

Konrad Szocik

## **Czy kognitywne nauki o religii mogą wyjaśnić religię?**

Zwolennicy kognitywnych nauk o religii (KNR) zakładają możliwość wyjaśnienia religii, a nie tylko jej interpretowania czy rozumienia. Nie uznają religii za zjawisko jednorodne, lecz za zbiór służących różnym celom elementów, za którymi stoją odrębne mechanizmy poznawcze. Opowiadają się więc za epistemologiczną i funkcjonalną redukcją religii. Z jednej strony, sprowadzenie przedmiotu badań do prostszych i znanych uprzednio elementów umożliwia jego lepsze poznanie. Z drugiej, redukcjonowanie religii do produktu ubocznego naturalnych mechanizmów poznawczych pozbawia ją złożonych funkcji (Pyysiäinen, Hauser 2010: 104, Geertz 2014: 2). Dlatego najkorzystniejsze zdaje się podejście zrównoważone, które częściowo redukuje religię do produktu działania mechanizmów poznawczych, ale uznaje jej praktyczną użyteczność psychologiczną, społeczną i polityczną (Jensen 2011: 43). Podejście to, w odróżnieniu od standardowego modelu KNR, nie zakłada dominującej roli mechanizmów poznawczych w procesie powstawania i rozprzestrzeniania się przekonań religijnych. W artykule opowiadam się za stanowiskiem proponowanym przez Aku Visalę, który uważa, że nawet jeżeli kulturę, a w tym i religię, można wyjaśniać naturalistycznie jako wynik działania umysłu i zbiór reprezentacji umysłowych, to nie jest to jedyne możliwe jej wyjaśnienie. W ślad za nim uznaję sensowność wzbogacenia metodologii KNR o szeroki i nieredukcyjny naturalizm (Visala 2014: 56, 65).

KNR nie nadaje przekonaniom religijnych szczególnego statusu, lecz analizuje sposób, w jaki są one determinowane przez naturalne mechanizmy poznawcze (Boyer 1994, 2001). Pascal Boyer (2001: 298) twierdzi, że wszystkie zjawiska religijne można wyjaśnić w kategoriach rezultatów działania umysłu. Zwolennicy KNR opierają swoją koncepcję na antropomorfizmie poznawczym, tendencjach do wykrywania aktywności (*anthropomorphic agency, agency detection*) oraz ontologii intuicyjnej towarzyszącej minimalnej kontrintuicyjności. Odrzucają unifikującą teo-

rię religii (Pyysiäinen 2012: 6-7). Współtwórca KNR Stewart Guthrie (1980) wykorzystał antropomorfizm kognytywny do wyjaśnienia powszechności i podobieństwa przekonań religijnych za pomocą samorzutnej i nieświadomej skłonności do tłumaczenia rzeczywistości. Dlatego uznał animizm za jedną z podstawowych strategii wyjaśniających (Guthrie 1993). Zauważył też, że tendencja do antropomorficznego interpretowania rzeczywistości ma charakter intuicyjny (Guthrie 2002).

W KNR podkreśla się powszechność przekonań religijnych i ich międzykulturowe podobieństwo treściowe. Zwraca się również uwagę na ich wysoką kosztowność ewolucyjną, która miałyby kolidować z ekonomicznym zamysłem selekcji naturalnej (Powell, Clarke 2012: 457-458). Wierzenia religijne miałyby być wynikiem działania wrodzonych mechanizmów poznawczych, ale od przekonań niereligijnych różniłyby się odniesieniem do zagadnień ostatecznych i transcendentnych (Jones 2004, McConnell 2000). Wprowadzenie drugiego poziomu rzeczywistości równoległego do rzeczywistości naturalnej sprawia, że przekonania religijne mają konsekwencje etyczne i społeczne. Treści religijne wskazują, jakie powinniśmy podejmować decyzje i jak się zachowywać, co odróżnia przekonania religijne od opowieści fikcyjnych, legend czy bajek, które raczej nie wpływają na przyjmowane postawy życiowe i nie są uwzględniane w procesie podejmowania decyzji. Ara Norenzayan wyjaśnia tę wyjątkowość koncepcją Boga/bogów jako istot stale obserwujących ludzi: mając poczucie, że jesteśmy nieustannie obserwowani, zachowujemy się lepiej, „watched people are nice people” (Norenzayan 2013: 19-29).

Zwolennicy KNR postulują naturalność przekonań religijnych (J. Barrett 2004a: 401). Jedną z ich podstawowych hipotez jest istnienie HADD (Hypersensitive/Hyperactive Agency Detection Device), czyli ukształtowanego ewolucyjnie nadaktywnego mechanizmu wykrywania czynników sprawczych w środowisku (J. Barrett 2004b). Powstanie przekonań religijnych miałyby być produktem ubocznym tej nadaktywności. W KNR uznaje się fundamentalną rolę teorii umysłu (ToM, Theory of Mind), czyli zdolności do posiadania przekonań o przekonaniach innych. Kolejna hipoteza, MCI (Minimal Counterintuitiveness Hypothesis), zakłada, że wierzenia religijne muszą być minimalnie niezgodne z przekonaniem intuicyjnej fizyki, biologii i psychologii (Boyer 1994).

Będę jednak twierdził, że wymienione hipotezy nie odgrywają tak istotnej roli w procesie nabywania i przekazywania przekonań religijnych, jak chcieliby niektórzy przedstawiciele KNR reprezentujący tzw. standardowy model KNR. Wierzenia religijne nie zawdzięczają swojej popularności wyłącznie treściom sprzecznym z intuicją, ponieważ, jak się wydaje, wsparcie kulturowe i instytucjonalne niemal zawsze było potrzebne do ich rozpowszechniania. Rozważając HADD, warto pamiętać, że środowiskowa użyteczność pewnych zachowań nie pociąga za sobą konieczności istnienia specjalnego mechanizmu (Powell, Clarke 2012: 469). Mechanizmy ewolucyjnie rozwijane w plejstocenie i skuteczne na poziomie małych grup mogą funkcjonować inaczej w nowych warunkach środowiskowych holocenu. Użyteczne strategicznie wykrywanie aktywności w środowisku naturalnym w kategoriach drapieżni-

ka i ofiary nie prowadzi automatycznie do powstawania przekonań religijnych w wyniku działania tego mechanizmu.

Wyjaśnienie religii wymaga najprawdopodobniej odniesienia do zagadnienia świadomości i koncepcji umysłu. „Trudny” problem świadomości, kwestia qualiów i argument z poznania (Jackson 1982, Nida-Rümelin 2010), dostęp do perspektywy pierwszoosobowej są jeszcze istotniejsze, gdy rozważamy doświadczenia i przeżycia religijne. Przekonania religijne pełnią złożone funkcje psychologiczne, poznawcze, etyczne i społeczne i nie wydaje się, aby zredukowanie ich do funkcji nieświadomych mechanizmów poznawczych w pełni wyjaśniało ich pochodzenie i naturę. Dlatego podejście rozwijane przez KNR powinno raczej uwzględniać wcześniejsze metody badawcze w religii, niż je odrzucać (Szocik 2015).

Chciałbym zwrócić uwagę na trzy istotne kwestie. Po pierwsze, KNR nie stanowią jednolitej dyscypliny opartej na stabilnym, niekwestionowanym fundamencie. W pewnym sensie każdy badacz bądź filozof tego nurtu może zaproponować własną perspektywę. Wydaje się, że obecnie w odłamie filozoficznym w KNR dominuje krytyka podstawowych założeń rozwijanych w standardowym modelu, który obejmuje przedstawione wyżej hipotezy. Po drugie, wielu autorów postuluje wykroczenie w badaniach nad religią poza wąski naturalizm, dostrzegając między innymi konieczność uwzględnienia kontekstu kulturowego. Jedną z istotnych strategii wyjaśniających jest teoria podwójnego dziedziczenia, zakładająca jednoczesne uwzględnianie wpływu ewolucji genetycznej i kulturowej. Tym samym moje uwagi nie będą dotyczyły całego nurtu KNR, lecz tylko tych koncepcji, które opowiadają się za zredukowanym naturalizmem i interpretowaniem genezy i funkcji przekonań religijnych wyłącznie przez pryzmat mechanizmów poznawczych.

Po trzecie, domeną KNR jest kognitywne, a nie epistemiczne podejście do badań nad religią. W tym kontekście rozpatruje się procesy poznawcze leżące u podstaw nabywania i utrzymywania się przekonań religijnych, nie rozważa się natomiast ich odniesienia do rzeczywistości. Możemy założyć, że badacz religii pracujący w paradygmacie KNR postrzega osobę religijną jako pragmatystę, który akceptuje immanentny brak racji na rzecz pewnych przekonań. Przekonania religijne wiążą się z gwarantowaniem pewnych korzyści i posiadanie racji na rzecz ich domniemanej prawdziwości nie jest istotne. Tym samym jeżeli to mechanizmy poznawcze są rozstrzygające w procesie tworzenia i nabywania przekonań religijnych, to podstawowe znaczenie ma ich funkcja pragmatyczna zgodna z zamysłem selekcji naturalnej, która nie promuje prawdziwości, lecz skuteczność ułatwiającą przetrwanie. W związku z tym ewidencjalizm ustępuje miejsca pragmatyzmowi (Schleifer McCormick 2015: 30-31).

1. James A. van Slyke zauważa, że poznanie nie opiera się wyłącznie na kategoriach ontologii intuicyjnej, lecz przebiega dynamicznie podczas sprzężenia zwrotnego między podmiotem i przedmiotem. Istotną rolę odgrywa wpływ środowiska społecznego, w którym rozwijają się przekonania religijne (Slyke 2011: 122, 153). Mimo to psychologia ewolucyjna w KNR kwestionuje wyjaśnienie funkcjonalne ge-

nezy przekonań religijnych. Wskazuje na rozwój paradygmatu naukowego oraz na wysoką kosztowność ewolucyjną religii. Elementy te mają stanowić o sensowności poszukiwania źródeł przekonań religijnych w poznaniu. Psychologia ewolucyjna zakłada, że procesy ewolucyjne są odpowiedzialne za kształt mechanizmów działania mózgu, a one z kolei kształtują zachowanie. Pewne wzorce zachowań wykształciły się na tyle wcześnie, że nie mogą zostać uznane za efekt wpływu kulturowego czy rezultat kształcenia. Psychologia ewolucyjna w debacie „natura kontra wychowanie” eksponuje znaczenie natury i postuluje niezależność informacji od środowiska i kultury (N. Barrett 2010: 584, 596-598). Pewne wzorce zachowań i mechanizmy działania zostały ukształtowane w plejstocenie, ale zgodnie z sugestią Samuela Bowlesa i Herberta Gintisa przyjmując, że należy z ostrożnością wyprowadzać wnioski na temat pochodzenia i natury współczesnych wzorców zachowań na podstawie mechanizmów kształtowanych w późnym plejstocenie (Bowles, Gintis 2003: 16).

Zwolennicy KNR skupiają się na perspektywie geograficznej, która wskazuje na globalną powtarzalność koncepcji i przekonań religijnych. Ograniczony zakres różnorodności idei i wierzeń religijnych w odmiennych skądinąd kulturach ma stanowić o fundamentalnej roli procesów poznawczych w tworzeniu tych przekonań (Boyer 1994: 4-5). Perspektywa geograficzna jest wykorzystywana do uzasadnienia głównej tezy KNR o naturalności przekonań religijnych. W artykule, krytykując standardowy model KNR, będę opowiadał się za perspektywą historyczną (w znaczeniu historii ewolucyjnej), która ukierunkowana jest na wyjaśnienie ostateczne.

2. KNR raczej nie koncentrują się na filozoficznej problematyce funkcjonowania umysłu. Nathaniel F. Barrett krytykuje Scotta Atrana, Pascala Boyera i Justina L. Barretta za podzielenie komputacyjnej teorii umysłu opartej na schemacie wejście–przetwarzanie–zachowanie wyjściowe. Zauważa, że informacja oparta na strukturach poznawczych może funkcjonować jako źródło wiedzy i działania w odpowiednim kontekście społecznym i kulturowym. Proponuje zastąpienie podejścia instrukcyjnego, które jest zazwyczaj domyślnie przyjmowane w KNR, podejściem interaktywnym, zakładającym równoczesny wpływ wrodzonych skłonności i czynników środowiskowych. Podejście interaktywne przyjmuje funkcjonalną readaptację i reorientację mechanizmów regulujących działanie (N. Barrett 2010: 595, 598-599, 602, 604).

Obliczeniowa teoria umysłu umożliwia stosowanie w KNR prostego modelu wyjaśniającego podobieństwo przekonań religijnych w różnych kulturach i okresach oraz uznanie wtórnego charakteru czynników kulturowych wobec czynników biologicznych. Standardowy model KNR uznaje przekonania religijne za produkt uboczny ewolucji. Przekonania religijne „pasożytują” więc na naturalnych mechanizmach poznawczych. Van Slyke odrzuca ten redukcjonizm oparty na modelu przyczynowości *bottom-up*. Przekonania religijne, jak twierdzi, mogą oddziaływać emergentystycznie, ponieważ religia rozumiana jako zespół przekonań kształtuje inne — religijne i niereligijne — przekonania (van Slyke 2011: 1-2, 5, 10, 16).

Obliczeniowe rozumienie umysłu gwarantuje stabilność eksplikacyjną przyjmowanych założeń. Uzasadnia przekonanie o stałym antropomorficznym nastawieniu w wyjaśnianiu rzeczywistości, podkreślane w odniesieniu do treści religijnych choćby przez Guthrie'ego (1993). Komputacjonizm jest też konieczną podstawą koncepcji epidemiologii przekonań Dana Sperbera (1996) oraz przekonania o znaczeniu rytuałów w ich rozumieniu zaproponowanym przez Harveya Whitehouse'a. Whitehouse (2004) wyróżnił model doktrynalny oparty na częstej powtarzalności i niskim stopniu pobudzenia oraz wyobraźniowy, oznaczający rytuały występujące rzadko, lecz silnie oddziałujące na wyobraźnię i pamięć. Modele te postulują różne mechanizmy, których wyniki działania mają odmienną wartość socjologiczną i polityczną (Pyysiäinen 2012: 10). Rytuały związane są z emocjami, które nie tylko podtrzymują przekonania religijne (Lawson, McCauley 1990), lecz także wpływają na podejmowanie decyzji (van Slyke 2011: 138). Różnorodność podejmowanych decyzji i zachowań inspirowanych tymi samymi przekonaniem religijnymi i rytuałami wskazuje konieczność wykroczenia poza proste komputacyjne rozumienie umysłu.

KNR nie poświęcają zatem wystarczająco dużo uwagi zagadnieniu działania umysłu, przyjmując jego uproszczony model. Zbyt łatwo starają się wyjaśnić powstawanie i rozprzestrzenianie się przekonań religijnych. Ich powstawanie wykracza bowiem prawdopodobnie poza samo funkcjonowanie poznania opisywane za pomocą hipotez HADD i MCI. Treści spostrzeżeń nie powstają jedynie pod wpływem bezpośrednich bodźców, lecz zależą zarówno od znajomości podobnych, wcześniej doświadczanych przedmiotów, jak i od aktualnego stanu emocjonalnego. Istotną rolę odgrywają doświadczenie i wiedza, które uzupełniają fragmentaryczne nieraz spostrzeżenia. Świadczy to o znaczeniu kontekstu kulturowego, który kształtuje rozwijane treści. Ukierunkowanie poznawcze i emocjonalne może prowadzić do złudzeń fizjologicznych, które znoszą wartość zewnętrznych informacji. Również odruchy warunkowe ukazują znaczenie pozakognitywnych mechanizmów w procesie tworzenia i nabywania przekonań (Jarosz 1983: 36-38, 40). Afekty mogą także istotnie kształtować poznanie i zachowanie (Forgas 2005: 70). Wreszcie, myślenie towarzyszące spostrzeganiu może odwoływać się do przedmiotów aktualnie niespostrzeganych, znanych z doświadczenia bądź wyobrażanych (Jarosz 1983: 49). Wspomniane elementy współtworzą procesy poznawcze i uniemożliwiają zachodzenie prostej korelacji między otrzymaną informacją a uzyskiwaną wiadomością bądź powstającym zachowaniem. Wskazują na ucieleśnienie umysłu oraz istotną rolę czynników kulturowych.

**3.** Choć przekonania religijne są elementem znacznej większości kultur, a teoria ewolucji jest powszechnie przyjmowana, to dominujące w KNR stanowisko odrzuca interpretowanie przekonań religijnych jako wyniku selekcji naturalnej (Fondevila, Martin-Loeches 2013: 84). Wyjaśnienie bliższe genezy przekonań religijnych może uzasadniać uznanie wpływu grupowej selekcji kulturowej. Wyjaśnienie ostateczne umożliwiłoby odwołanie do selekcji naturalnej wówczas, gdyby przekonania te

zwiększały szanse przetrwania dzielących je grup (grupowa selekcja naturalna) bądź jednostek (osobnicza selekcja naturalna). W ramach hipotezy mózgu społecznego, która zakłada, że życie w grupie determinowało ewolucję poznania (Dunbar 1998), przekonania religijne mogłyby być interpretowane jako rezultat selekcji naturalnej, a nie tylko kulturowej.

Dychotomiczna natura przekonań religijnych utrudnia zaproponowanie jednorodnej teorii ich pochodzenia sformułowanej jedynie w kategoriach ewolucyjnych. Przekonania religijne opierają się na mechanizmach intuicyjnych i naturalnych, ale ich treści są nieintuicyjne i nienaturalne. Skłonność do ich nabywania i podzielenia wymaga adaptacji ewolucyjnej, ale nieintuicyjność ich treści wymaga oddziaływania kontekstu kulturowego. W tym sensie dobór naturalny może łączyć się z selekcją kulturową. Dominujący intuicyjny aspekt wierzeń da się wyjaśnić za pomocą poznania metaforycznego, które może funkcjonować jako podstawowa intuicyjna forma interpretowania rzeczywistości (Fondevila, Martin-Loeches 2013: 85, 88-89). Mimo nieintuicyjnych treści pewne przekonania religijne są łatwiej i częściej podzielane niż inne. Podstawowa różnica zachodzi między religią popularną a teologią. Wierzący mogą modyfikować koncepcje teologiczne. Robert N. McCauley, wskazując na opozycję między naturalnością religii a nienaturalnością nauki, zauważa, że nauka i teologia są pokrewne pod względem swojego nieintuicyjnego charakteru. Teologia i nauka wymagają powolnego, skomplikowanego i nieoczywistego procesu myślowego. Zdaniem McCauleya (2012) odwrotny proces zachodzi w wypadku religii popularnej.

Intuicyjność przekonań religijnych można wyjaśnić w kategoriach ewolucji. Przyjmuję, że zjawisko uznawane za intuicyjne powinno być kształtowane przez selekcję naturalną. Naturalna użyteczność takich zjawisk powoduje ich intuicyjność rozumianą jako oczywistość i poznawczą łatwość w przyswajaniu. Przekonania intuicyjne są uznawane przez jednostkę za pewne i prawdziwe bez rozumowania wspierającego i uzasadniającego ich treść. Steven Horst (2013: 380-381) uważa intuicję za produkt uboczny mechanizmów poznawczych, ale wydaje się, że intuicja jest wypadkową selekcji naturalnej i podstawową formą kontynuowania mechanizmów istotnych ewolucyjnie dla jednostki. Natomiast zdaniem Pyysiäinena przekonania intuicyjne są podstawą automatycznych procesów poznawczych, skłonności do uogólniania, fantazji i wyobraźni (Pyysiäinen 2012: 9). Justin L. Barrett wskazuje na naturalną tendencję do preferowania pewnych treści niezależnie od kontekstu wychowania i kultury. Na podstawie tak rozumianej intuicyjności przypisywanej przekonaniom religijnym zwolennicy KNR uznają naturalność teizmu, który jest przedstawiany jako naturalniejszy, czyli mniej kosztowny poznawczo, niż postawa areligijna.

Wspomniana perspektywa geograficzna w KNR może uzasadniać naturalność i intuicyjność teizmu. Perspektywa historyczna z kolei, sięgająca co najmniej późnego plejstocenu, może podważać tę hipotezę. Justin L. Barrett (2011: 10, 102) zastanawia się, czy naturalne mechanizmy poznawcze mogą wytwarzać przekonanie o istnieniu Boga lub tłumaczyć istnienie już żywionych przekonań religijnych. Uważam, że mechanizmy poznawcze mogą samoczynnie wytwarzać intuicje teistyczne i religijne

tylko w odpowiednich warunkach kulturowych. Brak bodźców kulturowych uniemożliwia ich powstawanie. Wskazuje na to krytyka mechanizmu HADD. Korelacja między HADD a posiadaniem przekonań religijnych zachodzi tylko u osób religijnych, nie ma natomiast charakteru stałej prawidłowości. U osób niereligijnych istnienie mechanizmu wykrywania aktywności i sprawczości nie wystarczy do wprowadzenia i zaakceptowania treści religijnych (van Elk i in. 2016: 25-26). Powołuję się także na Konikę Banerjee i Paula Blooma dowodzących, że hipotetyczny Tarzan nie mógłby wytworzyć samodzielnie przekonań religijnych bez odpowiedniego wpływu kulturowego (Banerjee, Bloom 2013: 7). Sądzę, że czynnikiem koniecznym do powstania przekonań religijnych były społeczne interakcje w małych wspólnotach związane z nadzieją, oczekiwaniem i strachem, a następnie wzmacniane przez wyobrażenia przekazywane kulturowo.

Postulowana w KNR intuicyjność charakterystyczna dla pochodzenia i nabywania przekonań religijnych koliduje ze wspomnianą kontrintuicyjnością ich treści. Takie kontrintuicyjne atrybuty przypisywane Bogu i bogom, jak niewidzialność czy zdolność do odczytywania ludzkich myśli, nadają im uprzywilejowany wgląd w życie ludzkie, dzięki któremu mogą na nie wpływać i nim kierować. Zwolennicy KNR zakładają, że mechanizmy poznawcze odpowiedzialne za intuicyjną fizykę i psychologię wspierają religijne wyjaśnienie świata (J. Barrett 2011: 106, 107-109). Nawet jeśli pewne przekonania są intuicyjne, to wydaje się, że przynajmniej niektóre z nich wymagają wsparcia rozumowania i selekcji kulturowej. Jako przykład można podać przekonanie o byciu obserwowanym przez istotę nadprzyrodzoną. Wiara w istnienie takiego obserwatora, która, jak pisze Norenzayan, poprzedziła przypisywane tej koncepcji funkcje etyczne i społeczne, nie musi implikować jego zdolności do aktywnej kontroli. Norenzayan (2013: 19-29) uznaje to założenie za intuicyjne i najbardziej podstawowe. Przekonanie o byciu obserwowanym przez Boga nie może być utożsamione, jak czyni to Norenzayan, z rolą odgrywaną przez świeckie, naturalne poczucie bycia obserwowanym. To pierwsze nie jest intuicyjne, ponieważ nie funkcjonuje w praktyce życia codziennego, o czym świadczy zjawisko niepoprawności teologicznej i wierzenia połowicznego, które ukazują brak stałego związku między poczuciem bycia obserwowanym a moralnością czy postawami prospołecznymi.

Zakładam, że ten kontekst przekonań religijnych, który KNR wyjaśniają, odwołując się do ich intuicyjności, lepiej ujmują teorie racjonalistyczne i utylitarystyczne. Pragmatyzm przekonań religijnych sugeruje, że ich intuicyjność związana jest raczej z funkcją psychoterapeutyczną lub psychologiczną. Mechanizmy psychologiczne mogą sprzyjać nabywaniu i podzieleniu przekonań religijnych, jeżeli poprawiają psychiczny stan jednostki<sup>1</sup>. Ten kontekst funkcjonowania przekonań religijnych de-

---

<sup>1</sup> Warto mieć na uwadze również negatywne psychologiczne konsekwencje podzielenia przekonań religijnych. Niemniej, jedną z najważniejszych praktycznych funkcji religii i przekonań religijnych jest wywoływanie w wyznawcy pozytywnego stanu psychicznego związanego z pocieszeniem, nadzieją, jak również z poczuciem społecznego wsparcia wspólnoty religijnej.

cyduje o ich adaptacyjnym charakterze. Mogą być uznawane za produkt uboczny selekcji naturalnej, a jednocześnie — ze względu na swoją funkcję adaptacyjną — stanowić rezultat grupowej i osobniczej selekcji kulturowej (Pyysiäinen 2012: 11). Selekcja kulturowa może wyjaśniać popularność irracjonalnych wierzeń religijnych (N. Barrett 2010: 584). Psychoterapeutyczna funkcja religii mogłaby zatem zostać uznana za główny czynnik odpowiedzialny za powstawanie przekonań religijnych. Ich powszechność można by wyjaśniać użytecznością w trudnych sytuacjach (Pargament, Hahn 1986). Sposób funkcjonowania mechanizmów poznawczych odgrywałby wówczas rolę naturalnego i nieodzownego nośnika tych przekonań, ale nie wyjaśniałby ich genezy w znaczeniu wyjaśnienia ostatecznego.

Można widzieć w wierzeniach religijnych źródło dobrego nastroju i ta funkcja jest realizowana częściej niż wiązany z nimi kontekst moralny, potrzeba przeżycia doświadczenia religijnego czy przypisywana im funkcja poznawcza i wyjaśniająca. Dlatego też kolejne założenie KNR, hipoteza MCI, wydaje się nieuzasadnione. Zgodnie z hipotezą MCI sukces przekonań religijnych opiera się na ich minimalnie kontrintuicyjnym charakterze. W praktyce religijnej stopień intuicyjności bądź kontrintuicyjności przekonań nie jest jednak istotny: ważne są wiązane z nimi funkcje praktyczne, takie jak wspomniana funkcja psychoterapeutyczna czy zdolności przypisywane postaciom religijnym. Niezależnie od nieracjonalności tych przekonań (Leech, Visala 2011: 557) ich atrakcyjność wynika z możliwości praktycznego zastosowania.

Sytuacje trudne i niebezpieczne mogą powodować stany lękowe. Krótkotrwałe napady silnego lęku wywołane zaburzeniem współdziałania ciała migdałowatego z podwzgórzem prowadzą do poszukiwania i próby zidentyfikowania źródła lęku (Ramachandran 2012: 302). W takich sytuacjach szukanie wyjaśnienia religijnego może mieć charakter intuicyjny, ale jedynie w kontekście kulturowym zawierającym treści religijne znane jednostce. Intuicyjność ta występuje na poziomie wyjaśnienia bliższego, a nie ostatecznego. Tym samym uznanie intuicyjności i naturalności przekonań religijnych wymagałoby zaakceptowania dominującej roli kontekstu kulturowego, który czyniłby spontaniczne, intuicyjne odniesienie do przekonań religijnych czymś naturalnym i powszechnym.

4. KNR wyjaśniają niekonsekwencję moralną i epistemologiczną osób religijnych za pomocą twierdzenia o niepoprawności teologicznej, w myśl którego teologia i religia nie determinują przekonań: wierzący mogą modyfikować koncepcje religijne i teologiczne zgodnie ze swoimi aktualnymi potrzebami i wyobrażeniami. Te indywidualne adaptacje bywają sprzeczne z teologią (Slone 2004: 4). Zakładam, że jedną z przyczyn tego zjawiska jest nienaturalność treści religijnych. Należy przy tym zaznaczyć, że nienaturalność przekonań religijnych różni się od nienaturalności teologii. Z jednej strony, przekonania religijne są naturalne w porównaniu z teologią i nauką ze względu na zakorzenienie w pewnych mechanizmach intuicyjnych właściwych intuicyjnej fizyce, biologii czy psychologii. Z drugiej strony, z perspektywy naturali-



stycznej odwoływanie się do wyjaśnień religijnych i zakładanie istnienia treści sprzecznych z intuicją może zostać zinterpretowane jako nienaturalne, jako że odsyła do zjawisk i bytów nieweryfikowalnych, niemieszczących się w ramach intuicyjnych kategorii ontologicznych nieprzewidujących istnienia innych rodzajów bytów niż osoba, zwierzę, roślina, element przyrody nieożywionej czy artefakt. Nienaturalność wierzeń sprawia, że podlegają modyfikacji ku formom bardziej odpowiadającym oczekiwaniom i wyobrażeniom jednostki. Subiektywne wyjaśnienia mogą być interpretowane jako oparta na konwencji próba racjonalizacji i wytłumaczenia decyzji i zachowań, które były niezrozumiałe i pozaracjonalne w momencie ich realizacji (Florek 2012: 129).

Za niepoprawnością teologiczną i wierzeniem połowicznym stoją mechanizmy właściwe takim zachowaniom, jak mimika, imitacja i oszukiwanie. Strategie te są promowane przez selekcję naturalną ze względu na ich niski koszt dla organizmu. Są jednak niekorzystne w wypadku grupowej selekcji kulturowej, ponieważ uniemożliwiają osiągnięcie idealnej kooperacji. Niezmiennie bowiem będą istnieć osoby nie-subordynowane i oszukujące. Nie ulega wątpliwości, że religia jest jednym ze zjawisk grupowej selekcji kulturowej sprzyjających rozwojowi współpracy. Według zwolenników KNR strategią właściwą religii było posługiwanie się kosztownym systemem sygnalizacji, który miał weryfikować deklaracje nowych członków wspólnoty religijnej i sprawdzać ich intencje, to znaczy chęć kooperacji. Deklaracja może być fałszywa, na co wskazują mechanizmy wierzenia połowicznego i niepoprawności teologicznej. Religijny mechanizm sygnalizacji musiałby być związany z elementami trudniejszymi do sfalszowania, takimi jak np. odpowiednia reakcja emocjonalna (Wood 2012: 738). Postulowana w KNR rola rytuałów wytwarzających silne emocje nie gwarantuje autentyczności deklaracji i intencji. KNR nie wyjaśniają wystarczająco tego kontekstu funkcjonowania przekonań religijnych, który można wytłumaczyć przez odniesienie do grupowej selekcji kulturowej, konfliktów międzygrupowych i stanowienia prawa odnoszącego się do religii czy z nią współistniejącego.

5. KNR podkreślają decydującą rolę mechanizmów poznawczych w procesie nabywania i utrzymywania przekonań religijnych. Dlatego nie wyjaśniają odpowiednio innych możliwych przyczyn powstania i powszechności tych przekonań. KNR abstrahują od epistemicznego kontekstu przekonań religijnych i zakładają, że nie powinny być one interpretowane wyłącznie jako ukierunkowane na poszukiwanie prawdy. Inne funkcje przekonań religijnych — społeczne, etyczne, polityczne czy ekonomiczne, a przede wszystkim psychoterapeutyczne i prokooperacyjne — nie wymagają odniesienia ani do funkcjonowania mechanizmów poznawczych (podejście kognitywne), ani do zagadnienia prawdy i odniesienia do rzeczywistości (podejście epistemiczne).

Hipoteza o niepoprawności teologicznej pozwala domniemywać, że w praktyce odniesienie epistemiczne przekonań religijnych okazuje się nieistotne. Wydaje się, że swoją popularność zawdzięczają dostarczaniu spójnego obrazu świata, a także gwa-

rantowaniu dobrego samopoczucia, samousprawiedliwienia czy nadziei. W praktyce życia religijnego użyteczność psychologiczna, moralna i społeczna wierzeń może okazać się ważniejsza od kontekstu epistemicznego. Nie musi wymagać też specjalnej aktywności mechanizmów poznawczych, które miałyby w uprzywilejowany sposób wytwarzać przekonania religijne. Dlatego twierdzą, że mechanizmy poznawcze są istotne jako nośnik przekonań, ale ich nie determinują. Realizacja psychologicznej funkcji przekonań nie wymaga szczególnej aktywności mechanizmów poznawczych, które mogą prawdopodobnie w równej mierze stanowić podstawę treści religijnych i niereligijnych. Wydaje się, że funkcja ta może być realizowana nawet przy zaniegowaniu odniesienia poznawczego, jeżeli tylko spełnia psychologiczne oczekiwania osoby podzielającej te przekonania (Zamulinski 2003: 44, 49).

Przekonania religijne dostarczają znaczenia, sensu, porządkują i organizują rzeczywistość. Jednostka religijna traktuje wierzenia bardziej jako narzędzia mogące dać jej poczucie spokoju, pewności i przewidywalności niż jako źródło wiedzy o świecie. Wydaje się, że perspektywa psychoterapeutyczna czy psychologiczna może lepiej wyjaśniać pochodzenie przekonań religijnych niż podejście KNR. KNR stosują perspektywę poznawczą do wyjaśnienia stosunku człowieka do śmierci i koncepcji życia po śmierci ciała. Odwołują się do intuicyjnej fizyki i psychologii, wskazują na tendencję do postrzegania świadomości jako nieucieleśnionej, a duszy jako oddzielonej od ciała. Przekonanie o niezależności duszy od ciała mogło wyewoluować z bardziej podstawowego poszukiwania mechanizmu rekompensującego i pocieszającego. Wyjaśnienie proponowane przez KNR zdaje się wtórne wobec pierwotnego pragnienia nieśmiertelności czy poczucia ciągłości świadomości. Powszechność przekonań religijnych może wynikać nie z gatunkowej jedności mechanizmów poznawczych, lecz ze wspólnoty mechanizmów psychologicznych takich jak potrzeba sensu (Inzlicht, Tullett, Good 2011: 193, 197, 208). Sceptycznie oceniam skuteczność wyjaśnienia proponowanego przez KNR i twierdzą, że przekonania religijne wyewoluowały z powodów innych niż skłonności poznawcze.

Aktywność mózgu korygującego błędy może potwierdzać wyjaśnienie funkcjonalne przekonań religijnych (Clark 2013: 181). Zgodnie z hipotezą HADD przekonania religijne są produktem ubocznym naturalnej, ukształtowanej ewolucyjnie tendencji do wykrywania ożywionej i sprawczej aktywności w naturze. Zgadzam się zatem z Michielem van Elkiem (2016: 25-26), który twierdzi, że przekonania religijne są głębiej zakorzenione w kontekście społecznym i kulturowym niż w mechanizmach poznawczych, których wpływ mógł być wtórny wobec procesów socjalizacji. Przekonania religijne pełnią funkcje pragmatyczne i nie powinniśmy uznawać procesów poznawczych za źródło powszechności przekonań religijnych. Ich podobieństwo wyjaśnić można podobieństwem bądź tożsamością oczekiwań i potrzeb psychicznych ludzi, a nie podobieństwem ich mechanizmów poznawczych.

**6.** Podzielanie przekonań religijnych może wyrastać z pragmatycznych i psychologicznych oczekiwań i nie odwoływać się do funkcji poznawczych. Potwierdzenie

niem funkcjonalnej, a nie kognitywnej genezy przekonań religijnych i samej religii jest koncepcja *moralizing High Gods* (MHGs). Quentin Atkinson (2015: 267) twierdzi, że większe prawdopodobieństwo powstania wierzeń religijnych występowało wśród społeczeństw o zmniejszonych zasobach wody, dla których przetrwania zachowania prospołeczne odgrywały istotną rolę. Zależność ta dotyczy religii monoteistycznych rozwijanych na Bliskim Wschodzie.

Nicolas Baumard i Pascal Boyer zauważają, że poczucie bycia kontrolowanym sprzyja rozwojowi zachowań prospołecznych, a społeczeństwa podzielające wierzenia w *Big Gods* są bardziej prospołeczne mimo braku stałej zależności. Podobnie sądzi także Norenzayan. Wbrew Norenzayanowi Baumard i Boyer (2014: 15-17) wskazują jednak, że w wielu wypadkach koncepcja bogów nie była związana z nakazem postępowania prospołecznego. Jeżeli hipoteza stwierdzająca związek między postawą prospołeczną a rozwojem religii nie zawsze się potwierdza, to wydaje się, że lepiej uzasadnione jest wyjaśnienie funkcjonalne niż kognitywne, które gorzej identyfikuje dominujący czynnik odpowiedzialny za powstawanie tych przekonań. Religia mogła powstać jako narzędzie grupowej selekcji kulturowej służące realizacji partykularnych interesów. Niemniej, w praktyce realizowane mogły być również inne strategie, jeśli weźmiemy pod uwagę istotną dla przekonań religijnych różnicę między skalą makro, to znaczy religią jako ustrukturyzowanym i zinstytucjonalizowanym zjawiskiem, a skalą mikro, czyli prywatnym, jednostkowym znaczeniem religii (Fuentes 2014: 23). W tym kontekście warto zauważyć, że wspomniana różnorodność strategii społecznych i politycznych związana z funkcjonowaniem przekonań religijnych prowadzi do pytania o znaczenie tej różnorodności dla ostatecznych wniosków wyprowadzanych w obrębie KNR. KNR podkreślają, że są zainteresowane najbardziej podstawowymi i ogólnymi schematami bez koncentrowania się na regionalnej specyfice. Ale czy specyfika ta nie ma jednak zasadniczego charakteru i czy nie podważa zamysłu KNR ukierunkowanych na wyjaśnianie podobieństw działaniem mechanizmów poznawczych?

Komentując przypisywaną przez KNR rolę, którą miała odgrywać w rozwoju społecznym idea Boga obserwującego ludzi, Dominic Johnson (2014: 26) zauważa, że istotną rolę odgrywa obawa przed karą oraz zdolność do skutecznego jej wymierzania, a nie sam fakt bycia obserwowanym. Uwagą tą osłabia twierdzenie Norenzayana, że „ludzie obserwowani to ludzie mili”. Wskazuje także, że wyprowadzanie moralności z *Big Gods* jest historyczną i kulturową rzadkością, a nie regułą. Johnson rozróżnia także zachowania prospołeczne i adaptacyjne. Selekcja naturalna zwiększa dobrobyt jednostki i grupy przez ich przystosowywanie, a moralność i religia tylko warunkowo mogą spełniać tę adaptacyjną funkcję. *Big Gods* być może są cechą towarzyszącą rozwojowi dużych grup społecznych, ale trudno udowodnić hipotezę funkcjonalistyczną, opierając się na hipotezie o zachodzeniu stałej korelacji między dynamiką rozwoju dużych grup społecznych a ideą Boga (Norenzayan 2013: 26, 28, 31-32). Za pomocą tego założenia usiłuje się wyjaśnić pewne współczesne zjawiska, takie jak wysoki stopień religijności w USA, który miałby wynikać z dużej liczby imigrantów

z niewielkich miejscowości, w których religijność kształtowała więzi społeczne i nie została zastąpiona przez mechanizmy zsekularyzowane (Newson, Richerson 2014). Ten ostatni przykład może podważać wyjaśnienie stosowane w KNR, ponieważ podkreśla rolę kontekstu kulturowego i niewystarczalność samych skłonności poznawczych.

### WNIOSKI

W paradygmacie KNR pochodzenie i natura przekonań religijnych wyjaśniana jest przez odniesienie do odpowiednich mechanizmów poznawczych. Wyjaśnienie to spełnia wszystkie standardy metodologiczne, jest stale rozwijane i trudno formułować zarzuty dotyczące implementacji podejścia kognitywnego do badań nad religią. Problem dotyczy natury badanego przedmiotu. Rzecz nie polega na obronie religii przed możliwością jej naturalistycznego wytłumaczenia, lecz na skuteczności wyjaśnienia kognitywnego, które uwzględni tylko jeden kontekst i przez jego pryzmat usiłuje uchwycić wszystkie zjawiska związane z przekonaniami religijnymi i religią. W artykule zwróciłem uwagę na elementy pomijane przez standardowy model KNR. Wierzenia religijne spełniają pewne funkcje psychologiczne (psychoterapeutyczne), społeczne, ekonomiczne i etyczne. Podejście kognitywne nie wyjaśnia dostatecznie tych funkcji. Dlatego, jak słusznie zauważa Visala, ujęcie kognitywne nie powinno zakładać, że istnieje jeden właściwy sposób tłumaczenia przekonań religijnych, lecz powinno w swoich wyjaśnieniach brać pod uwagę również zagadnienia świadomości i umysłu, a także pragmatycznej, psychologicznej użyteczności religii.

### BIBLIOGRAFIA

- Atkinson Q. D., Latham A. J., Watts J. (2015), *Are Big Gods a Big Deal in the Emergence of Big Groups?*, „Religion, Brain & Behavior” 5(4), 266-274.
- Banerjee K., Bloom P. (2013), *Would Tarzan Believe in God? Conditions for the Emergence of Religious Belief*, „Trends in Cognitive Sciences” 17(1), 7-8.
- Barrett J. L. (2004a), *The Naturalness of Religious Concepts. An Emerging Cognitive Science of Religion* [w:] *New Approaches to the Study of Religion*, t. 2, P. Antes, A. W. Geertz, R. W. Warne (red.), Berlin: Walter de Gruyter, 401-418.
- Barrett J. L. (2004b), *Why Would Anyone Believe in God?*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Barrett J. L. (2011), *Cognitive Science, Religion, and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- Barrett N. F. (2010), *Toward an Alternative Evolutionary Theory of Religion. Looking Past Computational Evolutionary Psychology to a Wider Field of Possibilities*, „Journal of the American Academy of Religion” 78(3), 583-621.
- Baumard N., Boyer P. (2014), *Empirical Problems with the Notion of “Big Gods” and of Prosociality in Large Societies*, „Religion, Brain & Behavior” 5(4), 279-283.
- Bowles S., Gintis H. (2003), *The Origins of Human Cooperation* [w:] *The Genetic and Cultural Origins of Cooperation*, P. Hammerstein (red.), Cambridge, MA: MIT Press.

- Boyer P. (1994), *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Boyer P. (2001), *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York, NY: Basic Books.
- Clark A. (2013), *Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science*, „Behavioral and Brain Sciences” 36(3), 1-24.
- Dunbar R. I. M. (1998), *The Social Brain Hypothesis*, „Evolutionary Anthropology” 6(5), 178-190.
- van Elk M., Rutjens B. T., van der Pligt J., van Harreveld F. (2016), *Priming of Supernatural Agent Concepts and Agency Detection*, „Religion, Brain & Behavior” 6(1), 4-33.
- Florek S. (2012), *Intuicyjne i krytyczne myślenie moralne w kontekście jego filogenezy i neuropsychologii*, „Śląskie Studia Filozoficzne” 11, 125-136.
- Fondevila S., Martin-Loeches M. (2013), *Cognitive Mechanisms for the Evolution of Religious Thought*, „Annals of the New York Academy of Sciences” 1299(1), 84-90.
- Forgas J. P. (2005), *Afekt a umysł społeczny — wpływ afektu na strategiczne zachowania interpersonalne* [w:] *Umysł społeczny*, J. P. Forgas, K. D. Williams, L. Wheeler (red.), Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Fuentes A. (2014), *Hyper-Cooperation is Deep in our Evolutionary History and Individual Perception of Belief Matters*, „Religion, Brain & Behavior” 5(4), 284-290.
- Geertz A. W. (2014), *Introduction* [w:] *Origins of Religion, Cognition and Culture*, A. W. Geertz (red.), New York, NY: Routledge.
- Guthrie S. (1980), *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 21(2), 181-203.
- Guthrie S. (1993), *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Guthrie S. (2002), *Animal Animism. Evolutionary Roots of Religious Cognition* [w:] *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, I. Pyysiäinen, V. Anttonen (red.), London: Continuum.
- Horst S. (2013), *Notions of Intuition in the Cognitive Science of Religion*, „The Monist” 96(2), 377-398.
- Inzlicht M., Tullett A. M., Good M. (2011), *The Need to Believe. A Neuroscience Account of Religion as a Motivated Process*, „Religion, Brain & Behavior” 1(3), 192-212.
- Jackson F. (1982), *Epiphenomenal Qualia*, „Philosophical Quarterly” 32 (127), 127-136.
- Jarosz M. (1983), *Psychologia lekarska*, Warszawa: Wydawnictwo Lekarskie PZWL.
- Jensen J. S. (2011), *Epistemology* [w:] *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, M. Stausberg, S. Engler (red.), London: Routledge.
- Johnson D. D. P. (2014), *Big Gods, Small Wonder. Supernatural Punishment Strikes Back*, „Religion, Brain & Behavior” 5(4), 290-298.
- Jones J. W. (2004), *Religion, Health, and the Psychology of Religion. How the Research on Religion and Health Helps Us Understand Religion*, „Journal of Religion and Health” 43(4), 317-328.
- Lawson E. T., McCauley R. N. (1990), *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leech D., Visala A. (2011), *Naturalistic Explanation for Religious Belief*, „Philosophy Compass” 6(8), 552-563.
- McCauley R. N. (2012), *Natural Religion, Unnatural Science*, „New Scientist” 213(2856), 44-46.
- McConnell M. W. (2000), *The Problem of Singling Out Religion*, „DePaul Law Review” 50(1), 1-47.
- Newson L., Richerson P. J. (2014), *Religion. The Dynamics of Cultural Adaptations* [w:] *Evolution, Religion, and Cognitive Science*, F. Watts, L. Turner (red.), Oxford: Oxford University Press.
- Nida-Rümelin M. (2010), *Qualia. The Knowledge Argument* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), E. N. Zalta (red.), <http://goo.gl/UsYNv5>.

- Norenzayan A. (2013), *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pargament K. I., Hahn J. (1986), *God and the Just World. Causal and Coping Attributions to God in Health Situations*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 25(2), 193-207.
- Powell R., Clarke S. (2012), *Religion as an Evolutionary Byproduct. A Critique of the Standard Model*, „British Journal for the Philosophy of Science” 63(3), 457-486.
- Pyysiäinen I. (2012), *Cognitive Science of Religion. State-of-the-Art*, „Journal for the Cognitive Science of Religion” 1(1), 5-28.
- Pyysiäinen I., Hauser M. (2010), *The Origins of Religion. Evolved Adaptation or By-product?*, „Trends in Cognitive Sciences” 14(3), 104-109.
- Ramachandran V. S. (2012), *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?* Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Schleifer McCormick M. (2015), *Believing against the Evidence. Agency and the Ethics of Belief*, New York, NY: Routledge.
- Slone D. J. (2004), *Theological Incorrectness. Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford: Oxford University Press.
- Sperber D. (1996), *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell.
- Szocik K. (2015), *Research Approaches in the Study of Religion*, „Studia Humana” 4(1), 26-35.
- van Slyke J. A. (2011), *The Cognitive Science of Religion*, Farnham: Ashgate.
- Visala A. (2014), *Explaining Religion at Different Levels. From Fundamentalism to Pluralism* [w:] *The Roots of Religion. Exploring the Cognitive Science of Religion*, R. Trigg, J. L. Barrett (red.), Farnham: Ashgate.
- Whitehouse H. (2004), *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*, Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Wood G. (2011), *Cognitive Science and Religious Belief*, „Philosophy Compass” 6(10), 734-745.
- Zamulinski B. (2003), *Religion and the Pursuit of Truth*, „Religious Studies” 39(1), 43-60.