nie było to nic interesującego” (Whitehouse 2019: 44). To właśnie rosnący sceptycyzm wobec tych założeń i potrzeba znalezienia dowodów potwierdzających istnienie psychicznej jedności gatunku ludzkiego pchnęła Whitehousa w kierunku psychologii, a następnie kognitywistyki. Znamienny wydaje się tu być także przypadek Bensona Selera, człowieka, który włożył ogromny wysiłek w próby interkulturowego zdefiniowania religii. Zgadając się z przeprowadzoną przez Talala Asada (1993: 27–54) krytyką uniwersalnego charakteru klasycznych antropologicznych koncepcji

religii, z Geertzowską (2005: 109–150) definicją religii jako systemu symboli na czele, Saler (2000: 158–226) odrzuca jednocześnie negatywne konkluzje Asada dotyczące możliwości stworzenia takiej definicji. Nieudana próba Clifforda Geertza nie jest dla Salera powodem do zaniechania prób modelowania zjawiska religii na sposób interkulturowy, a jedynie wskazówką, że nie da się tego zrobić przy wykorzystaniu klasycznych dla antropologii sposobów. I właśnie to jest powodem, dla którego Saler (2009: 196–223) proponuje integrację swojego politetycznego sposobu rozumienia religii z podejściami kognitywnymi.

Związki CSR i antropologii kulturowej nie ograniczają się przy tym wyłącznie do kwestii personalnych czy instytucjonalnych. Dla badaczy o nastawieniu kognitywnym antropologia jest ważna przede wszystkim jako główny obszar formułowania teoretycznych propozycji, z którymi CSR podjęło dyskusję. Mowa tu zarówno o aprobatywnym przyjęciu pewnych sposobów rozumienia religii oraz powiązanych z nią zjawisk, jak i o ich krytyce. Nawet w tym drugim przypadku istotne jest jednak, że badacze reprezentujący CSR spierają się właśnie z dorobkiem antropologicznym, a nie propozycjami innych dyscyplin. Warto przy tym zauważyć, że nie jest to prosta pochodna odnotowanego powyżej faktu związanego z tym, że znaczące grono badaczy formujących paradygmat CSR wywodzi się z antropologii i to właśnie ta tradycja jest im najbliższa. Do koncepcji antropologicznych odwołują się także przedstawiciele CSR o wykształceniu innym niż antropologiczne (religioznawcy, filozofowie, psychologowie czy – zwłaszcza ostatnio – osoby z dyplomem z kognitywistyki). Także oni muszą korzystać z dorobku antropologii kulturowej, jest bowiem po prostu historycznym faktem, że do pewnego momentu to właśnie w jej obrębie poświęcano największą uwagę zjawiskom badanym obecnie przez CSR. Nie da się na przykład zaproponować opartych na kognitywnych modelach działania ludzkiego umysłu koncepcji magii bez ich zestawienia z koncepcjami sformułowanymi wcześniej przez antropologów. Nic więc dziwnego, że w poświęconej temu problemowi monografii Jespera Sørensen (2007), formalnie rzecz biorąc religioznawcy, odnaleźć można odniesienia do koncepcji takich badaczy, jak Edward Tylor, James Frazer, Marcel Mauss, Lucien Lévy-Bruhl, Bronisław Malinowski, Edward Evans-Pritchard czy Stanley Tambiah. Co więcej, także modelowe przykłady operacji magicznych analizowanych przez Sørensen już przy użyciu narzędzi typowo kognitywnych również pochodzą z klasycznych opracowań antropologicznych dotyczących Triobriandczyków (Malinowski 1986, 1987) i Azande (Evans-Pritchard 2008). Podobnie rzecz ma się z publikacją religioznawcy Thomasa Lawsons oraz filozofa i psychologa Roberta McCauleya (naukowa biografia Lawsons jest przy tym niezwykle złożona – zaczynał z pozycji teologa i filozofa, który najpierw odkrył klasyczne religioznawstwo porównawcze, a następnie stał się jednym z głównych promotorów CSR; zob. Wilson 2004). Ponieważ ich monografia (Lawson, McCauley 1990) poświęcona jest kognitywnym podstawom struktur rytualnych, to w nieunikniony sposób odnoszą się oni do wcześniejszych prac antropologów, takich jak Claude Lévi-Strauss czy Victor Turner. Znamienny pod tym względem jest pionierski dla CSR artykuł Stewarta Guthrie (1980). Ponieważ, historycznie

rzecz biorąc, CSR było na tym etapie zaledwie propozycją nowego podejścia do badań nad religią, która sformułowana została w obrębie antropologii i przez antropologa (artykuł został opublikowany w „Current Anthropology”, a jego założenia były wcześniej prezentowane między innymi podczas jednego ze zjazdów American Anthropological Association), to nie może dziwić, że w omawianej publikacji odnajdujemy niemal kompletny spis wszystkich znaczących dla antropologicznych teorii religii nazwisk. Swoją własną koncepcję religii Guthrie widzi bowiem jako syntezę trzech obecnych w historii antropologicznych badań nad religią wątków, to jest myślenia o religii jako pewnej formie antropomorfizacji (Edward Tylor, Émile Durkheim), patrzenia na religię jako na formę symboliczną (Clifford Geertz, Melford Spiro) i teorii o związkach religii z interpretacją potocznych sposobów doświadczania rzeczywistości (Robin Horton i ponownie Melford Spiro). Dużą rolę w tekście Guthriego odgrywa też krytyczna analiza koncepcji Malinowskiego. Co więcej, znaczące wydaje się także to, kogo w swoim tekście Guthrie nie przywołuje. Byłoby może przesadą stwierdzenie, że nie pojawia się w nim żaden nieantropolog (Guthrie często przytacza na przykład poglądy socjologa Roberta Bellaha), niemniej w tekście ani razu nie pojawiają się nazwiska klasyków religioznawstwa powiązanych z perspektywą fenomenologiczną, takich jak Rudolf Otto czy Mircea Eliade. Propozycja nowej perspektywy badania religii jest więc paradoksalnie wyraźną kontynuacją tradycji antropologicznej, lecz niekoniecznie religioznawczej.

CSR jest także dłużnikiem antropologii kulturowej w zakresie stosowanych przez siebie metod badawczych. Jak wspomniano powyżej, badacze religii o nastawieniu kognitywnym silnie podkreślają empiryczny charakter CSR i znaczenie metod eksperymentalnych. Nie oznacza to jednak zerwania z tradycyjnym dla antropologii warsztatem badacza terenowego. W CSR metody te wzajemnie się uzupełniają (w postaci łączenia danych pochodzących z obserwacji i eksperymentów) lub wręcz przenikają (zastosowanie w badaniach terenowych bardziej restrykcyjnych metod kontroli zmiennych typowych dla eksperymentów laboratoryjnych) (Slone, McCorkle 2019). Podkreślić więc trzeba, że praktyka badań terenowych nie była obca żadnemu z wymienionych wcześniej zwolenników CSR o wykształceniu antropologicznym. Nie można zatem domniemywać, że „uciekli” oni w CSR, szukając swoistej drogi na skróty, którą można by obejść typowy dla antropologa kulturowego warsztat badawczy. Guthrie prowadził badania terenowe w Japonii poświęcone nowemu ruchowi religijnemu Risshō-Kōsei-kai (Guthrie 1988). Boyer przez długi czas zajmował się kategorią tradycji i transmisją oralnych eposów, bazując na danych zebranych w Kamerunie, Gwinei Równikowej i Gabonie u ludu Fang (np. Boyer 1986). Atran uczestniczył między innymi w trwających dziesięć lat badaniach rdzennych systemów zarządzania środowiskiem prowadzonych w Gwatemali (Atran i in. 2004; Atran, Medin 2008). Sperber prowadził prace wśród etiopskich Dorze (Sperber 2008), a Whitehouse spędził dwa lata na badaniach terenowych nad kultami cargo na Nowej Brytanii i Papui Nowej Gwinei (Whitehouse 1995). Saler, podobnie jak Atran, pracował w Gwatemali z Kicze, a następnie w Kolumbii i Wenezueli z Guajiro (np. Saler

1962, 1964). Xygalatas zajmował się między innymi funkcjonującymi w północnej Grecji rytuałami chodzenia po ogniu (Xygalatas 2012) oraz prowadził badania na Mauritiusie (Xygalatas 2013).

Co istotne, w obrębie CSR metody eksperymentalne często dostarczają ram interpretacyjnych dla danych pochodzących z badań terenowych. Jako przykład Barrett (2011a: 229–230) przytacza sytuację, w której znalazła się Emma Cohen, antropolożka zajmująca się religiami afro-brazylijskimi. Z jej badań jasno wynikało, że sposób, w jaki przywódcy kultowi (port. *pai-de-santo*) opisują posesję, nie zgadza się z poglądami, które na ten sam temat mają „szeregowi” wierni. Jednocześnie ci sami wierni w pełni potwierdzają autorytet przywódców kultowych i słuszność głoszonych przez nich nauk. Taki stan rzeczy nie jest jednak zaskoczeniem w obrębie CSR, gdzie zjawisko rozbieżności prywatnych przekonań religijnych i oficjalnych wykładni danej doktryny, przy jednoczesnym deklarowaniu słuszności tej drugiej i faktycznym korzystaniu z interpretacji opartych na tych pierwszych, jest dobrze rozpoznane i przebadane metodami eksperymentalnymi (Barrett 1999; Slone 2008). I ostatecznie taką właśnie wersję wyjaśnienia dla dostrzeżonego przez siebie zjawiska przyjęła także sama Cohen (Cohen 2007; Cohen, Barrett 2008a, 2008b). Egzemplifikacje podobnego sposobu interpretowania danych terenowych można oczywiście odnaleźć także w przytoczonej powyżej literaturze potwierdzającej etnograficzny warsztat przywołanych badaczy. Atran i Medin (2008: 49) jasno na przykład deklarują, że celem ich opracowania jest między innymi przekonanie antropologów do stosowania eksperymentalnych technik badawczych i metod ilościowych. Autorzy argumentują przy tym, że bez owych metod wnioski formułowane przez antropologów nie docierają do szerszej społeczności naukowej, a co gorsza są także bagatelizowane przez rządowe i pozarządowe organizacje, które powinny brać je pod uwagę w ramach swoich działań. Również Xygalatas (2012: 2) deklaruje, że jego praca łączy warsztat etnograficzny z metodami nauk kognitywnych w taki sposób, że z jednej strony teorie kognitywne służą w niej do interpretowania danych zebranych w terenie, a z drugiej – dane terenowe stanowią podstawę do weryfikowania pewnych założeń CSR. Tendencję do tego rodzaju metodologicznego synkretyzmu widać wreszcie w takich pracach, w których badacze powracają do danych zebranych metodami etnograficznymi i dokonują ich ponownej interpretacji w oparciu na teoriach z zakresu kognitywistyki. Przykładem może być monografia Boyera (1990), w której podsumowuje on swoje badania nad sposobami transferu tradycji u ludu Fang, posługując się już jednak modelami zdecydowanie powiązаныmi z CSR.

CSR jako antropologia kulturowa

Wydaje się, że w kontekście omówionych powyżej związków CSR i antropologii kulturowej zasadne jest postawienie pytania, czy CSR nie może być w takim razie traktowane po prostu jako część antropologii. Pytanie to nie jest przy tym

równoznaczne z podważaniem relatywnej autonomii kognitywnych badań nad religią. Nie ma bowiem wątpliwości, że formalnie rzecz biorąc, CSR jest częścią kognitywistyki wyspecjalizowaną w badaniu tych procesów poznawczych, które odpowiadają za funkcjonowanie religii (Saler 2009: 196–223). Dopuszczając samą możliwość istnienia nauk o charakterze interdyscyplinarnym (choć nie są to przedsięwzięcia, które byłyby pozbawione pewnej dozy kontrowersji; zob. Repko 2008; Walczak 2016), nie ma żadnych powodów, by podważać samodzielność tego nurtu badawczego. Jednocześnie jednak, ze względu na interdyscyplinarny charakter kognitywistyki, jej poszczególne składowe w oczywisty sposób wiążą się także z całym szeregiem innych dyscyplin, a o ich kognitywnym charakterze przesądza raczej kwestia sposobu integracji, wyrażająca się zwłaszcza w postaci wpływu na inne obszary badań nad umysłem i procesami poznawczymi (Klawiter 2004). W efekcie możliwa jest zatem sytuacja, w której pewna grupa badań może być traktowana zarówno jako część kognitywistyki (ze względu na sposób jej integracji z innymi badaniami kognitywnymi), jak i – jednocześnie – jako element innej dziedziny nauki (ze względu na ich cechy immanentne). Pytanie zatem, czy CSR może być zarówno jedną z subdziedzin kognitywistyki, jak i antropologii kulturowej.

Trzeba przy tym zauważyć, że niezależnie od rozstrzygnięć teoretycznych istnieje już pewna praktyka, która zdaje się potwierdzać myślenie o CSR jako o przedsięwzięciu antropologicznym. Na tematy powiązane z kognitywnymi badaniami nad religią przyznawane są przeznaczone dla antropologów granty. CSR jest także nauczane w ramach antropologicznej dydaktyki (bądź jako samodzielny przedmiot, bądź jako moduł zajęć z antropologii religii czy antropologii kognitywnej). Teorie i badania z zakresu CSR pojawiają się w rozmaitego rodzaju przeglądach antropologicznych koncepcji religii. Przykładowo Graham Harvey (2005), omawiając teorie animizmu, streszcza poglądy Guthrie'ego na równi z poglądami Edwarda Tylora, Jamesa Frazera, Émila Durkheima, Marcela Maussa czy Irvinga Hallowella. Z kolei w redagowanym przez Harveya (2013) tomie zbiorowym także poświęconym animizmowi tekst samego Guthrie'ego sąsiaduje z tekstami takich autorów, jak Phillipe Descola czy Tim Ingold. Tezy sformułowane w obrębie CSR są wreszcie dyskutowane przez antropologów reprezentujących często zupełnie odmienne perspektywy teoretyczne. Przykładem raz jeszcze może być krytyka teorii Guthrie'ego dokonana przez Nurit Bird-David (1999). Warto zatem zauważyć, że CSR nie tylko w znacznym stopniu wyrasta z antropologii kulturowej, ale jest w niej także obecne już w postaci dojrzałego paradygmatu badawczego.

Dla rozstrzygnięcia, czy owa obecność jest równoznaczna z możliwością uznania CSR za nurt antropologiczny centralnym problemem wydaje się status obecnych w nim pozaantropologicznych składowych. Nie ma bowiem wątpliwości, że przy wszystkich opisanych tu związkach zachodzących między CSR a antropologią CSR posiada również istotne związki z psychologią, religioznawstwem, filozofią czy kognitywistyką jako taką. Wydaje się jednak, że obecność elementów tych dyscyplin sama w sobie nie może stanowić argumentów przeciwko

traktowaniu CSR jako paradygmatu antropologicznego. Istnieją bowiem liczne uzusy ukazujące sięganie przez antropologów do innych dziedzin nauki i inkorporowania funkcjonujących tam teorii w obszar badań antropologicznych. Najbardziej znanym przykładem jest tu zapewne geneza antropologii strukturalnej, której specyfika w zasadzie w całości wynika z zastosowania komponentów teoretycznych wyprowadzonych z językoznawstwa (na temat zalet wzorowania antropologii na językoznawstwie strukturalnym zob. np. Lévi-Strauss 2000: 65–76). Ograniczając natomiast obszar rozważań wyłącznie do kwestii związanych z antropologią religii, przykładem mogą być rozważania Geertza prowadzące go ku rozumieniu religii jako systemu symboli. Warto bowiem przypomnieć w tym kontekście, że tekst Geertza (2005: 109–150) zaczyna się od refleksji, zgodnie z którą antropologia współczesna (mowa o latach 60. XX wieku) nie radzi sobie z problemem zrozumienia zjawiska religii, bo korzysta wyłącznie z dorobku antropologicznych klasyków, zamiast powtórzyć to, co uczyniło owych badaczy klasykami. Tym „czymś” jest właśnie wyjście poza antropologię i wykorzystanie w celach antropologicznych teorii sformułowanych poza nią. W przypadku Geertza taką pozaantropologiczną inspiracją stały się filozoficzne rozważania Susane Langer (1976), osadzone w tradycji cassirerowskiej i kantowskiej. Pytanie, czy obecność tych wątków przekreśla antropologiczny wymiar koncepcji Geertza jest w zasadzie pytaniem retorycznym. Decydujące jest bowiem to, czy elementy inkorporowane z innych dyscyplin naukowych służą realizacji antropologicznych celów, czyli – w pewnym uproszczeniu – czy przydają się do budowania wiedzy o zakresie różnicowania i jedności gatunku ludzkiego. Podążając tropem tej myśli, pozaantropologiczne komponenty CSR można potraktować w analogiczny sposób. Znamienne jest tu zresztą, że wielokrotnie przywoływany pionierski tekst Guthrie (1980) zaczyna się dokładnie w ten sam sposób co tekst Geertza (2005: 109–150), a mianowicie od diagnozy nakazującej sięgnąć w antropologicznych rozważaniach nad religią do nowych, pozaantropologicznych teorii, w celu uniknięcia wtórności i stagnacji. Co więcej – o czym była już mowa – z perspektywy zwolenników kognitywnego podejścia do religii owe elementy potrzebne są dla ratowania antropologii przed paraliżem dyscypliny wynikającym z dominacji nurtów skrajnego relatywizmu. Elementy teorii kognitywnych ewidentnie służą tu więc nadal celom antropologicznym.

Jeśli jednak zgodzić się z tym, że CSR może być traktowane jako nurt badań antropologicznych, to o jakiej antropologii w tym wypadku mowa? Centralne problemy kognitywnie ukierunkowanych badań nad religią, czyli kwestie związane z nabywaniem idei religijnych, sposobów ich reprezentowania w umysłach oraz procesów ich wpływania na zachowanie, w obrębie antropologii wpisują się w bardziej ogólne zagadnienia dotyczące pytań o mentalne mechanizmy odpowiadające za wytwarzanie, nabywanie i podtrzymywanie form kulturowych. Dotyczą zatem tego, co stanowi specyfikę antropologii psychologicznej (Throop 2003: 109–110). Dokładniej rzecz biorąc, CSR byłoby zatem współczesnym wariantem naturalistycznych nurtów antropologii psychologicznej (Eller 2019: 225–233), ta bowiem bywa czasami definiowana bardzo szeroko, tj. jako szukanie związków

między tym, co indywidualne, a tym, co społeczno-kulturowe (Bock, Leavitt 2019: 1; Ingham 1996: 1), co w praktyce pozwala na uznanie każdej dowolnej teorii antropologicznej za pewien rodzaj psychologii. W przeciwieństwie do tego nazbyt, jak się wydaje, szerokiego podejścia CSR stanowi kontynuację tych nurtów antropologicznych, które sięgały do modeli psychologicznych w celu interpretacji danych terenowych lub też używały owych danych do weryfikacji założeń psychologicznych (Dein 2019: 3). O ile bowiem faktycznie w zasadzie każda teoria antropologiczna kryje w sobie pewną mniej lub bardziej *explicite* wyrażoną koncepcję umysłu, o tyle często koncepcje te były w rzeczywistości konstruktami spekulatywnymi, mającym niewielki związek z teoriami samej psychologii (Shore 1999: 15–41). W tym sensie CSR to współczesny wariant tych sposobów uprawiania antropologii, które dostrzegały wartość korzystania z modeli umysłu formułowanych przez specjalistów od tego obszaru. Jedyna różnica polega na tym, że w przypadku CSR owe modele wywodzą się nie z psychologii psychodynamicznej, jak bywało to w przeszłości, ale ze współczesnej, nastawionej ewolucyjnie kognitywistyki.

Literatura

- Asad, T. (1993). *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in christianity and islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Atran, S. (2013). *Ewolucyjny krajobraz religii*. Przeł. M. Kolan. Kraków: Nomos.
- Atran, S., Medin, D.L. (2008). *The native mind: Cognition and management of nature across cultures*. Cambridge: MIT Press.
- Atran, S., Lois, X., Ek', U.E. (2004). *Plants of the Petén Itza' Maya*. Ann Arbor: Museum of Anthropology, University of Michigan.
- Barrett, H.C. (2016). Adaptations to predators and pray. W: D.M. Buss (ed.), *The handbook of evolutionary psychology, vol. 1: Foundations* (s. 246–263). Hoboken: Wiley.
- Barrett, J.L., Nyhof, M. (2001). Spreading non-natural concepts: The role of intuitive conceptual structures in memory and transmission of cultural materials. *Journal of Cognition and Culture*, 1(1), 69–100.
- Barrett, J.L. (1999). Theological correctness: Cognitive constraint and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, 11(4), 325–339.
- Barrett, J.L. (2000). Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1), 29–34.
- Barrett, J.L. (2004). *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek: AltaMira Press.
- Barrett, J.L. (2007). Cognitive science of religion: What is it and why is it? *Religion Compass*, 1(6), 768–786.
- Barrett, J.L. (2011a). Cognitive science of religion: Looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(2), 229–239.
- Barrett, J.L. (2011b). *Cognitive science, religion, and theology: From human minds to divine minds*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Barrett, J.L., Burdett, E.R., Porter, T. (2009). Counterintuitiveness in folktales: Finding the cognitive optimum. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 271–287.

- Baumard, N., Boyer, P. (2013). Religious beliefs as reflective elaborations on intuitions: A modified dual-process model. *Current Directions in Psychological Science*, 22(4), 295–300.
- Bird-David, N. (1999). "Animism" revisited: Personhood, environment, and relational epistemology. *Current Anthropology*, 40(1), 67–91.
- Bock, P.K., Leavitt, S.C. (2019). *Rethinking psychological anthropology: A critical history*. Long Grove: Waveland Press.
- Boyer, P. (2005). *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia?* Przeł. K. Szeżyńska-Maćkowiak. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Boyer, P. (1986). The "empty" concepts of traditional thinking: A semantic and pragmatic description. *Man*, 21(1), 50–64.
- Boyer, P. (1990). *Tradition as truth and communication: A cognitive description of traditional discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994a). Cognitive constraints on cultural representations: Natural ontologies and religious ideas. W: L. Hirschfeld, S. Gelman (eds.), *Mapping the mind: Domain-specificity in cognition and culture* (s. 391–411). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (1994b). *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*, Berkeley: University of California Press.
- Boyer, P. (1998). Cognitive tracks of cultural inheritance: How evolved intuitive ontology governs cultural transmission. *American Anthropologist*, 100(4), 876–889.
- Boyer, P. (2002). Why do gods and spirits matter at all? W: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (s. 68–92). London: Continuum.
- Boyer, P. (2003a). Are ghost concepts "intuitive," "endemic" and "innate"? *Journal of Cognition and Culture*, 3(3), 233–243.
- Boyer, P. (2003b). Evolution of a modern mind and the origins of culture: Religious concepts as a limiting case. W: P. Carruthers, A. Chamberlain (eds.), *Evolution and the human mind: modularity, language and meta-cognition* (s. 93–112). Cambridge: Cambridge University Press.
- Boyer, P. (2003c). Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6(2), 195–214.
- Boyer, P., Ramble, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*, 25(4), 535–564.
- Cohen, E. (2007). *The mind possessed: The cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. New York: Oxford University Press.
- Cohen, E., Barrett, J.L. (2008a). Conceptualizing spirit possession: Ethnographic and experimental evidence. *Ethos*, 36(2), 246–67.
- Cohen, E., Barrett, J.L. (2008b). When minds migrate: Conceptualizing spirit possession. *Journal of Cognition and Culture*, 8(1–2), 23–48.
- Dein, S. (2019). *Culture and psyche: Psychological approaches in anthropology*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.
- Eames, K.J. (2016). *Cognitive psychology of religion*. Long Grove: Waveland Press.
- Edmonds, D. (prow.). (2017, 3 maja). *Scott Atran on sacred values* [podcast]. Social Science Bites. <https://socialsciencebites.libsyn.com/scott-atran-on-sacred-values> [dostęp: 3.07.2022].
- Eller, J.D. (2019). *Psychological anthropology for the 21st century*. London: Routledge.
- Evans-Pritchard, E.E. (2008). *Czary, wyrocznie i magia u Azande: Wersja skrócona*. Przeł. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fauconnier, G., Turner, M. (2019). *Jak myślimy. Mieszanimy pojęciowe i ukryta złożoność umyśłu*. Przeł. I. Michalska. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.

- Geertz, C. (2005). *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*. Przeł. M.M. Piechaczek. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gonce, L., Upal, M.A., Slone, D.J., Tweney, D.R. (2006). Role of context in the recall of counterintuitive concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 6(3), 521–547.
- Gould, S.J., Lewontin, R.C. (1979). The spandrels of San Marco and the panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, 205(1161), 581–598.
- Gregory, J., Barrett, J.L. (2009). Epistemology and counterintuitiveness: Role and relationship in epidemiology of cultural representations. *Journal of Cognition and Culture*, 9(3), 289–314.
- Guthrie, S.E. (1980). A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, 21(2), 181–203.
- Guthrie, S.E. (1988). *A Japanese new religion: Risshō Kōsei-kai in a mountain hamlet*. Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan.
- Guthrie, S.E. (1993). *Faces in the clouds: A new theory of religion*. New York: Oxford University Press.
- Guthrie, S.E. (2002). Animal animism: Evolutionary roots of religious cognition. W: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (eds.), *Current approaches in the cognitive science of religion* (s. 8–67). London: Continuum.
- Harvey, G. (2005). *Animism: Respecting the living world*. London: Hurst.
- Harvey, G. (ed.). (2013). *The handbook of contemporary animism*. Durham: Acumen.
- Hornbeck, R.G., Barrett, J.L. (2013). Refining and testing “counterintuitiveness” in virtual reality: Cross-cultural evidence for recall of counterintuitive representations. *International Journal for the Psychology of Religion*, 23(1), 15–28.
- Ingham, J. (1996). *Psychological anthropology reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirkpatrick, L.A. (2015). Religiosity. W: V. Zeigler-Hill, L.L.M. Welling, T.K. Shackelford (eds.), *Evolutionary perspectives on social psychology* (s. 69–79). Cham: Springer.
- Klawiter, A. (2004). Powab i moc wyjaśniająca kognitywistyki. *Nauka*, 3, 81–100.
- Langer, S.K. (1976). *Nowy sens filozofii. Rozważania o symbolach myśli, obrzędu i sztuki*. Przeł. A.H. Bogucka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Lawson, E.T. (2000). Towards a cognitive science of religion. *Numen*, 47(3), 338–349.
- Lawson, T.E., McCauley, R.N. (1990). *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Antropologia strukturalna*. Przeł. K. Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Malinowski, B. (1986). *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Opis ogrodnictwa*. Przeł. A. Bydłoń. *Dzieła*, t. 4. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Malinowski, B. (1987). *Ogrody koralowe i ich magia. Studium metod uprawy ziemi oraz obrzędów towarzyszących rolnictwu na Wyspach Trobrianda. Język magii i ogrodnictwa*. Przeł. B. Leś. *Dzieła*, t. 5. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Martin, L.H. (2005). Religion and cognition. W: J.R. Hinnells (ed.), *The Routledge companion to the study of religion* (s. 473–488). London: Routledge.
- Martin, L.H., Wiebe, L.H. (eds.). (2019). *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years*. London: Bloomsbury.
- McCauley, R.N., Lawson, E.T. (2002). *Bringing ritual to mind: Psychological foundations of cultural forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mithen, S. (1988). *The prehistory of the mind: A search for the origins of art, religion, and science*. London: Phoenix.

- Mithen, S., Boyer, P. (1996). Anthropomorphism and the evolution of cognition. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(4), 717-721.
- Norenzayan, A., Atran, S. (2004). Cognitive and emotional processes in the cultural transmission of natural and nonnatural beliefs. W: M. Schaller, C. Crandall (eds.), *The psychological foundations of culture* (s. 531-553.) Mahwah: Lawrence Erlbaum.
- Porubanova, M., Shaw, D.J., McKay, R., Xygalatas, D. (2014). Memory for expectation-violating concepts: The effects of agents and cultural familiarity. *PLoS ONE*, 9(4), e90684.
- Porubanova-Norquist, M., Shaw D.J., Xygalatas D. (2014). Minimal counterintuitiveness revisited: effects of cultural and ontological violations on concept memorability. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, 1(2), 181-192.
- Purzycki, B.G. (2010). Cognitive architecture, humor and counterintuitiveness: Retention and recall of MCIs. *Journal of Cognition and Culture*, 10(1), 189-204.
- Purzycki, B.G. (2011). Humor as violations and deprecation: A cognitive anthropological account. *Journal of Cognition and Culture*, 11(1), 217-230.
- Purzycki, B.G. (2013). The minds of gods: A comparative study of supernatural agency. *Cognition*, 129(1), 163-179.
- Purzycki, B.G., Sosis, R. (2019). What do people think omniscient agents know. W: D.J. Slone, W.W. McCorkle Jr. (eds.), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies* (s. 25-32). London: Bloomsbury.
- Pyysiäinen, I. (2003). *How religion works: Towards a new cognitive science of religion*. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, I. (2009). *Supernatural agents: Why we believe in souls, gods, and buddhas*. New York: Oxford University Press.
- Pyysiäinen, I., Lindeman, M., Honkela, T. (2003). Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity. *Religion*, 33(4), 341-355.
- Repko, A.F. (2008). *Interdisciplinary research: Process and theory*. Los Angeles: Sage.
- Saler, B. (1962). Migration and ceremonial ties among the Maya. *Southwestern Journal of Anthropology*, 18(4), 336-340.
- Saler, B. (1964). Nagual, witch, and sorcerer in a Quiche village. *Ethnology*, 3(3), 305-328.
- Saler, B. (2000). *Conceptualizing religion: Immanent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. New York: Berghahn Books.
- Saler, B. (2009). *Understanding religion: Selected essays*. Berlin: De Gruyter.
- Shore, B., (1999). *Culture in mind: Cognition, culture, and the problem of meaning*. New York: Oxford University Press.
- Slone, D.J. (2008). *Theological incorrectness: Why religious people believe what they shouldn't*. New York: Oxford University Press.
- Slone, D.J., McCorkle, W.W., Jr. (eds.). (2019). *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies*. London: Bloomsbury.
- Slone, D.J., Upal, A., Tweney, R., Gonce, L., Edwards, K. (2007). Imagery effects on recall of minimally counterintuitive concepts. *Journal of Cognition and Culture*, 7(3), 355-367.
- Sørensen, J. (2007). *A cognitive theory of magic*. Lanham: AltaMira Press.
- Spelke, E.S. (2000). Core knowledge. *American Psychologist*, 55(11), 1233-1243.
- Spelke, E.S., Kinzler, K.D. (2007). Core knowledge. *Developmental Science*, 10(1), 89-96.
- Spelke, E.S., Phillips, A., Woodward, A.L. (1995). Infants' knowledge of object motion and human action. W: D. Sperber, D. Premack, A. Premack (eds.), *Causal cognition: A multidisciplinary debate* (s. 44-78). Oxford: Clarendon.
- Sperber, D. (2002). *Explaining culture: A naturalistic approach*, Oxford: Blackwell.
- Sperber, D. (2008). *Symbolizm na nowo przemyślany*. Przeł. B. Baran. Kraków: Nomos.

- Szocik, K., van Eyghen, H. (2021). *Revising cognitive and evolutionary science of religion: Religion as an adaptation*. Cham: Springer.
- Sztajer, S. (2018). *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Throop, C. (2003). On crafting a cultural mind: A comparative assessment of some recent theories of 'internalization' in psychological anthropology. *Transcultural Psychiatry*, 40(1), 109–139.
- Tremlin, T. (2010). *Minds and gods: The cognitive foundations of religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Turner, M. (2014). *The origin of ideas: Blending, creativity, and the human spark*. Oxford: Oxford University Press.
- Tweney, R.D. (2019). What types of concepts make for Great religious stories? W: D.J. Slone, W.W. McCorkle Jr. (eds.), *The cognitive science of religion: A methodological introduction to key empirical studies* (s. 101–112). London: Bloomsbury Academic.
- Upal, A.M. (2007). What is more memorable, a counterintuitive concept interpreted metaphorically or literally? *Proceedings of the Annual Meeting of the Cognitive Science Society*, 29, 1581–1586.
- Upal, A.M. (2010). An alternative view of the minimal counter-intuitiveness effect. *Journal of Cognitive Systems Research*, 11(2), 194–203.
- Walczak, M. (2016). Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna? *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 1(207), 113–126.
- White, C. (2021). *An introduction to the cognitive science of religion: Connecting evolution, brain, cognition, and culture*. London: Routledge.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the cult: Religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Clarendon Press.
- Whitehouse, H. (2019). Twenty-five years of CSR: A personal retrospective. W: L.H. Martin, D. Wiebe (eds.), *Religion explained? The cognitive science of religion after twenty-five years* (s. 43–55). London: Bloomsbury.
- Wilson, B.C. (2004). A brief intellectual biography of E. Thomas Lawson. W: T. Light, B.C. Wilson (eds.), *Religion as a human capacity: A festschrift in honor of E. Thomas Lawson*. Leiden: Brill.
- Xygalatas, D. (2012). *The burning saints: Cognition and culture in the fire-walking rituals of the Anastenaria*. Bristol: Equinox.
- Xygalatas, D. (2013). Effects of religious setting on cooperative behavior: A case study from Mauritius. *Religion, Brain & Behavior*, 3(2), 91–102.

SUMMARY

Cognitive science of religion and cultural anthropology

Cognitive science of religion (CSR) is an interdisciplinary research project focusing on the cognitive foundations of religion. The aim of this article is to discuss the specificity of CSR and demonstrate that, although it is part of cognitive science, it can also be seen as an anthropological paradigm in its own right. I argue that such a view can be supported by highlighting the importance of cultural anthropology for the SCR genesis (especially the role of anthropological theories and the resulting research methods, the involvement of anthropologists in the emergence of the new paradigm) and stressing the way in which contemporary anthropology benefits from theories formulated within CSR, the debates

they generate and inter-institutional collaborations. Thus, I wish to highlight the dual nature of CSR as part and parcel of both cognitive science and contemporary psychological anthropology.

Keywords: cognitive science of religion, psychological anthropology, anthropology of religion, religion, mind