

SŁAWOMIR SZTAJER

Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Naturalność religii a istnienie niewiary

Uwagi wstępne

Przekonanie o „naturalności” religii wydaje się dość kontrowersyjne w świetle tych badań nad religijnością, które mają u swych podstaw założenie, że religia, będąc zjawiskiem kulturowym, jest przede wszystkim uwarunkowana czynnikami społeczno-kulturowymi. Hipoteza naturalności religii pojawia się w różnych współczesnych koncepcjach kognitywistycznych, jednakże nie jest to bynajmniej hipoteza nowa. Wielu filozofów i teologów, a także historyków religii już wcześniej posługiwało się ideą religijnej natury człowieka, rozumiejąc tę ostatnią bardzo różnie. Hipoteza naturalności religii stanowi jedną z odpowiedzi na pytanie, dlaczego religia występuje we wszystkich znanych kulturach oraz dlaczego, wbrew wielu prorocstwom i naukowym przewidywaniom, nawet w społeczeństwach wysoko rozwiniętych nie mamy do czynienia z zupełnym zanikiem religii, lecz raczej z pewnymi przekształceniami form życia religijnego, w szczególności zaś z wycofywaniem się religii do sfery prywatnej. O ile filozoficzne i teologiczne postaci tej hipotezy miały zazwyczaj charakter spekulatywny, o tyle w ujęciu badaczy kognitywnych hipoteza naturalności religii jest uzasadniana również w oparciu o badania eksperymentalne.

Moim zadaniem jest nie tyle szczegółowa rekonstrukcja i krytyka różnych wersji tej hipotezy, ile zbadanie pewnych trudności, które się z nią wiążą. Jedną z najważniejszych trudności jest kwestia istnienia ludzi, którzy wydają się pozbawieni jakiegokolwiek wiary religijnej. Pomimo iż religia należy do kulturowych uniwersaliów, w wielu – jeśli nie we wszystkich – kulturach istnieją ludzie pozbawieni religijności. Niezależnie od tego, czy występują oni otwarcie przeciwko tradycjom religijnym czy też wykazują obojętność wobec tych tradycji, istnienie takich jednostek jest dość dobrze poświadczane przez źródła historyczne. Współczesne badania nad tym zjawiskiem nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że ateizm występuje w dzisiejszym świecie na szeroką skalę. Zasadniczy problem związany z hipotezą naturalności religii można sformułować następująco: Czy możliwe jest wyjaśnienie zjawiska ateizmu bez odrzucania hipotezy naturalności religii?

Rozumienie niewiary i zakres jej występowania

Kategoria człowieka niewierzącego jest nie mniej problematyczna niż kategoria człowieka religijnego. W tych socjologicznych badaniach religijności, w których autodeklaracje religijne wysuwają się na pierwszy plan, sytuacja jest stosunkowo prosta. Wystarczy jednak zagłębić się w badanie postaw, aby przekonać się, że za oczywistymi deklaracjami kryje się złożony świat, który wymyka się prostym opisom. Złożoność ową można dostrzec już na etapie definiowania pojęć. Zwykle się stosować takie określenia niewiary, jak ateizm, antyteizm, indyferentyzm religijny, irreligia, agnostycyzm. Samo pojęcie ateizmu, które w tym kontekście jest chyba najczęściej stosowane, nasuwa wiele problemów. Przede wszystkim pojawiło się ono w kontekście monoteistycznych religii zachodniego świata. Oznacza to, że jego stosowalność poza tym kontekstem może okazać się problematyczna¹. Ponadto określenie to jest wieloznaczne. Może oznaczać przekonanie, że nie istnieje Bóg, jak i brak przekonania, że istnieje Bóg. W pierwszym przypadku ateistą jest osoba, która przeciwstawia się pewnej formie teizmu, w drugim zaś osoba po prostu nieutożsamiająca się z żadną doktryną teistyczną. Kolejną problematyczną kwestią jest to, że ateizm w pierwszym z powyższych znaczeń jest koncepcją lub postawą odnoszącą się do określonego teizmu. Stąd przykładowo różnica między „katolickim ateistą” a „protestanckim ateistą” nie ma jedynie charakteru anegdotycznego, ponieważ w obu przypadkach jednostki występują przeciwko określonym, różniącym się od siebie przekonaniom. Jednocześnie wydaje się, że nie sposób zrozumieć, czym jest ateizm, bez określenia tego, czym jest teizm. Wiadomo zaś, że to ostatnie określenie również jest wieloznaczne. W tym miejscu ograniczę się do rozumienia ateizmu, które uwzględnia zarówno jasno wyrażoną postawę przeciwstawiania się określonym formom teizmu, jak i postawę obojętności religijnej (ateizm praktyczny). Szeroko rozumiany ateizm określam również mianem niewiary.

O ile w przeszłości rozpowszechnienie ateizmu w skali świata wydaje się trudne do oszacowania, o tyle współcześnie badacz tego zjawiska dysponuje różnymi badaniami ilościowymi pozwalającymi w przybliżeniu określić odsetek ludzi bez wiary w Boga. Zdaniem Phila Zuckermana, jeśli zsumujemy ateistów, agnostyków i ludzi niewierzących w osobowego Boga żyjących w pięćdziesięciu kilku krajach, w których odsetek tego rodzaju jednostek jest najwyższy, otrzymamy liczbę mieszczącą się w przedziale od 505 do 749 mln². Oznacza to, że jako grupa niewierzący zajmują czwarte miejsce pod względem liczebności za wyznawcami islamu, chrześcijaństwa i hinduizmu. Najwyższy odsetek niewierzących występuje w takich krajach, jak Szwecja, Wietnam, Dania, Norwegia, Japonia, Czechy, Finlandia. Przytoczone dane wskazują, że współcześnie szeroko rozumiany ate-

¹ *The Cambridge Companion to Atheism*, M. Martin (red.), Cambridge 2007, s. 1. Jednakże nieporozumieniem wydaje się przekonanie, że ateizm jest zjawiskiem wyłącznie zachodnim. Zob. A. Geertz, G. Markusson, *Religion Is Natural, Atheism Is Not: On Why Everybody Is Both Right and Wrong*, „Religion”, 2010, nr 40, s. 157.

² P. Zuckerman, *Atheism: Contemporary Numbers and Patterns*, w: *The Cambridge Companion to Atheism*, M. Martin (red.), cyt. wyd., s. 55. Tak szeroki przedział wynika z tego, że P. Zuckerman odwołuje się do różnych badaczy zajmujących się tym zagadnieniem.

izm nie jest zjawiskiem marginalnym. Co więcej, w wielu, choć nie we wszystkich krajach rozwiniętych i rozwijających się na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci można zaobserwować wzrost liczby ludzi określających się mianem ateistów lub agnostyków. W większości przypadków jest on powiązany z poprawą jakości życia i wzrostem zamożności społeczeństw. Problematiczne jest jednak, czy trend ten będzie obserwowany w przyszłości, ponieważ wzrostowi zamożności towarzyszy obniżenie współczynnika dzietności.

Istnieje dość powszechne przekonanie, że w przeszłości na kontynencie europejskim szeroko rozumiany ateizm występował na bardzo małą skalę. Popularne wyobrażenia o religijności średniowiecza, znacznie bardziej intensywnej od religijności współczesnej Europy Zachodniej, dobrze je ilustrują. Istnieje jednak wiele wątpliwości dotyczących tego poglądu. Jak wykazał Rodney Stark, odwołując się do badań historyków zajmujących się średniowieczem i czasami nowożytnymi, nigdy nie istniał żaden „wiek pobożności”, natomiast istniało wiele mitów dotyczących tego, jak bardzo religijne były dawne społeczeństwa³. Być może przekonanie, że ateizm istotnie przybrał na sile wraz z nadejściem rewolucji przemysłowej, wynika jedynie z ograniczonej wiedzy, jaką posiadamy na temat rozpowszechnienia tego zjawiska w epoce przedindustrialnej.

Hipoteza naturalności religii

Hipoteza naturalności religii została sformułowana przez kilku badaczy reprezentujących kognitywne podejście do religii. Zdaniem Justina Barretta, jednego z czołowych przedstawicieli tego podejścia, religia jest zjawiskiem naturalnym, ponieważ może być rozumiana jako „naturalny wytwór powiązanych ze sobą »zwyczajnych« mechanizmów poznawczych”⁴. Położenie akcentu na słowie „zwyczajne” wskazuje, że w religii istotne są nie tyle specyficzne i niezwykle emocje, doświadczenia i wierzenia, ile zwykłe procesy leżące zarówno u podłoża wierzeń i działań religijnych, jak i codziennego życia ludzi. Oczywiście wiara w bogów nie jest wyłącznie konsekwencją istnienia określonych mechanizmów poznawczych, które współdziałając ze sobą, wytwarzają określone przedstawienia i działania. Umysły ludzkie znajdują się w świecie, w określonym środowisku przyrodniczym i kulturowym. Oddziaływanie środowiska jest również istotnym czynnikiem wpływającym na kształtowanie się i trwanie przedstawień istot nadprzyrodzonych w ludzkich umysłach. Badając religię z tej perspektywy, można poszukiwać struktur mózgu będących podłożem określonych mechanizmów poznawczych, jednakże (1) identyfikowanie takich struktur nie jest celem przedstawicieli podejścia kognitywnego; (2) teza o naturalności religii ma niewiele wspólnego z popularnym przekonaniem o istnieniu w mózgu jakiegoś „modułu Boga” czy struktur wytwarzających określone przedstawienia oraz zachowania religijne. Chociaż twierdzenie, że zwyczajne procesy poznawcze leżące u podłoża religii posiadają pewne korelaty neuronalne, wydaje się zasadne, nie ozna-

³ Zob. R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion”, 1999, nr 60 (3), s. 255-260.

⁴ J. L. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Sciences”, 2008, nr 4 (1), s. 21.

cza to, że istnieją jakieś specyficzne „religijne” obszary w ludzkim mózgu. Jest raczej tak, że idee religijne są produktami ubocznymi działania zwyczajnych mechanizmów poznawczych, które mogą posiadać pewne korelaty neuronalne.

Mówiąc o mechanizmach poznawczych, ma się zazwyczaj na myśli takie mechanizmy, jak zdolność wykrywania podmiotów działających w otoczeniu organizmu, zdolność „czytania” umysłów (teoria umysłu), w szczególności tworzenia przedstawień stanów mentalnych innych umysłów, a także zestawy intuicyjnych oczekiwań dotyczących tego, jak mają się rzeczy w świecie. Przykładowo zdolność wykrywania zachowań intencjonalnych pozwala na szybkie, choć nie zawsze skuteczne wykrywanie podmiotów działających. Zdaniem badaczy zajmujących się tym problemem, próg pobudzenia tego mechanizmu umysłowego jest bardzo niski. W sytuacji, gdy informacje płynące z otoczenia są niejednoznaczne, podmioty wyposażone w ten mechanizm mają tendencję do rozpoznawania podmiotów działających nawet tam, gdzie ich faktycznie nie ma. Również człowiek jest nastawiony na poszukiwanie w otoczeniu podmiotów działających i często doszukuje się podmiotowości w świecie nieożywionym (np. poruszająca się w lesie gałąź w pierwszej chwili jest czasem brana za ożywioną istotę, niejednokrotnie człowieka)⁵. Istotną rolę w religii odgrywa ponadto przetwarzanie informacji przez umysł niejako na dwóch poziomach – refleksyjnym i nierefleksyjnym (intuicyjnym). Deklarowane przekonania religijne mają zazwyczaj refleksyjny charakter, jednak opierają się na nierefleksyjnych przekonaniach, które zwykle nie są przez podmioty religijne uświadamiane. Przekonania religijne wydają się wiarygodne m.in. dlatego, że bazują na pewnych przekonaniach intuicyjnych dotyczących tego, jak się rzeczy mają⁶.

Koncepcja naturalności religii opiera się ponadto na przekonaniu, że pewne myśli lub działania są bardziej naturalne niż inne. Na gruncie tej koncepcji można również mówić o istnieniu kontinuum naturalności i nienaturalności myśli i działań. „Naturalność określonej myśli lub działania odnosi się – zdaniem J. L. Barretta – do stopnia jej płynności, łatwości, automatyczności oraz refleksywności. Mówienie językiem ojczystym, spacerowanie, wykonywanie prostych działań arytmetycznych oraz inne zadania są »naturalne« w tym sensie poznawczym. Uczenie się nowego języka, tańczenie baletu czy dokonywanie zaawansowanych rachunków są stosunkowo »nienaturalne“⁷. Hipoteza naturalności religii odnosi się do jeszcze bardziej konkretnej kwestii, a mianowicie do tego, że myślenie i działanie religijne powstaje w trakcie zwykłego rozwoju jednostki ludzkiej, niezależnie od określonego wsparcia kulturowego. Oznacza to, że myślenie i działanie religijne właściwe danej jednostce nie jest po prostu wynikiem przekazu kulturowego określonych treści religijnych, ale w znacznej mierze powstaje w sposób naturalny, jako rezultat działania i współdziałania wspomnianych mechanizmów poznawczych.

⁵ Na temat „narzędzi umysłu” czy też mechanizmów poznawczych, które sprzyjają powstawaniu i utrzymywaniu się przedstawień religijnych zob. J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God*, Walnut Creek 2004.

⁶ J. L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Methods and Theory in the Study of Religion”, 1999, nr 11, s. 325-339.

⁷ J. L. Barrett, *The Relative Unnaturalness of Atheism*, „Religion”, 2010, nr 40, s. 169.

W innych wersjach hipoteza naturalności religii przybiera nieco odmienną postać. Jednym z pierwszych obrońców tej koncepcji na gruncie kognitywnych badań nad religią był Pascal Boyer, według którego naturalność religii może być rozumiana na kilka sposobów. Przede wszystkim naturalne mogą być pewne aspekty idei religijnych, te mianowicie, które zależą od uwarunkowań pozakulturowych. Do tych ostatnich można zaliczyć ludzki genom, funkcjonowanie ludzkiego mózgu, a także cechy świata, w którym żyje człowiek⁸. P. Boyer wskazuje w szczególności, że zarówno treść, jak i struktura idei religijnych zależą w pewnym stopniu od własności mózgu-umysłu. Istnieje jednak jeszcze inne pojęcie naturalności, które jest przypisywane ideom religijnym. Naturalność w tym drugim znaczeniu dotyczy poczucia podmiotu, że pewne idee religijne są oczywiste same przez się, intuicyjne. Wielu badaczy jest przekonanych o tym, że wierze religijnej zazwyczaj towarzyszy takie poczucie i że jest ono rezultatem socjalizacji. Jednakże zdaniem P. Boyera, idee religijne nie są naturalne w tym drugim znaczeniu, przeciwnie – idee istot nadprzyrodzonych zawierają w sobie elementy sprzeczne z intuicyjnymi oczekiwaniami dotyczącymi świata. Są one w pewnym minimalnym stopniu kontrintuicyjne. Dzięki temu łatwiej rozprzestrzeniają się w populacji, ponieważ są – jak wynika z badań prowadzonych nad zapamiętywaniem tego rodzaju pojęć – łatwiej przyswajane przez jednostki ludzkie. Niezależnie od tego teza o naturalności religii (w pierwszym znaczeniu) zostaje utrzymana w mocy. Naturalne (pozakulturowe) uwarunkowania idei religijnych w postaci procesów poznawczych w istotny sposób ograniczają możliwy repertuar tych idei, sprawiając, że w religiach świata występuje powtarzalność pewnych idei⁹.

Chociaż dyskusja na temat naturalności/nienaturalności religii i irreligii miewa charakter ideowy, jest to przede wszystkim dyskusja dotycząca istotnych dla religii kwestii, które mogą być rozstrzygnięte w badaniach empirycznych. Czasami jednak nie sposób oddzielić zaangażowania ideowego od badań empirycznych. Podstawowym celem ideowego zaangażowania po stronie teizmu lub ateizmu jest obrona jednego z tych stanowisk, a niejednokrotnie również działalność propagująca tego rodzaju stanowiska. Natomiast w badaniach naukowych nad religiami cel jest przede wszystkim teoretyczny: wyjaśnienie i rozumienie zjawisk religijnych. Dobrym przykładem powiązania ideowego zaangażowania po stronie ateizmu z postawą teoretyczną są prace niektórych przedstawicieli tzw. nowego ateizmu, m.in. Richarda Dawkinsa i Daniela Dennetta¹⁰. Nowy ateizm staje się częścią pewnego ruchu społecznego na rzecz wykorzenia religii lub ograniczenia oddziaływania instytucji religijnych we współczesnym świecie.

Nie sposób przy tym nie dostrzec, że terminy „naturalność” i „nienaturalność” pełnią czasami w różnych odmianach dyskursu funkcję ideową, tzn. samo ich użycie może pozytywnie lub negatywnie waloryzować pewne zjawiska. Często określenia te są używane w taki sposób w odniesieniu do świata ludzkiego. We współczesnych badaniach

⁸ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley 1994, s. 3.

⁹ Tamże, s. 12.

¹⁰ R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007; D. Dennett, *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*, Warszawa 2008.

nad religiami, w szczególności w kognitywnym podejściu do religii, gdzie teza o naturalności religii należy do podstawowych twierdzeń, określeń tych używa się przede wszystkim w sposób neutralny. Odnoszą się one do sposobu działania mechanizmów umysłowych leżących u podstaw przedstawień religijnych, a także do samych przedstawień, które powstają w wyniku działania tych mechanizmów. Jednakże tego rodzaju rozumienie naturalności i nienaturalności religii i ateizmu może z łatwością przekształcić się w wartościowanie, w wyniku którego marginalizuje się, a nawet zwalcza to, co nienaturalne oraz eksponuje i wspiera to, co naturalne. Ograniczam się tutaj jedynie do zasygnalizowania możliwości ideowego rozumienia wymienionych określeń, natomiast zamierzam skoncentrować się głównie na względnie neutralnym rozumieniu tych terminów.

Na płaszczyźnie ideowej pogląd o naturalności religii oznacza, że religia nie jest przygodnym tworem, który istnieje, ponieważ takie, a nie inne czynniki społeczne i kulturowe utrzymują go w istnieniu, lecz jest narzucającą się człowiekowi formą egzystencji. Skoro religia jest zjawiskiem naturalnym, irreligia jawi się jako wytwór kulturowy, który wprawdzie pojawia się w różnych epokach i w różnych kulturach, jednakże wymaga dla swego zaistnienia odpowiednich okoliczności. Kultura jest tutaj zazwyczaj postrzegana jako rzeczywistość, która nadbudowuje się nad naturą. Stanowisko takie może przekładać się na pewne działania, np. takie, które przeciwstawiają się rugowaniu religii z życia publicznego. Skoro bowiem religijność jest w znacznym stopniu konsekwencją tego, jak funkcjonują ludzkie umysły w otaczającym je świecie, działanie zmierzające do przeniesienia religii poza margines życia publicznego jest występowaniem przeciwko naturze człowieka, głęboko zakorzenioną skłonnością, która od zawsze towarzyszyła ludziom w ich życiu zarówno indywidualnym, jak i społecznym.

Naturalność religii a kwestia niewiary

Hipoteza naturalności religii przeczy rozpowszechnionemu przekonaniu, że stawanie się człowiekiem religijnym jest kwestią socjalizacji, natomiast religijność społeczeństw jest przede wszystkim lub wyłącznie uwarunkowana czynnikami społeczno-kulturowymi. Jeśli przeprowadzimy eksperyment myślowy polegający na umieszczeniu niemowląt na bezludnej wyspie, jest mało prawdopodobne, zdaniem zwolenników podejścia społeczno-kulturowego, że jednostki te wytworzą własną religię, ponieważ idee religijne są przekazywane z pokolenia na pokolenie¹¹. Argumenty świadczące za taką koncepcją potwierdza codzienna obserwacja, a także socjologiczne badania nad religią. Z drugiej jednak strony istnieją badania eksperymentalne prowadzone przez psychologów, które pokazują, że dzieci z dużą łatwością nabywają idee religijne, co sugeruje, że nie tylko przekaz międzypokoleniowy jest w tym procesie istotny, ale także szczególna podatność dzieci na idee religijne. Oznacza to, że umysł dziecka cechuje skłonność do wiary w nieśmiertelnych, ob-

¹¹ Zob. A. Geertz, G. Markusson, *Religion Is Natural, Atheism Is Not...*, cyt. wyd., s. 156.

darzonych ponadludzką wiedzą i mocą bogów¹². Model przyswajania idei religijnych odwołujący się do socjalizacji można do pewnego stopnia pogodzić z modelem eksponującym działanie wrodzonych mechanizmów poznawczych, ponieważ łatwość, z jaką dziecko nabywa idee religijne, wynika być może z działania wspomnianych mechanizmów. Jednakże koncentrowanie się wyłącznie na religii jako zjawisku kulturowym nie pozwala wyjaśnić, dlaczego określone idee religijne są szeroko rozpowszechnione w populacji.

Najbardziej oczywistym kontrargumentem wobec tezy o naturalności religii jest istnienie ludzi niereligijnych, zarówno obojętnych wobec wszelkiej religii, jak i takich, którzy świadomie odrzucają religię. Innymi słowy, jeśli religia jest naturalna w jednym z powyżej określonych znaczeń, to dlaczego istnieją ateści? Czy wobec tego ateizm należy uznać za zjawisko nienaturalne? Jak wyjaśnić istnienie ateizmu w różnych kulturach i epokach, a w szczególności rozpowszechnienie niewiary w niektórych współczesnych społeczeństwach zachodnich? Każda teoria religii posługująca się tezą o naturalności religii musi udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, to znaczy przedstawić zarówno wyjaśnienie religii, jak również irreligii.

Przywoływany wcześniej J. Barrett przedstawił wyjaśnienie zjawiska ateizmu na gruncie koncepcji naturalności religii. Bycie ateistą może być wyuczone i bezproblemowe dla kogoś, kto wyznaje ateistyczny światopogląd, jednakże nie przychodzi z łatwością. Może być porównane do gry na pianinie przez wybitnego pianistę, któremu gra nie sprawia trudności, a jednak wypracowanie takiej wirtuozerii wymagało wiele wysiłku, zapewne długoletniej praktyki. Niewiara jest zjawiskiem powierzchownym i drugorzędnym. Powstaje zazwyczaj w wyniku oddziaływania czynników społeczno-kulturowych, których zaistnienie staje się koniecznym warunkiem pojawienia się postaw ateistycznych. Niewiara nie jest zatem żadnym „wyjściowym” stanem jednostki ludzkiej, który następnie zostaje stłumiony w wyniku religijnej indoktrynacji, lecz przeciwnie, jest zjawiskiem wtórnym, które pojawia się zwykle w określonym kontekście społeczno-kulturowym. Niewiara wymaga ponadto większego wysiłku poznawczego, polegającego m.in. na nieustannym poddawaniu krytyce narzucających się intuicyjnych przekonań, które są wyrazem normalnego funkcjonowania naszego aparatu poznawczego¹³. Wiąże się to z działaniem wymienionych wyżej mechanizmów poznawczych, które w wielu sytuacjach niejako automatycznie podsuwają pewne teistyczne rozwiązania. Przyjęcie tych rozwiązań nie sprawia podmiotowi trudności, zresztą zwykle jest ono nieświadome, nie podlega refleksyjnej kontroli. Natomiast ich odrzucenie, jak w przypadku ateisty, wymaga znalezienia alternatywnego, refleksyjnego wyjaśnienia zaobserwowanego zdarzenia¹⁴. Właściwa człowie-

¹² J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe...*, cyt. wyd., s. 87.

¹³ Należy zaznaczyć, że niektóre zrjonalizowane doktryny religijne zawierają przekonania w znacznym stopniu niezgodne z intuicyjnym myśleniem, przez co również wymagają wzmożonego wysiłku poznawczego oraz instytucjonalnego wsparcia.

¹⁴ Zob. J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe...*, cyt. wyd., s. 110. Przykładem może być działanie opisanego wyżej mechanizmu wykrywania podmiotów działających w otoczeniu, na którym wspiera się wiara w istoty nadprzyrodzone. Dla teisty sprawa przedstawia się względnie prosto: w sytuacji, gdy przypisanie wykrytego działa-

kowi potrzeba sensu skłania go do poszukiwania wyjaśnień wszędzie tam, gdzie odpowiedzi nie narzucają się same. Oznacza to, że ateista, odrzucając intuicyjne odpowiedzi, jest zmuszony do radzenia sobie w znacznie bardziej wyrafinowany, a zatem – z poznawczego punktu widzenia – bardziej kosztowny sposób, tworząc refleksyjne wyjaśnienia problematycznych zdarzeń.

Na tym jednak nie kończą się trudności towarzyszące postawie ateistycznej. Kolejne problemy dotyczą właściwego człowiekowi poczucia moralności oraz doświadczenia śmierci innych ludzi. Ateista posiada intuicje moralne, którym towarzyszą problemy dotyczące ich uzasadnienia. Tworzenie refleksyjnych uzasadnień wymaga pewnego wysiłku poznawczego. Problemów takich nie ma zazwyczaj osoba wierząca, znajdująca potwierdzenie swoich intuicji moralnych np. w woli bogów. Podobnie rzeczy mają się w przypadku właściwego ateście doświadczenia śmierci, w którym muszą zostać zakwestionowane narzucające się intuicje dotyczące zmarłych, polegające na przypisywaniu im cech świadczących o kontynuacji pewnych funkcji życiowych po śmierci¹⁵.

Jeśli postawa ateisty generuje wiele problemów trudniejszych do przezwyciężenia aniżeli postawa teisty, dlaczego tak wielu ludzi współcześnie określa siebie mianem ateistów? W odpowiedzi na to pytanie J. L. Barrett wskazuje na zmiany, które rozpoczęły się w czasach nowożytnych, a nasiliły w XX wieku, a mianowicie na urbanizację, industrializację, bogactwo pozwalające na rozwój kształcenia na poziomie wyższym i na kształtowanie czasu wolnego, dynamiczny rozwój nauki i technologii¹⁶. Taka odpowiedź oczywiście nie jest oryginalna. Wszystkie wymienione zjawiska często były traktowane przez socjologów jako przyczyny sekularyzacji. Innowacją jest natomiast zwrócenie uwagi na to, że rzeczywistość społeczno-kulturowa ukształtowana w wyniku tych zmian stanowi odmienny kontekst dla działania narzędzi umysłu odpowiedzialnych za trwanie przekonań religijnych. Kognitywne podejście do religii nie ogranicza się bowiem do badania mechanizmów poznawczych leżących u podłoża religii, ale podkreśla także rolę środowiska, które wpływa na ostateczne ukształtowanie wytworów działania odpowiednich mechanizmów poznawczych.

Środowisko miejskie, które charakteryzuje się dużym stopniem zróżnicowania jednostek i ich przekonań oraz umożliwia konfrontację tych przekonań, sprzyja postawom ateistycznym, ponieważ daje mnóstwo możliwości alternatywnej refleksyjnej interpretacji nierefleksyjnych przekonań zgodnych z teizmem. Ponadto miasto jest w przeważającej mierze środowiskiem wytworzonym przez człowieka, działanie wykrywane w otoczeniu

nia istocie ludzkiej lub zwierzęciu jest problematyczne, działanie może być przypisane istocie nadprzyrodzonej. Natomiast w przypadku ateisty w analogicznej sytuacji istnieje tylko jedna możliwość, a mianowicie wykryte działanie może być zinterpretowane jako wynik niewłaściwego funkcjonowania opisanego mechanizmu. Problematyczna sytuacja jednak pozostaje i domaga się wyjaśnienia, które musi mieć refleksyjny, świadomy charakter.

¹⁵ Zob. tamże, s. 111. Na temat intuicji dotyczących istot nieożywionych zob. J. M. Bering, *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary*, „Journal of Cognition and Culture”, 2002, nr 2 (4), s. 263-308.

¹⁶ J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe...*, cyt. wyd., s. 116.

może być przypisane podmiotom ludzkim. Również industrializacja prowadzi do częściowej izolacji człowieka od świata przyrody i stworzenia świata sztucznego, który w o wiele wyższym stopniu podlega ludzkiej kontroli. Edukacja szkolna z kolei wyposaża jednostki w doskonalsze narzędzia refleksyjnej interpretacji przekonań intuicyjnych, co ułatwia tworzenie i rozpowszechnianie alternatywnych wobec doktryn teistycznych przekonań. Intuicyjne przedstawienia, które dotychczas były interpretowane refleksyjnie w ramach doktryn teistycznych, teraz mogą zostać zinterpretowane w odmienny sposób w oparciu o specjalistyczną wiedzę¹⁷. Ateizm zatem pojawia się w określonych warunkach i na szerszą skalę jest zjawiskiem nowym. Ateiści istnieli wprawdzie także w czasach starożytnych, jednakże stanowili zdecydowaną mniejszość.

Wniosek wypływający z rozważań J. L. Barretta jest taki, że zasadniczo ateizm nie przeczy tezie o naturalności religii, ponieważ niezależnie od jego rozpowszechnienia we współczesnych społeczeństwach zachodnich cechuje go pewna „nienaturalność” w znaczeniu wyżej przedstawionym. Rozpowszechnienie ateizmu wymaga nie tylko odpowiednich warunków społeczno-kulturowych, ale również aktywnego wsparcia kulturowego, w wyniku którego wytwory działania niektórych mechanizmów poznawczych zostaną stłumione bądź odpowiednio zinterpretowane. Przede wszystkim ateizm wyrasta z myślenia refleksyjnego i wymaga znacznego wysiłku poznawczego.

Chociaż wyjaśnienie ateizmu zaproponowane przez J. L. Barretta jest jedynie szkicowe i niedostatecznie ugruntowane w badaniach empirycznych, pozwala ono zrozumieć ateizm na gruncie tych kognitywnych podejść do religii, które formułują hipotezę naturalności religii. Pojęcia względnej naturalności religii i względnej nienaturalności ateizmu wbrew pozorom nie mają charakteru wartościującego, ale dotyczą pewnych własności poznawczych idei i przekonań. Hipoteza naturalności religii pozwala wyjaśnić, dlaczego religia należy do uniwersaliów kulturowych, dlaczego w różnych kulturach występują podobne idee religijne, dlaczego rytuały religijne przybierają taką a nie inną formę oraz dlaczego istoty nadprzyrodzone odgrywają zasadniczą rolę w większości religii¹⁸. Odpowiednio zinterpretowana hipoteza ta, wraz z dodatkowymi założeniami, pozwala na wyjaśnienie występowania ateizmu. Wspomniane założenia nie ograniczają zakresu obowiązywania tej hipotezy, lecz ją wzbogacają poprzez zaakcentowanie roli uwarunkowań społeczno-kulturowych.

Wydaje się, że na gruncie kognitywnych nauk o religii podejście J. L. Barretta nie jest jedynym godnym uwagi rozwiązaniem. Opowiadając się za hipotezą naturalności religii, Armin Geertz i Guðmundur I. Markusson kwestionują przekonanie, że istnienie ateizmu w jakikolwiek sposób podważa tę tezę. Jest tak m.in. dlatego, że ateizm jawi się jako zjawisko nie mniej naturalne niż religia. Ateizm opiera się bowiem na tych samych naturalnych zdolnościach poznawczych umysłu, co teizm. Zdaniem autorów, takie założenie pozwala wyjaśnić rozpowszechnienie ateizmu. Zamiast podkreślać wpływ industrializacji

¹⁷ Tamże, s. 116-117.

¹⁸ A. Geertz, G. Markusson, *Religion Is Natural, Atheism Is Not...*, cyt. wyd., s. 156.

i urbanizacji na rozpowszechnienie ateizmu, wskazują oni na osłabienie oddziaływania religii w nowoczesnych społeczeństwach oraz na to, że ateizm nie jest bynajmniej nowoczesnym zjawiskiem¹⁹. Teza o naturalności religii ma charakter probabilistyczny, nie zaś deterministyczny. Religijność nie jest antropologiczną koniecznością z tego przede wszystkim powodu, że procesy poznawcze, które rzeczywiście mogą ułatwiać rozpowszechnienie przekonań teistycznych w populacji, a także czynić ateizm przedsięwzięciem poznawczo kosztownym i mniej prawdopodobnym, nie istnieją w próżni, lecz w określonym środowisku społeczno-kulturowym. Kognitywne wyjaśnienie ateizmu wykazuje istotne braki, jeśli nie bierze pod uwagę kulturowej ekologii. Uwzględnienie w badaniach nad ateizmem roli systemów kulturowych jako środowiska, w którym dokonuje się poznanie, prowadzi do wniosku, że ateizmu nie cechuje żadna nienaturalność. A. Geertz i Markusson zwracają uwagę m.in. na zjawiska o charakterze semiotycznym, na których opiera się współczesny nowy ateizm.

Problem z ateizmem może również wynikać z pewnych trudności badawczych, na jakie napotykają badacze religijności i ateizmu. Mówiąc o teizmie i ateizmie, badacze zazwyczaj koncentrują się na refleksyjnych przekonaniach, które są łatwiej dostępne badaniu, aniżeli na nierefleksyjnych procesach poznawczych, mających charakter nieświadomy. Tymczasem badania nad religijnością pokazują, że ludzie religijni mają skłonność do żywienia przekonań dwóch różnych typów, a mianowicie przekonań refleksyjnych i nierefleksyjnych (intuicyjnych)²⁰. Przekonania religijne mogą funkcjonować na dwóch różnych poziomach. Przekonania religijne z poziomu refleksyjnego są zazwyczaj powiązane z określoną doktryną teologiczną i przejawiają się w deklaracjach ludzi religijnych. Z kolei przekonania nierefleksyjne są oparte na intuicyjnej wiedzy, która jest wykorzystywana w codziennym życiu. Niezależnie od tego, w jaki sposób określona doktryna religijna pozwala myśleć o bogach, ludzie religijni mają skłonność do myślenia o bogach na podstawie intuicyjnej wiedzy o świecie, która pojawia się na bardzo wczesnych etapach rozwoju jednostki ludzkiej. Zdaniem wielu badaczy kognitywnych, myślenie religijne zawsze opiera się na wiedzy intuicyjnej, niezależnie od tego, w jakim stopniu doktryna teologiczna odbiega od tej wiedzy. Przykładowo, z punktu widzenia doktryny, a zarazem człowieka, który wyznaje tę doktrynę, Bóg może być ujmowany jako istota bezcielesna, wszechmocna, wszechwiedząca *etc.* Ten sam człowiek, który deklaruje (wyznaje) wiarę w takiego Boga, w sytuacjach wymagających dokonania szybkiej interpretacji zdarzeń będzie posługiwał się odmiennym wyobrażeniem Boga, takim mianowicie, które jest bliższe wspólnej wszystkim ludziom wiedzy intuicyjnej. W myśleniu intuicyjnym Bóg przybierze najprawdopodobniej postać zbliżoną do człowieka, będzie przedstawiany jako osoba posiadająca szereg ograniczeń²¹.

¹⁹ Tamże, s. 157.

²⁰ J. L. Barrett, *Theological Correctness...*, cyt. wyd.; J. L. Barrett, F. C. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology”, 1996, nr 31.

²¹ Tamże.

Koncepcja ta ma istotne konsekwencje dla rozumienia ateizmu. Prawdopodobne jest, że za deklaracjami ateizmu stoi intuicyjne myślenie, które jest bliższe teizmowi. Badania prowadzone przez Jesse Beringa wskazują, że ludzie, którzy deklarują niewiarę w istnienie duszy czy świadomości po śmierci, jednocześnie mają skłonność do myślenia, że nieżyjący ludzie posiadają pewne zdolności poznawcze (np. wiedzą, że nie żyją). Co więcej, żywienie obu przekonań nie wywołuje dysonansu poznawczego, ponieważ każde z nich funkcjonuje na innym poziomie: pierwsze ma charakter refleksyjny, drugie intuicyjny. W myśleniu intuicyjnym zanik funkcji biologicznych nie pociąga za sobą zaniku niektórych stanów poznawczych i emocjonalnych²². Oznacza to, że niezależnie od tego, jakie deklaracje są składane przez jednostki badane odnośnie do ich przekonań religijnych bądź ich braku, jednostki mają skłonność do żywienia przekonań, które są częścią właściwej wszystkim ludziom wiedzy intuicyjnej. Nie oznacza to oczywiście, że każdy ateista lub agnostyk jest osobą krypto religijną lub że jest osobą religijną, choć o tym nie wie. Chodzi raczej o to, że ateizm jest przede wszystkim zbiorem refleksyjnych przekonań, których żywienie wymaga znacznego wysiłku poznawczego. Badanie przekonań refleksyjnych, posługujące się np. wywiadem kwestionariuszowym, daje jedynie ograniczoną wiedzę o tym, co dzieje się w głowach ludzi, którzy deklarują się jako ateści czy agnostycy²³. Odpowiedź na to pytanie można natomiast uzyskać dzięki badaniom eksperymentalnym. Jedną z charakterystycznych cech podejścia kognitywnego jest przywiązywanie dużej wagi do tego rodzaju badań.

Według stanowiska, które jest przede wszystkim zorientowane na biologiczne uwarunkowania religijności i niewiary, zarówno kognitywne, jak i ewolucyjne podejścia do religii wykazują pewne niedostatki. Należy do nich pomijanie czynników biologicznych, w szczególności zaś występowania biologicznej różnorodności w populacjach ludzkich. Benson Saler i Charles A. Ziegler zgadzają się z przekonaniem, że religia – na tyle, na ile można ją utożsamić z teizmem – ma charakter naturalny. Idee istot nadprzyrodzonych powstają i trwają dzięki działaniu pewnych „narzędzi” czy modułów umysłu, takich jak mechanizm wykrywania istot działających w środowisku, jednakże nie u wszystkich jednostek – jak chciał np. J. L. Barrett – owe moduły działają jednakowo. Prawdopodobne jest występowanie biologicznego (genetycznego) zróżnicowania. Takiemu zróżnicowaniu może przykładowo podlegać czułość wspomnianego mechanizmu wykrywania podmiotów działających, która z kolei może być uwarunkowana czynnikami biologicznymi. Autorzy wskazują na to, że obniżenie czułości modułu (podwyższenie progu jego aktywacji) zwiększa podatność jednostki na ateizm²⁴.

Zasadnicza różnica między podejściem Salera i Zieglera a stanowiskiem J. L. Barretta polega na tym, że o ile ten ostatni wyjaśnia ateizm, wskazując na czynniki środowiskowe, które tłumią wytwory umysłowego modułu, Saler i Ziegler argumentują za istnieniem

²² J. Bering, *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds*, cyt. wyd., s. 288.

²³ J. Bering, *Atheism Is Only Skin Deep*, „Religion”, 2010, nr 40, s. 167.

²⁴ B. Saler, Ch. A. Ziegler, *Atheism and the Apotheosis of Agency*, „Temenos”, 2006, nr 42 (2), s. 24.

różnic indywidualnych w funkcjonowaniu samego modułu. Oznacza to, że w wyjaśnianiu ateizmu obok czynników środowiskowych podkreślają oni znaczenie czynników biologicznych. Hipoteza Salera i Zieglera jest niestety pozbawiona dostatecznego uzasadnienia empirycznego. Jej potwierdzenie w pierwszym rzędzie wymagałoby odpowiedzi na dwa pytania: 1. Czy istnieje mechanizm genetyczny, który mógłby wytworzyć różnice stopnia czułości modułu wykrywającego podmioty działające?; 2. Czy istnieje dziedziczny czynnik biologiczny leżący u podłoża postaw społecznych, takich jak teizm czy ateizm?²⁵ Jak przyznają sami autorzy, nie dysponujemy badaniami empirycznymi, które pozwoliłyby udzielić odpowiedzi na te pytania. Przedstawione stanowisko wydaje się ponadto mało przydatne w wyjaśnianiu zasadniczych różnic pomiędzy regionami świata, a także poszczególnymi religiami.

Zakończenie

Na gruncie kognitywnego podejścia do religii możliwe jest wyjaśnienie zjawiska ateizmu bez odrzucania czy nawet zasadniczego modyfikowania tezy o naturalności religii. Hipoteza ta nie ma charakteru deterministycznego, a jedynie probabilistyczny. Oznacza to, że naturalność religii nie wyklucza ateizmu, a jedynie zmniejsza prawdopodobieństwo jego występowania. Religijność z kolei jest prawdopodobna, ale niekonieczna²⁶. Można sobie wyobrazić kulturę w pełni pozbawioną religii, jednak jej powstanie wydaje się mało prawdopodobne. Pomimo problemów wynikających ze stanowiska badaczy kognitywnych wobec ateizmu, zaproponowane przez nich wyjaśnienie wydaje się wiarygodne, pod warunkiem, że przekonanie o naturalności religii jest rozumiane jako hipoteza empiryczna, która dotychczas uzyskała jedynie częściowe potwierdzenie w badaniach.

Według podejścia posiłkującego się tezą o naturalności religii ateizm jest zjawiskiem wymagającym wyjaśnienia nie mniej niż teizm. Wątpliwy wydaje się pogląd, zgodnie z którym niewiara jest jakimś wyjściowym stanem podmiotu ludzkiego, który następnie, w wyniku oddziaływania socjalizacyjnego, zostaje przekształcony w osobę religijną. Bardziej prawdopodobny wydaje się scenariusz, zgodnie z którym jednostka ze znaczną łańcuchowością przyswaja sobie określone przekonania religijne, ponieważ przekonania te przystają do intuicyjnej wiedzy oraz są wspierane działaniem niektórych zwyczajnych mechanizmów poznawczych.

Sławomir Sztajer – THE NATURALNESS OF RELIGION AND THE EXISTENCE OF UNBELIEF

This article discusses the 'naturalness of religion' hypothesis formulated by some representatives of the cognitive science of religion, and its consequences for understanding theism and atheism. The hypothesis states, that religious beliefs are natural in the sense that they are a result

²⁵ Tamże, s. 24.

²⁶ A. Geertz, G. Markusson, *Religion Is Natural, Atheism Is Not...*, cyt. wyd., s. 156.

of ordinary cognitive processes, and as such depend on noncultural constraints. According to this view, beliefs in supernatural agents are relatively more natural than unbelief. This, however, seems to contradict the fact, that there are many atheists, agnostics, and religiously indifferent people. The author tries to answer the question whether atheism poses any problem for the naturalness of religion hypothesis, and if yes, whether this problem can be solved. He points out that there is not one but many answers to that question within the cognitive science of religion. The naturalness of religion does not preclude the existence of unbelief, but it makes unbelief more cognitively costly than belief in deities.