



POJĘCIOWA KONSTRUKCJA ŚWIATA RELIGIJNEGO

PRZEKONANIA RELIGIJNE
A PROCESY POZNAWCZE





Sławomir Sztajer

POJĘCIOWA KONSTRUKCJA ŚWIATA RELIGIJNEGO

PRZEKONANIA RELIGIJNE
A PROCESY POZNAWCZE

M O N O G R A F I E



KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Dr hab., prof. AMW Jerzy Kojkoł

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Robert Domurat

REDAKCJA, KOREKTA I ŁAMANIE
Michał Staniszewski

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe
Wydziału Nauk Społecznych UAM 2018
© Copyright by Sławomir Sztajer 2018

ISBN 978-83-64902-56-7

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: Zakład Poligraficzny Moś i Łuczak

SPIS TREŚCI

WSTĘP	9
ROZDZIAŁ I	
Religia a procesy poznawcze	15
1. Ewolucja umysłu	16
2. Kognitywne teorie religii	17
3. Przekonania religijne a mechanizmy poznawcze	20
4. Ograniczenia podejścia kognitywnego	27
5. Intencjonalność religijna	29
ROZDZIAŁ II	
Czym są przekonania religijne?	33
1. Trzy sposoby rozumienia przekonań	34
2. Kontrintuicyjność przekonań religijnych	34
3. Przekonanie religijne a wiara religijna	36
4. Przekonanie jako konstrukt teoretyczny. Uwagi krytyczne	38
5. Przekonania a doktryny religijne	44
6. Systemowość przekonań religijnych	47
7. Typologia przekonań religijnych	48
8. Problem nefalsyfikowalności przekonań	50
9. Przekonania połowicznie propozycjonalne	52
ROZDZIAŁ III	
Struktura i dynamika kulturowa pojęć i przekonań religijnych	57
1. W stronę pojęć religijnych	57
2. Typy pojęć religijnych	58
3. Pojęcia religijne a kulturowa transmisja kontrintuicyjnej wiedzy	59
4. Intuicyjna ontologia	61
5. Struktura pojęć religijnych	64
6. Funkcjonowanie pamięci a kulturowa selekcja pojęć religijnych	67

ROZDZIAŁ IV

Dwa typy przetwarzania pojęć i przekonań religijnych	75
1. Teorie podwójnego przetwarzania	75
2. Dwutorowość religijnego myślenia	78
3. Intuicje a przekonania refleksyjne	87

ROZDZIAŁ V

Więcej niż fikcja. Wytwarzanie poczucia rzeczywistości kontrintuicyjnych światów	91
1. Religia a fikcja	91
2. Poznawcze i społeczne korelaty poczucia rzeczywistości	95
3. Przekonania religijne a poczucie rzeczywistości	101

ROZDZIAŁ VI

Eksternalizacja religijnego myślenia	103
1. Umysł w środowisku	103
2. Religia i eksternalizacja	105
3. Kompetencja symboliczna	107
4. Nieprzezroczystość znaków i podwójna reprezentacja	108

ROZDZIAŁ VII

Ciało i materialne artefakty jako narzędzia religijnego myślenia	113
1. Religia materialna	113
2. Poznanie rozszerzone – stanowiska i argumenty	118
3. Archeologia umysłu	121
4. Materialne artefakty jako zewnętrzny magazyn pamięci	125
5. Materialne kotwice konstrukcji pojęciowych	128
6. Rzeczywistość nadprzyrodzonego	130
7. Pojęcia i przekonania religijne a materialne artefakty	132
8. Wytwarzanie poczucia rzeczywistości niewidzialnego. Przykład ikony .	135
9. Nieskuteczność dematerializacji	139
Podsumowanie	140

ROZDZIAŁ VIII

Językowe determinanty przekonań religijnych a procesy poznawcze	143
1. Artefakty językowe a myślenie religijne	143
1.1. Wpływ języka na poznanie	143
1.2. Materialna strona języka	148
1.3. Funkcje języka religijnego	149
2. Pismo jako narzędzie religijnego myślenia	154
2.1. Myślenie w działaniu	156

2.2. Przekonania religijne a oralność i pismienność	158
2.3. Religia i pismo	159
2.4. Przekonania religijne a poznawcze funkcje pisma	163
ZAKOŃCZENIE	167
BIBLIOGRAFIA	175

WSTĘP

Poszukiwanie determinantów przekonań religijnych ma długą i złożoną historię. W dziejach badań nad religią skonstruowano wiele teorii mających za zadanie wyjaśnić, dlaczego ludzie żywią przekonania religijne, w jaki sposób owe przekonania powstają, co zapewnia im względną stabilność w kulturze oraz jakie funkcje przekonania te pełnią w życiu prywatnym i publicznym. Wymienione problemy nie zamykają długiej listy diskutowanych zagadnień. Odpowiedzi na pytanie o determinanty przekonań religijnych były i są bardzo zróżnicowane, jednak charakterystyczną cechą wielu teorii religii była skłonność do nadmiernego upraszczania w imię poszukiwania jednej zasady, która mogłaby wyjaśnić najistotniejsze cechy myślenia religijnego. Zasady tej poszukiwano w ludzkim społeczeństwie, w umyśle, w języku, w stosunkach gospodarczych, w stosunkach władzy oraz w wielu innych dziedzinach ludzkiej aktywności. Podstawową wadą wszystkich tych przedsięwzięć teoretycznych było niedostrzeżenie olbrzymiej złożoności zjawisk religijnych, któremu towarzyszyło nieuzasadnione przekonanie, że możliwe jest wyjaśnianie religii w oparciu o jedną przyczynę lub zbiór przyczyn należących do jednej dziedziny rzeczywistości.

Na tle szerokiej gamy przekonań, którymi ludzie posługują się zarówno w codziennym życiu, jak i w specyficznych praktykach społecznych, przekonania religijne cechuje odrębność polegająca na tym, że (1) dotyczą one niezwykle konkretnych przedmiotów lub wydarzeń, (2) nie podlegają naukowym procedurom sprawdzania, (3) towarzyszy im poczucie rzeczywistości dotyczące przedstawianych w nich przedmiotów i wydarzeń. Niejednokrotnie przedmiotom przekonań religijnych przepisuje się cechę świętości, która odgranicza je od świeckiego świata poprzez przypisanie im specyficznej wartości.

Przekonania religijne są zjawiskiem kulturowo uniwersalnym w tym sensie, że występują prawdopodobnie we wszystkich znanych kulturach. Nie oznacza to jednak, że każda jednostka posiada przekonania religijne. Jednocześnie żąd-

na konkretna idea religijna ani żadne konkretne przekonanie religijne nie jest kulturowo uniwersalne. Treść przekonań religijnych jest kulturowo zróżnicowana, choć niewątpliwie istnieje wiele podobieństw i powtórzeń. O ile kulturową uniwersalność religii oraz występowanie w niej powtórzeń i podobieństw można w znacznym stopniu wyjaśniać, odwołując się do uniwersalnych mechanizmów poznawczych, zróżnicowanie przekonań może być wyjaśnione przede wszystkim przez odwołanie się do czynników społeczno-kulturowych, które mają istotny wpływ nie tylko na kulturowy przekaz i adaptację pojęć i przekonań religijnych, ale także na powstanie nowych pojęć i przekonań religijnych.

Uniwersalność i partykularność pojęć i przekonań religijnych w różnym stopniu dotyczy poszczególnych aspektów tych pojęć i przekonań. Przykładowo można doszukiwać się w pojęciach religijnych pewnej struktury, którą da się wyjaśnić poprzez odwołanie się do uniwersalnych procesów poznawczych i która określa, w jaki sposób łączone są ze sobą cechy zgodne i cechy sprzeczne z intuicyjną wiedzą o świecie; jednakże pozostałe treści zawarte w tych pojęciach są specyficzne kulturowo i w znacznie mniejszym stopniu zależą od sposobu, w jaki ludzki umysł operuje pojęciami.

Badanie przekonań religijnych może brać za punkt wyjścia przedmiot przekonania, tzn. przedmiot, którego przekonanie dotyczy, bądź zróżnicowane procesy leżące u podłoża kształtowania się i funkcjonowania przekonań religijnych. Pierwsza perspektywa właściwa jest wielu podejściom filozoficznym i teologicznym, które poszukują genezy przekonań religijnych w rzeczywistości, która stanowi przedmiot tych przekonań. W istocie nie ogranicza się ona do wybranych filozoficznych i teologicznych koncepcji religii, ale obecna jest również w innych podejściach religioznawczych (np. w niektórych odmianach fenomenologii religii). Alternatywnym sposobem ujmowania przekonań religijnych jest abstrahowanie od rzeczywistości przedmiotowej, której – jak wierzą wyznawcy religii – dotyczą przekonania religijne oraz koncentrowanie się na przyczynach powstawania i utrzymywania się tychże przekonań. Tej ostatniej postawie badawczej towarzyszy niejednokrotnie założenie agnostycyzmu metodologicznego, czyli założenie zgodne z którym badacz religii nie wypowiada się w ramach dyskursu naukowego o możliwych relacjach między przekonaniami religijnymi a światem, do którego się one odnoszą. W niniejszej pracy wybrano drugie podejście.

Zasadniczym problemem postawionym w niniejszej książce jest problem genezy, komunikowania oraz utrzymywania się oraz zbiorowego podzielenia przekonań religijnych. Interesuje mnie zatem odpowiedź na następujące pytania: Jakie mechanizmy i procesy poznawcze mają wpływ na kształtowanie się reprezentacji religijnych? Jaką rolę mechanizmy owe pełnią w procesach komunikacji religijnej oraz kulturowej transmisji idei religijnych? Dlaczego kontrintuicyjnym pojęciom i przekonaniom religijnym towarzyszy poczucie

rzeczywistości istot i zjawisk, do których te przekonania się odnoszą? W jaki sposób dokonuje się eksternalizacja i obiektywizacja treści religijnych zawartych w przekonaniach religijnych? Jak wyjaśnić zjawisko polegające na tym, że powszechności występowania przekonań religijnych oraz podobieństwu i powtarzalności religijnych przedstawień towarzyszy znaczne zróżnicowanie tych przedstawień? Jakie czynniki wytwarzają podobieństwo, jakie zaś odpowiedzialne są za zróżnicowanie przekonań religijnych?

Praca niniejsza koncentruje się na problematyce genezy, struktury oraz funkcji pojęć i przekonań religijnych. Podjęto w niej teoretyczną refleksję nad poznawczymi uwarunkowaniami pojęć i przekonań religijnych ze szczególnym uwzględnieniem roli środowiska. Przekonania religijne ujmuję tutaj jako integralną część szerszego systemu. Między przekonaniem religijnym a innymi elementami tego systemu zachodzą zależności przyczynowe i funkcjonalne. W odróżnieniu od wcześniejszych modeli, prezentowany model nie tylko wyjaśnia powstawanie oraz rozpowszechnienie przekonań religijnych w oparciu o warunkujące je procesy poznawcze i procesy komunikacji, ale ponadto pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego przekonaniom religijnym towarzyszy sporadycznie poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych zjawisk, istot oraz mocy. Podstawową cechą przekonań religijnych jest to, że – w odróżnieniu od innych typów przekonań kontrintuicyjnych – będące ich przedmiotem istoty i zjawiska jawią się jako rzeczywiste, zaś same przekonania motywują do działania, a także zaangażowania się w pewien sposób życia. Mimo że poczucie rzeczywistości nie towarzyszy w sposób trwały przekonaniom religijnym, ma istotny wpływ na uznawanie i podtrzymywanie tych przekonań. W niniejszej pracy bronię tezy, że poczucie rzeczywistości reprezentowanych zjawisk nadprzyrodzonych tworzone jest m.in. poprzez zakorzenienie reprezentacji religijnych w materialnych symbolach. Język mówiony, pismo oraz szeroki repertuar materialnych artefaktów wykorzystywanych w działaniach religijnych pełnią funkcję narzędzi religijnego myślenia, bez których nie byłoby możliwe reprezentowanie oraz przetwarzanie poznawcze znacznej liczby pojęć i przekonań religijnych.

Rozpowszechnione przekonania religijne, podobnie jak wiele innych zjawisk religijnych niedających się określić mianem przekonań, są rezultatem funkcjonowania określonych mechanizmów poznawczych. Mechanizmy poznawcze leżące u podłoża kształtowania się i utrzymywania przekonań religijnych, nie mają charakteru specyficznego, tzn. leżą u podłoża zarówno religijnych, jak i innych przekonań. Słuszna wydaje się hipoteza głosząca, że przekonania religijne stanowią efekt uboczny zwyczajnych mechanizmów poznawczych. Rekonstrukcja procesu powstawania przekonań religijnych w umysłach jednostek nie wyjaśnia jednak, dlaczego przekonania są wspólnie podzielane oraz dlaczego są związane w system przekonań, co stanowi istotne

ograniczenie kognitywnych teorii religii. U podstaw intersubiektywnie podzielanych przekonań religijnych leżą nie tylko operacje ludzkiego umysłu, ale ponadto specyficzny sposób użycia języka, procesy komunikacji oraz interakcje z kształtowanym przez człowieka środowiskiem materialnym. Dlatego przy wyjaśnieniu genezy i funkcjonowania przekonań religijnych konieczne jest odwołanie się do szczególnego splotu czynników poznawczych, językowych oraz środowiskowych.

Przedmiotem mojego zainteresowania nie jest religia jako całość, lecz pojęcia, przekonania i – w pewnej mierze – zachowania religijne. Chociaż odwołuję się do wszystkich kluczowych aspektów religii – a za takie uważam aspekt przekonaniowy, rytualny, społeczny (w tym instytucjonalny), związany z doświadczeniem i normatywny – przedmiotem tych badań nie jest religia jako całość. Przekonany jestem o ograniczonej stosowalności pojęcia religii, które w znacznej mierze jest naukowym konstruktem, stworzonym na bazie doświadczeń zaczerpniętych z kręgu kultury zachodniej¹. Wśród badaczy nie ma zgody co do zasadności stosowania pojęcia religii do wszystkich zjawisk, które potocznie określane są jako zjawiska religijne. Wątpliwe jest ponadto, czy istnieją takie cechy zjawisk kulturowych, które są wspólne wszystkim zjawiskom religijnym, a jednocześnie odróżniają te zjawiska od innych zjawisk kulturowych. Niezależnie od wielu wątpliwości, jakie pojęcie religii nasuwa, wydaje się ono użytecznym, a co więcej bezalternatywnym pojęciem. Nie sposób zgodzić się z przekonaniem badaczy, takich jak Timothy Fitzgerald, że pojęcie religii możemy zastąpić wieloma innymi pojęciami i po prostu z niego zrezygnować². Jak wskazuje Veikko Anttonen, zastąpienie religii innym pojęciem, np. pojęciem szerszym, takim jak kultura, lub węższym, odnoszącym się tylko do określonego typu zjawisk religijnych, takim jak numerologia – niewiele tutaj zmieni, ponieważ badany obszar nie ulegnie zmianie³, dokonamy jedynie poszerzenia lub zwężenia zakresu badanych zjawisk. Niesłuszny wydaje się też argument wskazujący, że pojęcie religii jest bezużyteczne, ponieważ nie występuje w wielu kulturach i stanowi wytwór naukowców zajmujących się przede wszystkim takimi religiami, jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Brak pojęcia religii w danej kulturze nie oznacza, że nie istnieją w niej ludzie religijni. „Chociaż pojęcia grawitacji, choroby czy przyczynowości nie występują w sys-

¹ Zob. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1962, s. 38; R.T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse in Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford 1997, s. viii.

² T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford 2000, s. 49.

³ V. Anttonen, *Identifying the Generative Mechanisms of Religion: The Issue of Origin Revisited*, w: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (red.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Continuum, London – New York 2002, s. 17.

temach leksykalnych wielu tubylczych ludów świata, nie oznacza to, że same zjawiska nie istnieją i są obce ich doświadczeniu”⁴.

Jednym ze sposobów rozumienia religii jest odwołanie się do koncepcji podobieństw rodzinnych zaproponowanej przez Ludwiga Wittgensteina. Podobieństwa między religiami mają charakter podobieństwa rodzinnego: nie istnieją takie cechy religii, które występowałyby we wszystkich religiach, jednak różne religie mają wspólne cechy lub zespoły cech. Niektóre z tych cech – bardziej prototypowe – występują w znacznej liczbie religiach, inne – mniej prototypowe – są wspólne mniejszej liczbie religiach. Nie istnieje żadna istota religii, żadna cecha czy zespół cech, których posiadanie decydowałoby o tym, że pewien system kulturowy może być uznany za religię. Zwolennikiem takiego podejścia w definiowaniu religii jest m.in. Benson Saler, który proponuje model religii zawierający wszystkie cechy przypisywane dotychczas przez badaczy religiom⁵. Nietrudno dostrzec, że na takiej liście cech znajdą się takie, które różnią się pod względem zakresu ich występowania. Cechy najczęściej odnajdywane w religiach świata będą przez badaczy uznane za najbardziej prototypowe cechy religii. Jednak model ten zawiera również cechy występujące rzadziej, odnajdywane tylko w niektórych religiach. Model taki pozwala ująć olbrzymią złożoność zjawisk religijnych, a jednocześnie ujmować jako religijne zjawiska spoza kontekstu religijnego⁶.

W swoich badaniach odwołuję się do najnowszych badań nad religią prowadzonych w ramach kognitywnego podejścia do religii, które na szerszą skalę rozwinęło się w latach 90. poprzedniego stulecia. Współcześnie podejście to urasta do rangi jednej z istotnych orientacji teoretycznych w badaniach nad religiami. W jego ramach badane są podstawowe aspekty rzeczywistości religijnej, poczynając od reprezentacji i przekonań religijnych, kończąc zaś na działaniach religijnych oraz społeczno-politycznej dynamice religii.

Istotą przedstawionych w niniejszej pracy koncepcji jest wzajemne powiązanie procesów poznawczych, szeroko rozumianego języka (język religijny) oraz materialnego środowiska wytworzonego przez człowieka. Przedstawione w pracy podejście dzieli z kognitywnymi teoriami religii przekonanie, że umysł ludzki jest dobrym punktem wyjścia dla badań nad religią. „Dobrym punktem wyjścia” nie oznacza jedynym właściwym, jednakże wybór takiego sposobu ujmowania zjawisk religijnych nie jest arbitralny. Prowadząc bada-

⁴ Ibidem, ss. 17-18.

⁵ B. Saler, *Conceptualizing religion: Some recent reflections*, „Religion” 38/2008, s. 222.

⁶ V. Anttonen, *Identifying the Generative Mechanisms of Religion...* Może to mieć istotne znaczenie przy badaniu „rozproszonych” zjawisk religijnych w społeczeństwach nowoczesnych, zjawisk, które wykraczają poza zinstytucjonalizowane religie, a jednocześnie odgrywają istotną rolę w religijnym pejzażu niektórych społeczeństw nowoczesnych.

nia nad językiem religijnym, dostrzegłem istotną rolę procesów poznawczych w generowaniu i podtrzymywaniu przekonań religijnych. Nowsze badania nad funkcjonowaniem ludzkiego umysłu w istotnym stopniu przyczyniają się do lepszego zrozumienia przekonań religijnych, a także innych aspektów religii. Badanie procesów poznawczych leżących u podłoża myślenia i działania religijnego jest potrzebne przede wszystkim dlatego, że nie ma możliwości zrozumienia religii, ani żadnej innej dziedziny kultury, bez zrozumienia działania systemu poznawczego człowieka. Ponadto – jak pokazały badania prowadzone w ostatnich trzech dekadach – podejście poznawcze zaowocowało szeregiem hipotez empirycznych oraz badań eksperymentalnych, które dostarczyły nowych danych.

Przyjęta w tej pracy metoda nie ogranicza się do wyjaśniania interesujących mnie zjawisk, ale zakłada także konieczność interpretacji. Stoję na stanowisku, że niemożliwe jest wyjaśnianie zjawisk religijnych bez poddania ich uprzedniej interpretacji, nawet jeśli podstawowym celem badawczym jest wyjaśnienie tych zjawisk. Nie rezygnuję tutaj z podejścia hermeneutycznego i fenomenologicznego tam, gdzie jest ono niezbędne, choć jednocześnie wskazuję na ograniczony charakter metod stosowanych w hermeneutyce i fenomenologii religii. W szczególności ograniczenia te wynikają z właściwego wielu podejściom hermeneutycznym i fenomenologicznym przyjęcia perspektywy człowieka religijnego – tego, jak świat prezentuje się człowiekowi religijnemu. Z jednej strony perspektywa religijna nie może zostać zupełnie zignorowana, z drugiej jednak powinna zostać przekroczona, jeśli badane zjawiska religijne mają zostać wyjaśnione. Zgodnie z przyjętą w tej pracy metodą, zadaniem, które przed sobą stawiam, nie jest opisywanie, porównywanie czy interpretacja pojęć i przekonań religijnych. Pojęcia i przekonania religijne występujące w poszczególnych tradycjach religijnych pojawią się na kartach tej książki jedynie w celu zilustrowania interesujących mnie zależności. Zadaniem, jakie przed sobą stawiam, jest wyjaśnienie istotnych cech pojęć i przekonań religijnych w oparciu o wspólne wszystkim ludziom mechanizmy poznawcze oraz interakcje między umysłem a środowiskiem. Podstawowym problemem nie jest pytanie: „Jak rozumieć poszczególne przekonania religijne i systemy przekonań?”, lecz pytanie: „Dlaczego ludzie religijni są przekonani o rzeczywistości kontrintuicyjnych światów?”

Rozdział I

RELIGIA A PROCESY POZNAWCZE

Reprezentacje religijne od dawna stanowią przedmiot analiz badaczy religii, zwłaszcza zaś filozofów i teologów, którzy zainteresowani byli nie tylko genezą, strukturą oraz funkcjami przekonań religijnych, ale ponadto poszukiwali odpowiedzi na pytanie o ich zasadność. Zarówno w przednowożytnej, jak i nowożytnej filozoficznej refleksji nad religią podejmowano takie zagadnienia, jak antropomorfizacja w myśleniu religijnym (Ksenofanes, Baruch Spinoza) czy geneza i struktura idei religijnych (John Locke, David Hume). Współczesne badania nad poznawczymi uwarunkowaniami myślenia religijnego mają charakter interdyscyplinarny i korzystają z metod i technik badawczych nauk empirycznych. Dostarczają one wiedzę pozwalającą na udzielenie nowych odpowiedzi na stare pytania, a także na przeformułowanie niektórych problemów badawczych. Duże znaczenie w tych badaniach ma dorobek takich subdyscyplin, jak psychologia poznawcza, psychologia rozwojowa, psychologia ewolucyjna, neuronauki, badania nad komunikacją, antropologia poznawcza. W ciągu kilku ostatnich dekad badania te skupiały się w nurcie określanym mianem kognitywistyki religii (*cognitive science of religion*). Ma ona za przedmiot zarówno przekonania religijne, jak i inne wymiary religijnego uniwersum – działania rytualne, doświadczenie religijne, społeczne formy organizacji życia religijnego. Jednakże reprezentacje religijne, zwłaszcza ich geneza, struktura oraz ich komunikowanie, należą do głównych przedmiotów zainteresowania w dotychczasowych kognitywnych badaniach nad religią¹. Podstawową tezę formułowaną w tym podejściu jest twierdzenie, że przekonania religijne powstają w wyniku działania zwyczajnych mechanizmów poznawczych. Fakt, że przekonania religijne mają niezwykley charakter – to znaczy dotyczą kultu-

¹ E.T. Lawson, *Towards a Cognitive Science of Religion*, „Numen” 47(3)/2000, s. 344; J.L. Barrett, *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Sciences” 4(1)/2000, s. 29.

rowo postulowanych istot nadprzyrodzonych – nie oznacza, iż są rezultatem działania niezwykłych procesów poznawczych, ani tym bardziej nie oznacza, że u ich podłoża leżą specjalne struktury czy procesy neuronalne. Jest raczej tak, że pojęcia i przekonania religijne stanowią produkt uboczny działania normalnych mechanizmów poznawczych. Uchwycenie tych mechanizmów, a następnie ich opisanie umożliwia wyjaśnianie przekonań religijnych.

1. Ewolucja umysłu

Większość kognitywnych teorii religii podkreśla, że umysł, a zwłaszcza poznawcze mechanizmy stanowią wytwór ewolucji. Nie chodzi jednie o stwierdzenie faktu, że umysł ludzki, a wraz z nim wszystkie mechanizmy poznawcze leżące u podłoża religii wyewoluowały, lecz o próbę wyjaśnienia zachowania religijnego w kategoriach teorii ewolucji. Wśród badaczy nie ma zgody co do tego, jakie stanowisko teoretyczne jest najbardziej adekwatne w ewolucyjnym wyjaśnianiu zachowania religijnego. W uproszczeniu można przyjąć, że najczęściej proponowane są trzy typy stanowisk: (1) adaptacjonistyczne, (2) traktujące religię jako produkt uboczny adaptacji oraz (3) odwołujące się do ewolucji kulturowej². Stanowiska adaptacjonistyczne argumentują, że religia może być traktowana jako adaptacja zwiększająca szansę na przeżycie i reprodukcję. W tej grupie wyróżnia się dwa różne podejścia. Według jednych badaczy adaptacyjny charakter religii przejawia się na poziomie indywidualnym, tj. religia zwiększa dostosowanie jednostki w stosunku do innych jednostek w danej grupie³. Inni zwolennicy adaptacjonizmu utrzymują, że jednostką selekcji jest grupa, zaś religia zwiększa dostosowanie jednych grup w porównaniu z innymi grupami⁴. Drugie stanowisko głosi, że religia wprawdzie nie jest adaptacją, ale stanowi produkt uboczny adaptacyjnych mechanizmów psychicznych. Mechanizmy te wyewoluowały niezależnie od religii, lecz na nich właśnie opiera się myślenie i zachowanie religijne⁵. Trzecie stanowisko odwołuje się do po-

² D.S. Wilson, *Evolution and Religion: The Transformation of the Obvious*, w: J. Bulbulia i in. (red.), *The Evolution of Religion*, Collins Foundation Press, Santa Margarita 2008, s. 24; D. Singh, G. Chatterjee, *The Evolution of Religious Belief in Humans: A Brief Review with a Focus on Cognition*, „Journal of Genetics” 96(3)/2017, s. 518.

³ R. Sosis, *Religious Behaviors, Badges, and Bans: Signaling Theory and the Evolution of Religion*, w: P. McNamara (red.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Praeger Publishers, Westport 2006; A. Norenzayan, A.F. Sharif, *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*, „Science” 322/2008, ss. 58-62.

⁴ D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago 2002.

⁵ P. Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001; S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford Universi-

jęcia ewolucji kulturowej. Jednostką ewolucji jest tutaj „cecha kulturowa” lub mem rozumiany jako jednostka myśli lub zachowania rozprzestrzeniająca się w kulturze⁶. Memy są jednostkami zdolnymi do samoreplikacji, które niekoniernie zwiększają dostosowanie ich nosicieli.

Należy podkreślić, że ewolucyjne rozumienie zachowania religijnego nie jest nieodzownym składnikiem podejścia kognitywnego: można badać zachowanie religijne na gruncie kognitywistyki religii bez zagłębiania się w problematykę ewolucji umysłu⁷. Mając na uwadze kontrowersje związane z ewolucyjnym rozumieniem religii, brak konsensusu wśród badaczy⁸ oraz problemy z empirycznym badaniem ewolucyjnych podstaw tak złożonych systemów, jakimi są religie⁹, w dalszej części nie będę odwoływał się – za wyjątkiem sytuacji, gdy jest to konieczne – do ewolucyjnych koncepcji religii.

2. Kognitywne teorie religii

Zdaniem Ernesta Thomasa Lawsons rodząca się kognitywistyka religii koncentruje się na trzech pytaniach: W jaki sposób umysły ludzkie reprezentują idee religijne? W jaki sposób umysły ludzkie przyswajają idee religijne? Do jakich form działania prowadzą idee religijne?¹⁰ W ciągu ostatnich dwóch dekad katalog pytań uległ znacznemu poszerzeniu, zaś wymienione trzy pytania były na różne sposoby uszczegóławiane. Publikacje, które w systematyczny sposób zajmowały się problemem poznawczych uwarunkowań religii, powstały w latach 90. Duże znaczenie miały wówczas prace Pascala Boyera¹¹ oraz publikacja E.T. Lawsons i Roberta N. McCauleya¹². Jednak pierwszy zarys kognitywnej

ty Press, New York 2002; L.A. Kirkpatrick, *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, Guilford Press, New York 2005.

⁶ R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976; D.C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, New York 2006.

⁷ I. Pyysiäinen, *The Cognitive Science of Religion*, w: F. Watts, L. Turner (red.), *Evolution, Religion, and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 23.

⁸ D.S. Wilson, *Darwin's Cathedral...*, s. 26.

⁹ P.J. Richerson, L. Newson, *Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral. But Mostly We Don't Know*, w: J. Schloss, M.J. Murray (red.), *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origins of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 100-117.

¹⁰ E.T. Lawson, *Towards a Cognitive Science of Religion*, s. 344.

¹¹ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994; P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

¹² E.T. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

teorii religii przedstawił na początku lat 80. Stewart Guthrie w artykule zatytułowanym *A Cognitive Theory of Religion*¹³, zaś główne tezy tego artykułu rozwinął w późniejszej pracy *Faces in the Clouds*¹⁴. Guthrie argumentował, że trwałość przekonań religijnych wynika z tego, że stanowią one „wiarygodny model świata”, zakorzeniony w codziennym doświadczeniu. Aktywność religijna polega na systematycznym stosowaniu ludzkich modeli w odniesieniu do pozaludzkiego świata, czyli na antropomorfizacji świata. Myślenie religijne nie różni się istotnie pod względem stylu od myślenia niereligijnego, ponieważ w obu stylach myślenia tworzenie modeli opiera się na analogii i metaforze¹⁵. Twierdzenie to wyklucza istnienie specyficznej „logiki” myślenia religijnego i leży u podstaw szeroko akceptowanego w kognitywistyce religii przekonania, że myślenie religijne opiera się na tych samych procesach poznawczych, co myślenie niereligijne.

Obszerna literatura poświęcona została problematyce reprezentacji religijnych. Ważną inspiracją w badaniu reprezentacji religijnych były koncepcje zaproponowane przez Dana Sperbera, zwłaszcza koncepcja reprezentacji propozycjonalnych i połowicznie propozycjonalnych¹⁶, koncepcja przekonań refleksyjnych i intuicyjnych¹⁷ oraz tzw. epidemiologia przekonań¹⁸. Pascal Boyer rozwinął koncepcję intuicyjnej ontologii stanowiącej punkt wyjścia dla powstawania minimalnie sprzecznych z intuicją reprezentacji religijnych¹⁹. Koncepcja ta została następnie rozbudowana poprzez uwzględnienie kluczowych aspektów religii oraz powiązanie z nimi reprezentacji religijnych²⁰. Badaniom nad strukturą i genezą reprezentacji religijnych towarzyszyły badania nad poznawczym przetwarzaniem i komunikowaniem reprezentacji. Harvey Whitehouse przedstawił teorię dwóch rozbieżnych stylów religijności – obrazowego i doktrynalnego, które różnią się nie tylko pod względem poznawczego funkcjonowania, w tym funkcjonowania pamięci, ale również pod względem przekazu treści religijnych, form organizacji politycznej oraz kodyfikacji²¹. Z kolei

¹³ S. Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 21(2)/1980, ss. 181-203.

¹⁴ S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993.

¹⁵ S. Guthrie, *A Cognitive Theory of Religion*, s. 181.

¹⁶ D. Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

¹⁷ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, „Mind and Language” 12(1)/1997, ss. 67-83.

¹⁸ D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996, ss. 77-97.

¹⁹ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*

²⁰ P. Boyer, *Religion Explained...*

²¹ H. Whitehouse, *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford University Press, Oxford 2000; idem, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.

Justin L. Barrett wraz ze współpracownikami przeprowadził szereg badań eksperymentalnych nad konceptualizacją, przetwarzaniem i zapamiętywaniem reprezentacji religijnych, wyróżniając dwie strategie konceptualizacji występujące w myśleniu religijnym – refleksyjną i nierefleksyjną²². Badania te były następnie rozwijane zarówno pod względem teoretycznym, jak i eksperymentalnym²³.

W badaniach nad reprezentacjami religijnymi szczególną rolę poświęcono kulturowej transmisji idei religijnych. Ponieważ reprezentacje religijne mają charakter zbiorowy, tj. są podzielane przez grupy wyznawców, niezbędne jest wyjaśnienie, w jaki sposób reprezentacje te są komunikowane i przyswajane w społecznościach ludzkich. W tym celu zaproponowano szereg modeli kulturowej transmisji idei religijnych. Do najważniejszych należy model transmisji kulturowej oparty na metaforze ewolucyjnej i posługujący się pojęciem selekcji reprezentacji²⁴. Powtarzalne w różnych kulturach cechy reprezentacji religijnych są rezultatem selekcji: spośród olbrzymiej liczby reprezentacji religijnych powstałych w umysłach jednostek w danej populacji tylko niektóre reprezentacje będą dobrze zapamiętywane i skutecznie komunikowane²⁵. Rozpowszechnienie reprezentacji religijnych zależy zarówno od cech tych reprezentacji, jak i od procesów zapamiętywania i komunikowania. Tego rodzaju modele transmisji kulturowej opierają się na twierdzeniu, że ograniczenia poznawcze mają istotny wpływ na rozprzestrzenianie się idei religijnych w populacji. Badania eksperymentalne nad zapamiętywaniem pojęć miały określić, jakiego typu pojęcia religijne są najlepiej zapamiętywane.

Innym ważnym przedmiotem badań w ramach kognitywnego podejścia do religii są działania religijne, w szczególności działania rytualne. W pracy rozwijającej teorię kompetencji rytualnej E.T. Lawson i R.N. McCauley wykazali, że reprezentowanie działań rytualnych oraz struktura rytuału uwarunkowane są mechanizmami poznawczymi leżącymi u podłoża reprezentowania działań w ogóle²⁶. Na rolę mechanizmów poznawczych warunkujących zacho-

²² J.L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 11(4)/1999, ss. 325-339; idem, *Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 37(4)/1998, ss. 608-619; J.L. Barrett, M.A. Nyhof, *Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials*, „Journal of Cognition and Culture” 1(1)/2001, ss. 69-100; J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.

²³ D.J. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press, Oxford 2004.

²⁴ D. Sperber, *Explaining Culture...*; P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*

²⁵ P. Boyer, *Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach*, „Numen” 39(1)/1992, s. 32.

²⁶ R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

wania rytualne zwracają również uwagę Pascal Boyer i Pierre Liénard²⁷. Zachowania rytualne wyjaśniają oni działaniem „systemu ostrożności”, będącego adaptacją biologiczną pozwalającą unikać niektórych zagrożeń, np. zakażeń.

Nowsze badania w ramach tego podejścia koncentrują się na problematyce magii²⁸, relacji między rozumem a wierzeniami i praktykami religijnymi²⁹, doświadczeniu religijnym³⁰, społecznych aspektach religii (religia a kooperacja wewnątrzgrupowa)³¹, narracji religijnej³², wczesnym chrześcijaństwem³³, myśleniu religijnym we wczesnych fazach rozwoju człowieka w cyklu życia³⁴. Lista ta nie wyczerpuje zagadnień będących przedmiotem zainteresowania badaczy religii korzystających z dorobku nauk o poznaniu. Jednak już ta krótka lista pokazuje, że przedmiotem badania zostały objęte podstawowe wymiary religii. Biorąc pod uwagę powyższą kompleksowość oraz wspólne założenia teoretyczne i metodologiczne, można potraktować kognitywistykę religii jako odrębną orientację teoretyczną w badaniach nad religiami.

3. Przekonania religijne a mechanizmy poznawcze

Szeroko podzielane założenie kognitywnych badań nad myśleniem religijnym głosi, że myślenie to podlega takim samym uwarunkowaniom jak myślenie niereligijne. Założenie to odnosi się również do reprezentacji religijnych. Opierają się one na tych samych mechanizmach poznawczych co reprezen-

²⁷ P. Boyer, P. Liénard, *Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals*, „Behavioral and Brain Sciences” 29(6)/2006, ss. 595-613; P. Boyer, *Religion Explained...*, ss. 238-241.

²⁸ J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press, Lanham 2007; I. Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004, ss. 90-112.

²⁹ K. Talmont-Kaminski, *Religion as Magical Ideology: How the Supernatural Reflects Rationality*, Acumen, Durham 2013.

³⁰ A. Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009.

³¹ A. Norenzayan, *Big gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2013; R. Sosis, *Religion and Intra-Group Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities*, „Cross-Cultural Research” 34(1)/2000, ss. 70-87.

³² A.W. Geertz, J. Sinding Jensen (red.), *Religious Narrative, Cognition, and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011.

³³ I. Czachesz, *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*, Oxford University Press, Oxford 2017.

³⁴ D. Kelemen, *Are Children „Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature*, „Psychological Science” 15(5)/2004, ss. 295-301; J.L. Barrett, *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Free Press, New York 2012.

tacje niereligijne. Wśród tych mechanizmów czy też skłonności umysłowych wynikających z działania mechanizmów psychologicznych wymienia się m.in. teorię umysłu, skłonność do myślenia dualistycznego (dualizm umysł – ciało), skłonność do myślenia teleologicznego³⁵ czy mechanizmy regulujące interakcje społeczne. Justin L. Barrett przedstawia znacznie szerszą listę mechanizmów czy „narzędzi umysłowych” mających udział w tworzeniu reprezentacji religijnych. Zalicza do nich narzędzia umysłowe umożliwiające kategoryzację doświadczenia w oparciu o podstawowe kategorie (narzędzia pozwalające na wykrywanie obiektów, artefaktów, istot ożywionych, istot, którym można przypisać sprawczość, a także twarzy), narzędzia umożliwiające „automatyczne” wnioskowanie o pewnych cechach skategoryzowanych przedmiotów (innych umysłów, obiektów, artefaktów itd.) oraz narzędzia umożliwiające koordynację działań społecznych (np. regulujące wymianę społeczną, monitorujące status społeczny partnerów interakcji)³⁶. Koncepcja wyspecjalizowanych funkcjonalnie narzędzi umysłowych czerpie z modularnych teorii umysłu, zwłaszcza zaś z teorii rozległej modularności (*massive modularity*), rozwijanej m.in. przez Ledę Cosmides i Johna Tooby'ego³⁷. Mechanizmy umysłowe (moduły) powstają na drodze selekcji naturalnej w odpowiedzi na specyficzne i długotrwałe problemy adaptacyjne, przed którymi staje organizm. Moduł jest systemem przetwarzania informacji, zaś umysł składa się z dużej liczby modułów. Wiele modułów jest wyspecjalizowanych funkcjonalnie do rozwiązywania konkretnych problemów adaptacyjnych, takich jak przyswajanie języka, dobór partnerów seksualnych czy kooperacja³⁸.

Wiele uwagi poświęcono roli myślenia teleologicznego w powstawaniu i rozpowszechnieniu reprezentacji religijnych. Myślenie teleologiczne to myślenie o istotach i wydarzeniach w kategoriach celu, w tym przekonanie, że przedmioty istnieją dla jakiegoś celu oraz pełnią określone funkcje. Myślenie takie nadal odgrywa istotną rolę w codziennym rozumieniu świata³⁹, choć edukacja, zwłaszcza w zakresie nauk ścisłych, może tłumić myślenie teleologiczne

³⁵ A. Norenzayan, W.M. Gervais, *The Origins of Religious Disbelief*, „Trends in Cognitive Sciences” 17(1)/2013, s. 22.

³⁶ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?...*, ss. 4-5.

³⁷ L. Cosmides, J. Tooby, *Cognitive Adaptations for Social Exchange*, w: J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992.

³⁸ J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, w: J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind...*, s. 24.

³⁹ D. Kelemen, *Function, Goals and Intention: Children's Teleological Reasoning About Objects*, „Trends in Cognitive Sciences” 3(12)/1999, s. 461; J. Rottman, L. Zhu, W. Wang i in., *Cultural Influences on the Teleological Stance: Evidence from China*, „Religion, Brain and Behavior” 7(1)/2017, s. 18.

na poziomie refleksyjnym⁴⁰. Myślenie teleologiczne pozwala zredukować liczbę hipotez dotyczących tego, dlaczego poszczególne przedmioty istnieją, dlaczego mają takie, a nie inne cechy oraz jak będą się zachowywać w przyszłości⁴¹. Celowość przypisywana jest nie tylko artefaktom, ale również przedmiotom naturalnym oraz istotom żywym. Zarówno dzieci, jak i dorośli mają skłonność do postrzegania przedmiotów jako zaprojektowanych w pewnym celu. Niezależnie od tego, czy sama ta skłonność jest odrębnym mechanizmem poznawczym, czy też bazuje na innych mechanizmach poznawczych, jej powszechne występowanie nie ulega wątpliwości. Rozumowanie teleologiczne jest ważnym składnikiem myślenia religijnego. W oparciu o badania nad dziecięcym myśleniem teleologicznym, Deborah Kelemen wysunęła hipotezę, że małe dzieci są „intuicyjnymi teistami”, ponieważ mają predyspozycję do ujmowania natury jako artefaktu zaprojektowanego przez istotę ponadludzką. Około 5. roku życia dzieci rozumieją przedmioty naturalne jako przedmioty niestworzone przez człowieka, potrafią reprezentować stany umysłowe pozaludzkich istot oraz rozumieć przedmioty w kategoriach projektu⁴². Posiadają nie tylko zdolność, ale także naturalną skłonność do postrzegania przedmiotów naturalnych jako zaprojektowanych przez pozaludzką istotę. Jakkolwiek teza ta może budzić wątpliwości w związku z możliwym wpływem kultury na powiązanie myślenia teleologicznego z teistycznym, wielu badaczy potwierdza, że naturalna skłonność do myślenia teleologicznego jest zbieżna z religijnym myśleniem o świecie⁴³. Skłonność do przypisywania przedmiotom celowości znacznie wykracza poza dziedzinę przedmiotów zaprojektowanych i wytworzonych przez człowieka, przez co w naturalny sposób sprzyja przypisywaniu ponadludzkim istotom działań projektujących przedmioty i nadających im cel. W oparciu o takie myślenie cały świat może być postrzegany jako wytwór inteligentnej istoty, która stworzyła go „po coś”. Zjawisko to jest związane z doszukiwaniem

⁴⁰ D. Kelemen, J. Rottman, R. Seston, *Professional Physical Scientists Display Tenacious Teleological Tendencies: Purpose-Based Reasoning as a Cognitive Default*, „Journal of Experimental Psychology: General” 142(4)/2013, s. 1081.

⁴¹ D. Kelemen, *Function, Goals and Intention...*, s. 461.

⁴² D. Kelemen, *Are Children...*, s. 299.

⁴³ K. Banerjee, P. Bloom, *Why Did This Happen to Me? Religious Believers' and Non-Believers' Teleological Reasoning About Life Events*, „Cognition” 133(1)/2014, s. 280; P. Bloom, *Religion Is Natural*, „Developmental Science” 10(1)/2007, s. 150; A.K. Willard, A. Norenzayan, *Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life's Purpose*, „Cognition” 129(2)/2013, s. 381; J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?...*, s. 38; J.M. Bering, *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Nicholas Brealey Publishing, London 2011, ss. 74-75; E.M. Evans, *Beyond Scopes: Why Creationism Is Here to Stay*, w: K.S. Rosengren, C.N. Johnson, P.L. Harris, *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, ss. 305-333.

się intencjonalności i sprawczości jako przyczyn powstania świata. Myślenie teleologiczne powiązane jest z szeregiem innych skłonności, u podstaw których leżą inne mechanizmy poznawcze. Przepuszczalnie nie jest jednak warunkiem dostatecznym rozpowszechnienia pojęć istot nadprzyrodzonych.

Jeśli przyjmiemy, że wiara religijna to przede wszystkim wiara w istoty nadprzyrodzone, osoby wierzące muszą być zdolne do tworzenia reprezentacji umysłowych takich nadprzyrodzonych istot i rozumowania o nich. Niezbędne są do tego takie zdolności, jak reprezentowanie intencjonalnych podmiotów pomimo ich nieuchwytności w doświadczeniu oraz przypisywanie takim istotom stanów umysłowych. Reprezentowanie istot nieuchwytnych w doświadczeniu możliwe jest m.in. dzięki zdolności do przypisywania sprawstwa w sytuacji, gdy podmiot sprawczy pozostaje nieuchwytny. Niektórzy badacze sugerują, że wykrywanie sprawstwa jest jednym z kluczowych mechanizmów poznawczych, które wyewoluowały w odpowiedzi na warunki środowiska obfitującego w zagrożenia ze strony istot zdolnych do działania (ludzi i zwierząt)⁴⁴. W środowisku takim zdolność przetrwania w znacznej mierze zależy od szybkiego wykrycia działającej istoty. Mechanizm umożliwiający szybkie wykrywanie sprawczości musi cechować się wysoką czułością, w związku z czym często wszczyna fałszywe alarmy, tj. działa w sytuacji, gdy w otoczeniu nie ma żadnego sprawcy działania⁴⁵. Przykładem takiego zjawiska może być przechadzka po lesie o zmroku, w trakcie której poruszająca się gałąź wywołuje wrażenie obecności sprawcy albo wędrówka po górach zamieszkałych przez niedźwiedzie, podczas której – mając świadomość zagrożenia – widoczną w oddali skałę bierzemy za niedźwiedzia. Adaptacyjna funkcja tego mechanizmu o wysokiej czułości miałyby polegać na tym, że z punktu widzenia przetrwania bardziej opłacalną strategią jest zbyt częste błędne postrzeganie zjawisk jako potencjalnych zagrożeń niż popełnienie błędu polegającego na zignorowaniu realnego zagrożenia. Innymi słowy koszty zidentyfikowania skały jako niedźwiedzia są niewielkie, natomiast zidentyfikowanie niedźwiedzia jako skały może kosztować życie.

Według jednej z hipotez mechanizm ten odgrywa istotną rolę w przypisywaniu obserwowalnym zjawiskom nadprzyrodzonego sprawstwa i tworzeniu przekonań dotyczących istot nadprzyrodzonych⁴⁶. Jeśli mechanizm służący

⁴⁴ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, s. 32.

⁴⁵ T. Tremplin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, s. 77.

⁴⁶ J.L. Barrett, *Exploring the Natural Foundations...*, ss. 31-32; idem, *Why would anyone believe in God?*, s. 33; I. Pyysiäinen, *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. 13; S. Atran, *In Gods We Trust...*, s. 71; P. Boyer, *Religion Explained...*, s. 145.

do wykrywania w środowisku sprawstwa wykryje zjawiska niejednoznaczne lub sprzeczne z intuicyjnymi wyobrażeniami oraz jeśli zjawisk tych nie da się powiązać z żadnym dostępnym zmysłowo podmiotem działań, konsekwencją tego może być powstanie nierefleksyjnego przekonania o nadprzyrodzonej sprawczości. Zjawiska, którym zostaje przypisana nadprzyrodzona sprawczość, mogą przyczyniać się do tworzenia nowych przekonań nierefleksyjnych o obecności istot nadprzyrodzonych, ale także mogą być powiązane z dostępnymi w danej kulturze wyobrażeniami o istotach nadprzyrodzonych i wzmacniać wiarę w istnienie i obecność tych istot⁴⁷. Choć skłonność do przypisywania sprawstwa przedmiotom nieożywionym została potwierdzona w wielu badaniach⁴⁸, hipoteza, według której mechanizm służący do wykrywania sprawstwa wyjaśnia powstawanie niektórych pojęć i przekonań religijnych, jest trudna do zweryfikowania w badaniach empirycznych. Nie jest do końca jasne, czy hipoteza ta ma wyjaśnić genezę niektórych przekonań religijnych, czy raczej utrzymywanie się tych przekonań.

Przypisywanie stanów umysłowych kulturowo postulowanym istotom nadprzyrodzonym możliwe jest dzięki rozbudowanej u człowieka teorii umysłu – narzędzia umysłowego umożliwiającego wnioskowanie o stanach umysłowych innych osób. Podobnie jak mechanizm wykrywania sprawstwa, mechanizm teorii umysłu funkcjonuje automatycznie, szybko i zazwyczaj nieświadomie⁴⁹. Mechanizm ten nie tylko przypisuje stany umysłowe osobom, ale również umożliwia interpretowanie działań osób w oparciu o przypisane im stany umysłowe. Teorię umysłu wskazuje się jako jeden z podstawowych mechanizmów poznawczych warunkujących przekonania dotyczące istot nadprzyrodzonych. Związek ten jest możliwy m.in. dlatego, że przypisywanie stanów umysłowych dokonuje się nie tylko w interakcji twarzą w twarz i nie tylko w odniesieniu do osób. Stany umysłowe są przypisywane również przedmiotom nieożywionym, zwierzętom, osobom zmarłym, a także kulturowo postulowanym istotom niedostępnym w doświadczeniu zmysłowym⁵⁰. Szerokie zastosowanie teorii umysłu wiąże się z tym, że inni ludzie mają dla nas fundamentalne znaczenie, zaś rozumienie ich stanów umysłowych oraz działań stanowi podstawową zdolność pozwalającą funkcjonować w ludzkim społeczeństwie. Prowadzone od kilku dziesięcioleci badania nad teorią umy-

⁴⁷ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, ss. 33-34.

⁴⁸ B. Scholl, P. Tremoulet, *Perceptual Causality and Animacy*, „Trends in Cognitive Sciences” 4(8)/2000, ss. 299-309.

⁴⁹ T. Tremlin, *Minds and Gods...*, s. 80.

⁵⁰ J.M. Bering, D.F. Bjorklund, *The Natural Emergence of Reasoning about Afterlife as a Developmental Regularity*, „Developmental Psychology” 40(2)/2004, ss. 217-233; T. Tremlin, *Minds and Gods...*, s. 44.

słu dostarczyły wielowymiarową wiedzę dotyczącą tego mechanizmu umysłowego. Ważnym wkładem były badania psychologów rozwojowych, którzy wykazali, że zdolność odróżniania przedmiotów i osób występuje w bardzo wczesnych fazach rozwoju człowieka⁵¹, zaś rozwinięta teoria umysłu pojawia się w wieku około pięciu lat, gdy dziecko potrafi rozwiązać test fałszywych przekonań. Uniwersalne występowanie oraz wczesne pojawianie się zdolności związanych z teorią umysłu może sugerować ich wrodzony charakter⁵². Zarówno neuroobrazowanie, jak i badania z dziedziny neuropatologii potwierdzają istnienie neurologicznych korelatów tych zdolności⁵³. Z kolei istnienie zaburzeń autystycznych może świadczyć o deficycie zdolności reprezentowania stanów umysłowych⁵⁴.

Zarówno działanie mechanizmu wykrywania sprawstwa, jak i działanie teorii umysłu mogą znacznie wykraczać poza odpowiadające im ewolucyjnie dziedziny. Teoria umysłu wyewoluowała jako zdolność wnioskowania o stanach umysłowych ludzkich osób, ale obszar jej rzeczywistego zastosowania znacznie wykracza poza świat osób. Mechanizmy te mogą działać niezależnie od świadectwa zmysłów, identyfikując sprawczość oraz przypisując i interpretując stany umysłowe postulowanych istot, które nie są zmysłowo dostępne.

Przypisywanie sprawstwa oraz stanów umysłowych odgrywają istotną rolę w procesie antropomorfizacji świata pozaludzkiego. Antropomorfizm jest zjawiskiem powszechnie występującym w kulturze. Powszechność jego występowania dotyczy również pojęć religijnych⁵⁵. Już starożytni myśliciele zwrócili uwagę na antropomorficzny charakter religijnych pojęć istot nadprzyrodzonych. Wyjąwszy zracjonalizowane teologie wypracowane tylko w niektórych tradycjach religijnych, istoty nadprzyrodzone powszechnie konceptualizowane są w oparciu o cechy, które można przypisać osobom ludzkim. Pojęcia takie zawierają wprawdzie nieliczne cechy, które nie mieszczą się w intuicyjnej ontolo-

⁵¹ A.M. Gopnik, A.N. Meltzoff, P.K. Kuhl, *The Scientist in the Crib: How Children Learn and What They Teach Us about the Mind*, Harper-Collins, New York 2001; A. Meltzoff, A.M. Gopnik, *The Role of Imitation in Understanding Persons and Developing a Theory of Mind*, w: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, D. Cohen (red.), *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, Oxford University Press, Oxford 1993; H.M. Wellman, *The Child's Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1990; H.M. Wellman, *Making Minds: How Theory of Mind Develops*, Oxford University Press, Oxford 2014.

⁵² T. Tremlin, *Minds and Gods...*, s. 84.

⁵³ S. Baron-Cohen, S.H. Ring, J. Moriarty, P. Schmitz, D. Costa, P. Ell, *Recognition of Mental State Terms: Clinical Findings in Children with Autism and a Functional Neuroimaging of Normal Adults*, „The British Journal of Psychiatry” 165(5)/1994, ss. 640-649.

⁵⁴ S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997.

⁵⁵ P. Boyer, *What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2(1)/1996, s. 83.

gii osób, jednak zdecydowana większość cech ma charakter antropomorficzny. Nie ma jednak pełnej zgody co do tego, jak można wyjaśnić antropomorfizm i jaką rolę odgrywa on w myśleniu religijnym. Stewart Guthrie argumentuje, że antropomorfizm, podobnie jak animizm, jest rezultatem strategii percepcyjnej, która powstała w toku ewolucji ludzkiego umysłu. Przetrawianie człowieka zależy od jego zdolności interpretowania przedmiotów i wydarzeń w taki sposób, aby sprawnie „wyłuskiwać” z otoczenia najistotniejsze dla człowieka możliwości. Ponieważ tym, co najistotniejsze dla ludzkiego przetrwania są inni ludzie oraz żywe istoty, aparat poznawczy człowieka, w szczególności aparat percepcyjny, nastawiony jest na interpretację wydarzeń i przedmiotów w sposób antropomorficzny lub animistyczny⁵⁶. Guthrie uważa, że antropomorfizacja religijna nie różni się od innych rodzajów antropomorfizacji pod względem mechanizmów poznawczych, które mają udział w jej powstawaniu. Antropomorfizacja religijna tym różni się od niereligijnej, że jest bardziej usystematyzowana i zintegrowana⁵⁷. Boyer z kolei podkreśla, że reprezentacje religijne nie powstają w wyniku „rzutowania” wszelkich ludzkich cech na istoty nadprzyrodzone. Jedyną cechą ludzką, która jest powszechnie przypisywana istotom nadprzyrodzonym, jest umysł. Teorię religijnej antropomorfizacji zaprezentowaną przez Guthrie’go komplikuje fakt, że umysł przypisywany jest nie tylko istotom ludzkim, ale także zwierzętom postrzeganym jako istoty zdolne do działania⁵⁸. Boyer ujmuje antropomorfizm jako wynik transferu cech między różnymi kategoriami ontologicznymi. Rozpowszechnienie religijnej antropomorfizacji możliwe jest dzięki temu, że ma ona charakter kontrintuicyjny i wysoki potencjał inferencyjny⁵⁹. Powszechna skłonność do antropomorfizacji w myśleniu religijnym została potwierdzona w badaniach Justina L. Barretta i Franka C. Keila, którzy wykazali, że w niektórych kontekstach antropomorfizacja w pojęciach Boga utrzymuje się pomimo żywnego przez wierzących przekonania o istnieniu zasadniczej ontologicznej różnicy między Bogiem i człowiekiem⁶⁰. Niezależnie od różnych hipotez dotyczących funkcjonowania religijnej antropomorfizacji, wspólną cechą prezentowanych podejść jest przekonanie, że skłonność do antropomorfizacji jest rezultatem działania systemów poznawczych.

⁵⁶ S. Guthrie, *Religion: What Is It?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 35(4)/1996, s. 417.

⁵⁷ S. Guthrie, *Faces in the Clouds...*, s. 200.

⁵⁸ P. Boyer, *Religion Explained...*, s. 144.

⁵⁹ P. Boyer, *What Makes Anthropomorphism Natural...*, s. 95.

⁶⁰ J.L. Barrett, F.C. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31(3)/1996.

4. Ograniczenia podejścia kognitywnego

Podejście kognitywne pomimo swej interdyscyplinarności nie może zaoferować obecnie całościowej teorii przekonań religijnych, nie mówiąc już o całościowej teorii religii. Nie wydaje się również, by ograniczenie się do poznawczych uwarunkowań religii pozwalało na stworzenie takiej teorii. Wielowymiarowość religii wymaga uwzględnienia różnego typu determinant, których nie można obecnie zredukować do uwarunkowań poznawczych. Kognitywny redukcjonizm marginalizuje emergentne własności rzeczywistości społecznej i kulturowej, a także w niewielkim stopniu uwzględnia interakcję między systemem poznawczym a środowiskiem społecznym, kulturowym i materialnym.

Podejście kognitywne marginalizuje znaczenie zobiektywizowanych wytworów działań religijnych, jak również rolę innych wytworów kulturowych, które zwrotnie oddziałują na procesy poznawcze, a także na myślenie religijne. Wytwory te jawią się działającym podmiotom jako niezależne od ich świadomości przedmioty wyposażone w znaczenie. W istocie cechuje je pewien stopień obiektywności, trudny do wyjaśnienia w kategoriach procesów poznawczych i procesów komunikacji. Związane z tym ograniczenia podejścia kognitywnego widoczne są na przykładzie kognitywnych koncepcji. Transmisja kulturowa jest – według tych koncepcji – uwarunkowany przede wszystkim działaniem umysłu. Szczególną rolę przypisuje się funkcjonowaniu pamięci, która nakłada ograniczenia na przekaz treści kulturowych. Jak wskazują liczne badania eksperymentalne, nie ulega wątpliwości, że mechanizmy umysłowe odgrywają fundamentalną rolę w utrwalaniu i przekazywaniu treści kulturowych. Wątpliwa jest jednak możliwość wyjaśnienia tego procesu bez odwołania się do materialnych mediów, artefaktów i innych czynników środowiskowych, które umożliwiają transmisję kulturową⁶¹. Zorganizowane działania ekspertów religijnych, zastosowanie określonego repertuaru środków przekazu, a także użycie bogatego zestawu artefaktów nie są jedynie czynnikami modyfikującymi rozprzestrzenianie się reprezentacji religijnych, lecz pełnią istotną rolę w procesie przekazu. Zjawisko to dotyczy także innych aspektów funkcjonowania reprezentacji religijnych.

Podejście kognitywne nie wyjaśnia, dlaczego w danej religii pojawiają się takie, a nie inne treści (przedstawienia, przekonania, doświadczenia). Koncentrując się na uniwersalnych uwarunkowaniach religii, ma poważne trudności

⁶¹ Zob. S. Mithen, *A Creative Explosion? Theory of Mind, Language and the Disembodied Mind of the Upper Paleolithic*, w: S. Mithen (red.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, Routledge, London 1998, s. 183.

z wyjaśnieniem, dlaczego przekonania religijne uzyskują konkretną treść. Podejście to pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ludzie mają religię, nie zaś, dlaczego mają taką, a nie inną religię. Odpowiedź na to ostatnie pytanie wymaga podejścia historycznego, w szczególności odwołania się do stanowiących rezerwuar społecznej pamięci artefaktów – w nich bowiem zawarte są zobiektywizowane treści świadomości, które zwrotnie oddziałują na umysły.

Zachodzi obawa, że bez uwzględnienia czynników pozapoznawczych już samo określenie pojęć, przekonań czy działań jako religijnych wydaje się niemożliwe. Cechy procesów poznawczych w pewnym stopniu określają treść i strukturę pojęć religijnych, a w konsekwencji wraz z innymi czynnikami mogą mieć wpływ na rozprzestrzenianie się pojęć w populacji. Nie wyjaśniają jednak religijnego charakteru tych pojęć. Nie pozwalają udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego pewne doświadczenia zostają zinterpretowane religijnie? Jak zauważył Webb Keane:

Z pewnością ludzie mają takie doświadczenia. Możemy założyć, że każde z nich angażuje dające się określić procesy poznawcze. Co jednak czyni je raczej wizją, doświadczeniem profetycznym czy opętaniem przez duchy niż, powiedzmy, fantazjami, snami, epizodami psychotycznymi, wynikiem działania narkotyków czy nagłego uszkodzenia głowy?⁶²

Zdaniem Keane'a odpowiedź na to pytanie musi wykraczać poza badanie procesów poznawczych i obejmować uwarunkowania społeczne i kulturowe. Uznanie pewnego doświadczenia jako wizji czy opętania nie jest automatyczne – zazwyczaj decyduje o tym nie tylko jednostka mająca takie doświadczenia, ale również społeczność i jej autorytatywni przedstawiciele. Zanim jednak to nastąpi, doświadczenie musi przybrać formę semiotyczną, być publicznie dostępne dla tych, którzy je interpretują⁶³. Przypisanie religijnego charakteru pewnym doświadczeniom zależy zatem nie tylko od procesów poznawczych, ale ponadto od procesów semiotycznych oraz społecznych, by wymienić tylko najistotniejsze.

Kognitywistyka religii koncentruje się przede wszystkim na procesach poznawczych, które mają charakter nieświadomiony (zazwyczaj ludzie religijni nie są świadomi uwarunkowań poznawczych, które mają istotny wpływ na formowanie się przekonań religijnych). Tym samym subiektywny aspekt religii zostaje zmarginalizowany, choć nie wyeliminowany. Jeśli przyjmiemy za Johnem Searlem, że istnieją trzy płaszczyzny, na których możemy badać funkcjonowanie systemu poznawczego człowieka: mózg, procesy poznaw-

⁶² W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 14/2008, s. S114.

⁶³ Ibidem.

cze oraz świadomość (wszystkie procesy poznawcze są implementowane w mózgu, choć tylko niektóre mają charakter świadomy)⁶⁴, to zauważymy, że przedmiotem zainteresowania głównego nurtu nauk kognitywnych są przede wszystkim procesy poznawcze, ewentualnie ich korelaty neuronalne. Dotyczy to w znacznym stopniu kognitywistyki religii. Wprawdzie deklaracje kognitywistów badających religię wskazują na potrzebę uwzględnienia subiektywnego aspektu religii („fenomenologii doświadczenia religijnego”)⁶⁵, jednak w istocie subiektywność jest marginalizowana. Podejście kognitywne opiera się na założeniu, że możliwe jest wyjaśnianie zjawisk kulturowych w kategoriach ich poznawczych uwarunkowań. W podejściu tym wyjaśnianie zjawisk religijnych zostaje umieszczone w centrum uwagi, to zaś odróżnia je od rozpowszechnionego w naukach religioznawczych podejścia opartego na interpretacji i rozumieniu zjawisk religijnych. Podkreśla się, że choć interpretacja nadal odgrywa istotną rolę w badaniu zjawisk religijnych, badanie przekonań i zachowań religijnych powinno również koncentrować się na wyjaśnianiu procesów przyswajania i komunikowania idei i praktyk religijnych, a także na wyjaśnianiu ich struktury.

5. Intencjonalność religijna

Chociaż programy badawcze współczesnej kognitywistyki religii nie postulują odwrotu od metod nauk humanistycznych w badaniu zjawisk religijnych, towarzyszy im pokusa naturalistycznego ekskluzywizmu rozumianego jako rezygnacja z metod innych niż metody nauk przyrodniczych⁶⁶. Wyjaśnianie przekonań i działań religijnych jedynie w oparciu o teorię ewolucji, genetykę czy też wiedzę o funkcjonowaniu ludzkiego mózgu nie byłoby jednak możliwe, gdyby badanie tego typu nie uwzględniło religijnej intencjonalności. Badanie uwarunkowań przekonań i działań religijnych wymaga wcześniejszego zbadania religijnej intencjonalności, badania treści świadomości religijnej, innymi słowy tego, co „ukazuje się” – by użyć określenia stosowanego przez fenome-

⁶⁴ J. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, PIW, Warszawa 1999, ss. 259-260.

⁶⁵ „[...] proponujemy wyzwolić religię ze sfery spekulacji metafizycznej i zamiast tego zakorzenić ją w empirii. Jednocześnie staramy się żywić głęboki szacunek dla religijnych qualiów, fenomenologii doświadczenia religijnego oraz autentyczności wiary religijnej. Dlatego interesujemy się ogólnymi problemami wiary i subiektywności, jednocześnie wystrzegając się redukcjonizmu”. J. Andresen, *Introduction: Towards a Cognitive Science of Religion*, w: J. Andresen (red.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, s. 1.

⁶⁶ Zob. E.T. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 15.

nologów religii – człowiekowi religijnemu⁶⁷. Badanie przekonań i działań religijnych jedynie za pomocą metod nauk przyrodniczych wydaje się problematyczne, ponieważ metody takie nie pozwalają na wyodrębnienie przekonań i działań religijnych. Do tego wymagane jest zastosowanie metod nauk humanistycznych i społecznych. Jak powiada Hubert Seiwert:

Bez rozumienia znaczeń i intencji nie sposób rozpoznać zachowania religijnego. Jeśli ignorujemy znaczenia i zamiary, nie możemy wiedzieć, czy złożenie kwiatów przed kamieniem z inskrypcją jest czy też nie jest w jakiś sposób powiązane z wiarą w istoty nadprzyrodzone. Dopiero kiedy hermeneutycznie rozpoznamy zachowanie religijne, możemy zacząć wyjaśniać je przyczynami naturalnymi⁶⁸.

W związku z tym również badanie religii jako „zjawiska naturalnego” nie może się ograniczać do metod nauk przyrodniczych, ale musi też uwzględnić metody pozwalające na wyodrębnienie religijnych znaczeń. Hermeneutyka religii lub fenomenologia religii stanowią niezbędny element badania przekonań religijnych nawet wówczas, gdy badania te mają ambicję zbliżenia się do standardów naukowych przyrodoznawstwa. Czy oznacza to, że naukowość religioznawstwa stoi pod znakiem zapytania, jak sugerują np. Luther H. Martin i Donald Wiebe?⁶⁹ W moim przekonaniu religioznawstwo może być dyscypliną, w której realizowane są różne standardy naukowości. Wynika to m.in. z faktu, że religioznawstwo korzysta z metod stosowanych w różnych dyscyplinach i różnych dziedzinach nauki.

Traktowanie religii jako zjawiska naturalnego i wyjaśnianie go za pomocą metod nauk przyrodniczych wymaga odwołania się do religijnej intencjonalności. Dotyczy to doświadczenia religijnego, ale również religijnych przekonań i działań. Konieczność uwzględnienia intencjonalności religijnej oraz odwołania się do metod takich jak introspekcja oraz interpretacja najłatwiej jednak zobrazować na przykładzie doświadczenia religijnego. W ostatnich latach przeprowadzono wiele badań nad neuronalnym podłożem procesów umysłowych związanych z doświadczeniem religijnym⁷⁰. Pomijając szereg problemów metodologicznych związanych z tymi badaniami, należy podkreślić, że w wielu z nich istotną rolę odgrywało sprawozdanie z doświadczenia religijnego, które z kolei nieodłącznie wiąże się z interpretacją dokonywaną przez badane

⁶⁷ Por. G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997, s. 583.

⁶⁸ H. Seiwert, *The Study of Religion as a Scientific Discipline: A Comment on Luther Martin and Donald Wiebe's Paper*, „Religio: Revue Pro Religionistiku” 20(1)/2012, s. 32.

⁶⁹ L.H. Martin, D. Wiebe, *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, „Religio: Revue Pro Religionistiku” 20(1)/2012, ss. 9-18.

⁷⁰ U. Schjoedt, *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 21(3)/2009.

osoby⁷¹. Wyjaśnianie doświadczenia religijnego przez neurofizjologię eksperymentalną, posługującą się zaawansowanymi technikami obrazowania mózgu, nie może być przeprowadzone niezależnie od dokonywanej przez badane podmioty interpretacji pewnych doświadczeń jako religijnych. Zależność ta dotyczy również religijnych przekonań oraz – jak pokazano w powyżej cytowanym przykładzie – działań. Pod tym względem badanie przekonań i zachowań religijnych nie różni się istotnie od badania doświadczenia religijnego, ponieważ w obu przypadkach trzeba uwzględnić religijne znaczenia przypisywane przekonaniom i zachowaniu.

⁷¹ Zob. S. Sztajer, *Język a konstituowanie świata religijnego*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009, rozdz. 5: *Doświadczenie religijne a język*, ss. 62-72.

Rozdział II

CZYM SĄ PRZEKONANIA RELIGIJNE?

Przekonania religijne należą do kluczowych wymiarów każdej religii. O ile inne podstawowe wymiary religii – działania rytualne, etyka, doświadczenie, formy organizacji religii – mogą w pewnych sytuacjach zostać w istotnym stopniu zmarginalizowane, trudno wyobrazić sobie życie religijne pozbawione przekonań. Nie oznacza to, że można religię w zasadzie zredukować do przekonań, zaś inne wymiary życia religijnego uznać za nieistotne. Jednocześnie daleki jestem od stwierdzenia, że badanie funkcjonowania przekonań może ograniczać się do samych przekonań, abstrahując od innych wymiarów życia religijnego. Skłonny jestem raczej postrzegać życie religijne jako zbiór wzajemnie przenikających się i warunkujących wymiarów religii, takich jak – obok przekonań religijnych – rytuał, doświadczenie, mityczne opowieści czy kontekst instytucjonalny.

Przekonania religijne mogą być badane na wielu różnych płaszczyznach, na których uwzględnia się różne typy uwarunkowań. W badaniach nad religiami dominuje perspektywa, w której na pierwszy plan wysuwa się z jednej strony treść przekonań religijnych, z drugiej zaś uwarunkowania funkcjonalne tych przekonań. Treść przekonań religijnych jest przedmiotem zainteresowania zwłaszcza fenomenologii religii, historii religii, religioznawstwa porównawczego, a także różnych podejść filozoficznych i teologicznych. Uwarunkowania funkcjonalne są badane zwłaszcza w ramach socjologii, psychologii i antropologii religii. W ramach wymienionych dyscyplin niewielką rolę przywiązywano natomiast do uwarunkowań poznawczych, które są wynikiem określonej struktury i określonego funkcjonowania ludzkiego umysłu. Uwarunkowania te mają wpływ na treść, formę, a także komunikowanie przekonań religijnych.

1. Trzy sposoby rozumienia przekonań

Ponieważ przekonania w ogóle stanowiły przedmiot zainteresowania wielu dyscyplin naukowych, w ramach których proponowano różne podejścia do problematyki przekonań, terminowi „przekonanie” przypisuje się obecnie różne znaczenia. W literaturze filozoficznej przekonania rozumiane są zazwyczaj jako postawy propozycjonalne (*propositional attitudes*). Postawa propozycjonalna byłaby z kolei nastawieniem wobec sądu. Benson Saler wyróżnia trzy różne koncepcje przekonań: (1) teorię stanu umysłowego, zgodnie z którą przekonanie jest stanem umysłowym, zaś podmiot przekonań ma uprzywilejowany dostęp do tych stanów i może je poznawać dzięki introspekcji; (2) teorię dyspozycji, głoszącą, że posiadanie przekonania polega na gotowości lub skłonności do określonego działania, odczuwania lub myślenia; (3) różne koncepcje wypracowane w ramach nauk o poznaniu, które traktują przekonania jako stany umysłowe, ale pod wieloma względami różnią się od teorii stanu umysłowego¹. Zaletą tych ostatnich koncepcji jest akcentowanie roli nieuświadomianych przekonań, które funkcjonują niejako w tle świadomego myślenia i mają istotny wpływ na działania. Przekonania takie przez długi czas nie były przedmiotem badań naukowych, ponieważ bądź to nie brano pod uwagę możliwości, że odgrywają one istotną rolę w kształtowaniu się przekonań refleksyjnych, bądź też – gdy z taką możliwością się liczone – brakowało adekwatnych metod badania takich nieuświadomianych przekonań.

2. Kontrintuicyjność przekonań religijnych

Nie jest moim zamiarem sformułowanie w punkcie wyjścia definicji przekonań religijnych, która nie podlegałaby żadnym dalszym modyfikacjom. Przekonany jestem, że definicja taka może być sformułowana dopiero w trakcie badań, których przedmiot został określony za pomocą definicji wstępnej. Definicja taka pozwala wyodrębnić pewne reprezentacje, dyspozycje i zachowania, które są przedmiotem niniejszej pracy. Dopiero jednak szczegółowe ich zbadanie pozwoli precyzyjnie określić, jak można rozumieć przekonania religijne.

Wstępnie przekonania religijne można określić jako przekonania dotyczące kulturowo postulowanych istot nadprzyrodzonych². Takie rozumienie przekonań religijnych ma tę zaletę, że pozwala domniemane istnienie istot nadprzyro-

¹ B. Saler, *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin 2009, s. 104.

² Por. E.Th. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 5.

dzonych wyłączyć z zakresu rozważań o przekonaniach religijnych. Ma jednak również ograniczenia, które dotyczą zwłaszcza pojęcia istot nadprzyrodzonych. Po pierwsze, nie jest w pełni jasne, co stanowi o nadprzyrodzoności owych istot. Istoty nadprzyrodzone, będące przedmiotem wiary religijnej, posiadają zazwyczaj również takie cechy, które mają charakter naturalny, zgodny z intuicyjną wiedzą o świecie. W dalszej części pracy pokażę, że problem ten można rozwiązać przez ukazanie, w jakiej relacji przekonania religijne pozostają do intuicyjnej wiedzy o świecie. Idąc tą drogą, pojęcia istot nadprzyrodzonych można określić jako pojęcia, które na różne sposoby są niezgodne z wiedzą intuicyjną. Drugie ograniczenie dotyczące pojęcia istoty nadprzyrodzonej wiąże się z tym, że pojęcia religijne w przyjętym tutaj rozumieniu stanowią jedynie podzbiór pojęć nadprzyrodzonych. Do kulturowo postulowanych istot nadprzyrodzonych zalicza się również takie istoty, które niewiele mają wspólnego z religią i przekonaniem religijnym. Przykładem mogą być idee baśniowych postaci rozpowszechnione w kulturze popularnej. Pomimo że spełniają one wspomniane powyżej kryterium nadprzyrodzoności, w powszechnym mniemaniu ludzi wierzących nie mają religijnego znaczenia. Pytanie, co odróżnia religijne pojęcia nadprzyrodzone od nadprzyrodzonych pojęć niereligijnych stanowi jeden z ważniejszych problemów poruszanych w niniejszej pracy. Trzecie ograniczenie wiąże się z wykluczeniem ze zbioru przekonań religijnych tych wszystkich przekonań, które nie dotyczą istot nadprzyrodzonych. Należą do nich przekonania dotyczące nadprzyrodzonych mocy, które są postrzegane jako zjawiska religijne, ale nie towarzyszą im reprezentacje istot nadprzyrodzonych rozumianych jako podmioty sprawcze przypominające osoby ludzkie.

Z powodu tych ograniczeń określenie przekonań religijnych jako przekonań dotyczących kulturowo postulowanych istot nadprzyrodzonych może się wydawać nieprecyzyjne oraz zbyt wąskie. Pomimo tego wydaje się być dobrym punktem wyjścia w badaniach nad przekonaniem religijnym, ponieważ takie rozumienie przekonań religijnych znajduje szerokie odzwierciedlenie w zbiorowych wyobrażeniach religijnych dostępnych we wszystkich znanych kulturach. Nie ulega wątpliwości, że pojęcia istot nadprzyrodzonych określane mianem bogów, duchów itp. stanowią ważne instrumentarium jednostkowego i zbiorowego myślenia. Wśród religijnych pojęć istot nadprzyrodzonych kluczową rolę odgrywają pojęcia bogów występujące w religiach teistycznych. Pojęcia te są nie tylko znacznie zróżnicowane w religiach świata, ale ponadto są różnie konceptualizowane w obrębie danej tradycji religijnej. W kulturze zachodniej wzorcowym egzemplarzem religijnej istoty nadprzyrodzonej jest Bóg tradycji judeochrześcijańskiej, który jest pojmowany jako osoba posiadająca nadprzyrodzone cechy, takie jak nieskończoność, wszechwiedza, omnipotencja, wszechdobro.

3. Przekonanie religijne a wiara religijna

W języku polskim istnieją dwa terminy, które mogą być odpowiednikami angielskiego „religious belief”, a mianowicie „przekonanie religijne” oraz „wiara religijna”. Często w języku polskim są one używane w liczbie mnogiej – mówi się o „wierzeniach religijnych” i „przekonaniach religijnych”. Jeśli chodzi o język religijny, w formie czasownikowej znacznie częściej używa się „wierzyć” niż „być przekonanym”. Co więcej, chociaż można „wierzyć, że” oraz „być przekonanym, że”, można jedynie „wierzyć w”. Ta ostatnia forma nie ma swojego odpowiednika w przypadku „bycia przekonanym”. Przykład ten wskazuje na jedną z różnic znaczeniowych między wierzeniem a przekonaniem. W kontekście religijnym „wiara w” nie ogranicza się do przekonania o istnieniu przedmiotu wiary, lecz posiada dodatkowy element znaczeniowy, a mianowicie element zaufania, zobowiązania lub zaangażowania³. Przykładowo chrześcijańska wiara w Boga zazwyczaj nie sprowadza się do wiary w istnienie Boga oraz w to, że posiada on określone atrybuty, lecz obejmuje zaufanie Bogu, zaangażowanie w pewien sposób życia lub przynajmniej pewne działania religijne, a także zobowiązanie do przestrzegania pewnych norm. W podobnym znaczeniu określenia „wiara w” używa się w odniesieniu do drugiego człowieka, z tą jednak różnicą, że w codziennym użyciu – np. gdy ktoś mówi do swojego przyjaciela „Wierzę w ciebie” – nie służy ono do wyrażania przekonania o istnieniu.

Poddając analizie francuski czasownik *croire* oraz jego angielski odpowiednik *to believe*, Jean Pouillon zwraca uwagę na wieloznaczność tych terminów. Każdy z nich zawiera w sobie znaczenia, które mogłyby zostać oddane za pomocą różnych terminów. Wyrażając przekonanie, można mianowicie, po pierwsze, stwierdzać, że coś istnieje; po drugie, wyrażać zaufanie; po trzecie, przedstawiać coś w pewien sposób. Jednocześnie znaczenie tego czasownika może się zmieniać w zależności od tego, co stanowi przedmiot wiary (bóg, człowiek, wartość, zdanie)⁴. Wieloznaczność analizowanego czasownika nie polega tylko na tym, że różne jego znaczenia pojawiają się w różnych kontekstach, lecz raczej na tym, że współwystępują⁵. Z kolei to ich specyficzne powiązanie i współwystępowanie ma swoje źródło w chrześcijaństwie. Konsekwencją tej wieloznaczności jest problem z przekładem tego terminu i zastosowaniem go w badaniach innych kultur.

³ Por. R. Needham, *Belief, Language, and Experience*, Blackwell, Oxford 1972, ss. 46-47.

⁴ J. Pouillon, *Remarks on the verb “to believe”*, w: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Malden, MA 2008, s. 91.

⁵ *Ibidem*, s. 93.

Wieloznaczność czasownika „wierzyć” polega również na tym, że może on wyrażać zarówno pewność, jak i wątplenie⁶. Nie chodzi przy tym o to, że czasownik „wierzyć” przybiera różne znaczenia w zależności od kontekstu, w którym się pojawia, lecz że oba momenty znaczeniowe – pewność i wątplenie – są ze sobą powiązane. Pouillon mówi wręcz o paradoksie dotyczącym wiary i pokazuje, że ma on swoje źródło w specyficznym zachodnim, w szczególności zaś chrześcijańskim, rozumieniu czasownika „wierzyć”. Wierzący chrześcijanin nie tylko wyraża swoją wiarę, ale ponadto ma świadomość istnienia alternatywnych wierzeń i systemów wierzeń, a także świadomość, że jego własne przekonania mogą zostać zakwestionowane i *de facto* bywają czasami kwestionowane⁷. Pouillon zaznacza jednak, że pojęcie wiary obejmujące te dwa momenty znaczeniowe nie ma charakteru uniwersalnego i nie ma zastosowania do wielu innych kultur niż zachodnia.

Paradoks ten można jednak wyjaśnić w nieco inny sposób, wskazując na stopniowalność wiary. Wiara obejmuje postawy mieszczące się w przedziale, którego jednym krańcem jest wątplenie, drugim zaś pewność. Innymi słowy, wierzący podmiot może być mniej lub bardziej przekonany o prawdziwości zdania, w którego prawdziwość wierzy. Stopień uznania tego zdania może się zmieniać w zależności od podmiotu wierzącego, sytuacji, a także kultury, która może w większym lub mniejszym stopniu dopuszczać postawę krytyczną wobec wspólnie podzielanych przekonań. Nie ma potrzeby ujmowania wiary jako postawy ambiwalentnej, choć przyznać trzeba, że w pewnych przypadkach przyjmuje ona właśnie taką postać. Można ją natomiast scharakteryzować jako postawę stopniowalną, w której wygłaszanemu sądowi przypisuje się większy lub mniejszy stopień pewności. Tym samym nie jest konieczne odwoływanie się do istotnych różnic międzykulturowych i podkreślania niewspółmierności kultur w kwestii ich rozumienia przekonań religijnych. Różnice niewątpliwie istnieją, ale nie stanowią przeszkody dla międzykulturowych porównań.

Analiza pojęciowa czasownika „wierzyć” prowadzi do wniosku o istnieniu wielu różnych znaczeń, w jakich czasownik ten jest używany. Różnice te dotyczą również terminu „wiara”. Różnice znaczeniowe widoczne są nie tylko w języku religijnym, ale również występują w języku potocznym. Podstawowa różnica wiąże się z użyciem czasownika wierzyć w dwóch wyrażeniach: „wierzyć, że” oraz „wierzyć w”. Przy założeniu realistycznego rozumienia przekonań religijnych, „wierzyć, że Bóg istnieje” oznacza uznawać, że zdanie „Bóg istnieje” jest prawdziwe. Natomiast „wierzyć w Boga” obejmuje coś więcej niż żywienie przekonania o istnieniu Boga. Inaczej mówiąc, postawa polegająca na wierze

⁶ Ibidem, s. 91.

⁷ Ibidem, s. 94.

w Boga nie da się zredukować do uznania przekonania, że Bóg istnieje. Można sobie wprawdzie wyobrazić sytuację, w której osoba religijna deklaruje wiarę w Boga, mając na myśli jedynie to, że jest przekonana o istnieniu Boga. Takie znaczenie „wierzyć w” nie jest jednak typowe dla religii teistycznych. Można zatem zadać pytanie, co sprawia, że w większości przypadków religijne użycie wyrażenia „wierzyć w” nie da się sprowadzić do wyrażenia „wierzyć, że”? Zdaniem H.H. Price’a wyrażenie „wierzyć, że” może być używane nie tylko w znaczeniu faktualnym, które czyni je redukowalnym do wyrażenia „wierzyć, że”, ale także w znaczeniu wartościującym, które zawiera w sobie pewnego rodzaju poważanie czy zaufanie, jakim obdarzany jest przedmiot wiary⁸. W tym drugim znaczeniu można przykładowo wierzyć w kogoś, zaś wiara ta nie oznacza jedynie przekonania, że ów ktoś istnieje i że można mu przypisać takie, a nie inne cechy, ale obejmuje również zaufanie do tej osoby. Oczywiście oba te znaczenia mogą występować łącznie, co ma zazwyczaj miejsce w przypadku wiary religijnej. Co więcej, wiara w znaczeniu wartościującym zakłada wiarę w znaczeniu faktualnym.

4. Przekonanie jako konstrukt teoretyczny. Uwagi krytyczne

Badacze przekonań zwracają uwagę na fakt, że istnieje wiele różnych znaczeń terminu „przekonanie”⁹. Nie chodzi tutaj wyłącznie o to, że w poszczególnych językach przypisuje mu się różne znaczenia (por. np. znaczenia „belief” w języku angielskim), ale również o znaczne zróżnicowanie użycia tego słowa w praktyce społecznej, włączając w to praktykę naukową. Niektórzy badacze poddają pojęcie przekonania krytyce i postulują rezygnację z posługiwania się nim jako pojęciem naukowym¹⁰. Chociaż pojęcie to jest pod wieloma względami problematyczne, rezygnacja z niego wydaje się przedwczesna. W badaniach nad religiami pojęcie przekonania religijnego jest nadal szeroko stosowane i uznawane przez wielu badaczy za pojęcie przydatne poznawczo. Jego wyeliminowanie lub zastąpienie mogłoby się okazać niezwykle trudne, jeśli nie niemożliwe. Podkreślić jednak należy, że warunkiem właściwego posługiwania się tym pojęciem jest świadomość jego ograniczeń.

⁸ H.H. Price, *Belief ‘in’ and belief ‘that’*, „Religious Studies” 1(1)/1965, ss. 12-13.

⁹ R. Needham, *Belief, Language...*; D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, „Mind and Language” 12(1)/1997, s. 67.

¹⁰ R. Needham, *Belief, Language...*; G. Lindquist, S. Coleman, *Introduction: Against Belief?*, „Social Analysis” 52(1)/2008, ss. 1-2.

Na jakie ograniczenia terminu „przekonanie” wskazują badacze zastanawiający się nad użytecznością tego terminu? Dyskusja na temat użyteczności tego terminu w badaniach naukowych toczyła się przede wszystkim wśród antropologów, zwłaszcza od czasów publikacji pracy Rodneya Needhama *Belief, Language, and Experience*. W antropologii posługiwano się terminem „przekonanie” („wiara”) ma dość długą historię – pojawia się m.in. w definicji kultury zaproponowanej przez Edwarda B. Tylora, a także w jego znanej definicji religii, zgodnie z którą religia to „wiara w istoty duchowe”¹¹. Problem sygnalizowany przez antropologów badających przekonania żywione przez uczestników obcej kultury polega na tym, że przekonania rozumiane jako stany wewnętrzne nie są bezpośrednio obserwowalne i mogą być badane jedynie za pośrednictwem języka używanego przez uczestników danej kultury. Jednakże wyrażenia języka nie umożliwiają precyzyjnego wglądu w stany wewnętrzne, ponieważ – jak wskazuje praktyka antropologiczna – wyrażenia te mogą być różnie przekładane i interpretowane¹². Podobny problem występuje wtedy, gdy przekonania badane są w oparciu o zachowania niewerbalne. Próba wnioskowania o przekonaniach na podstawie działań niewerbalnych napotyka na podobne trudności. Zachowania mogą być różnie interpretowane i nie zawsze kryją się za nimi przekonania. Dobrym przykładem tego ostatniego zjawiska są opisane przez Fritza Staala zachowania rytualne, które nie zawsze podejmowane są w oparciu o przekonania¹³.

Krytycy wskazywali nie tylko na problem ze zdefiniowaniem terminu „przekonanie”, ale ponadto argumentowali, że przekonania nie są istotne dla rozumienia religii. Takie stanowisko stało się niemal truizmem wśród antropologów¹⁴. Wynika ono m.in. z obserwacji, że obecne w kulturze zachodniej wyobrażenie o tym, czym są przekonania religijne, wyobrażenie wzorowane głównie na tradycji judeochrześcijańskiej, nie ma zastosowania w badaniu wielu innych tradycji religijnych.

Zdaniem Needhama termin „przekonanie” nie denotuje żadnej dającej się jasno wyodrębnić jednorodnej klasy przedmiotów. W zawiązku z tym nie istnieją kryteria pozwalające odróżnić przekonania od innych zjawisk¹⁵. Needham postuluje rezygnację z posługiwania się terminem „przekonanie”. Jego zdaniem

[...] pojęcie przekonania nie jest odpowiednie dla empirycznej filozofii umysłu czy też ścisłego wyjaśniania ludzkich motywów i zachowania. Przekonanie nie jest

¹¹ E.B. Tylor, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London 1903, s. 424.

¹² R. Needham, *Belief, Language...*, s. 31.

¹³ F. Staal, *The Meaninglessness of Ritual*, „Numen” 26(1)/1979.

¹⁴ J. Mair, *Cultures of Belief*, „Anthropological Theory” 12(4)/2012, s. 451.

¹⁵ R. Needham, *Belief, Language...*, s. 109.

dającym się wyodrębnić doświadczeniem, nie tworzy naturalnego podobieństwa między ludźmi ani też nie należy do „wspólnego zachowania ludzkości”¹⁶.

Jednakże fakt, że termin „przekonanie” nie odnosi się do klasy przedmiotów dającej się zdefiniować przez wspólną cechę czy zbiór cech, nie musi prowadzić do wniosku, że pojęcie przekonania jest bezużyteczne. Przeprowadzona przez Ludwiga Wittgensteina analiza wykazała, że istnieje wiele terminów, które nie mogą być w taki sposób zdefiniowane. Terminy takie można jednak określić, używając pojęcia podobieństw rodzinnych. Przedmioty należące do danego zbioru, które nie posiadają żadnej wspólnej cechy, mogą wykazywać podobieństwa rodzinne: choć nie istnieje cecha, która przysługiwałaby wszystkim przedmiotom w danym zbiorze, dowolnie wybrane dwa przedmioty z danego zbioru posiadają wspólną cechę. Jako przykład podaje Wittgenstein zbiór gier. Próbuując określić, czym jest gra, mamy skłonność do poszukiwania cechy, która byłaby wspólna wszystkim grom. Tymczasem „gry stanowią rodzinę, której członkowie wykazują podobieństwo rodzinne. Niektórzy mają ten sam nos, inni te same brwi, zaś jeszcze inni ten sam chód; podobieństwa te krzyżują się”¹⁷. Jeśli zjawiska, które określane są mianem przekonań, wykazują takie podobieństwa rodzinne, wyodrębnienie tych podobieństw pozwoliłoby określić znaczenie terminu „przekonanie”.

Jedną z podstawowych trudności w badaniach nad przekonaniami jest nieobserwowalność przekonań. Badacz nie obserwuje przekonań, lecz wnioskuje o nich na podstawie obserwacji zachowania¹⁸. Przekonanie jest zwykle ujmowane jako wewnętrzny stan podmiotu, który z uwagi na swoją subiektywność nie może być bezpośrednio ujęty przez zewnętrznego obserwatora. Podnoszony jest w związku z tym zarzut, że przekonania są dostępne tylko na drodze introspekcji, która jest metodą zawodną. Zarzut ten był formułowany m.in. przez zwolenników behawioryzmu, którzy postulowali wyeliminowanie ze słownika naukowego terminów odnoszących się do stanów wewnętrznych podmiotu. Zachowanie powinno być wyjaśniane w kategoriach bodźca i reakcji, które w przeciwieństwie do stanów wewnętrznych poddają się bezpośredniej obserwacji. Inni badacze z kolei podkreślają, że właściwym przedmiotem badania są nie tyle przekonania rozumiane jako wewnętrzne, subiektywne stany, ile raczej publicznie dostępne wypowiedzi stwierdzające przekonanie. Nieobser-

¹⁶ Ibidem, s. 188.

¹⁷ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Blackwell, Oxford 1969, s. 17.

¹⁸ D. Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 45; J.A. Lanman, *In Defec of „Belief”: A Cognitive Response to Behaviourism, Eliminativism, and Social Constructivism*, „Issues in Ethnology and Anthropology” 3(3)/2008, s. 50.

wowalność przekonań stanowi wyzwanie dla badacza, zwłaszcza wówczas, gdy interesują go przekonania jednostek żyjących w innych kulturach. Pomimo istnienia tych trudności badawczych, nieuzasadnione jest twierdzenie, że nieobserwowalność przekonań czyni je zasadniczo niedostępnymi badaniu. Nawet zwyczajna komunikacja językowa wymaga wnioskowania o intencjach nadawcy na podstawie werbalnego i niewerbalnego zachowania¹⁹.

Za odrzuceniem terminu „przekonanie” opowiadają się również Galina Lindquist i Simon Coleman, którzy wskazują na jego wieloznaczność, a także na historyczne i kulturowe zróżnicowanie jego znaczeń. Znaczenie, które ukształtowało się w świecie zachodnim pod wpływem myśli i religijnych praktyk chrześcijaństwa okazuje się nieodpowiednie w badaniu innych kultur. Jest to znaczenie ukształtowane w określonym kontekście kulturowym, a mianowicie w kontekście religii umiejscawiających przedmiot wiary w rzeczywistości nadprzyrodzonej, która odróżniona została od „tego świata”²⁰. Zdaniem autorów, używanie tego terminu w odniesieniu do niezachodnich religii, w których przedmiot wiary postrzegany jest jako integralna część naturalnego świata, nie jest adekwatne. Innymi słowy, dyskutowany termin jest nieprzydatny w porównaniach międzykulturowych i jako taki powinien zostać porzucony przynajmniej w badaniach z zakresu antropologii.

Krytycy terminu „przekonanie” wskazują również na jego nieobecność w kulturach innych niż zachodnia²¹. W kulturach tych przekonania nie są konceptualizowane jako przekonania w zachodnim tego słowa rozumieniu, w związku z czym nie można ich charakteryzować, używając pojęcia wypracowanego w tradycji zachodniej, ponieważ oznaczałoby to przypisywanie uczestnikom tych kultur obcych im postaw i zachowań. Wskazuje się, że uczestnicy tych kultur „ani nie »wierzą w« Boga czy też inne istoty duchowe, ani nie »wierzą, że« istoty te istnieją lub mają pewne zdolności. Istoty te po prostu są – istnieją immanentnie w świecie”²². W wielu kulturach innych niż zachodnie istoty nadprzyrodzone są nie tyle przedmiotem wierzeń, ile częścią naturalnego porządku rzeczy i jako takie mają status bliższy faktom, które są przedmiotem bezpośredniego doświadczenia. Brak podziału świata na naturalny i ponadna-

¹⁹ D. Sperber, D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford 1995.

²⁰ G. Lindquist, S. Coleman, *Introduction: Against Belief?*, „Social Analysis” 52(1)/2008, s. 6.

²¹ J. Pouillon, *Remarks on the verb “to believe”*; M. Ruel, *Christians as Believers*, w: J. Davis (red.), *Religious Organization and Religious Experience*, Academic Press, London 1982; T. Asad, *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man” 18(2)/1983.

²² J.P. Mitchell, H.J. Mitchell, *For Belief: Embodiment and Immanence in Catholicism and Mormonism*, „Social Analysis” 52(1)/2008, s. 82.

turalny sprawia, że zbędny jest podział na dwa sposoby ujmowania zjawisk, do których należą z jednej strony postrzeżenie i wiedza, z drugiej zaś wiara²³.

Krytyczne analizy dotyczące epistemologicznych i metodologicznych ograniczeń stosowalności pojęcia przekonanie religijne w badaniach nad religiami nie zawsze prowadzą do wniosku, że pojęcie to jest bezużyteczne. Często zwraca się uwagę na nieadekwatne rozumienie przekonań będące wynikiem przyjęcia filozoficznych lub religijnych założeń. W szczególności przedmiotem krytyki było traktowanie przekonań religijnych jako przekonań o faktach, zaś zdań języka religijnego jako twierdzeń, których wartość logiczna zależy od stanu rzeczy, do którego się odnoszą. Spostrzeżenie, że przekonania religijne są integralnymi elementami systemu religijnego i w oderwaniu od tego systemu mogą posiadać odmienne znaczenie i pełnić odmienne funkcje poczynione zostało przez filozofów analitycznych zainspirowanych twórczością Ludwiga Wittgensteina i odmawiających zdaniom języka religii statusu twierdzeń. W tym ujęciu przekonania wyrażane w języku religii nie odnoszą się do stanów rzeczy, a ich znaczenie zależy od sposobu, w jaki powiązane są z religijnym sposobem życia oraz z pozareligijnymi aspektami ludzkiej egzystencji²⁴. Zdaniem Dewi Z. Phillipsa przekonania religijne nie są hipotezami, które mówią coś o empirycznej lub transcendentnej rzeczywistości. Należą one do religijnej gry językowej, w ramach której uzyskują znaczenie. Sama jednak religijna gra językowa nie jest odizolowana od niereligijnych sposobów życia, lecz jest w nich osadzona.

Odrzucenia pojęcia przekonania religijnego nie postuluje również Robert Bellah. Zamiast tego argumentuje, że wiara religijna jest nieredukowalna do przekonań. Mówienie o wierze wymaga wyjścia „poza przekonania” ku powiązaniu doświadczenia z symbolizacją. Symbolizacja powinna być ujmowana jako nieodłączny komponent doświadczenia²⁵. Wyrwanie symbolu z kontekstu doświadczenia prowadzi do ujmowania przekonania religijnego jako przekonania „o czymś”. Jest to błędne o tyle, że w świadomości religijnej symbole zazwyczaj nie są używane w taki sposób. Mówienie o przekonaniach religijnych w oderwaniu od doświadczenia jest, zdaniem Bellaha, rezultatem adaptacji filozofii greckiej w tradycji chrześcijańskiej oraz muzułmańskiej i nie występuje w innych wielkich tradycjach religijnych²⁶. Istotą takiego podejścia jest mylenie religii z przekonaniem w oparciu o obiektywistyczne założenia pocho-

²³ J. Pouillon, *Remarks on the verb "to believe"*, s. 91.

²⁴ D.Z. Phillips, *Wiara religijna a gry językowe*, w: *Filozofia religii*, wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Wyd. Spacja, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, ss. 316-317.

²⁵ R.N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, London 1991, s. 204.

²⁶ *Ibidem*, s. 220.

dzące z myśli greckiej. Prowadzi to do błędnego rozumienia prawdy religijnej w kategoriach przede wszystkim poznawczych, tymczasem, zdaniem Bellaha, „religia jest ucieleśnioną prawdą, nie zaś prawdą, którą się zna; w rzeczywistości jest ona w znacznie większym stopniu przekazywana za pośrednictwem narracji, obrazu, odgrywania niż za pośrednictwem definicji i dowodzenia”²⁷. Bellah słusznie zauważa, że wiara religijna jest niesprowadzalna do przekonań o stanach rzeczy, zaś utożsamienie religii z przekonaniem jest obce wielu tradycjom religijnym. Co więcej, nawet „intelektualistycznie” ukierunkowane nurty życia religijnego odwołują się do innych wymiarów religii, takich jak doświadczenie czy rytuał. Konieczność wyjścia „poza przekonania” w badaniu samych przekonań religijnych nie implikuje jednak teorii religii marginalizującej rolę przekonań. Postulat mówiący, że wyjaśnienie przekonań religijnych wymaga odwołania się do zjawisk innych niż przekonania nie oznacza, że przekonania nie odgrywają istotnej roli w religii. Jego podstawą jest raczej obserwacja, że przekonania religijne funkcjonują w powiązaniu z innymi ważnymi wymiarami życia religijnego.

O ile można się zgodzić co do ograniczonej stosowalności terminu „przekonanie” i zarazem konieczności krytycznego zbadania jego użyteczności w różnych kontekstach kulturowych, postulat jego zupełnego wyrugowania wydaje się nie do przyjęcia z kilku powodów. Po pierwsze, termin ten jest dobrze zakorzeniony w badaniach nad religiami oraz innymi dziedzinami kultury. Nie istnieje przy tym termin, który mógłby go zastąpić, a który nie byłby obciążony wieloznacznością oraz nie miałby charakteru lokalnego. Po drugie, termin ten wyraża pojęcie przydatne w rozumieniu ludzkiego zachowania i niezbędne w wyjaśnianiu i interpretacji zachowania. Podkreśla to Donald Wiebe, dla którego „odrzućenie jego użycia jako kategorii interpretacyjnej w badaniach nad religią wymaga całkowitego oszacowania na nowo naszej powszechnie uznanej wiedzy o religii w ogóle oraz naszego powszechnie uznanego pojmowania różnych historycznych tradycji religijnych w szczególności. Odrzućenie „przekonania» w istocie wiązałoby się z kategoriycznym odrzućeniem licznych dzieł poświęconych naturze, funkcji i znaczeniu myśli religijnej. [...] Jednakże konsekwencje takie są tak ogromnym kosztem, że mogłyby stanowić argument przeciwko propozycji wyeliminowania tego pojęcia z »religioznawstwa«”²⁸. Po trzecie, zastrzeżenia formułowane pod adresem omawianego terminu dotyczą głównie jego zastosowania w badaniach prowadzonych przez antropologów, zwłaszcza w porównaniach międzykulturowych, nie zaś posługiwania się nim do innych celów. Ponadto formułowany przez

²⁷ Ibidem, s. 221.

²⁸ D. Wiebe, *The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith*, „Numen” 26(2)/1979, s. 235.

antropologów argument, zgodnie z którym przekonania są nieobecne w niektórych kulturach, ponieważ brak w nich podziału na dwa sposoby poznawania (wiara i wiedza) i dwie dziedziny rzeczywistości (świat naturalny i ponadnaturalny) świadczy w istocie nie o braku jakichkolwiek przekonań w tych kulturach, lecz o braku pewnego typu przekonań religijnych. Zdaniem Jona P. Mitchella i Hildi J. Mitchell rozpowszechniona w antropologii kulturowej krytyka przekonań religijnych jest pokłosiem „lingwistycznego” podejścia do religii, a ogólnie rzecz biorąc do kultury i społeczeństwa²⁹. Podejście to opiera się na praktyce przekładu i poszukiwaniu korespondencji między kategoriami społeczno-kulturowymi badanej kultury oraz kategoriami właściwymi dla kultury badacza. Zastosowanie tego podejścia w badaniach nad religią prowadzi do marginalizacji procesów reprodukcji i praktykowania religii, a także niedoceniaenia znaczenia cielesności oraz doświadczenia. Po czwarte, nieobserwowalność przekonań nie stanowi nieprzezwycięzalnej przeszkody dla badania przekonań. Brak możliwości bezpośredniej obserwacji zjawiska nie czyni tego zjawiska niepoznawalnym, ponieważ istnieje możliwość jego ujmowania za pośrednictwem powiązanych z nim zjawisk. Chociaż przekonania nie są bezpośrednio obserwowalne, można je badać za pośrednictwem reakcji w postaci zachowania werbalnego lub niewerbalnego, będącego konsekwencją tych przekonań. W ten sposób można badać nie tylko przekonania mające językową reprezentację, ale także przekonania implicytne. Badania tego rodzaju prowadzone są przez psychologów rozwojowych i kognitywistów³⁰. Istnieją również badania neurobiologiczne, w których poszukuje się neuronalnego podłoża przekonań³¹.

5. Przekonania a doktryny religijne

Przekonania religijne nie są wyłącznie sprawą indywidualną. Istotnym zjawiskiem w religiach jest podzielenie przekonań religijnych przez wspólnoty i inne zbiorowości wyznawców. Intersubiektywny charakter przekonań religijnych sprawia, że mogą one pełnić istotne funkcje społeczne, przede wszystkim integrują grupy wyznawców wokół wspólnego systemu wierzeń. Przekonania i inne reprezentacje religijne, które funkcjonują intersubiektywnie, są przedmiotem komunikacji religijnej, która podlega wielu uwarunkowaniom

²⁹ J.P. Mitchell, H.J. Mitchell, *For Belief...*, s. 80.

³⁰ J.L. Barrett, F. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31(3)/1996; J.A. Lanman, *In Deface of „Belief”...*, ss. 55-56.

³¹ S. Harris, S. Sheth, M. Cohen, *Functional Neuroimaging of Belief, Disbelief, and Uncertainty*, „Annals of Neurology” 63(2)/2008.

poznawczym i językowym. „Nośniki”, za pośrednictwem, których dokonuje się komunikowanie religijnych znaczeń, nie tylko pełnią funkcję komunikacyjną, lecz ponadto przekształcają znaczenia religijne i obiektywizują je. Proces obiektywizacji odgrywa w religii rolę kluczową, ponieważ dzięki niemu przedmiotom wierzeń przypisywana jest szczególna rzeczywistość. Przekonania religijne, które uzyskują charakter intersubiektywny, mogą stanowić punkt wyjścia kształtowania się doktryn religijnych.

Dotychczas badania nad przekonaniem religijnymi koncentrowały się w pierwszym rzędzie na przekonaniach doktrynalnych, które mają charakter eksplicytny i refleksyjny. Są to przekonania usystematyzowane, zrjonalizowane i powszechnie kojarzone z określoną tradycją religijną. Nawet pobieżny przegląd opracowań z zakresu historii religii prowadzi do wniosku, że to właśnie przekonania doktrynalne były traktowane priorytetowo. Oznacza to utożsamienie przekonań religijnych wyznawanych w ramach danej religii ze społecznie usankcjonowanym i normatywnie rozumianym zbiorem przekonań. Podejście takie budzi wiele zastrzeżeń. Po pierwsze, doktryna religijna rzadko funkcjonuje w oderwaniu od pozostałych wymiarów życia religijnego. Nawet jeśli stanowi zamknięty, zasadniczo niezmienny system przekonań opracowany i wykładany przez ekspertów religijnych, jest ujmowana przez ludzi religijnych w kontekście innych przekonań oraz działań religijnych, a także w kontekście przekonań i działań, którym ludzie religijni nie przypisują znaczenia religijnego. Radykalne oderwanie doktryny teologicznej od pozostałych wymiarów życia religijnego sprawia, że staje się ona systemem teologiczno-filozoficznym, którego znaczenie nie może być już zrekonstruowane na płaszczyźnie spontanicznego myślenia i przeżywania zwyczajnych wyznawców danej religii. Trudno określić w poszczególnych religiach granicę, której przekroczenie prowadzi do załamania komunikacji pomiędzy ekspertami religijnymi operującymi abstrakcyjnymi pojęciami i zrjonalizowanymi przekonaniem a zwykłymi wiernymi. Jednakże w dziejach religii niejednokrotnie takie zerwanie miało miejsce, podobnie jak próby ponownego nawiązania komunikacji poprzez „odnowę języka religijnego”³².

Po drugie, przekonania składające się na doktrynę nie wyczerpują zbioru przekonań religijnych, które żywią wyznawcy danej religii. Tezę taką potwierdzają badania socjologiczne³³, etnograficzne oraz badania nad ludzkim

³² Zob. L. Gilkey, *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1969.

³³ A. Anczyk, J. Malita-Król, *Between „theological correctness” and everyday life: contemporary Paganism as “lived religion”*, w: A. Adamczyk, J. Malita-Król (red.), *Walking the Old Ways in a New World. Contemporary Paganism as Lived Religion*, Sacrum Publishing House, Katowice 2017.

poznaniem³⁴. Badania socjologiczne zwracają uwagę na zjawisko wybiórczego podejścia do doktryny, odrzucania niektórych kluczowych dla danej tradycji religijnej przekonań doktrynalnych oraz przyjmowania przekonań pochodzących z obcych tradycji³⁵. Literatura etnograficzna zajmuje się m.in. religijnością ludową, która zarówno pod względem wierzeń, jak i praktyk religijnych odbiega od normatywnego modelu religii instytucjonalnej³⁶. Z kolei badania eksperymentalne nad konceptualizacją istot nadprzyrodzonych wskazują na istnienie zjawiska tzw. poprawności teologicznej, które polega na deklarowaniu zgodności z usankcjonowanym systemem wierzeń, przy jednoczesnym myśleniu o tych istotach w sposób niezgodny z doktryną.

Powyższe badania prowadzą do wniosku, że słuszny wydaje się postulat przywiązywania większej niż dotychczas uwagi zarówno do tzw. religijności ludowej, jak i do myślenia religijnego, które wykracza poza usankcjonowany w danej tradycji religijnej zbiór przekonań. Ograniczanie się do deklarowanych we wspólnocie przekonań religijnych może oznaczać koncentrowanie się na tym, co być powinno, nie zaś na tym, co faktycznie ma miejsce³⁷. Zdaniem Pascala Boyera teologie, dogmaty czy intelektualne interpretacje doktryny w ogóle nie mogą być traktowane jako wiarygodne opisy rzeczywistych przekonań religijnych³⁸. Choć takie stanowisko wydaje się niesłuszne z uwagi na istotną rolę i siłę oddziaływania doktryn religijnych w wielu tradycjach religijnych, postulat uwzględnienia „niepoprawnych teologicznie” przekonań jest ze wszech miar słuszny.

I to jest drugi powód, dla którego koncentrowanie się na doktrynie religijnej prowadzi do poważnych ograniczeń w badaniu przekonań religijnych. Doktryna religijna to wytwór refleksyjnych procesów poznawczych. W swoim codziennym życiu ludzie religijni częściej posługują się przekonaniem nierefleksyjnymi lub takimi, które bliższe są nierefleksyjnemu myśleniu. Przykładem takiego zjawiska jest tzw. religia i religijność ludowa (zdroworozsądkowa), w której świat istot nadprzyrodzonych przedstawiany jest w sposób

³⁴ J. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 11(4)/1999; P. Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001, ss. 282-283; P. Boyer, *Religious Thought and Behavior as By-products of Brain Function*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(3)/2003, s. 119; zob. M. Day, *Religion, Off-Line Cognition and the Extended Mind*, „Journal of Cognition and Culture” 4(1)/2004, ss. 113-114.

³⁵ S. Grotowska, *Religia subiektywna: studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków 1999.

³⁶ R. Tomicki, *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Zakład Narodowy im. Ossolińskiego – Wyd. PAN, Wrocław 1981, s. 56.

³⁷ P. Boyer, *Religion Explained...*, s. 267.

³⁸ P. Boyer, *Religious Thought...*, s. 119.

antropomorficzny – jest metaforycznie konceptualizowany w oparciu o doświadczenia bliskie codziennemu życiu człowieka. Rola pojęć abstrakcyjnych jest ograniczona w ludowej wyobraźni do minimum. Otóż tak rozumiana religijność ludowa stanowi co najmniej istotny, a w wielu przypadkach również podstawowy wymiar życia religijnego. Religijność ludowa jest często rozbieżna z religią oficjalną – pojawiają się w niej przekonania, które są nieakceptowane przez ekspertów religijnych. Wydaje się, że nawet zaawansowana edukacja religijna ma ograniczone znaczenie w tłumieniu takiej religijności.

Po trzecie, w życiu religijnym przekonania składające się na doktrynę religijną odgrywają często rolę marginalną i są traktowane przez wiernych jako nieistotne. Nie jest to oczywiście przypadek, ponieważ – jak to zostanie pokazane w rozdziale IV – przekonania składające się na doktrynę teologiczną często mają ograniczoną użyteczność w dokonującej się spontanicznie religijnej interpretacji codziennego doświadczenia. Przedstawienie istoty nadprzyrodzonej jako podobnej do człowieka (antropomorfizacja) jest znaczenie bardziej użyteczne w religijnym rozumieniu świata niż abstrakcyjne pojęcie takiej istoty, ponieważ pozwala na wykorzystanie zdolności umysłowych, które wykorzystywane są w normalnych interakcjach społecznych. Inaczej mówiąc, nieistotność doktryny teologicznej w pewnych kontekstach życia religijnego jest wynikiem istnienia ograniczeń poznawczych, które sprawiają, że umysł ludzki napotyka trudności w przetwarzaniu pojęć abstrakcyjnych i silnie kontrintuicyjnych przekonań.

Po czwarte wreszcie istnieją religie, które nie posiadają rozbudowanej, usystematyzowanej i instytucjonalnie kontrolowanej doktryny teologicznej. Dotyczy to zarówno religii plemiennych, jak i wielkich tradycji religijnych, takich jak hinduizm³⁹. Ponadto można zaobserwować istnienie rozproszonych przekonań religijnych, które nie są trwale powiązane z innymi przekonaniami, a tym bardziej nie tworzą systemu doktrynalnego. Można też zaobserwować istnienie przekonań, które składają się na religijność subiektywną, konstruowaną w oparciu o różne tradycje religijne. Ograniczenie badań wyłącznie do doktryn teologicznych oznaczałoby pominięcie całego tego bogactwa przekonań religijnych.

6. Systemowość przekonań religijnych

W badaniach nad przekonaniami religijnymi zwracano uwagę na wzajemne powiązanie i systemowość przekonań. W ramach niektórych tradycji religijnych przekonania religijne składają się na system przekonań czy system

³⁹ Zob. W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1962, s. 144.

wierzeń. W związku z tym postuluje się badanie poszczególnych przekonań w kontekście innych przekonań należących do tego samego systemu lub też w kontekście systemu jako całości. Jeżeli bowiem przekonania tworzą system, wszelkie przekształcenia w obrębie systemu mają wpływ na poszczególne przekonania, podobnie jak zmiana danego przekonania wpływa na cały system. Religijny system przekonań bywa utożsamiany z tradycją religijną, np. z chrześcijaństwem, islamem, judaizmem lub z jednym z wyznań należących do poszczególnych tradycji (np. katolicyzmem). Niewątpliwie oficjalna doktryna wielu religii przybiera postać systemu przekonań, jednak dzieje się tak w wyniku systematyzujących działań ekspertów religijnych, którzy dbają o to, aby poszczególne przekonania były ze sobą powiązane. Nie jest jednak oczywiste, że systemowość przekonań religijnych odgrywa istotną rolę w życiu religijnym. Nawet jeżeli oficjalny, zinternalizowany system przekonań religijnych odgrywa taką rolę w życiu człowieka, wiele wskazuje na to, że system taki nie jest wyłącznym źródłem przekonań religijnych jednostki, zaś wiele przekonań religijnych żywionych przez jednostki pozostaje w wyraźnej sprzeczności z oficjalnym systemem przekonań. Ponadto w religijnej interpretacji wydarzeń życia codziennego przekonania religijne, również te składające się na doktrynę, są różnie wykorzystywane w zależności od sytuacji. Interpretacja taka wymaga odwołania się do poszczególnych przekonań, które mogą okazać się w danej chwili użyteczne, natomiast czyni zbędnym odwołanie się do całego systemu przekonań jednostki. Martin Stringer nazywa takie przekonania mianem sytuacyjnych, wskazując, że „w codziennym myśleniu [...] dostrzegamy izolację poszczególnych twierdzeń, z których każde jest używane w konkretnej sytuacji”⁴⁰. W pewnych sytuacjach istotny jest nie system przekonań, lecz poszczególne przekonania, które łatwo mogą być wykorzystane do interpretacji codziennych wydarzeń. Należy zatem podkreślić, że fakt, iż przekonania religijne mogą tworzyć system i rzeczywiście często występują w postaci systemu, nie oznacza, że system jako całość jest wykorzystywany w religijnej interpretacji wydarzeń należących do życia codziennego. Poszczególne przekonania, zarówno te należące do oficjalnego systemu wierzeń, jak i te, które występują poza nim, mogą być używane sytuacyjnie, bez przywoływania całego systemu.

7. Typologia przekonań religijnych

Za różnymi znaczeniami terminu „przekonanie religijne” kryje się wielowymiarowa rzeczywistość wierzeń religijnych. Wyróżniano wiele typów przekonań religijnych: intuicyjne (nierefleksyjne) i refleksyjne (Dan Sperber, Justin

⁴⁰ M.D. Stringer, *Towards a Situational Theory of Belief*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 27(3)/1996, s. 232.

Barrett)⁴¹, afektywne i kognitywne (Richard F. Gombrich)⁴², słabe i mocne (Malcolm Ruel)⁴³. Typologie te częściowo się pokrywają. Choć z pewnością nie odzwierciedlają one różnicowania przekonań religijnych, pozwalają uchwycić ważny aspekt tych przekonań.

Przekonania religijne, podobnie jak wszelkie inne przekonania, nie ograniczają się wyłącznie do tego, co zwykle się w myśleniu zdroworozsądkowym określać mianem przekonań. Jak wskazuje Dan Sperber, wyróżnić można dwa rodzaj tych przekonań: refleksyjne i intuicyjne. Typologię Sperbera można zastosować do przekonań religijnych, co m.in. znajduje wyraz w koncepcji Justina L. Barretta, który dokonuje podziału przekonań religijnych na nierefleksyjne i refleksyjne. Podział ten w znacznym stopniu pokrywa się z podziałem zaproponowanym przez Sperbera, jednakże Barrett przedstawia bardziej złożony opis różnic między dwoma typami przekonań⁴⁴.

Inny podział przekonań religijnych zaproponował badacz buddyzmu Richard F. Gombrich, który postuluje wyodrębnienie dwóch ich typów, a mianowicie przekonań afektywnych i kognitywnych. Różnica między przekonaniem kognitywnym i afektywnym sprowadza się do różnicy między mówieniem, w co się wierzy, a rzeczywistym wierzeniem⁴⁵. Łatwo zauważyć rozbieżność między tymi dwoma typami przekonań. O ile nie ma wątpliwości co do tego, że przekonania kognitywne są przekonaniem w potocznym tego słowa znaczeniu, o tyle sprawa przekonań afektywnych jest bardziej złożona ze względu na ograniczony do nich dostęp. Przekonania kognitywne są po prostu wypowiedziane i jako takie stają się dostępne, natomiast przekonania afektywne mogą zostać uchwycone jedynie za pośrednictwem działań, na które mają wpływ. Jako przykład rozbieżności między tymi typami przekonań Gombrich podaje katolika, który przyznaje się do całkowitej utraty wiary, a jednocześnie w chwili kryzysu życiowego czyni znak krzyża. Otóż zdaniem Gombricha za gestem tym muszą kryć się określone przekonania, które różnią się od świadomie wyrażanych przekonań. Takie niejawne przekonania określa Gombrich mianem afektywnych. Innym przykładem może być wiara niektórych katolików w duchy zmarłych, które po śmierci wracają na ziemię i nawiedzają żyjących ludzi. Wiara ta, a także związane z nią praktyki wykraczają poza deklarowaną przez te osoby doktrynę katolicką. Typologia Gombricha antycypuje nie tylko ist-

⁴¹ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*; J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.

⁴² R.F. Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford 1971, s. 5.

⁴³ M. Ruel, *Christians as Believers*.

⁴⁴ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, s. 2 nn. Typologie Sperbera i Barretta zostaną szczegółowo omówione w rozdz. IV.

⁴⁵ R.F. Gombrich, *Precept and Practice...*, s. 5.

nienie dwóch różnych typów przekonań religijnych, ale ponadto wskazuje, że przekonania te mogą występować niejako równolegle. Oznacza to, że myślenie religijne może przebiegać różnymi torami i jako takie jest bardziej złożone, aniżeli dotychczas przyjmowali badacze religii takich jak chrześcijaństwo, skupiający się przede wszystkim na zdefiniowanym w ramach doktryny i wypowiadany przez wiernych wyznaniu wiary.

8. Problem nefalsyfikowalności przekonań

Przekonaniom religijnym w ramach danej tradycji religijnej wierzący przypisują prawdziwość. Prawdziwość przekonań zazwyczaj nie jest przyjmowana na podstawie uzasadnienia, lecz na mocy autorytetu. Przekonania religijne nie są ponadto podatne na dyskonfirmację – dane sprzeczne z wyznawanym przekonaniem nie prowadzą do zmiany przekonania, a często nawet przekonanie wzmacniają, ponieważ skłaniają do poszukiwania głębszego sensu przekonania⁴⁶. Jednakże poszukiwanie głębszego sensu jest strategią, która czyni dane przekonanie coraz mniej podatnym na falsyfikację. Strategię taką opisał m.in. Anthony Flew: w obliczu potencjalnych falsyfikatorów dodawane są do danego przekonania religijnego zastrzeżenia, które powodują, że przekonanie to staje się w coraz mniejszym stopniu podatne na falsyfikację przez możliwe stany rzeczy, ale tym samym zawiera – wraz z dodaniem każdego nowego zastrzeżenia – coraz mniej treści poznawczej⁴⁷. Problem tego typu przekonań polega na tym, że nie stwierdzają one żadnych stanów rzeczy, które mogłyby podlegać falsyfikacji.

Brak podatności na dyskonfirmację czy falsyfikację tłumaczono m.in. logicznym charakterem przekonań religijnych. Zdania języka religii wyrażające kluczowe przekonania religijne, takie jak „Istnieje Bóg”, „Bóg jest wszechmocny”, są – zgodnie z tym rozumowaniem – pseudotwierdzeniami, ponieważ choć przypominają twierdzenia, w istocie nimi nie są. Struktura gramatyczna tych zdań sugeruje, że są to twierdzenia, jednak z logicznego punktu widzenia nie można im przypisać żadnego sensu, a przynajmniej żadnego sensu empirycznego, ponieważ nie można wskazać stanu rzeczy, który byłby ich falsyfikatorem⁴⁸. Rodzi to przypuszczenie, że raz nabyte przekonania religijne utrzymują się, ponieważ nie są podatne na falsyfikację czy dyskonfirmację. Hi-

⁴⁶ S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002, s. 92.

⁴⁷ A. Flew, *Theology and Falsification*, w: B. Mitchell (red.), *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, London 1971, ss. 13-15.

⁴⁸ B. Chwedeńczuk, *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

poteza ta opiera się na założeniu, że przyswajanie przekonań religijnych, które zazwyczaj ma miejsce w trakcie pierwotnej socjalizacji religijnej, nie dokonuje się w oparciu o uzasadnienie tych przekonań; ich prawdziwość przyjmowana jest z góry, zwykle na mocy autorytetu, w jaki wyposażone są czynniki religijnej socjalizacji. Raz wpojone przekonania wraz z właściwymi danej tradycji ramami interpretacyjnymi są bądź w ogóle niefalsyfikowalne, bądź trudne do sfalsyfikowania. Jak wskazują strategie unikania falsyfikacji przedstawione przez Flewa, ramy interpretacyjne mogą mieć istotne znaczenie, gdy pojawiają się nowe informacje, które są sprzeczne z danym przekonaniem. Na ramy interpretacyjne składają się inne przekonania, które pozwalają na interpretację i reinterpretację danego przekonania. Ramy te umożliwiają dodawanie do danego przekonania zastrzeżeń, które czynią je niesprawdzalnym. Innymi słowy, utrzymywanie się przekonań religijnych może być nie tyle wynikiem braku falsyfikatorów, ile rezultatem procesu interpretacyjnego, który pozwala na modyfikowanie sensu przekonań pod wpływem nowych informacji, które oceniane są jako sprzeczne z przekonaniem.

Hipoteza odwołująca się do pierwotnej socjalizacji religijnej i głosząca, że przyjęte z góry przekonania religijne utrzymują się, ponieważ pozbawione są treści empirycznej pozwalającej na ich odrzucenie w konfrontacji z doświadczeniem, wydaje się mało prawdopodobna z uwagi na istnienie wielu niereligijnych przekonań, które również nie są falsyfikowalne, a mimo to z czasem przestają być uznawane. Dziecięca wiara w nadprzyrodzone istoty takie jak elfy, krasnoludki czy inne baśniowe istoty, skonfrontowana ze zdroworozsądkową oraz naukową wiedzą o świecie, przestaje być atrakcyjna. Co więcej, dziecko nie ma potrzeby stosowania w tej konfrontacji strategii interpretacyjnych, które będą immunizowały przekonania o istnieniu tych nadprzyrodzonych istot. Z reguły wygląda to odmiennie w przypadku wiary w istoty religijne.

Nieco inaczej zjawisko niepodatności przekonań religijnych na falsyfikację empiryczną i logiczną wyjaśnia Atran, który odwołuje się do zaproponowanego przez Sperbera pojęcia relewancji⁴⁹. Teoria relewancji opiera się na modelu komunikacji, w którym komunikacja polega na wnioskowaniu o intencji nadawcy na podstawie przesłanek tworzonych przez nadawcę. Ponieważ przekaz religijny z góry traktowany jest jako prawdziwy, pozaczasowy i pozbawiony autorstwa, w ramach komunikacji religijnej nie stosuje się do niego kryterium relewancji. Przykładowo wnioskowanie o intencji autora nie ma sensu w sytuacji, gdy przekaz religijny traktuje się jako pozbawiony autora. Podobnie postulowany ponadczasowy charakter przekazu uniemożliwia

⁴⁹ D. Sperber, D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford 1995.

posiłkowanie się wiedzą tła oraz wskazówkami pochodzącymi z kontekstu, w którym przekaz jest komunikowany⁵⁰. Z kolei wiara w prawdziwość przekazu religijnego ogranicza bądź eliminuje działania mające na celu jego dyskryminację. Wiara w przekonania religijne jest zatem „poznawczym rezultatem zawieszenia kryteriów relewancji, które mają uniwersalne zastosowanie w zwyczajnej komunikacji”⁵¹. Wadą propozycji Atrana jest to, że nie ma ona zastosowania do wszelkich przekonań religijnych, ponieważ nie każdy przekaz religijny traktowany jest przez wyznawców jako prawdziwy, pozaczasowy czy pozbawiony autorstwa. Przykładem może być kwestia prawdziwości przekonań religijnych. Choć uznawanie przekonań religijnych zazwyczaj oznacza przypisywanie im prawdziwości na podstawie autorytetu, który zaświadcza o prawdziwości tych przekonań, wiara religijna nie jest pozbawiona wątpliwości. W tradycji chrześcijańskiej wątpliwości dotyczące kluczowych przekonań religijnych odgrywają pewną, nierzadko istotną, rolę w życiu religijnym myślicieli, mistyków oraz zwykłych wiernych. Nawet jeśli wątpliwości takie mają charakter tymczasowy, ich istnienie świadczy o zmiennym charakterze wiary religijnej, a tym samym o zmianie postaw wobec kluczowych zdań języka religijnego. Nie mniej wątpliwości budzi założenie, że wypowiedzi i teksty religijne postrzegane są przez wyznawców jako pozaczasowe i pozbawione autorstwa. Wprawdzie Atran powołuje się na wypowiedzi i teksty związane z doktryną, jednak związek z doktryną nie jest warunkiem koniecznym przypisania przekonaniom religijnego charakteru. Przekonania odbiegające od doktryny, zarówno te refleksyjne, jak i nierefleksyjne, stanowią pokazną część zbioru przekonań żywionych przez wyznawców określonej tradycji religijnej. Praktykowane w niektórych odmianach protestantyzmu ewangelikalnego przypisywanie własnym myślom boskiego autorstwa nie oznacza zawieszenia kryteriów relewancji, ponieważ tego rodzaju komunikacja z istotą nadprzyrodzoną konceptualizowana jest jako zwyczajna komunikacja przynajmniej pod tym względem, że przekaz ma charakter temporalny – bezpośrednio wiąże się z „tu i teraz” doświadczającego podmiotu – i przede wszystkim ma nadprzyrodzonego autora, który przemawia do człowieka za pośrednictwem jego własnych myśli. Zawieszenie kryteriów relewancji może się odnosić jedynie do ograniczonego zbioru przekazów religijnych.

9. Przekonania połowicznie propozycyjalne

Jak wspomniano wcześniej, jedną z ważniejszych koncepcji charakteryzujących przekonania jest koncepcja, zgodnie z którą przekonanie jest postawą

⁵⁰ S. Atran, *In Gods We Trust...*

⁵¹ *Ibidem*, s. 93.

propozycjonalną. Przyjmuje ono następującą strukturę: $Xw(Z)$, gdzie X jest podmiotem postawy, w oznacza samą postawę propozycjonalną (zazwyczaj o strukturze „wierzy, że...”, „jest przekonany, że...”), zaś Z jest przedmiotem przekonania, który przyjmuje formę zdaniową. Jednakże przekonania religijne nie mogą być sprowadzone do sądów, ponieważ posiadają pewien dodatkowy wymiar, który sprawia, że nie można ich utożsamić z sądami. Chodzi nie tylko o towarzyszącą przekonaniom religijnym postawę zaufania czy zaangażowanie. Dan Sperber zwraca uwagę na to, że określenie „postawa propozycjonalna” przesłania fakt, iż postawy tego rodzaju mogą mieć za swój przedmiot coś, co nie jest sądem w ścisłym tego słowa rozumieniu⁵².

Sądy są albo prawdziwe, albo fałszywe. Zbiory sądów są albo spójne, albo niespójne. Sądy, w przeciwieństwie do zdań i wypowiedzi, nie mogą być wieloznaczne, a więc prawdziwe w jednych interpretacjach, zaś fałszywe w innych. Jednakże niektóre nasze tak zwane przekonania mają kilka możliwych interpretacji i możemy je żywić bez wyboru którejkolwiek z tych interpretacji⁵³.

Jako przykład takiego przekonania Sperber podaje przekonanie Boba, że „Stagflacja stała się ostatnio głównym problemem zachodniej ekonomii”. Bob usłyszał taką opinię w wiadomościach i stała się ona jego przekonaniem. Problem polega na tym, że Bob nie ma pewności, co oznacza słowo „stagflacja”. Z pewnością nie można o nim powiedzieć, że powtarza jedynie wypowiedź zasłyszaną w mediach, ponieważ potrafi na różne sposoby parafrazować tę wypowiedź, a także uznaje szereg konsekwencji przekonania dotyczącego stagflacji. Nie potrafi jedynie zdefiniować terminu „stagflacja”. Podkreślając, że tego typu przekonania występują dość często, Sperber określa je mianem połowicznie propozycjonalnych. „Gdyby było prawdą, że przedmiotami przekonań są z konieczności sądy, wówczas przekonania nasze mogłyby dotyczyć tylko idei, które w pełni rozumiemy”⁵⁴. Tymczasem możemy żywić przekonania, które dotyczą idei nie w pełni zrozumiałych. Reprezentacja połowicznie propozycjonalna to taka, która jest niekompletna pojęciowo, tj. zawiera elementy, których treść pojęciowa nie jest w pełni określona. Można ją dookreślić na różne sposoby za pomocą interpretacji.

Reprezentacje połowicznie propozycjonalne prawdopodobnie nie są rezultatem błędów popełnianych przez system poznawczy, lecz pełnią pozytywną funkcję w działaniu tego systemu. Zdaniem Sperbera system poznawczy potrafi przetwarzać informację, która przekracza jego zdolności pojęciowe⁵⁵. Znaczna część wytworów kulturowych ma taki właśnie charakter, przy czym

⁵² D. Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 50.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Ibidem, s. 51.

⁵⁵ Ibidem, s. 53.

w wielu przypadkach owa pojęciowa niedookreśloność jest zamierzona i obliczona na wywołanie różnych interpretacji (jak to ma miejsce np. w poezji). Informacja niedookreślona może być użyteczna w dalszym procesie uczenia się, kiedy pojawiają się nowe informacje pozwalające zredukować wielość interpretacji. Przykładowo, jeśli Bob sięgnie do słownika i odczyta znaczenie słowa „stagflacja”, przekonanie jego straci swój wcześniejszy status przekonania połowicznie propozycjonalnego i liczba możliwych interpretacji zostanie znacznie zredukowana.

Połowicznie propozycjonalne przekonania odgrywają istotną rolę w myśleniu religijnym. Posiadanie przekonania religijnego nie oznacza jeszcze, że jest ono w pełni rozumiane. Przykładem takiego przekonania może być dogmat o Trójcy Świętej, tj. przekonanie, że „Istnieje jeden Bóg w trzech osobach: Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Dogmat ten jest traktowany przez ludzi wierzących jako tajemnica wiary. Tego rodzaju przekonania, w których prawdziwość się wierzy, pomimo że deklaruje się brak pełnego rozumienia ich treści, występują w religiach dość często. Pojawia się pytanie, jak możliwe jest posiadanie przekonania religijnego, które nie jest w pełni rozumiane? Jak można wierzyć w prawdziwość zdania, którego treść jest w znacznym stopniu niezrozumiała? Żywienie przekonań połowicznie propozycjonalnych wykorzystuje zdolność umysłu do metareprezentowania przekonań. Metareprezentacja pozwala na umieszczenie niezrozumiałego przekonania religijnego w uzasadniającym je kontekście innego przekonania⁵⁶. Jedno i to samo przekonanie może być metareprezentowane na wiele różnych sposobów w zależności od przyjętego kontekstu uzasadniającego. W przytoczonym przykładzie kontekstem tym jest autorytet, np. „Zgodnie z Pismem Świętym istnieje jeden Bóg w trzech osobach...” albo „Kościół naucza, że istnieje jeden Bóg...” Pomimo że wierzący nie ma możliwości przedstawienia sobie jedności, o której mówi dogmat, a jednocześnie nie w pełni ów dogmat rozumie, może sobie go przedstawić w formie metareprezentacji. Myślenie religijne o niedających się przedstawić zjawiskach nadprzyrodzonych jest możliwe dzięki metareprezentacji pozwalającej na „myślenie o” reprezentacjach zamiast „myślenia za pomocą” tych reprezentacji.

Obok niepropozycjonalnego i połowicznie propozycjonalnego charakteru przekonań religijnych wyróżnia się przekonania religijne, które można określić mianem przekonań połowicznych. Połowiczność nie dotyczy w tym przypadku stopnia, w jakim podmiot jest przekonany o czymś. Innymi słowy, połowiczność nie polega na tym, że podmiot jest jedynie umiarkowanie przekonany o czymś lub że stopień jego przekonania o czymś mieści się w przedziale między przypuszczeniem a byciem w pełni przekonanym⁵⁷. Przykła-

⁵⁶ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, s. 76.

⁵⁷ H.H. Price, *Belief*, Allen & Unwin, London 1969, s. 305.

dem przekonania połowicznego może być przekonanie żywione przez osobę czytającą utwór literacki lub filmowy i zawieszającą przekonanie o fikcyjności przedstawionego w utworze świata. Osoba taka nie wierzy w pełni, że prezentowane w utworze wydarzenia dzieją się rzeczywiście, a jednak może zachowywać się tak, jakby były rzeczywiste, np. reagować emocjonalnie na te wydarzenia. Podobnie rozumiane przekonania połowiczne występują także wśród przekonań religijnych. Również tutaj mają one charakter okazjonalny i wiążą się zwykle z zaangażowaniem w rytuał. Przykładem takiego przekonania religijnego może być przekonanie osoby, która wyznaje wiarę w kontekście rytualnym, zaś poza nim pod względem swoich przekonań przypomina osobę niewierzącą. Tego rodzaju przekonania żywione w kontekście rytualnym nie muszą zakładać nieszczerości czy udawania i wiążą się zazwyczaj z określonym zachowaniem i stanami emocjonalnymi. Uczestnictwo w obrzędach religijnych może nie tylko aktualizować przekonania, które poza kontekstem rytualnym nie są aktualizowane, ale ponadto – na co wielokrotnie zwracano uwagę – wzmacnia i podtrzymuje przekonania.

Obserwacja, że niektóre przekonania religijne aktualizowane są jedynie w określonych kontekstach, ma doniosłe znaczenie dla badania tych przekonań, ponieważ zrywa z założeniem, że żywienie przekonań nie podlega zasadniczym zmianom. Nie chodzi tutaj o zmianę przekonań w sensie nabywania nowych przekonań i porzucania dotychczasowych, lecz o możliwość, że niektóre przekonania są uznawane jedynie czasowo i w określonym kontekście. Neil Van Leeuwen argumentuje, że zależność od kontekstu jest jedną z cech przekonań religijnych, które odróżniają je od przekonań faktualnych⁵⁸. Jako przykład podaje badania nad praktykami ludu Vezo żyjącego na Madagaskarze, zaprezentowane przez Ritę Astuti i Paula Harrisa⁵⁹. Otóż wiara Vezo w istnienie i nadprzyrodzoną moc przodków dotyczy jedynie kontekstu religijnego (głównie rytualnego), natomiast poza nim przodkowie postrzegani są po prostu jako martwe ciała, zaś śmierć rozumiana jest jako całkowite unicestwienie. W kontekście rytualnym Vezo mają skłonność do przypisywania zmarłym różnych cech właściwych osobom, w szczególności zdolności psychicznych, zaś w kontekście „naturalistycznym”, pozarytualnym prawdopodobieństwo przypisania takich cech martwemu ciału jest mniejsze. Wiara w kontynuację życia po śmierci aktualizowana jest w kontekście rytualnym (religijnym) oraz dezaktualizowana poza nim. Zjawisko to występuje w wielu tradycjach religijnych.

⁵⁸ N. Van Leeuwen, *Religious Credence Is Not Factual Belief*, „Cognition” 133/2014, s. 699.

⁵⁹ R. Astuti, P. Harris, *Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar*, „Cognitive Science” 32(4)/2008.

Rozdział III

STRUKTURA I DYNAMIKA KULTUROWA POJĘĆ I PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

1. W stronę pojęć religijnych

Refleksja nad pojęciami religijnymi sięga początków refleksji nad religią. Zainteresowanie tymi pojęciami dotyczyło nie tylko tego, że stanowią one budulec przekonań religijnych, ale również struktury samych pojęć oraz ich genezy. Założenie, że pojęcia religijne można poddać analizie pozwalającej na wyodrębnienie ich elementów składowych, umożliwia poszerzenie badań nad przekonaniami religijnymi poprzez sprowadzenie tych badań na niższy poziom analizy. To z kolei pozwala na wyjaśnienie kluczowych zasad funkcjonowania przekonań religijnych. Nie chodzi przy tym wyłącznie o funkcję poznawczą pojęć religijnych, która miała istotne znaczenie dla filozoficznej refleksji nad religią, ale przede wszystkim o ich cechy, pozwalające zrozumieć specyfikę, strukturę oraz kulturową dynamikę tych pojęć. Poświęcenie szczególnej uwagi pojęciom religijnym jest konieczne nie tylko z uwagi na fakt, że pojęcia religijne są budulcem przekonań religijnych, ale przede wszystkim dlatego, że poznawcza i kulturowa dynamika pojęć przekłada się na dynamikę przekonań religijnych. Na przykład kulturowa transmisja oraz stabilność przekonań religijnych determinowane są przez transmisję i stabilność właściwych im pojęć.

Problem specyfiki pojęć religijnych należy rozpatrywać w szerszym kontekście, uwzględniając problematykę religii jako odrębnej dziedziny kultury, w tym w szczególności problematykę specyfiki przekonań religijnych i języka religijnego. Nie wchodząc w spory wokół takich pojęć, jak religia czy zjawisko religijne, należy podkreślić, że spór o specyfikę pojęć religijnych w istotnym stopniu odzwierciedla debatę nad specyfiką religii, która toczy się na kilku różnych płaszczyznach: naukowej, filozoficznej, teologicznej oraz ideologicznej. Dwa zasadnicze stanowiska w tej debacie to stanowisko redukcjonistyczne, usiłujące wyjaśnić zachowania religijne w kategoriach zjawisk naturalnych,

społecznych lub kulturowych, oraz stanowisko nieredukcjonistyczne, wskazujące na niewystarczalność lub nieadekwatność takich wyjaśnień. Przyjęte tutaj podejście w badaniu pojęć i przekonań religijnych abstrahuje od sporów o naturę religii i koncentruje się na mechanizmach, które leżą u podłoża powstawania i komunikowania pojęć religijnych. Z tego punktu widzenia zasadniczy problem sprowadza się do pytania, czy pojęcia religijne różnią się w istotny sposób od pojęć niereligijnych pod względem sposobu, w jaki są tworzone, oraz pod względem ich struktury i treści. Pytanie to nie jest bezpodstawne, jeśli stawiane jest w kontekście zasygnalizowanego wyżej sporu o specyfikę religii. Zwolennicy niektórych odmian podejścia nieredukcyjnego w badaniach nad religią podkreślali, że kluczowe pojęcia religijne, takie jak Bóg czy *sacrum*, różnią się od zwyczajnych pojęć pod względem treści i pochodzenia¹.

2. Typy pojęć religijnych

Precyzyjne określenie pojęć religijnych jest nie mniej trudne niż zdefiniowanie języka religijnego. Podobnie jak nie wszystkie słowa występujące w dyskursie religijnym należą do słownika danej religii, tak nie wszystkie pojęcia odpowiadające tym słowom można określić mianem religijnych. Z uwagi na kulturowe zróżnicowanie pojęć religijnych, nie sposób tutaj zaprezentować całego spektrum pojęć ani też dokonać wyczerpującej typologizacji. Możliwe jest natomiast wyodrębnienie takiego typu pojęć religijnych, które odgrywają kluczową rolę we wszystkich lub niemal wszystkich tradycjach religijnych. Do tego typu należą pojęcia istot nadprzyrodzonych. Wprawdzie występowanie tych pojęć nie ogranicza się do religii, jednak poza nielicznymi wyjątkami i z pewnymi zastrzeżeniami, o których będzie mowa dalej, pojęcia te stanowią główny bułdolec przekonań religijnych. Poza religią pojęcia istot nadprzyrodzonych występują powszechnie w życiu codziennym oraz w wielu dziedzinach kultury, takich jak literatura piękna czy kultura popularna. Innymi słowy, pojęcia istot nadprzyrodzonych nie wyczerpują instrumentarium pojęciowego religii ani nie ograniczają się do religii, jednak należą do najistotniejszych pojęć niemal wszystkich tradycji religijnych.

¹ Przekonanie to ma długą historię i wiele odmian, począwszy od natywizmu, argumentującego, że pojęcie Boga jest pojęciem wrodzonym (Kartezjusz; zob. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1958, s. 67), po koncepcje fenomenologiczne, w których pojęcie *sacrum* jest pojęciem apriorycznym, zasadniczo różnym od wszelkich innych pojęć (R. Otto, *Świętość*, Wyd. KR, Warszawa 1999; M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Wyd. KR, Warszawa 1997).

Pośród pojęć religijnych innych niż reprezentacje istot nadprzyrodzonych wyróżnić można pojęcia istot działających, które nie mają charakteru nadprzyrodzonego (np. kapłan, kaznodzieja), pojęcia stanowiące reprezentacje instytucjonalnych wymiarów religii (np. świątynia, pielgrzymka, rytuał) oraz pojęcia takie jak wiara czy objawienia. Podział ten nie jest przypadkowy, lecz opiera się na badaniach nad rozumieniem słów religijnych używanych w badaniach nad torowaniem treści religijnych. Przedmiot tych badań jest wprawdzie ograniczony głównie do jednej tradycji religijnej (chrześcijańskiej) i do słów stosowanych w badaniach nad torowaniem, jednak uzyskane wyniki potwierdzają przekonanie, że istnieją przynajmniej trzy rodzaje pojęć religijnych, które uczestnicy wyróżniają w trakcie badań: pojęcia istot działających, w tym istot nadprzyrodzonych, pojęcia duchowe/abstrakcyjne oraz pojęcia instytucjonalne/konkretne². Oznacza to, że również w wymiarze konceptualnym religia jest konstruktem wielowymiarowym.

3. Pojęcia religijne a kulturowa transmisja kontrintuicyjnej wiedzy

Przekonania religijne dotyczą kulturowo postulowanych istot nadprzyrodzonych. Nie wszystkie pojęcia istot nadprzyrodzonych są pojęciami religijnymi. Pojęcia istot nadprzyrodzonych występujące w baśniach nie są składnikiem przekonań religijnych, pomimo że treściowo nie różnią się od pojęć religijnych. Nie różnią się od nich w tym sensie, że podobnie jak w przypadku pojęć religijnych są to pojęcia istot – osób, zwierząt, artefaktów itp. – którym przypisano cechy niezgodne ze zdroworozsądkową wiedzą o tych istotach. W dalszych rozdziałach powrócę do pytania, co sprawia, że niektórym pojęciom istot nadprzyrodzonych zostaje przypisany religijny charakter, innym zaś nie oraz co się wiąże z przypisaniem pojęciu religijnego charakteru.

Podobnie jak inne zjawiska religijne, pojęcia istot nadprzyrodzonych są silnie zróżnicowane. Niezwykle bogata fenomenologia życia religijnego może sprawiać wrażenie, że wyobraźnia religijna nie napotyka na żadne ograniczenia w tworzeniu pojęć religijnych. Jednak za tym zróżnicowaniem pojęć religijnych kryją się schematy pojęciowe, w oparciu o które pojęcia są tworzone. Wyodrębnienie schematów pojęciowych pozwala na rekonstrukcję procesu powstawania pojęć religijnych. Nowe pojęcia, które powstają w umysłach innowatorów religijnych, nie są jednak pojęciami religijnymi dopóty, dopóki

² R.S. Ritter, J.L. Preston, *Representations of Religious Words: Insights for Religious Priming Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 52(3)/2013, s. 503.

nie zostaną zakomunikowane i wspólnie podzielane przez grupę wyznawców. Twierdzenie to może wydać się dyskusyjne. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę fakt, że religia jest przedsięwzięciem zbiorowym, zaś reprezentacje religijne odgrywają w tym przedsięwzięciu istotną rolę, zauważymy, że reprezentacje te nie mogą być jedynie konstruktami umysłowymi, lecz muszą mieć charakter intersubiektywny.

Rozpowszechnienie i stabilność reprezentacji religijnych w danej populacji ludzkiej w istotnym stopniu zależy od procesów transmisji kulturowej, tj. procesów przekazywania informacji z jednej grupy do innej oraz z pokolenia na pokolenie. Transmisja kulturowa jest zjawiskiem wielowymiarowym, podlegającym uwarunkowaniom różnego typu³. W tym miejscu uwaga zostanie skoncentrowana na poznawczych uwarunkowaniach transmisji kulturowej. Problem dotyczy tego, w jaki sposób ograniczenia poznawcze ludzkiego umysłu determinują przekaz pojęć i przekonań religijnych oraz jakiego typu reprezentacje religijne mają największą szansę na rozpowszechnienie. Do najważniejszych ograniczeń poznawczych determinujących skuteczność transmisji kulturowej zalicza się ograniczenia związane z funkcjonowaniem pamięci oraz uwagi. Natomiast jeśli chodzi o pojęcia, które mają największą szansę na rozpowszechnienie i uzyskanie trwałości kulturowej, to należą do nich pojęcia kontrintuicyjne⁴. Istotną cechą tych pojęć jest ich niezgodność z intuicyjną wiedzą o świecie. Niezgodność owa może występować w różnym natężeniu – od pojęć w minimalnym stopniu niezgodnych z intuicyjną wiedzą (minimalnie kontrintuicyjnych) do pojęć w maksymalnym stopniu niezgodnych z intuicyjną wiedzą (maksymalnie kontrintuicyjnych). Pojęcia w minimalnym stopniu niezgodne z intuicyjną wiedzą o świecie zawierają pojedynczą cechę sprzeczną z wiedzą intuicyjną (np. drzewo, które rozumie ludzką mowę; pojęcie takiego drzewa zawiera mnóstwo cech zgodnych z intuicyjną wiedzą o roślinach oraz jedną cechę niezgodną, a mianowicie zdolność rozumienia mowy). Natomiast pojęcia maksymalnie niezgodne z intuicją zawierają możliwie dużą liczbę takich cech (np. pojęcie Boga jako osoby nieskończonej, wszechwiedzącej, wszechmocnej; wszystkie lub zdecydowana większość cech takiej istoty to cechy niezgodne z intuicyjną wiedzą o osobach). Pojęcia kontrintuicyjne zakładają istnienie wiedzy intuicyjnej, która stanowi punkt wyjścia tworzenia pojęć kontrintuicyjnych.

³ U. Schönplüg (red.), *Cultural Transmission: Psychological, Developmental, Social, and Methodological Aspects*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

⁴ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994.

4. Intuicyjna ontologia

Intuicyjna wiedza zorganizowana jest w wyspecjalizowanych dziedzinach, które zostały ukształtowane w toku ewolucji w odpowiedzi na problemy adaptacyjne. W rozumieniu zaprezentowanym przez Pascala Boyera intuicyjna ontologia to nie tylko wiedza o typach przedmiotów istniejących w świecie, pozwalająca intuicyjnie zaliczać przedmioty do różnych kategorii, takich jak osoba, zwierzę, roślina czy artefakt. Składają się na nią również odmienne zbiory zasad mających zastosowanie do poszczególnych kategorii przedmiotów oraz różne reguły uczenia się pozwalające przyswajać sobie nową wiedzę dotyczącą tych przedmiotów⁵. Tak rozumiana ontologia ma charakter intuicyjny, ponieważ nie jest wytworem wytworem refleksji, lecz działania automatycznych mechanizmów inferencyjnych.

Wiedza semantyczna konstytuująca wyspecjalizowane dziedziny nie jest wiedzą deklaratywną, lecz w przeważającej mierze wiedzą powstającą w oparciu o systemy inferencyjne. Intuicyjną ontologię można również określić jako zbiór urządzeń obliczeniowych, posiadających określony format wejścia, specyficzne zasady inferencyjne oraz określony rodzaj wyjścia⁶. Zdaniem Boyera i Justina L. Barretta takie systemy inferencyjne mają kilka wspólnych cech. Przede wszystkim należy podkreślić, że podział na wyspecjalizowane dziedziny poznawcze nie odpowiada podziałowi na ontologiczne kategorie przedmiotów istniejących w świecie. Systemy inferencyjne skupiają się raczej na określonych aspektach przedmiotów niż na samych przedmiotach, dlatego dany przedmiot może aktywować różne systemy inferencyjne. W rezultacie wiedza intuicyjna odbiega od wiedzy naukowej czy filozoficznej, zwłaszcza gdy chodzi o wyodrębnianie różnych rodzajów przedmiotów. Ponadto ewolucyjna i rzeczywista dziedzina danego systemu inferencyjnego nie pokrywają się w pełni. Dziedzina ewolucyjna obejmuje wszelkie informacje, do przetwarzania których system inferencyjny został ewolucyjnie zaprojektowany, natomiast dziedzina rzeczywista obejmuje te informacje, na które system reaguje. System rozpoznawania twarzy, którego ewolucyjną dziedziną są twarze osób, może reagować również na obrazy przypominające twarze, ale niebędące twarzami ludzkimi. Wyspecjalizowany system może być również kooptowany do nowych zadań. Jednakże najlepszym sposobem wyjaśniania specjalizacji dzie-

⁵ P. Boyer, H.C. Barrett, *Domain Specificity and Intuitive Ontology*, w: D.M. Buss (red.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Wiley, Hoboken, N.J. 2005, s. 96; P. Boyer, *Cognitive Tracts of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*, „*American Anthropologist*” 100(4)/1998, s. 878.

⁶ P. Boyer, H.C. Barrett, *Domain Specificity and Intuitive Ontology...*, s. 96.

dzinowej jest odwołanie się do dziedziny ewolucyjnej. Kolejną cechą systemu inferencyjnego są właściwe mu zasady uczenia się oraz harmonogram i ramy czasowe, w których możliwe jest efektywne uczenie się. Boyer i Barrett argumentują, że proces wykształcania się różnych zdolności w wyniku interakcji organizmu ze środowiskiem ma podłoże ewolucyjne.

Trzy dziedziny intuicyjnej wiedzy wydają się szczególnie istotne z punktu widzenia badań nad przekonaniami religijnymi: intuicyjna fizyka, intuicyjna biologia i intuicyjna psychologia. Intuicyjna fizyka jest to zdroworozsądkowa wiedza dotycząca świata przedmiotów fizycznych. Składają na nią również postrzeganie przedmiotów fizycznych i rozumowanie o nich. Naiwna wiedza z zakresu mechaniki może pod wieloma względami różnić się od wiedzy naukowej⁷. Opiera się ona na zasadach zdroworozsądkowego myślenia, które różnią się od zasad dotyczących istot żywych oraz osób. Badania eksperymentalne z udziałem dzieci w wieku niemowlęcym pokazują, że już kilkumiesięczne dzieci posługują się takimi zasadami⁸. Niemowlęta przejawiają zdziwienie na widok zdarzeń, które naruszają ich przekonania dotyczące świata, a więc są sprzeczne z intuicyjną wiedzą. Zdziwienie mierzone jest w badaniach długością patrzenia na prezentowane zdarzenie w porównaniu ze zdarzeniem, które nie narusza intuicyjnej wiedzy. Z badań Elizabeth Spelke wynika, że niemowlęta posługują się trzema zasadami naiwnej mechaniki: zasadą spójności (poruszające się przedmioty zachowują spójność i granice), zasadą ciągłości (przedmioty poruszają się po jednej drodze w czasie i przestrzeni); zasadą kontaktu (przedmioty poruszają się wspólnie tylko wówczas, gdy się stykają)⁹. Eksperymenty przeprowadzone przez Spelke i innych badaczy pokazują, że już na bardzo wczesnym etapie rozwoju w umyśle człowieka obecne są oczekiwania dotyczące przedmiotów fizycznych.

Intuicyjna biologia dotyczy postrzegania i kategoryzowania istot żywych, a także myślenia o nich. Atran twierdzi, że klasyfikacje intuicyjnej biologii wykazują daleko idące podobieństwa w różnych kulturach, zwłaszcza jeśli chodzi o posługiwanie się hierarchiczną taksonomią istot żywych¹⁰. Wątpliwe jest jed-

⁷ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, s. 105.

⁸ E.S. Spelke, K. Breinlinger, J. Macomber, K. Jacobson, *Origins of Knowledge*, „Psychological Review” 99(4)/1992, ss. 605-632; R. Baillargeon, *Physical Reasoning in Infancy*, w: M.S. Gazzaniga (red.), *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995; idem, *Young Infants' Reasoning about the Physical and Spatial Characteristics of a Hidden Object*, „Cognitive Development” 2(3)/1987, ss. 179-200.

⁹ E.S. Spelke, P. Vishton, C. von Hofsten, *Object Perception, Object-Directed Action, and Physical Knowledge in Infancy*, w: M.S. Gazzaniga, *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995, ss. 170-171.

¹⁰ S. Atran, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, s. 17.

nak, czy można mówić o uniwersalnym charakterze naiwnej biologii, ponieważ sposób organizacji wiedzy o kategoriach taksonomicznych wykazuje duże zróżnicowanie kulturowe w zależności od języka, przekonań kulturowych czy właściwej danej kulturze orientacji na naturę¹¹. Intuicyjne myślenie o istotach żywych opiera się na zasadzie esencjalizmu psychologicznego, zgodnie z którą przynależność do określonej kategorii zależy od posiadania przez daną istotę określonych ukrytych własności¹². Rzeczom ożywionym przypisuje się ukrytą istotę, co pozwala na kategoryzowanie przedmiotów niezależnie od posiadania lub braku pewnych widocznych cech. W ten sposób człowiek pozbawiony nóg wciąż będzie uznawany za człowieka¹³. Choć intuicyjne myślenie o istotach żywych obecne jest już we wczesnych fazach rozwoju człowieka, wyodrębnienie intuicyjnej biologii w umyśle dziecka okazuje się zadaniem trudnym z uwagi na problemy związane z zakresem ontologicznym tej dziedziny. Dotyczy to zwłaszcza kwestii oddzielenia intuicyjnej biologii od intuicyjnej fizyki oraz od teorii umysłu. Na przykład niektóre procesy biologiczne są przez dziecko doświadczane równocześnie ze stanami umysłu. Ponadto istoty żywe jako przedmioty fizyczne podlegają zasadom intuicyjnej fizyki¹⁴.

Trzecia wyspecjalizowana dziedzina intuicyjnej wiedzy określana jest mianem naiwnej psychologii. Składa się ona przede wszystkim z teorii umysłu, która umożliwia przypisywanie stanów umysłowych innym osobom oraz rozumienie tych stanów. Na bardzo wczesnym etapie rozwoju dziecko potrafi odróżnić twarze od innych przedmiotów, a także ludzki głos od innych dźwięków. Szybko też uczy się śledzić wzrok innych osób. Przed upływem pierwszego roku życia dziecko zaczyna traktować siebie i innych jako istoty intencjonalne i posiadające zdolność doświadczania¹⁵. Tak wczesne pojawianie się tych umiejętności skłania niektórych badaczy do postawienia hipotezy, że umysł dziecka wyposażony jest w zasady ukierunkowujące postrzeganie i rozumienie innych osób, przy czym zasady te nie są generalizacją doświadczenia dokonywaną przez mechanizmy indukcyjne¹⁶.

¹¹ B.L. Ojalehto, D.L. Medin, *Perspectives on Culture and Concepts*, „Annual Review of Psychology” 66/2015, ss. 259-260.

¹² D. Medin, A. Ortony, *Psychological Essentialism*, w: S. Vosniadou, A. Ortony (red.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, s. 184.

¹³ T. Tremplin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, s. 67.

¹⁴ M. Haman, *Pojęcia i ich rozwój. Percepcja, doświadczenie i naiwne teorie*, Matrix, Warszawa 2002, s. 76.

¹⁵ H.M. Wellman, *Making Minds: How Theory of Minds Develops*, Oxford University Press, Oxford 2014, s. 17.

¹⁶ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, s. 107.

Teoria umysłu rozwija się we wczesnych latach życia dziecka. Dojrzała teoria umysłu pozwala nie tylko rozumieć, że inne osoby posiadają umysły oraz przypisywać im intencje, emocje, motywacje itp., ale także interpretować zachowanie tych osób. Intuicyjna psychologia opiera się na specyficznych zasadach przyczynowości, które są różne od zasad przyczynowości charakterystycznych dla intuicyjnej mechaniki. O ile w tej ostatniej oddziaływanie jednego przedmiotu na drugi jest możliwe, jeśli zachodzi między nimi styczność w czasie i przestrzeni, o tyle zasada przyczynowości właściwa intuicyjnej psychologii dopuszcza możliwość działania na odległość. Z badań Henry'ego Wellmana wynika, że już dzieci w wieku przedszkolnym posługują się schematem przyczynowym, zgodnie z którym percepcja i pragnienie przedmiotu leżą u podłoża zachowania¹⁷. Przypisywanie stanów umysłowych (przekonań, pragnień, intencji, wspomnień, obaw itp.) innym osobom umożliwia rozumienie złożonego ludzkiego zachowania. Simon Baron-Cohen określa tę zdolność mianem „czytania umysłu”, argumentując, że odgrywa ona kluczową rolę nie tylko w rozumieniu zachowania, ale także w jego przewidywaniu oraz w interakcjach społecznych i komunikacji międzyludzkiej¹⁸. System „czytania umysłu” jest biologiczną adaptacją. Badania nad tym systemem wykazały, że ma on podstawy neurofizjologiczne¹⁹, zaś zaburzenia jego funkcjonowania mogą znacznie upośledzać społeczne funkcjonowanie jednostki, jak to ma miejsce w przypadku autyzmu²⁰.

5. Struktura pojęć religijnych

Intuicyjna wiedza o świecie odgrywa istotną rolę w powstawaniu pojęć i przekonań religijnych. Nie oznacza to jednak, że przekonania religijne opierają się wyłącznie na wiedzy intuicyjnej. Już na pierwszy rzut oka przekonania religijne odróżniają się od zdroworozsądkowej wiedzy o świecie, ponieważ postulują istnienie nienaturalnych zjawisk – osób, które są niewidzialne, zwierząt posiadających zdolności psychiczne normalnie przypisywane jedynie ludziom, istot niepodlegających podstawowym prawom fizyki itp. Szczegółowa analiza tego rodzaju przekonań pokazuje, że w przeważającej liczbie przypadków sprzeczne z wiedzą intuicyjną cechy przypisywane istotom nadprzyrodzonym

¹⁷ H.M. Wellman, *Making Minds...*, s. 34.

¹⁸ S. Baron-Cohen, *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1997, s. 30.

¹⁹ J. Koster-Hale, R. Saxe, *Functional Neuroimaging of Theory of Mind*, w: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, M.V. Lombardo (red.), *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2013, ss. 132-163.

²⁰ S. Baron-Cohen, *Mindblindness...*, ss. 62-63.

należą do mniejszości, natomiast większość cech jest zgodna z intuicyjnymi oczekiwaniami.

Kontrintuicyjne pojęcia istot nadprzyrodzonych powstają poprzez naruszenie intuicyjnych oczekiwań właściwych danej kategorii ontologicznej lub poprzez transfer takich oczekiwań z jednej kategorii ontologicznej do innej. Każdej kategorii ontologicznej odpowiadają właściwe jej zestawy oczekiwań intuicyjnych, które ułatwiają przyswajanie wiedzy dotyczącej przedmiotów zaliczonych do danej kategorii. Boyer argumentuje, że liczba kategorii ontologicznych ogranicza się do kilku (osoba, zwierzę, roślina, artefakt, przedmiot naturalny), choć nie twierdzi, że lista taka jest kompletna²¹. Na przykład kategorii osoby odpowiadają m.in. takie oczekiwania, jak: osoby są istotami istniejącymi w czasie i przestrzeni; osoby mają zdolność widzenia, słyszenia, myślenia i rozumienia stanów umysłowych innych ludzi; osoby mają emocje; aby żyć, osoby muszą odżywiać się i oddychać. Łatwo zauważyć, że niektóre intuicyjne oczekiwania wspólne są różnym kategoriom. Na przykład istnienie w czasie i przestrzeni wspólne jest przedmiotom należącym do wszystkich wymienionych kategorii. Z kolei odżywianie się wspólne jest osobom, zwierzętom i roślinom. Kategorie ontologiczne odgrywają istotną rolę w generowaniu nowej wiedzy o przedmiotach zaliczonych do danej kategorii. Jeśli jedyną rzeczą, jaką wiemy o X, jest to, że X jest osobą, z tej skromnej wiedzy możemy wywnioskować olbrzymią liczbę informacji dotyczących X-a. Jeśli wiemy, że X jest osobą, to żyjemy wobec X-a takie oczekiwania, jak: X zajmuje jest istotą istniejącą w czasie i przestrzeni, która aby żyć, musi się odżywiać, która jest zdolna do widzenia, słyszenia, myślenia itp. Wnioskowania te mają charakter automatyczny i nieuświadomiony, zaś ich podstawą jest intuicyjna ontologia.

Naruszenie lub transfer intuicyjnych oczekiwań prowadzące do powstania pojęć kontrintuicyjnych dokonują się w trzech obszarach wiedzy intuicyjnej: fizyce, biologii i psychologii²². Pozostając przy przykładzie osoby, powiemy, że pojęcie niewidzialnej osoby jest pojęciem kontrintuicyjnym powstałym przez naruszenie intuicyjnych oczekiwań właściwych kategorii osoby w dziedzinie intuicyjnej fizyki. Intuicyjna fizyka podpowiada nam, że osoby jako istoty czasoprzestrzenne nie są niewidzialne. Niewidzialność osób jest cechą kontrintuicyjną. Pojęcie osoby, która nie musi się odżywiać, aby żyć (np. pojęcie ducha), narusza oczekiwania, jakie żyjemy wobec osób w dziedzinie intuicyjnej biologii. Z kolei pojęcie osoby wszechwiedzącej jest naruszeniem oczekiwań w dziedzinie intuicyjnej psychologii. Tworzenie pojęć kontrintuicyjnych poprzez transfer oczekiwań między różnymi kategoriami dokonuje się w inny

²¹ P. Boyer, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001, s. 78.

²² P. Boyer, *Religious Thought and Behavior as By-Products of Brain Function*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(3)/2003, s. 119.

sposób. Transfer polega na przypisaniu oczekiwań właściwych danej kategorii innej kategorii. Przypisywanie przedmiotom nieożywionym cech właściwych osobom jest jednym z najbardziej rozpowszechnionych przykładów transferu. Ograniczona liczba kategorii oraz dziedzin wiedzy intuicyjnej sprawia, że liczba typów pojęć kontrintuicyjnych jest również ograniczona.

Pascal Boyer stawia tezę, że pojęcia religijne to przede wszystkim pojęcia minimalnie kontrintuicyjne, tj. w minimalnym stopniu sprzeczne z intuicyjną wiedzą o świecie²³. Pojęcia takie zasadniczo spełniają intuicyjne oczekiwania, jednak posiadają również jedną lub kilka cech, które są sprzeczne z intuicyjną ontologią. Odwołując się do kognitywnych modeli transmisji kulturowej, Boyer twierdzi, że pojęcia takie uzyskują przewagę w kulturowej transmisji międzypokoleniowej i wewnątrzpokoleniowej, ponieważ, po pierwsze, są łatwiej zapamiętywane niż inne pojęcia (tj. pojęcia skrajnie sprzeczne z intuicją lub – z drugiej strony – w pełni zgodne z intuicyjną ontologią) oraz po drugie, przyciągają uwagę ze względu na zawarte w nich elementy kontrintuicyjne. Przykładem powszechnie występujących pojęć minimalnie kontrintuicyjnych są pojęcia duchów. Duch jako osoba spełnia większość intuicyjnych oczekiwań dotyczących osób, a jednocześnie posiada jedną lub kilka cech kontrintuicyjnych, takich jak niewidzialność, zdolność przenikania przez ciała stałe czy – w niektórych tradycjach – brak potrzeby odżywiania się. Przeciwnością takiego pojęcia w niewielkim stopniu kontrintuicyjnego są pojęcia maksymalnie kontrintuicyjne, takie jak pojęcie wszechmocnego, nieskończonego, wszechwiedzącego, bezcielesnego Boga.

Boyer argumentuje, że pomimo kulturowego zróżnicowania idei religijnych, w różnych kulturach dostrzec można powracające idee i tematy. Świadczy to o tym, że zróżnicowanie idei religijnych nie jest nieograniczone, zaś jego ograniczeń należy poszukiwać w uniwersalnych procesach poznawczych. Procesy te nie tylko ograniczają zróżnicowanie idei religijnych, ale także zapewniają im względną stabilność diachroniczną – są one przekazywane z pokolenia na pokolenie²⁴. Działanie mechanizmów ograniczających zróżnicowanie idei religijnych Boyer wyjaśnia za pomocą selekcyjnego modelu przekazu kulturowego. Model selekcyjny zakłada, że

[...] przy założeniu występowania różnych okoliczności oraz różnych reprezentacji umysłowych posiadanych przez daną populację podmiotów, niektóre z tych reprezentacji zostaną z większym prawdopodobieństwem niż inne przechowane w pamięci podmiotów oraz przekazane innym podmiotom²⁵.

²³ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*; idem, *Religion Explained...*

²⁴ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, ss. 4-5.

²⁵ Ibidem, ss. 10-11.

Jest to spowodowane występowaniem uniwersalnych ograniczeń poznawczych związanych np. z funkcjonowaniem pamięci. Ograniczenia poznawcze mają bezpośredni wpływ na przyswajanie, zapamiętywanie i przekazywanie idei religijnych. Olbrzymie zróżnicowanie idei religijnych może sugerować brak jakichkolwiek ograniczeń w tworzeniu i komunikowaniu reprezentacji religijnych. W istocie jednak wyobraźnia religijna jest w istotny sposób ograniczana, zaś liczbę typów religijnych reprezentacji, które odniosły kulturowy „sukces”, można przedstawić w formie krótkiego katalogu.

6. Funkcjonowanie pamięci a kulturowa selekcja pojęć religijnych

Koncepcja, zgodnie z którą w procesie przekazu kulturowego pojęcia religijne w minimalnym stopniu naruszające intuicyjne oczekiwania uzyskują przewagę nad pojęciami religijnymi w dużym stopniu naruszającymi intuicyjne oczekiwania oraz reprezentacjami nienaruszającymi intuicyjnych oczekiwań, wielokrotnie była poddawana testom empirycznym. Badania eksperymentalne nie dotyczą jednak złożonego procesu przekazu kulturowego, lecz ograniczają się do zapamiętywania i odpamiętywania pojęć. Zakłada się, że łatwiej zapamiętywane pojęcia mają większą szansę rozpowszechnienia się w danej populacji niż pojęcia trudniej zapamiętywane. Należy jednak podkreślić, że istnieje wiele różnych czynników determinujących komunikowanie pojęć, zaś zdolność zapamiętywania jest tylko jednym z nich²⁶. Wśród czynników ekologicznych wymieniane są takie czynniki, jak wcześniejsza ekspozycja na obecne w danej kulturze pojęcia i przekonania, społeczne i fizyczne bariery, media wykorzystane w procesie przekazu oraz instytucje mogące wspierać lub hamować rozprzestrzenianie określonych pojęć i przekonań. Do czynników psychologicznych, oprócz wspomnianej zdolności do zapamiętywania, należą takie czynniki, jak zdolność i motywacja do komunikowania określonych idei²⁷.

Zdolność zapamiętywania pojęć, przekonań i opowieści odgrywa ważną rolę w procesie przekazu z uwagi na dwie rzeczy podkreślane przez Scotta Atrana²⁸. Po pierwsze, zdolność zapamiętywania silnie ogranicza przekaz kulturowy w kulturach oralnych, ponieważ niezapamiętane idee nie zostaną przekazane, a przez to nie zostaną rozpowszechnione w danej populacji. Po drugie,

²⁶ P. Boyer, Ch. Ramble, *Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations*, „Cognitive Science” 25(4)/2001, s. 538.

²⁷ S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002, s. 100.

²⁸ Ibidem.

w procesie przekazu kulturowego lepiej zapamiętywane idee uzyskują przewagę nad zapamiętywanymi gorzej. Nawet jeśli początkowo przewaga ta nie jest duża, może ona ulegać kumulacji w kolejnych pokoleniach. Ara Norenzayan i Scott Atran argumentują, że pamięć odgrywa kluczową rolę w tworzeniu i przekazywaniu systemów przekonań²⁹. Innowatorzy religijni zazwyczaj posiadali nie tylko ponadprzeciętne zdolności pamięciowe, ale także biegłość w nadawaniu przekazom takiej formy, że były one łatwiej zapamiętywane przez odbiorców. Ponieważ pamięć odbiorców przekazów kulturowych nie ma charakteru biernego, wpływa ona w zasadniczy sposób na proces reprezentowania, selekcjonowania, przekształcania i przekazywania treści kulturowych.

Pascal Boyer i Charles Ramble przeprowadzili serię eksperymentów, w których badano odpamiętywanie pojęć zawartych w prezentowanych uczestnikom krótkich opowiadaniach³⁰. Badanie przeprowadzono w różnych kontekstach kulturowych: we Francji, Gabonie i Nepalu. Potwierdziły one hipotezę, że pojęcia utworzone poprzez naruszenie intuicyjnych oczekiwań lub ich transfer z jednej kategorii do drugiej są lepiej odpamiętywane niż pojęcia niezawierające takich naruszeń i transferów. Pojęcia powstałe poprzez połączenie naruszenia intuicyjnych oczekiwań oraz transferu tych oczekiwań nie są jednak lepiej odpamiętywane od pojęć w mniejszym stopniu sprzecznych z intuicyjną wiedzą. Oznacza to, że wzrost liczby cech naruszających intuicyjne oczekiwania nie powoduje, że pojęcia zawierające takie cechy będą lepiej odpamiętywane. Potwierdzono także przewidywanie, że różnice kulturowe nie mają istotnego wpływu na odpamiętywanie badanych pojęć. W szczególności podatność na określone typy pojęć nadprzyrodzonych nie zależy od stopnia zaznajomienia z występującym w danej kulturze repertuarem pojęć i tylko częściowo jest uwarunkowana rozpowszechnionymi w danej kulturze teologiami.

Również badania eksperymentalne przeprowadzone przez Justina L. Barretta oraz Melanie A. Nyhof potwierdzają hipotezę, według której pojęcia kontrintuicyjne uzyskują w przekazie kulturowym przewagę nad pojęciami nienaruszającymi intuicyjnych oczekiwań³¹. W badaniach tych wzięto ponadto pod uwagę niezwykle i dziwaczne pojęcia, które jednak nie naruszają intuicyjnych oczekiwań właściwych danej kategorii. Pojęcia nienaruszające intuicyjnych oczekiwań na poziomie kategorii, nawet jeśli okazywały się dziwaczne, były wyraźnie gorzej odpamiętywane niż pojęcia kontrintuicyjne. Efekt ten

²⁹ A. Norenzayan, S. Atran, *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, w: M. Schaller, Ch.S. Crandall (red.), *The Psychological Foundations of Culture*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, N.J. 2004, s. 150.

³⁰ Ibidem, ss. 535-564.

³¹ J.L. Barrett, M.A. Nyhof, *Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials*, „Journal of Cognition and Culture” 1(1)/2001, ss. 69-100.

utrzymywał się również w testach powtórzonych po trzech miesiącach. Barrett i Nyhof argumentują, że przewaga, jaką uzyskują pojęcia kontrintuicyjne, nie wzrasta wraz z liczbą sprzecznych z intuicją cech, które te pojęcia zawierają.

Zbyt duża liczba cech kontrintuicyjnych osłabiłaby strukturę pojęcia. Zostałyby zakłócone związki z odpowiednimi teoriami przyczynowymi. Kot, który nigdy nie umiera, posiada skrzydła, jest zrobiony z metalu, doświadcza czasu wstecz, żyje pod wodą i mówi po rosyjsku, w niewielkim stopniu pozostałby kotem. W rezultacie schematy przyczynowe nie generowałyby już sensownych oczekiwań intuicyjnych [...] ³².

Jak zauważył Boyer, pojęcia zawierające dużą liczbę cech kontrintuicyjnych mają niski potencjał inferencyjny i jako takie mają ograniczoną użyteczność w interpretacji doświadczenia ³³. Optymalne w przekazie kulturowym byłyby takie pojęcia kontrintuicyjne, które zawierałyby niewielką liczbę cech kontrintuicyjnych (zazwyczaj jedną lub dwie).

Rezultaty przywołanych wyżej badań sugerują, że minimalnie kontrintuicyjne pojęcia i przekonania powinny uzyskiwać przewagę w transmisji kulturowej nad pojęciami i przekonaniami intuicyjnymi oraz maksymalnie kontrintuicyjnymi, zwłaszcza jeśli pod uwagę bierze się treści kulturowe przekazywane w formie narracyjnej (baśnie, mity itp.). Jednakże, jak zauważył Atran, wniosek ten nie jest zgodny z wiedzą o takich treściach kulturowych ³⁴. Pojęcia i przekonania kontrintuicyjne nie dominują w opowieściach religijnych oraz baśniach. Opowieści te w przeważającej mierze opisują zwyczajne wydarzenia i tylko od czasu do czasu pojawiają się w nich nadprzyrodzone istoty i niezwykle wydarzenia spełniające kryterium kontrintuicyjności. Natomiast zgodnie z wynikami uzyskanymi przez Boyera i Ramblę'a oraz Barretta i Nyhof pojęcia i przekonania kontrintuicyjne powinny uzyskiwać przewagę w transmisji kulturowej, a w rezultacie być znacznie liczniej reprezentowane w opowieściach religijnych. Zdaniem Atrana wyniki badań nad zapamiętywaniem pojęć mogą zależeć o tego, czy jednostkami, które podlegają zapamiętywaniu, są poszczególne pojęcia lub przekonania, czy też zbiory pojęć lub przekonań. Inaczej mówiąc, rezultaty mogą się różnić w zależności od tego, czy uczestnicy badań zapamiętują poszczególne pojęcia, czy też np. całe opowieści.

Badania przeprowadzone przez Norenzayana i Atrana, chociaż częściowo prowadziły do rezultatów odmiennych niż uzyskane w cytowanych wcześniej badaniach, skłoniły badaczy do zaprezentowania bardziej złożonej koncepcji. Sformułowano hipotezę, że poznawcza optymalność ma zastosowanie nie tylko do poszczególnych pojęć i przekonań, ale ponadto do zbiorów przekonań.

³² Ibidem, s. 93.

³³ P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, s. 121.

³⁴ S. Atran, *In Gods We Trust...*, s. 101.

Obok pytania o stopień kontrintuicyjności poszczególnych pojęć postawili oni pytanie o liczbę przekonań kontrintuicyjnych w stosunku do przekonań intuicyjnych w określonych zbiorach przekonań³⁵. Badania te miały na celu sprawdzenie, czy zbiór przekonań zawierających pewną minimalną (optymalną) liczbę przekonań kontrintuicyjnych ma przewagę nad zbiorem przekonań złożonym tylko z przekonań intuicyjnych. Norenzayan i Atran zbadali zapamiętywanie przekonań intuicyjnych i minimalnie kontrintuicyjnych, a także zestawów przekonań intuicyjnych i minimalnie kontrintuicyjnych. Mierzono odpamiętywanie po trzech minutach oraz po tygodniu. Pozwoliło to zmierzyć również stopień degradacji pamięci rozumianej jako utrata informacji między dwoma pomiarami (po trzech minutach i po tygodniu).

Jeśli chodzi o zapamiętywanie poszczególnych przekonań, eksperymenty przeprowadzone przez Noranzayana i Atrana nie dały wyników zgodnych z wcześniejszymi badaniami (Boyer i Ramble, Barrett i Nyhof), ponieważ przekonania intuicyjne były lepiej odpamiętywane niż przekonania minimalnie kontrintuicyjne. Dotyczy to odpamiętywania natychmiastowego oraz po upływie jednego tygodnia. Istotne jest jednak, że przekonania minimalnie kontrintuicyjne cechował niższy współczynnik degradacji poznawczej niż przekonania intuicyjne. W przypadku przekonań minimalnie kontrintuicyjnych współczynnik utraty informacji w okresie między pierwszym pomiarem i pomiarem po tygodniu był niższy niż w przypadku przekonań intuicyjnych. Zdaniem autorów zjawisko to może dawać przewagę przekonaniom minimalnie kontrintuicyjnym w procesie transmisji kulturowej:

[...] w trakcie wielopokoleniowego przekazu idea, która jest gorzej zapamiętywana, ale też w mniejszym stopniu podatna na degradację, może w pewnych sytuacjach zdominować ideę, która jest początkowo dobrze zapamiętywana, lecz ostatecznie ginie z powodu wysokiego współczynnika degradacji³⁶.

Jest to hipoteza, której potwierdzenie wymaga dodatkowych badań. Jest ona zasadniczo zgodna z hipotezą wcześniej sformułowaną przez Boyera i Ramble'a oraz Barretta i Nyhof, jednak kładzie nacisk na inny aspekt mechanizmu przekazu kulturowego. Nie rozwiązuje jednak podstawowego problemu sformułowanego pod adresem wcześniejszych koncepcji: jeżeli w przekazie kulturowym przekonania minimalnie kontrintuicyjne uzyskują przewagę nad przekonaniem intuicyjnym, dlaczego te ostatnie przeważają w materiale kulturowym?

Odpowiedzi na to pytanie dostarczają badania nad zapamiętywaniem zestawów przekonań. Otóż najwyższy współczynnik odpamiętywania i najniższy

³⁵ A. Norenzayan, S. Atran, *Cognitive and Emotional Processes...*

³⁶ Ibidem, s. 163.

współczynnik degradacji posiadał zestaw przekonań składający się w przeważającej mierze z przekonań intuicyjnych powiązanych z kilkoma przekonaniem minimalnie kontrintuicyjnymi³⁷. Taką strukturę posiadają systemy przekonań religijnych oraz opowieści mityczne i baśnie. Innymi słowy, zgodnie z dyskutowaną koncepcją najlepiej zapamiętywane są te systemy lub zestawy przekonań, w których dominują przekonania intuicyjne, a które jednocześnie zawierają niewielką liczbę przekonań kontrintuicyjnych. Norenzayan i Atran wyjaśniają to zjawisko, przyjmując m.in., że niewielka liczba kontrintuicyjnych przekonań zawartych w zapamiętywanym zestawie przekonań ułatwia zapamiętywanie całych zestawów³⁸. Mimo że przekonania minimalnie kontrintuicyjne są gorzej zapamiętywane niż intuicyjne, ich rola polega na wywołaniu zaskoczenia w odbiorcach i przyciąganiu ich uwagi, przez co cały zestaw przekonań jest łatwiej zapamiętywany od podobnego zestawu pozbawionego przekonań kontrintuicyjnych³⁹.

Podsumowując, nawet jeśli w porównaniu z przekonaniem intuicyjnym przekonania kontrintuicyjne są gorzej zapamiętywane, cechują się one niższym współczynnikiem degradacji pamięciowej. Ponadto zbiory czy systemy przekonań wyposażone w niewielką liczbę przekonań minimalnie kontrintuicyjnych i zasadniczo opierające się na przekonaniach intuicyjnych są lepiej zapamiętywane niż zbiory przekonań zawierające wyłącznie przekonania intuicyjne lub zbyt dużą liczbę przekonań minimalnie kontrintuicyjnych. W procesie transmisji kulturowej kluczową rolę odgrywają proporcje, w jakich różne rodzaje przekonań powiązane są ze sobą w przekazywanym systemie przekonań.

Rozbieżności zaobserwowane między badaniami wymienionych wyżej badaczy skłaniają do poszukiwania dodatkowych czynników, które mogłyby mieć wpływ na zapamiętywanie pojęć. W wielu badaniach zwrócono uwagę na rolę kontekstu w zapamiętywaniu pojęć⁴⁰. Wykazano, że kontekst, w którym pojawiają się pojęcia kontrintuicyjne, ma wpływ na odpamiętywanie tych po-

³⁷ A. Norenzayan, S. Atran, Jason Faulkner, Mark Schaller, *Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives*, „Cognitive Sciences” 30(3)/2006, s. 541.

³⁸ A. Norenzayan, S. Atran, *Cognitive and Emotional Processes...*, s. 166.

³⁹ S. Atran, *In Gods We Trust...*, s. 106; S. Atran, A. Norenzayan, *Religion's Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion*, „Behavioral and Brain Sciences” 27(6)/2004, s. 723.

⁴⁰ L.O. Gonce, M.A. Upal, D.J. Slone, R.D. Tweney, *Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts*, „Journal of Cognition and Culture” 6(3-4)/2006, ss. 521-547; M.A. Upal, L.O. Gonce, R.D. Tweney, D.J. Slone, *Contextualizing Counterintuitiveness: How Context Affects Comprehension and Memorability of Counterintuitive Concepts*, „Cognitive Science” 31(3)/2007, ss. 415-439; M.A. Upal, *An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect*, „Cognitive Systems Research” 11(2)/2010, ss. 194-203.

jęć, w związku z czym powinien być brany pod uwagę w modelach transmisji kulturowej. W modelu zaproponowanym przez Muhammada Afzala Upala, Laurena O. Goncę'a i innych⁴¹ na zapamiętywanie pojęć kontrintuicyjnych wpływa nie tylko struktura pojęć, ale również kontekst, w jakim pojęcie się pojawia oraz „wiedza tła” związana z pojęciem i będąca w posiadaniu jednostki zapamiętującej pojęcie. Odwołanie się do kontekstu pozwala wyjaśnić niektóre rozbieżności między uzyskanymi wcześniej wynikami badań. Badania Upala, Goncę'a i innych potwierdzają hipotezę, że najgorzej odpamiętywane są pojęcia maksymalnie kontrintuicyjne.

Powyższe badania nad komunikowaniem pojęć i przekonań religijnych prowadzą do wniosku, że kluczowe dla religii pojęcia i przekonania uzyskują najwyższą stabilność kulturową wówczas, gdy są osadzone w strukturach narracyjnych lub systemach przekonań silnie zakorzenionych w intuicyjnej wiedzy o świecie. Zachowanie odpowiednich proporcji między pojęciami i przekonaniem kontrintuicyjnymi oraz pojęciami i przekonaniem opartymi na intuicyjnej wiedzy o świecie ma istotny wpływ na zapamiętywanie opowieści lub systemów przekonań, a przez to zwiększa prawdopodobieństwo rozpowszechnienia się pojęć.

Boyer argumentuje, że reprezentacje religijne zawierające elementy sprzeczne z intuicyjną ontologią są subiektywnie postrzegane jako reprezentacje „nienaturalne”. Przykładowo opowieści o nadprzyrodzonych istotach, które pozbawione są ciał, a jednocześnie mogą ingerować w ludzkie sprawy, nie są przez wierzące w nie osoby postrzegane jako opowieści o rzeczywistych i jednocześnie zwyczajnych wydarzeniach. Przyciągają uwagę i fascynują, ponieważ naruszają intuicyjne oczekiwania. Nawet jeśli wierzący posiadają koncepcję natury, która dopuszcza istnienie tego rodzaju istot, pojęcia tych istot mimo to pozostają „intuicyjnie nienaturalne”, ponieważ naruszają zwykle nieświadomione intuicyjne oczekiwania. Refleksyjne przekonania wypracowane w określonym kontekście historycznym nie mają, zdaniem Boyera, wpływu na intuicyjne oczekiwania⁴². Problem w tym, że pojęcie intuicyjnej naturalności jest trudne do określenia i jeszcze trudniejsze do zbadania. Wiele wskazuje na to, że jest to zjawisko wielowymiarowe, zależne nie tylko od zgodności reprezentacji z intuicyjnymi oczekiwaniami. Przykład konwencjonalizacji metafor wskazuje na to, że konstrukcje pojęciowe, które początkowo były postrzegane jako subiektywnie nienaturalne, po tym jak weszły do powszechnego użytku straciły wiele z tej nienaturalności. Procesowi konwencjonalizacji podlegają również metafory religijne, które z czasem mogą nie wywoływać już poczucia

⁴¹ M.A. Upal, L.O. Gonce, R.D. Tweney, D.J. Slone, *Contextualizing Counterintuitiveness...*

⁴² P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas...*, s. 36.

nienaturalności czy dziwaczności. Prawdopodobne jest, że konwencjonalizacji ulegają również pojęcia i przekonania religijne, w wyniku czego są postrzegane jako bardziej „naturalne”, mimo że są nadal sprzeczne z intuicyjną wiedzą o świecie.

Przywołane badania nad zapamiętywaniem pojęć i przekonań religijnych mają tę wadę, że podobnie jak model transmisji kulturowej, do którego się odwołują, mają zastosowanie głównie do kultur oralnych. Zdolność zapamiętywania ma krytyczne znaczenie w kulturach niedysponujących alternatywnymi sposobami utrwalania informacji, takimi jak pismo. Przekonania i opowieści, które nie zostaną zapamiętane, nie będą przekazane następnym pokoleniom. Inaczej rzeczy mają się w kulturach piśmiennych, ponieważ proces przekazu kulturowego opiera się na pamięci zewnętrznej, tj. na artefaktach, których trwałość może przewyższać trwanie jednego pokolenia. Nie oznacza to, że zdolność zapamiętywania przestaje odgrywać ważną rolę w kulturach piśmiennych. Chodzi raczej o to, że zmianie ulegają mechanizmy przekazu kulturowego, w wyniku czego użyteczność wspomnianej teorii transmisji kulturowej zostaje znacznie ograniczona. Pismo nie tylko wspiera przekazywanie idei, które są łatwiej zapamiętywane, ale ponadto umożliwia rozpowszechnienie i przekazanie kolejnym pokoleniom idei, które – zgodnie z dyskutowanym modelem transmisji kulturowej – miałyby niewielkie szanse na rozpowszechnienie. Przykładem mogą być wysoce sprzeczne z intuicją pojęcia i przekonania religijne występujące w religiach takich jak chrześcijaństwo. Podobną rolę odgrywają materialne artefakty.

Rozdział IV

DWA TYPY PRZETWARZANIA POJĘĆ I PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH

1. Teorie podwójnego przetwarzania

Na istnienie dwóch typów przetwarzania informacji przez umysł ludzki zwracano uwagę już w starożytności. Dla odróżnienia tych dwóch typów używano takich par pojęć, jak rozum i intuicja, rozum i wiara, rozum i serce. Te wysoce nieprecyzyjne i często metaforycznie używane określenia artykułowały uchwytłą w codziennym doświadczeniu różnicę między szybkim i intuicyjnym myśleniem z jednej strony oraz powolnym i deliberatywnym z drugiej strony. Rozwiązanie niektórych problemów przychodzi nam łatwo i automatycznie, inne zaś wymagają zastanowienia i wysiłku. Na pytanie o nasze imię odpowiemy szybko i bez zastanowienia, natomiast pytanie, ile lat mają w sumie członkowie naszej rodziny, będzie wymagało dłuższego zastanowienia i wykonania obliczeń. Obecnie dwa typy przetwarzania informacji stanowią przedmiot zainteresowania różnych dyscyplin zajmujących się funkcjonowaniem umysłu.

Teorie podwójnego przetwarzania przyjmują, że procesy myślowe opierają się na dwóch różnych, w znacznej mierze niezależnie działających systemach lub typach przetwarzania: intuicyjnym i refleksyjnym. Pierwszy z nich jest szybki, intuicyjny i nieświadomy, drugi natomiast wolny, kontrolowany i świadomy¹. W literaturze te systemy czy mechanizmy określane są różnymi nazwami w zależności od przyjętego modelu podwójnego przetwarzania. Badacze posługują się takimi określeniami, jak myślenie implicytne i eksplicytne, poznanie eksperymentalne i racjonalne, przetwarzanie automatyczne i kontrolowane, system I i system II, rozumowanie asocjacyjne i rozumowanie oparte na regułach, myślenie online i myślenie offline, przetwarzanie heury-

¹ J.St.B.T. Evans, K. Frakish, *Preface*, w: J.St.B.T. Evans, K. Frakish (red.), *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2009, s. v.

styczne i przetwarzanie analityczne, intuicja i rozumowanie, system impulsywny i system refleksyjny². Biorąc pod uwagę znaczne zróżnicowanie stosowanej terminologii, zasadne wydaje się użycie terminów neutralnych, takich jak „system I” i „system II” lub „typ I” i „typ II” na określenie dwóch typów przetwarzania. Jednak z uwagi na przyjęte w badaniach nad przekonaniem religijnym nazewnictwo, w dalszej części będę posługiwał się również określeniami „intuicyjny” oraz „refleksyjny”, a także określeniami „przekonania intuicyjne” i „przekonania refleksyjne”.

Rozróżniając między dwoma systemami rozumowania, Jonathan St.B.T. Evans charakteryzuje system I jako formę procesów poznawczych wspólnych człowiekowi i innym zwierzętom. System ten obejmuje instynktowne zachowania i opiera się na asocjacyjnym uczeniu się. W rzeczywistości jest to zbiór względnie autonomicznych podsystemów, na który składają się m.in. moduły wejściowe oraz wiedza specyficzna dla dziedziny (*domain-specific knowledge*). Przetwarzanie w ramach tego systemu jest szybkie, automatyczne, równoległe i dokonuje się przy niewielkim wysiłku. Z kolei system II, będący odpowiednikiem myślenia refleksyjnego, jest właściwy tylko istotom ludzkim i stanowi późniejszy wytwór ewolucji. Przetwarzanie w ramach systemu II jest wolniejsze i sekwencyjne, wymaga ponadto więcej wysiłku. System ten umożliwia myślenie abstrakcyjne i hipotetyczne³. Istnienie dwóch systemów przetwarzania znajduje potwierdzenie w wielu badaniach empirycznych przeprowadzonych głównie w dwóch ostatnich dekadach⁴. Oba systemy nie muszą działać niez-

² T. Tremplin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, s. 177; K.E. Stanovich, *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford University Press, New York 2011, ss. 20-22.

³ J.St.B.T. Evans, *In Two Minds: Dual-Process Accounts of Reasoning*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(10)/2003, s. 454.

⁴ J.St.B.T. Evans, *Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment and Social Cognition*, „Annual Review of Psychology” 59/2008; idem, *In Two Minds...*; idem, *How Many Dual-Process Theories Do We Need? One, Two, or Many?*, w: J.St.B.T. Evans, K. Frankish (red.), *In Two Minds...*; J.St.B.T. Evans, D.E. Over, *Rationality and Reasoning*, Psychology Press, Hove 1996; K. Frankish, *Mind and Supermind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; W. Hofmann, M. Friese, F. Strack, *Impulse and Self-Control From a Dual-System Perspective*, „Perspectives in Psychological Science” 4(2)/2009, ss. 162-176; M.D. Lieberman, *Social Cognitive Neuroscience: A Review of Core Processes*, „Annual Review of Psychology” 58/2007, ss. 259-289; J. Metcalfe, W. Mischel, *A Hot/Cool-System Analysis of Delay Gratification: Dynamics of Willpower*, „Psychological Review” 106(1)/1999, ss. 3-19; K.E. Stanovich, *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Erlbaum, Mahwah, NJ 1999; K.E. Stanovich, R.F. West, *Individual Differences in Reasoning: Implications for the Rationality Debate*, „Behavioral and Brain Sciences” 23(5)/2000, ss. 645-665; S.A. Sloman, *The Empirical Case for Two Systems of Reasoning*, „Psychological Bulletin” 119(1)/1996, ss. 3-22; idem, *Two Systems of Reasoning*, w: T. Gilovich, D. Griffin, D. Kahneman (red.), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgement*, Cambridge University Press, New York 2002, ss. 379-396; W. Schneider, J. Chein, *Controlled and Automatic*

leżnie od siebie, lecz mogą wchodzić w interakcję. W szczególności system II może nadpisywać lub hamować wytwory systemu I⁵.

Problem z teorią podwójnego przetwarzania polega na tym, że w zasadzie nie istnieje jedna, lecz wiele różnych teorii określanych tym mianem. Chociaż dzielają one przekonanie o istnieniu w ludzkim umyśle dwóch typów procesów umysłowych, szczegółowe określenie tych procesów różni się w zależności od proponowanej teorii. Istnieją także znaczne różnice w terminologii⁶. Uwagi krytyczne formułowane pod adresem teorii podwójnego przetwarzania w różnym więc stopniu dotyczą poszczególnych teorii. Krytycy wskazywali m.in. na brak przejrzystości pojęciowej i dostatecznego potwierdzenia empirycznego⁷, brak precyzji teoretycznej i tworzenie niejasnych dychotomii⁸, a także możliwość wyjaśnienia dwóch typów procesów w ramach jednego systemu⁹. Wiele zastrzeżeń dotyczy jednak zamieszania pojęciowego związanego z pojawianiem się coraz to nowych teorii proponujących odmienne ujęcie różnicy pomiędzy dwoma typami procesów. Odpowiadając na krytykę i próbując uporządkować dotychczasową wiedzę, Evans i Keith E. Stanovich proponują nową terminologię. Zamiast terminu „system”, który jest w kontekście dyskutowanej teorii niejednoznaczny, proponują termin „typ”. Przetwarzanie typu I ma charakter autonomiczny i nie wymaga pamięci roboczej, natomiast przetwarzanie typu II wymaga zaangażowania pamięci roboczej, zdolności odłączania poznawczego (*cognitive decoupling*), tj. zdolności odróżniania między przypuszczeniem a przekonaniem, oraz symulacji umysłowej¹⁰. Z dużą ostrożnością należy traktować podejścia, które postulują istnienie dwóch autonomicznych systemów przetwarzania, jeśli rozumie się przez to istnienie dwóch odrębnych systemów poznawczych i neurofizjologicznych. Istnienie dwóch typów przetwarzania i reprezentowania nie implikuje istnienia dwóch systemów czy – jak argumentują niektórzy badacze – dwóch umysłów.

Processing: Behavior, Theory, and Biological Mechanisms, „Cognitive Science” 27(3)/2003, ss. 525-559; E.R. Smith, J. DeCoster, *Dual-Process Model in Social and Cognitive Psychology: Conceptual Integrations and Links to Underlying Cognitive Systems*, „Personality and Social Psychology Review” 4(2)/2000, ss. 108-131.

⁵ K.E. Stanovich, *Who is rational? Studies of individual differences...*, s. 192.

⁶ J.St.B.T. Evans, K.E. Stanovich, *Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate*, „Perspectives on Psychological Science” 8(3)/2013, s. 224.

⁷ G. Keren, Y. Schul, *Two Is Not Always Better Than One: A Critical Evaluation of Two-System Theories*, „Perspectives on Psychological Science” 4(6)/2009, ss. 533-550.

⁸ G. Gigerenzer, *Simply Rational: Decision Making in the Real World*, Oxford University Press, Oxford 2015, s. 258; H. Mercier, D. Sperber, *The Enigma of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2017, ss. 46-47.

⁹ A.W. Kruglanski, G. Gigerenzer, *Intuitive and Deliberative Judgements are Based on Common Principles*, „Psychological Review” 118(1)/2011, ss. 97-109.

¹⁰ J.St.B.T. Evans, K.E. Stanovich, *Dual-Process Theories of Higher Cognition...*, s. 225.

2. Dwutorowość religijnego myślenia

Zastosowanie teorii podwójnego przetwarzania w badaniach nad myśleniem religijnym pozwala na uwzględnienie procesów umysłowych, które dotychczas były marginalizowane w badaniach nad religiami. Dotyczy to zwłaszcza procesów intuicyjnych, które znacznie trudniej poddać analizie, ponieważ są one w znacznej mierze automatyczne i nieświadome. Pomijając nieliczne badania etnologów i psychologów, przeważająca część badaczy religii koncentrowała się na przekonaniach refleksyjnych. Wiązało się to także z uprzywilejowaniem perspektywy badawczej opartej na ideologicznych założeniach ukierunkowujących badania na religie monoteistyczne, posiadające rozbudowane systemy teologiczne. Badania religii znajdujące się pod wpływem teologii chrześcijańskiej miały skłonność nie tylko do uprzywilejowywania doktrynalnego aspektu religii, ale również koncentrowania się na myśleniu „doktrynalnym”, a więc przede wszystkim refleksyjnym.

Teoria podwójnego przetwarzania znajduje zastosowanie nie tylko w badaniu procesów umysłowych, ale także w badaniu przekonań, w tym przekonań religijnych. Jeśli chodzi o przekonania w ogóle, koncepcje postulujące istnienie dwóch typów przekonań występują w pracach takich autorów, jak Daniel C. Dennett¹¹, Jonathan Cohen¹² czy Keith Frankish¹³. Frankish wyróżnia dwa typy przekonań oraz odpowiadające im dwa typy przetwarzania. Pierwszy typ obejmuje przekonania nieuświadomiane, wspólne człowiekowi i zwierzętom, tworzone pasywnie, niepowiązane z językiem. Na drugi typ składają się przekonania świadome, właściwe tylko człowiekowi, aktywnie tworzone i powiązane z językiem¹⁴. Wspólną cechą obu typów przekonań jest to, że posiadają treść propozycjonalną, mogą skłaniać do działania oraz kierować wnioskowaniem.

W badaniu przekonań religijnych istotną rolę odgrywa koncepcja Dana Sperbera, który wyróżnia przekonania intuicyjne i refleksyjne¹⁵. W strukturze ludzkiego umysłu wyodrębnić możemy „bazę danych”, w której przechowywane są przekonania rozumiane jako „reprezentacje rzeczywistych stanów rzeczy”¹⁶. Stanowią one przesłanki dla praktycznych i epistemicznych procesów wnioskowania. Przekonania intuicyjne są traktowane jako dane tylko z tego

¹¹ D.C. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1981, s. 304.

¹² J. Cohen, *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford 1992, rozdz. I.

¹³ K. Frankish, *Mind and Supermind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

¹⁴ Ibidem, s. 50.

¹⁵ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, „Mind and Language” 12(1)/1997, ss. 67-83; idem, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996, s. 89.

¹⁶ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, s. 68.

względu, że pojawiły się w bazie danych. Są one wytworem procesów percepcyjnych lub powstają w wyniku spontanicznych i nieświadomych procesów wnioskowania. Twierdzenie, że przekonania te traktowane są jako dane, oznacza m.in., że ich posiadanie nie musi się wiązać ze świadomością ich pochodzenia ani posiadaniem uzasadnienia dla nich. Przekonania intuicyjne stanowią podstawową kategorię ludzkiego poznania. Przekonania refleksyjne z kolei to przekonania w zwyczajnym tego słowa rozumieniu. Tworzenie przekonań refleksyjnych jest możliwe dzięki zdolności człowieka do metareprezentacji, tj. tworzenia przekonań o reprezentacjach. Przykładową metareprezentacją jest przekonanie wyrażone w następującym zdaniu: „Faktem naukowym jest, że kieliszek wina dziennie jest dobry dla serca”. Osoba wypowiadająca to zdanie zajmuje dwie postawy wierzeniowe (*credal attitudes*), a mianowicie (1) jest przekonana, że faktem naukowym jest, iż kieliszek wina dziennie jest dobry dla zdrowia oraz (2) jest przekonana, że kieliszek wina dziennie jest dobry dla zdrowia. (1) stanowi metareprezentację, zaś (2) jest reprezentacją osadzoną w (1). W przykładzie tym (1) stanowi kontekst uzasadniający dla (2) – przekonanie (2) jest traktowane jako prawdziwe, ponieważ jest naukowo stwierdzone, że (2). Przekonanie refleksyjne to nic innego jak postawa wierzeniowa wobec reprezentacji umieszczonej w uzasadniającym kontekście. W tym ujęciu przekonania refleksyjne są przekonaniem drugiego rzędu, natomiast przekonania intuicyjne są uznawane w oparciu o przekonania drugiego rzędu, które ich dotyczą. Przekonania refleksyjne mogą być formowane na drodze wnioskowania z innych przekonań intuicyjnych lub refleksyjnych, a także nabywane w procesie komunikacji. Odgrywają one istotną rolę w transmisji reprezentacji kulturowych. Istotne jest to, że różnica między dwoma typami przekonań nie wynika z różnicy ich treści, ale ze sposobu, w jaki są reprezentowane w umyśle.

Trzy kwestie są istotne, jeśli podział ten zostaje zastosowany do przekonań religijnych. Po pierwsze, intuicyjne procesy inferencyjne mogą dotyczyć rzeczy, które nie są i nie mogą być przedmiotem percepcji. Dzięki temu np. pojęcie boga, któremu nie odpowiada żaden postrzegalny przedmiot, może składać się na konceptualny repertuar wykorzystywany w intuicyjnym wnioskowaniu. Po drugie, możliwe jest uznawanie pewnych treści jednocześnie w sposób refleksyjny i intuicyjny przez tę samą osobę, przy czym w każdym przypadku dane przekonanie pełni odmienną rolę w myśleniu i zachowaniu tej osoby¹⁷. Przekonanie refleksyjne może powstać w oparciu o przekonanie, które wcześniej miało charakter wyłącznie intuicyjny. Po trzecie, przekonania refleksyjne, a tym samym zdolność do metareprezentacji, pozwalają żywić przekonania,

¹⁷ Ibidem, s. 81.

których treść nie jest w pełni zrozumiała¹⁸. Zdanie „Ojciec, Syn i Duch Święty są jednym” może być tylko częściowo rozumiane przez ludzi wierzących, lecz jednocześnie być przedmiotem wiary. Wiele innych przekonań religijnych ma taki charakter. Problem przekonań na wespół propozycjonalnych został szczegółowo omówiony w rozdziale II.

Analogiczną koncepcję dwóch typów przekonań zaproponował Justin L. Barrett. Przekonania refleksyjne to według niego takie przekonania, do których dochodzimy w toku świadomego rozmyślenia lub w wyniku uczenia się¹⁹. Są to przekonania potocznie określane mianem przekonań. Należy do nich przekonanie, że Bóg istnieje czy też przekonanie, że $17 + 9 = 16$. Wymagają one istnienia narzędzi umysłowych, które Barrett określa – podobnie jak Sperber – mianem mechanizmów metareprezentacyjnych. Wiele z tych przekonań powstaje z przekonań nierefleksyjnych, które powstają automatycznie, nie wymagają świadomego rozmyślenia i są istotne dla funkcjonowania człowieka w życiu codziennym. Wśród przekonań nierefleksyjnych można znaleźć takie przekonania, jak: „Powinienem jeść, kiedy jestem głodny”, „Nie mogę przejść przez betonową ścianę”²⁰. Niezliczone przekonania nierefleksyjne funkcjonują w tle świadomego myślenia. Są one wytworem zespołu narzędzi umysłowych działających poza świadomością i automatycznie kategoryzujących i opisujących doświadczenie, a także koordynujących działania społeczne. Dzięki przekonaniom nierefleksyjnym znaczna część codziennych czynności nie wymaga świadomej kontroli i decyzji. Przekonania takie nie są zwykle *explicite* wypowiedane, lecz ich obecność można stwierdzić w oparciu o obserwację zachowania, również zachowania werbalnego, które pośrednio wskazuje na ich obecność.

Istnieje kilka zasadniczych różnic pomiędzy przekonaniem refleksyjnym i nierefleksyjnym²¹. Pierwsza z nich dotyczy czasu, w jakim oba typy przekonań są formowane. O ile przekonania nierefleksyjne powstają automatycznie i szybko w wyniku działania leżących u ich podłoża narzędzi umysłowych, powstanie przekonań refleksyjnych wymaga zwykle więcej czasu. Druga różnica dotyczy kontekstu ich powstawania. Przekonania nierefleksyjne powstają spontanicznie w tle codziennych działań, natomiast refleksyjne wyłaniają się jako odpowiedzi na pojawiające się problemy, odpowiedzi wymagające osądu i podjęcia decyzji. Trzecia różnica polega na tym, że przekonania nierefleksyjne, ponieważ funkcjonują poza świadomością, nie są zazwyczaj *explicite*

¹⁸ Ibidem, s. 76. Por. D. Sperber, *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 51.

¹⁹ J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004, s. 2.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem, ss. 7-8.

wyrażane przez działające podmioty. W przeciwieństwie do tego przekonania refleksyjne mogą zostać *explicite* wypowiedziane, zaś ich wypowiedzenie nie wiąże się z żadną trudnością. Kolejna różnica sprowadza się do relacji między przekonaniem a zachowaniem osób żywiących przekonania – pod tym względem przekonania nierefleksyjne w większym stopniu odpowiadają zachowaniu niż przekonania refleksyjne. Przekonania nierefleksyjne identyfikowane są na podstawie obserwacji zachowania. Przykładowo, jeśli ktoś na co dzień wychodzi z domu przez drzwi, nie próbuje zaś wydostać się z domu przez ścianę, można przypisać mu nierefleksyjne przekonanie, że ciało ludzkie nie może przenikać przez inne ciała stałe. Przekonania refleksyjne mogą być natomiast rozbieżne z zachowaniem. Barrett wskazuje jeszcze na piątą różnicę między dwoma typami przekonań, która dotyczy ich zróżnicowania. Otóż przekonania refleksyjne mogą się znacznie różnić w zależności od tego, z jaką jednostką, grupą społeczną czy kulturą mamy do czynienia. Do opisu tego zróżnicowania właściwą koncepcją mogłaby być koncepcja relatywizmu kulturowego. Z kolei przekonania nierefleksyjne nie podlegają takiemu zróżnicowaniu, ponieważ powstają w wyniku działania uniwersalnych narzędzi umysłowych, które są takie same dla wszystkich umysłów. Niewątpliwie można by podać więcej różnic między dwoma typami przekonań. W tym miejscu ważne jest zwrócenie uwagi na fakt, że przedstawiony przez Barretta podział na przekonania refleksyjne i nierefleksyjne stanowi pewnego rodzaju uproszczenie, ponieważ – przynajmniej w odniesieniu do pojęć i przekonań religijnych – należy mówić raczej o kontinuum, nie zaś o dychotomicznym podziale na przekonania refleksyjne i nierefleksyjne²².

Dwa różne typy reprezentacji występują w myśleniu religijnym niejako równolegle, zaś użycie reprezentacji danego typu uzależnionej jest od kontekstu. Wyznawca chrześcijaństwa znający i akceptujący doktrynalną ideę Boga jako istoty wszechwiedzącej, wszechobecnej i wszechmocnej, w sytuacjach wymagających szybkiego rozwiązywania problemów będzie miał tendencję do reprezentowania Boga jako istoty bardzo podobnej do człowieka i pozbawionej szeregu kontrintuicyjnych cech przypisywanych Bogu przez doktrynę. Dwa różne typy reprezentowania są określane przez niektórych badaczy mianem poziomu podstawowego i poziomu teoretycznego²³. Również ten podział jest znacznym uproszczeniem, ponieważ reprezentacje religijne można rozmieścić na kontinuum, na którego jednym krańcu znajdują się reprezentacje proste i konkretne, na przeciwnym zaś krańcu reprezentacje złożone i abstrakcyjne. W literaturze zjawisko współwystępowania różnych poziomów repre-

²² J.L. Barrett, *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 11(4)/1999, s. 326.

²³ Ibidem, s. 326.

zentacji w myśleniu religijnym określa się mianem „poprawności teologicznej” lub „niepoprawności teologicznej”²⁴. Obie nazwy odnoszą się do tego samego zjawiska ujętego z różnych perspektyw. W odniesieniu do religii Barrett określa dwa poziomy reprezentacji jako podstawowy i teologiczny. Pojęcia religijne poziomu podstawowego to pojęcia prostsze i bardziej konkretne, używane w myśleniu, które wymaga szybkiego rozwiązania zadań poznawczych. Przykładem może być antropomorficzne pojęcie Boga, który jest osobą podobną do osób ludzkich i z którym można wchodzić w interakcje przypominające kontakty międzyludzkie. Pojęcia teologiczne to z kolei takie, które są zwykle bardziej złożone, abstrakcyjne i używane w refleksyjnym myśleniu. Przykładem może być wszechwiedzący, wszechobecny Bóg, który pod względem swojej natury zasadniczo różni się od człowieka. Nie ulega wątpliwości, że w wielu tradycjach religijnych oba rodzaje pojęć występują równolegle, przy czym to, które z nich zostanie użyte w myśleniu religijnym, zależy od kontekstu, przede wszystkim od zadań poznawczych postawionych przed jednostką. Poprawność teologiczna jest to zjawisko polegające na tym, że zapytani o swoje przekonania religijne, ludzie religijni mają skłonność do udzielania odpowiedzi poprawnych teologicznie, tj. używają pojęć teologicznych, które zostały wcześniej wyuczone, natomiast rozwiązując zadania poznawcze wymagające szybkiego przetwarzania oraz szybkiego wygenerowania rozwiązania, preferują posługiwanie się pojęciami z poziomu podstawowego. Oznacza to, że w zależności od sytuacji bóg może być reprezentowany na różne sposoby, zaś osoba religijna może posiadać jednocześnie różne, czasami niezgodne ze sobą pod względem treści pojęcia boga, którymi posługuje się w różnych kontekstach. Posługiwanie się złożonymi i abstrakcyjnymi pojęciami boga stanowi duże obciążenie dla systemu poznawczego, ponieważ pojęcia takie naruszają znaczną liczbę intuicyjnych oczekiwań związanych z intuicyjną wiedzą²⁵. Refleksyjne myślenie, które ma charakter świadomy, analityczny i jest znacznie wolniejsze w porównaniu z myśleniem intuicyjnym, pozwala na posługiwanie się abstrakcyjnymi, złożonymi i naruszającymi wiele intuicyjnych oczekiwań pojęciami boga. Jednak w sytuacji, która wymaga szybkiego przetwarzania informacji, wysoce kontrintuicyjne pojęcia są zazwyczaj zastępowane pojęciami prostszymi, bardziej intuicyjnymi, tj. zgodnymi z intuicyjnymi oczekiwaniami. Uproszczenie polega na antropomorfizacji, konceptualizowaniu boga w oparciu o intuicyjną wiedzę o osobach.

²⁴ Ibidem, s. 326; D.J. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press, Oxford 2004.

²⁵ D.J. Slone, *Theological Incorrectness...*, s. 97.

Zjawisko „poprawności teologicznej” zostało potwierdzone w badaniach eksperymentalnych prowadzonych przez Barretta i jego współpracowników²⁶. Wykazały one, że osoby religijne, które deklarowały wiarę w boga zgodną z abstrakcyjną wiedzą teologiczną, w kontekście wymagającym szybkiego formułowania wniosków i przewidywań miały skłonność do charakteryzowania boga za pomocą określeń antropomorficznych. W eksperymentach uczestnicy deklarujący wiarę w boga (bogów) byli proszeni o odczytanie i zapamiętanie krótkich opowieści, w których opisywani są m.in. bogowie. Następnie proszeni byli o odtworzenie z pamięci przeczytanej opowieści. Sposób, w jaki uczestnicy zapamiętywali dwuznaczne sformułowania zawarte w opowieściach, wskazywał na typ użytych pojęć. Badane osoby wykazywały tendencję do posługiwania się pojęciem boga zawierającym niewielką liczbę abstrakcyjnych cech. Uczestnicy chętnie przypisywali bogu takie cechy, jak zdolność kierowania uwagi tylko na wybrane zdarzenia, posiadanie zawodnych systemów percepcyjnych, ograniczoną wiedzę oraz posiadanie określonego położenia w czasie i przestrzeni. Cechy te były niezgodne z deklarowaną przez nich wcześniej koncepcją boga, na którą składał się wyuczony w ramach danej tradycji zbiór przekonań.

Badania powyższe pokazują, że poznawcze ograniczenia związane z przetwarzaniem pojęć w sytuacjach wymagających szybkiego przetwarzania i wnioskowania wymuszają używanie pojęć nienaruszających lub w mniejszym stopniu naruszających intuicyjne oczekiwania. W takich sytuacjach bardziej abstrakcyjne pojęcia, wyuczone w trakcie edukacji religijnej, zastępowane są pojęciami bliższymi potocznej wiedzy o świecie.

Istnienie różnych typów reprezentacji podaje w wątpliwość te wszystkie podejścia, które ograniczają się do oficjalnej doktryny i utożsamiają zbiór przekonań istotnych dla wyznawców określonej religii z doktryną tej religii. Wprawdzie nie każda doktryna religijna operuje wysoce abstrakcyjnymi pojęciami i nie w każdej doktrynie odgrywają one podstawową rolę, jednak już samo formułowanie doktryny wiąże się z użyciem abstrakcyjnych pojęć. Zastępowanie w religijnym myśleniu wysoce abstrakcyjnych pojęć pojęciami opartymi przede wszystkim na wiedzy intuicyjnej ułatwia interpretowanie codziennych doświadczeń w kategoriach religijnych. Posługiwanie się pojęciami bliższymi wiedzy intuicyjnej wynika nie tyle z potrzeby odpowiedniego dostosowania pojęć teologicznych, ile z ograniczeń poznawczych. Funkcjonowanie systemu poznawczego znacznie ogranicza możliwości przetwarzania abstrak-

²⁶ J.L. Barrett, *Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 37(4)/1998, ss. 608-619; J.L. Barrett, F.C. Keil, *Conceptualizing a Non-natural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31(3)/1996, ss. 219-247; J.L. Barrett, B. Van Orman, *The Effects of the Use of Images in Worship on God Concepts*, „Journal of Psychology and Christianity” 15(1)/1996, ss. 38-45.

cyjnych pojęć podczas wykonywania zadań wymagających szybkiego odpamiętywania i wnioskowania. Drugim ważnym wnioskiem płynącym z tych badań jest twierdzenie, że przekonania religijne mają charakter dynamiczny. Pozornie utrwalone przekonania, deklarowane i wyznawane publicznie, stanowią jedynie podzbiór zbioru wszystkich przekonań religijnych żywionych przez jednostkę. Co więcej, są one zastępowane w niektórych kontekstach przez przekonania, które są łatwiej przetwarzane w tych kontekstach. Oznacza to, że utrwalony system przekonań religijnych stanowi raczej konstrukt ideologiczny, który ma ograniczone zastosowania w religijnej interpretacji doświadczenia i który, w zależności od sytuacji, poszerzany jest o dodatkowe przekonania. Z logicznego punktu widzenia przekonania te mogą być sprzeczne z przekonaniami należącymi do doktryny. Z tym wiąże się trzecia własność przekonań religijnych, a mianowicie ich podatność na zmianę²⁷. Zmienność przekonań religijnych, w szczególności tworzenie przekonań niezgodnych z określonym systemem doktrynalnym, ujmowana była zazwyczaj z perspektywy socjologicznej, koncentrującej się na zmianach instytucjonalnych, natomiast rzadko wskazywano na potencjał zmienności związany z funkcjonowaniem przekonań religijnych, w szczególności z poznawczą charakterystyką żywienia przekonań. Naturalna skłonność do tworzenia „niepoprawnych” teologicznie przekonań, wynikająca z ograniczeń poznawczych, stanowi prawdopodobnie jedno ze źródeł nowych przekonań. To, czy przekonania takie będą wspólnie podzielane przez grupę osób oraz czy przekształcą się w doktrynę, zależy od wielu różnych czynników. Jednak sama skłonność do tworzenia „niepoprawnych” przekonań stanowi istotny potencjał religijnej zmiany.

System przekonań religijnych jednostki ma charakter dynamiczny i nie może być utożsamiony z ustabilizowanym, oficjalnym i zinternalizowanym systemem przekonań. Niezależnie od stopnia, w jakim przekonania doktrynalne zostały zinternalizowane, w niektórych kontekstach ograniczenia poznawcze wymuszają zastępowanie ich przekonaniami bliższymi wiedzy potocznej, która jest bardziej intuicyjna. Wysoce kontrintuicyjne pojęcia religijne nie stanowią użytecznych narzędzi interpretacji codziennego doświadczenia, a przynajmniej ich rola jest tutaj ograniczona. Stanowią one zbyt duże obciążenie dla systemu poznawczego, aby mogły być wykorzystywane w szybkich i automatycznych wnioskowaniach. Edukacja religijna może mieć wpływ na to, jak silnie przekonania oficjalnej religii zostały przez jednostkę przyswojone oraz w jaki sposób są one używane w myśleniu religijnym. Jednakże nawet gruntowna edukacja religijna nie wyklucza zastępowania przekonań doktry-

²⁷ S. Sztajer, „Niepoprawność teologiczna”. *Kognitywne aspekty przemian religijności*, „Przeгляд Religioznawczy” 1(231)/2009, ss. 103-115.

nalnych przez przekonania religijne bliższe doświadczeniu potocznemu, jeśli wymaga tego sytuacja. Zjawisko to nie występuje jedynie w myśleniu religijnym. Podobnie rzecz ma się z naukowym obrazem świata, którego elementy w pewnych sytuacjach zastępowane są przez bardziej intuicyjne przekonania zdroworozsądkowe dotyczące świata. Dwa przykłady dobrze ilustrują to zjawisko. Wiedza naukowa z zakresu astronomii dotycząca ruchu Ziemi wokół Słońca jest sprzeczna z potoczną wiedzą, według której to Słońce porusza się wokół Ziemi. Nawet jeśli teoria heliocentryczna została dobrze przyswojona przez jednostkę, trudno oprzeć się wrażeniu, jakie narzuca się podczas obserwacji zachodu Słońca. W potocznym doświadczeniu Słońce zachodzi. Potoczne przekonanie utrzymuje się niezależnie od stopnia przyswojenia sobie naukowej wiedzy z zakresu astronomii. Drugim przykładem jest potoczne myślenie o procesie ewolucji biologicznej, które pojawia się nie tylko w popularnonaukowych opracowaniach, ale także w dyskursie naukowym. Otóż ewolucja bywa przedstawiana nie jako bezduszny, pozbawiony kierowania proces, lecz jako działanie celowe. Gdy mowa o ewolucji, myślenie teleologiczne wydaje się trudne do wyeliminowania i często jest wykorzystywane do prezentowania podstawowych zasad ewolucji.

Podział pojęć i przekonań religijnych na intuicyjne i refleksyjne (podstawowe i teologiczne) nie przekłada się na istnienie dwóch odrębnych kulturowych form religii: religii doktrynalnej i religii potocznej. Utrzymywanie, że tak jest, byłoby znacznym uproszczeniem, ponieważ doktryna religijna jest zbudowana nie tylko z przekonań wysoce kontrintuicyjnych oraz nie zawsze posługuje się wysoce abstrakcyjnymi pojęciami. Ma to miejsce wówczas, gdy doktryna religijna sformułowana jest w języku metaforycznym. Dzięki użyciu metafor abstrakcyjne pojęcia teologiczne ujmowane są w sposób obrazowy, w oparciu o treści zaczerpnięte z potocznego doświadczenia. Doktryna może przedstawiać istotę nadprzyrodzoną jako nieuchwytny zmysłowo, nieskończony i wszystko ogarniający byt, ale może również przedstawiać ją jako osobę zdolną do miłości i wchodzącą w kontakt z człowiekiem. Komunikowanie treści religijnych za pośrednictwem metafor ogranicza liczbę sprzecznych z potocznym doświadczeniem cech przypisywanych w doktrynie istotom nadprzyrodzonym. Występowanie w doktrynie reprezentacji odwołujących się do doświadczenia potocznego sprawia, że opozycja między doktryną rozumianą jako system wysoce kontrintuicyjnych przekonań a rzeczywistymi przekonaniami ludzi religijnych nie jest wyraźna i ma charakter jedynie modelowy. Jednakże model ten pozwala zrozumieć, dlaczego ludzie religijni mają skłonność do tworzenia alternatywnych wobec doktryny konceptualizacji. Doktryny operujące pojęciami maksymalnie sprzecznymi z intuicyjną wiedzą są po prostu w niewielkim stopniu użyteczne w interpretacji codziennego doświadczenia. Dopiero skon-

struowanie pojęć opartych w większym stopniu na intuicyjnej wiedzy pozwala efektywnie interpretować doświadczenie w kategoriach religijnych.

Jak dalece podzielane przekonania religijne mogą odbiegać od oficjalnych systemów przekonań, widoczne jest na przykładzie niemal każdej religii, od „religii ludowej” w kulturach chrześcijańskich poczynając, a na religiach pozornie pozbawionych odniesienia do ponadnaturalnych istot kończąc. Ten ostatni przykład jest szczególnie istotny, ponieważ pokazuje, że również religie nieczyniące w warstwie doktrynalnej odniesień do istot nadprzyrodzonych, w warstwie kultu oraz z w obszarze potocznego myślenia nie są pozbawione wierzeń bliższych myśleniu intuicyjnemu. Doniosły przykład stanowi odmiana buddyzmu określana jako Therawada, której odmawiano miana religii teistycznej ze względu na pozorną nieobecność przekonań dotyczących istot nadprzyrodzonych²⁸. Szczegółowe badania antropologiczne wskazują jednak na istotną rolę w buddyjskiej religijności praktyk, które są skierowane do istot nadprzyrodzonych. Obejmują one oddawanie czci Buddzie oraz innym istotom nadprzyrodzonym, kult amuletów, ikon czy świętych postaci²⁹. Można wprawdzie argumentować, że takie praktyki i przekonania kłócą się z normatywnym ujęciem doktryny Therawady, podobnie jak kult duchów nie jest częścią doktryn chrześcijańskich, jednak nie zmienia to faktu, że praktyki takie są w wymienionych tradycjach obecne oraz powiązane z przekonaniami składającymi się na doktrynę. Obecność takich przekonań u wyznawców Therawady może wynikać z właściwej kulturze buddyjskiej skłonności do łączenia z buddyzmem przekonań i praktyk pochodzących z innych religii³⁰. Choć z historycznego punktu widzenia wydaje się to zasadne, nie mniej ważnym czynnikiem wydaje się skłonność do przyjmowania takich przekonań i praktyk, które z punktu widzenia funkcjonowania systemu poznawczego umożliwiają interpretowanie codziennego doświadczenia w kategoriach religijnych. Idea Buddy, który osiągnął stan parinirwany i w związku z tym nie może być w żaden sposób obecny w świecie, w niewielkim stopniu pozwala na interpretację codziennego doświadczenia w kategoriach religijnych oraz na kult Buddy jako istoty nadprzyrodzonej. Do tego niezbędne są „niepoprawne” z doktrynalnego punktu widzenia przekonania o trwałej obecności Buddy.

²⁸ M. Matrin, *Atheism and Religion*, w: M. Matrin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 224.

²⁹ D.J. Slone, *Theological Incorrectness...*, s. 74; S.J. Tambiah, *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; M.E. Spiro, *Religions: Problem of Definition and Explanation*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Routledge, London 2004, s. 94; I. Pyysiäinen, *Buddhism, Religion and the Concept of "God"*, „Numen” 50(2)/2003, ss. 159-162.

³⁰ R.F. Gombrich, *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge, London and New York 2006, s. 25.

Powszechne występowanie przekonań „niepoprawnych” teologicznie ma istotne implikacje metodologiczne. Otóż nie wszystkie metody stosowane w badaniach przekonań religijnych pozwalają na uchwycenie całego spektrum przekonań. Najłatwiejsze do uchwycenia w badaniach ilościowych są przekonania, które zostały wyuczone w trakcie edukacji religijnej i które nie pokrywają się z przekonaniem tworzonymi pod wpływem intuicyjnych oczekiwań. Deklarowane przekonania nie tylko w znacznym stopniu różnią się od potocznych przekonań religijnych, lecz ponadto bywają z nimi sprzeczne. Sprzeczność taka istnieje np. między przekonaniem, że bóg jest wszechobecny oraz bliższym intuicyjnej wiedzy o świecie przekonaniem, że bóg jako osoba może działać w określonym czasie tylko w jednym miejscu. Należy zatem podkreślić, że rozpowszechnione w socjologii religii badania nad przekonaniem koncentrują się głównie na jednym typie przekonań, pozostawiając w cieniu przekonania, które odgrywają fundamentalną rolę w religijnym myśleniu.

3. Intuicje a przekonania refleksyjne

Koncepcja dwóch typów przekonań religijnych odwołuje się do teorii podwójnego przetwarzania, próbując wyjaśnić zjawisko równoległego występowania pojęć i przekonań religijnych będących rezultatami dwóch różnych typów przetwarzania informacji. Nie wyjaśnia jednak w sposób zadowalający relacji między dwoma typami przekonań. Tymczasem relacje te mają kluczowe znaczenie dla rozumienia przekonań religijnych. Sperber wykazał, że przekonania refleksyjne przybierają formę metareprezentacji, w której osadzone jest przekonanie intuicyjne³¹. W metareprezentacji przekonanie refleksyjne stanowi kontekst uzasadniający dla przekonania pierwszego rzędu. Strukturę metareprezentacyjną mają również przekonania religijne. Baumard i Boyer argumentują, że stanowią one uzasadnienie, wyjaśnienie lub komentarz do poprzedzających je intuicji³². Zasadniczo przekonania religijne mają charakter refleksyjny, jednak zazwyczaj odnoszą się do przekonań intuicyjnych, które powstają niejako automatycznie, w oparciu o intuicyjną wiedzę o świecie. Intuicje nie są dostarczane przez jeden system, jak mogłyby sugerować niektóre wersje teorii podwójnego przetwarzania, lecz – zgodnie z modularną koncepcją umysłu – są wytwarzane przez rozmaite wyspecjalizowane systemy. Jest to jedna z przyczyn powstawania intuicji, które nie są wzajemnie spójne. Niespójność intuicji wy-

³¹ D. Sperber, *Intuitive and Reflective Beliefs*, ss. 71-72.

³² N. Baumard, P. Boyer, *Religious Beliefs as Reflective Elaborations on Intuitions: A modified Dual-Process Model*, „Current Directions in Psychological Science” 22(4)/2013, s. 295. Por. H. Mercier, D. Sperber, *The Enigma of Reason*, s. 44.

zwala działanie systemu odpowiedzialnego za myślenie refleksyjne, który wytwarza spójne przekonania dotyczące danego przedmiotu.

Przekonania religijne mają wtórny charakter i są silnie determinowane przez systemy intuicyjne. Ponieważ systemy intuicyjne działają podobnie u wszystkich ludzi, przekonania refleksyjne powstałe na bazie intuicji będą – zdaniem Baumarda i Boyera – prawdopodobnie również podobne³³. Założenie takie może wydawać się problematyczne, gdyż w przeciwieństwie do przekonań intuicyjnych, przekonania refleksyjne mogą być silnie zróżnicowane kulturowo i znacznie odbiegać od intuicyjnej ontologii³⁴. Jednakże skłonność do wyjaśniania zjawisk w kategoriach intuicyjnej psychologii sprawia, że pojęcia istot nadprzyrodzonych nie tylko są szeroko rozpowszechnione w ludzkich kulturach, ale ponadto wykazują pewne podobieństwa będące wynikiem działania intuicyjnych systemów.

Przykładem takich przekonań refleksyjnych powiązanych z intuicjami są wierzenia w istnienie umysłu (duszy) po śmierci. Podstawą tych przekonań jest charakterystyczne dla intuicyjnej psychologii przypisywanie zmarłym stanów umysłowych. Zjawisko to zostało udokumentowane w serii badań eksperymentalnych przeprowadzonych przez Jessego Beringa i współpracowników³⁵. Bering badał, w jaki sposób dorośli i dzieci reprezentują zmarłe istoty. Dzieci w wieku przedszkolnym rozumieją, że narządy ciała zmarłej istoty, takie jak oczy czy uszy, nie funkcjonują. Wiele dzieci w tym wieku wie ponadto, że wraz ze śmiercią nieżyjąca istota traci potrzeby fizjologiczne, takie jak potrzeba jedzenia i picia. Jednocześnie dzieci takie mają skłonność do myślenia, że stany psychiczne związane z niektórymi narządami (np. okiem i uchem) istnieją nadal po śmierci³⁶. Wraz z wiekiem przekonanie o trwaniu niektórych procesów umysłowych po śmierci ulega osłabieniu, jednak najdłużej utrzymują się przekonania o trwaniu po śmierci funkcji poznawczych, emocji i pragnień. Wyniki tych badań sugerują, że przekonanie o trwaniu niektórych procesów umysłowych po śmierci nie jest wyłącznie efektem uczenia się, choć obecne w danej kulturze wyobrażenia o życiu po śmierci mogą w istotnym stopniu wpływać na takie przekonania. Zdaniem Beringa rozpowszechnione w kulturach prze-

³³ N. Baumard, P. Boyer, *Religious Beliefs as Reflective Elaborations on Intuitions...*, s. 297.

³⁴ T. Tremplin, *Minds and Gods...*, s. 138.

³⁵ J.M. Bering, D.F. Bjorklund, *The Natural Emergence of Reasoning in Afterlife as a Developmental Regularity*, „Developmental Psychology” 40(2)/2004, ss. 217-233; J.M. Bering, *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Nicholas Brealey Publishing, London 2011; J.M. Bering, C.H. Blasi, D.F. Bjorklund, *The Development of ‘Afterlife’ Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children*, „British Journal of Developmental Psychology” 23(4)/2005, ss. 587-607.

³⁶ J.M. Bering, D.F. Bjorklund, *The Natural Emergence of Reasoning in Afterlife...*, s. 229.

konania o trwaniu umysłu lub pewnych funkcji umysłu po śmierci bazują na wrodzonych intuicyjnych skłonnościach poznawczych.

Skłonność do przypisywania zmarłym istotom stanów umysłowych nie ogranicza się do dzieci. Wysoki odsetek deklaracji wiary w trwanie umysłu (duszy) po śmierci odnotowywany w różnych społeczeństwach świadczy o tym, że przekonania tego rodzaju należą do bardzo rozpowszechnionych. Podobnie jak dzieci, osoby dorosłe skłonne są przypisywać tylko określone rodzaje stanów umysłowych – stany poznawcze, emocje, pragnienia – istotom zmarłym. Wśród dorosłych nawet osoby, które nie deklarują wiary w życie po śmierci, implicytnie reprezentują niekiedy istoty zmarłe jako posiadające wymienione stany umysłowe³⁷. Z reguły istotom zmarłym przypisywane są te stany umysłowe, których brak najtrudniej sobie przedstawić. O ile łatwo można wyobrazić sobie brak pewnych części ciała czy brak zdolności widzenia lub słyszenia, o tyle trudniej przychodzi reprezentowanie braku zdolności odczuwania emocji czy myślenia.

Powstawanie refleksyjnych przekonań o trwaniu osoby po śmierci nie jest jedynie rezultatem działania systemów tworzących intuicje, lecz raczej wynikiem konfliktu między różnymi intuicjami³⁸. Choć bowiem ciało nieżyjącego człowieka nie przypisuje się wielu cech właściwych istotom żywym, w tym również ludziom (według badań Beringa dotyczy to już dzieci w wieku przedszkolnym), to jednak umysł, w oparciu o wciąż aktywną psychologię intuicyjną, dokonuje atrybucji stanów umysłowych. Niezgodność różnych intuicji skłania do poszukiwania refleksyjnego uzasadnienia przekonań intuicyjnych o trwaniu osoby po śmierci. Problem z powyższym wyjaśnieniem genezy i trwałości religijnych przekonań o życiu po śmierci polega na tym, że autorzy nie wyjaśniają, dlaczego w myśleniu refleksyjnym jedne intuicje są preferowane, inne zaś odrzucane. To szczegółowe pytanie może przybrać ogólniejszą formę: Dlaczego myślenie religijne preferuje wyjaśnienia zdarzeń zachodzących w świecie odwołujące się do pojęć i przekonań kontrintuicyjnych? W kolejnych rozdziałach będę starał się wykazać, że utrzymanie stabilności przekonań religijnych opiera się nie tylko na procesach poznawczych, ale również na tworzonych przez człowieka artefaktach wspierających przetwarzanie religijnych reprezentacji.

Podstawowym ograniczeniem teorii dwóch poziomów przetwarzania w jej zastosowaniu do wyjaśniania przekonań religijnych jest to, że teoria ta nie pozwala na uwzględnienie reprezentacji kolektywnych, a także procesów

³⁷ J.M. Bering, *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary*, „Journal of Cognition and Culture” 2(4)/2002, s. 288.

³⁸ N. Baumard, P. Boyer, *Religious Beliefs as Reflective Elaborations on Intuitions...*, s. 296.

komunikowania oraz „zakorzeniania” religijnych przekonań w środowisku materialnych przedmiotów. Tymczasem zjawisko występowania odmiennych poznawczo stylów religijności jest rezultatem nie tylko determinantów poznawczych, tj. określonych cech systemu poznawczego, ale również złożonych interakcji między jednostkami podzielającymi wspólne przekonania, a także zależności między systemem poznawczym i zewnętrznym środowiskiem. Przede wszystkim jednak dwa różne sposoby reprezentowania pojęć religijnych znajdują wyraźne odzwierciedlenie w języku religijnym. Z jednej strony może to być język operujący nazwami określającymi abstrakcyjne pojęcia, z drugiej jest to język metaforyczny, który zakorzenia pojęcia abstrakcyjne w konkretnych domenach dyskursu³⁹. Przykładowo z jednej strony mamy teologiczne określenia atrybutów Boga w wyznaniach chrześcijańskich (nieskończony, wszechwiedzący, wszechmocny), z drugiej – antropomorficzne określenia (Bóg jako ojciec, Bóg miłujący). Rzecz jasna język teologii również zawiera określenia antropomorficzne i wyrażenia metaforyczne, jednak zarazem operuje nazwami wysoce abstrakcyjnych pojęć.

³⁹ Zob. S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.

Rozdział V

WIĘCEJ NIŻ FIKCJA. WYTWARZANIE POCZUCIA RZECZYWISTOŚCI KONTRINTUICYJNYCH ŚWIATÓW

1. Religia a fikcja

Charakterystyczną cechą reprezentacji religijnych jest to, że nie są one przez ludzi zaangażowanych religijnie traktowane w ten sam sposób, co reprezentacje fikcyjne. Pojęciom fikcyjnym towarzyszy przekonanie, że pojęcia te nie reprezentują rzeczywistych przedmiotów. Pojęcia religijne natomiast odpowiadają kulturowo postulowanej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Reprezentacjom religijnym towarzyszy ponadto poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot. Wiara w istoty nadprzyrodzone nie jest wiarą „na niby”. Pod względem struktury pojęcia bogów nie różnią się zasadniczo od fikcyjnych pojęć istot nadprzyrodzonych: w obu przypadkach są to pojęcia naruszające pewne intuicyjne oczekiwania. Ponadto w obu przypadkach – religii i fikcji – reprezentowane przedmioty nie są bezpośrednio dostępne i, z pewnymi wyjątkami, nie są traktowane jako przedmioty należące do naturalnego świata. O ile jednak w religii przypisuje się tym przedmiotom rzeczywiste istnienie, o tyle w fikcji (literackiej, filmowej itd.) traktuje się je jako nierzeczywiste. Różnica ta nasuwa ważne pytania: Dlaczego niektóre reprezentacje kontrintuicyjne traktowane są jako reprezentacje realnie istniejących istot nadprzyrodzonych? Co sprawia, że pojęcia religijne uzyskują niedostępny pojęciom fikcyjnym „posmak” rzeczywistości? Dlaczego bogowie traktowani są przez ludzi religijnych „poważnie”, zaś istoty fikcyjne nie?

Problem różnicy między reprezentacjami istot fikcyjnych i istot religijnych był wielokrotnie dyskutowany w literaturze poświęconej poznawczym uwarunkowaniom pojęć i przekonań religijnych¹. Jako przykład brano religijne pojęcie

¹ Zob. S. Atran, *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002, s. x; T. Tremblin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, ss. 121-123; I. Pyysiäinen, *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden 2003, s. 131; P. Boyer, *Functional Or-*

boga oraz fikcyjne pojęcie Myszki Miki. Zarówno pojęcia religijne (np. pojęcie boga), jak i pojęcia fikcyjne (np. pojęcie Myszki Miki) mają charakter kontrintuicyjny. Pojęcia takie przykuwają uwagę, a jednocześnie w wysokim stopniu są zgodne z intuicyjnymi oczekiwaniami (nie licząc obecnych w nich pojedynczych cech kontrintuicyjnych). Dzięki temu są łatwiej zapamiętywane i mogą uzyskiwać przewagę w transmisji kulturowej. Jednak postawy zajmowane wobec nich są różne. Myszką Miki jest ideą fikcyjną, nie przypisuje się jej rzeczywistego istnienia czy zdolności ingerowania w naturalny bieg zdarzeń. Bóg natomiast jest przez wierzących traktowany jako rzeczywisty partner interakcji, realnie istniejąca osoba, przedmiot intensywnych uczuć i działań rytualnych. Co sprawia, że wobec pojęć fikcyjnych oraz pojęć religijnych zajmowane są różne postawy, mimo że oba typy pojęć mają charakter kontrintuicyjny? Co decyduje o różnicy między fikcyjnym pojęciem istoty nadprzyrodzonej i pojęcia boga, w imię którego ludzie religijni skłonni są do poświęceń? Dotychczasowe odpowiedzi koncentrowały się wokół kilku zagadnień². Zwracano uwagę m.in. na to, że religijne istoty nadprzyrodzone reprezentowane są jako istoty posiadające nie tylko podobne do ludzkich zdolności umysłowe, ale także wykazują zainteresowanie ludzkim światem umysłowym i społecznym. W szczególności istoty takie są zainteresowane tym, co ludzie myślą i jak postępują. Posiadają też dostęp do informacji strategicznej, tj. informacji, która aktywuje działanie mechanizmów umysłowych kierujących interakcjami społecznymi³. Choć religijnym istotom nadprzyrodzonym przypisuje się umysł podobny do ludzkiego, od ludzi odróżnia ich nieograniczony dostęp do informacji strategicznej. Bóg niewidzialny, przebywający w wielu miejscach na raz, znający ludzkie myśli i uczucia, posiada nieograniczony zasób informacji dotyczących człowieka i jego życia. Dostęp do informacji strategicznej odróżnia religijne istoty nadprzyrodzone od większości istot fikcyjnych, którym nie przypisuje się posiadania nieograniczonej wiedzy o ludzkim świecie i zainteresowania sprawami ludzkimi. Przypisywany istotom religijnym dostęp do informacji strategicznej sprawia, że istoty te mają inny status niż istoty fikcyjne.

Wyjaśnienie powyższe jest niezadowolające, ponieważ, po pierwsze, nie bierze pod uwagę szerokiego spektrum możliwych postaw, które są w rzeczywistości zajmowane wobec pojęć religijnych. Człowiek, który określa siebie

igins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 6(2)/2000, s. 202; J. Bulbulia, *The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion*, „Biology and Philosophy” 19(5)/2004, s. 662.

² J. Sorensen, *Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion*, „Numen” 52(4)/2005, ss. 473-475.

³ P. Boyer, *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001, s. 152.

mianem człowieka religijnego, może zajmować takie postawy propozycjonalne, jak: „Mam pewność, że bóg istnieje”, „Nie mam pewności, lecz wierzę, że bóg istnieje”, „Mam nadzieję, że bóg istnieje”, „Mam wątpliwości, czy bóg istnieje”. Po drugie, powyższa odpowiedź nie bierze pod uwagę dynamiki przekonań religijnych, np. zjawiska polegającego na tym, że w różnym czasie ta sama osoba zajmuje różne postawy propozycjonalne, a jednak nadal postrzega siebie jako osobę religijną. Po trzecie, nie wyjaśnia zmiennego poczucia rzeczywistości istot nadprzyrodzonych. Wiadomo np., że duże zaangażowanie w religijny rytuał, a także stosowanie różnych technik indukowania doświadczenia religijnego może wzmacniać poczucie rzeczywistości istot nadprzyrodzonych⁴.

Złożoną odpowiedź na pytanie o to, co odróżnia pojęcie boga od innych pojęć istot nadprzyrodzonych proponuje Justin L. Barrett, który określa warunki, jakie muszą być spełnione, aby pojęcie istoty nadprzyrodzonej stało się pojęciem religijnym. Łączne spełnienie tych warunków odróżnia pojęcia religijne od takich pojęć, jak Święty Mikołaj czy Myszka Miki⁵. Otóż takie pojęcia religijne muszą posiadać pięć następujących cech. Pierwszą cechą jest sprzeczność z intuicyjnymi oczekiwaniami związanymi z kategorią ontologiczną, na podstawie której pojęcie zostało utworzone, przy czym najbardziej optymalne są pojęcia naruszające jedynie pojedyncze oczekiwania intuicyjne (minimalnie kontrintuicyjne). Drugą cechą jest intencjonalność. Udanе pojęcia bogów to pojęcia podmiotów intencjonalnych, które są zdolne do inicjowania celowych działań. Cecha ta sprawia, że pojęcie boga ma wysoki potencjał inferencyjny, co oznacza, że można za jego pomocą wyjaśnić znaczną liczbę ważnych w ludzkim doświadczeniu zdarzeń oraz z łatwością wykorzystywać je w rozumowaniu dotyczącym istotnych dla człowieka kwestii. Pojęcie nadprzyrodzonej istoty, której jedyną cechą jest niewidzialność, ma niższy potencjał inferencyjny niż pojęcie niewidzialnej istoty, która decyduje o ludzkim losie. To ostatnie pojęcie okazuje się przydatne w religijnym wyjaśnianiu ważnych zdarzeń, które przytrafiają się człowiekowi, takich jak choroba czy śmierć bliskiej osoby. Kolejną cechą udanego pojęcia boga jest posiadanie strategicznej informacji, to znaczy takiej informacji dotyczącej ludzi, która jest istotna z punktu widzenia przetrwania i powodzenia jednostki. Istota nadprzyrodzona, która zna wszystkie ludzkie czyny i myśli, ma olbrzymie zasoby informacji strategicznej i jako taka jest istotna oraz użyteczna dla osoby w nią wierzącej.

⁴ S. Sztajer, *Techniki indukowania doświadczenia religijnego na przykładzie chrześcijaństwa ewangelikalnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(264)/2017; T.M. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Alfred A. Knopf, New York 2012; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973.

⁵ J.L. Barrett, *Why Santa Claus is Not a God*, „Journal of Cognition and Culture” 8(1-2)/2008, s. 150.

Czwartą cechą jest zdolność istoty nadprzyrodzonej do ingerowania w bieg ludzkich zdarzeń. Bóg posiadający pełną wiedzę o ludzkich myślach i czynach, ale niepotrafiący włączyć się w bieg świata lub rezygnujący z takiej interwencji, zazwyczaj nie budzi szczególnego zainteresowania osób wierzących. Ostatnią cechą pojęć istot nadprzyrodzonych jest ich zdolność motywowania do określonych zachowań, takich jak zachowania rytualne czy prospołeczne. Propozycja Barretta wskazuje wprawdzie na cechy odróżniające pojęcia religijne od fikcyjnych, ale nie wyjaśnia, dlaczego pojęciom religijnym towarzyszy przekonanie o rzeczywistym istnieniu istot nadprzyrodzonych. Żadne z pięciu kryteriów nie pozwala odpowiedzieć na pytanie, dlaczego istotom religijnym przypisuje się rzeczywiste istnienie, a istotom fikcyjnym nie.

Inne wyjaśnienie różnicy między pojęciami religijnymi i fikcyjnymi odwołuje się do zdolności metareprezentacji. Pozwala ona na reprezentowanie reprezentacji pierwszego rzędu na różne sposoby: jako czegoś fikcyjnego, prawdziwego, metaforycznego. Reprezentacje religijne różnią się od fikcyjnych tym, że są reprezentowane jako prawdziwe, nierzadko absolutnie prawdziwe, w kontekście autorytetu religijnych osób, instytucji, pism itp.⁶ Niektórzy badacze zwracają uwagę na rolę działań rytualnych, które reprezentowane są przez uczestników rytuału jako interakcje z istotami nadprzyrodzonymi i zdolnymi do ingerowania w świat⁷. Decyduje to o różnicy między reprezentacjami religijnymi i fikcyjnymi. Istota nadprzyrodzona, która postrzegana jest jako partner interakcji w ramach rytuału, staje się o wiele bardziej rzeczywista aniżeli istota jedynie fikcyjna. Wyjaśnienie to wydaje się bardziej adekwatne, ponieważ odwołuje się do różnych kontekstów metareprezentacyjnych, które uwiarygodniają przekonania o rzeczywistym istnieniu istoty nadprzyrodzonej. Wskazuje ponadto na znaczenie innych niż przekonania aspektów religii (autorytet religijny, rytuał), o których wiadomo, że mają wpływ na uznawanie przekonań.

Wyjaśnienia powyższe niewątpliwie wiele wnoszą do rozumienia specyfiki przekonań religijnych. Nawiązują one do wcześniejszych badań nad rolą zaangażowania rytualnego, rolą autorytetu oraz rolą społecznego wymiaru religii. Wskazują ponadto mechanizmy poznawcze, których aktywacja może mieć wpływ na uznawanie przekonań religijnych. Zaproponowane rozwiązania problemu specyfiki reprezentacji religijnych nie wykluczają się wzajemnie⁸. Wiele wskazuje na to, że wymienione czynniki odgrywają pewną rolę w powstawaniu i stabilizowaniu przekonań o rzeczywistym istnieniu istot nadprzyrodzo-

⁶ I. Pyysiäinen, *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004, s. 127. Por. S. Atran, *In Gods We Trust...*, s. 110.

⁷ R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁸ J. Sørensen, *Religion in Mind...*, s. 475.

nych. Nie dają jednak pełnej odpowiedzi na pytanie, dlaczego tylko niektórym pojęciom kontrintuicyjnym odpowiadają przekonania o rzeczywistym istnieniu nadprzyrodzonych istot oraz zaangażowanie w działania wymagające poświęcenia czasu i zasobów. W dalszej części będę argumentował, że poczucie rzeczywistości towarzyszące reprezentacjom religijnym jest rezultatem powiązania tych reprezentacji z odpowiadającymi im materialnymi artefaktami.

2. Poznawcze i społeczne korelaty poczucia rzeczywistości

Poczucie rzeczywistości jest pojęciem nieprecyzyjnym i trudnym do zdefiniowania. Uzasadnieniem dla posługiwania się tym pojęciem w badaniu poznania religijnego jest kluczowe dla myślenia religijnego postrzeganie jako rzeczywistych obiektów i zdarzeń, które poza dyskursem religijnym traktowane są jako nierzeczywiste. W szczególności jest to postrzeganie jako rzeczywistych zjawisk, które nie są zmysłowo dostępne i których istnienie nie może być potwierdzone przez naukę. Co więcej, często jako rzeczywiste postrzegane są przedmioty, które są sprzeczne ze zdroworozsądkowym myśleniem lub prawami logiki. Przywołana wcześniej koncepcja pojęć sprzecznych z intuicyjną wiedzą dobrze obrazuje to zjawisko: zdecydowana większość, jeśli nie wszystkie, pojęcia religijne postrzegane są jako sprzeczne z intuicyjną wiedzą, a jednocześnie kulturowo postulowane przedmioty reprezentowane przez te pojęcia określane są jako rzeczywiste.

Poczucie rzeczywistości towarzyszy zwykle aktom percepcji. Postrzegane przedmioty w sposób naturalny jawią się postrzegającemu podmiotowi jako rzeczywiste. Wiele argumentów przemawia jednak za tym, by nie traktować poczucia rzeczywistości jako konstytutywnego składnika aktu percepcji, ponieważ możliwy jest zarówno akt postrzegania przedmiotu, któremu to aktowi nie towarzyszy poczucie rzeczywistości, jak i poczucie rzeczywistości (obecności) przedmiotu, który rzeczywiście nie istnieje. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z derealizacją, w drugim z różnymi zjawiskami, takimi jak halucynacje, doświadczenia w wirtualnej rzeczywistości czy poczucie obecności występujące czasami w chorobie Parkinsona⁹. Ujmowanie poczucia rzeczywistości jako czegoś, co nie jest wpisane w sam akt postrzegania, ma w psychologii dość długą tradycję i sięga *Zasad psychologii* William Jamesa.

Współcześnie wyróżnia się szereg zaburzeń psychicznych, w których występują zmiany poczucia rzeczywistości. Jednym z ważniejszych zaburzeń tego

⁹ J. Dokic, J.-R. Martin, *Felt Reality and the Opacity of Perception*, „Topoi” 36(2)/2017, s. 302.

typu jest derealizacja, należąca do zaburzeń dysocjacyjnych. Zazwyczaj derealizację wymienia się łącznie z depersonalizacją. O ile w derealizacji poczucie niereczywistości odnosi się do zewnętrznego otoczenia, w depersonalizacji odnosi się ono do własnego ciała. W DSM-5 mianem derealizacji określa się doświadczenia niereczywistości lub oddzielenia w odniesieniu do otoczenia¹⁰. Pacjenci opisują objawy derealizacji jako doświadczenia nierealności przedmiotów lub osób, postrzeganie świata jak we śnie lub za mgłą itp. Choć istotne z klinicznego punktu widzenia symptomy derealizacji/depersonalizacji pojawiają się jedynie w 1-2% populacji, występowanie łagodnych i krótkotrwałych objawów w ogólnej populacji w ciągu całego życia zamyka się, w zależności od przeprowadzonych badań, w przedziale 26-74%¹¹. Cytowani badacze wyciągają z tych badań wnioski, że depersonalizacja/derealizacja jest zjawiskiem powszechnym i jest „częścią normalnego ludzkiego doświadczenia”¹². Zaobserwowano, że zjawisko depersonalizacji/derealizacji może być doświadczane przez jednostkę nie tylko negatywnie, ale również pozytywnie, a także może pojawiać się pod wpływem wielu różnych czynników. Przykładowo powszechnie występująca depersonalizacja/derealizacja może być wywołana przez takie czynniki, jak uprawianie sportu, taniec, wszechogarniająca radość, hipnoza, deprywacja sensoryczna, medytacja, pozbawienie snu, hiperwentylacja i wiele innych¹³. Oznacza to, że zdecydowana większość objawów depersonalizacji/derealizacji nie jest diagnozowana jako zaburzenie. W tym miejscu nieistotny jest mechanizm derealizacji lub jego ewentualna rola w myśleniu religijnym, lecz sam fakt istnienia takiego zjawiska. Świadczy on o tym, że poczucie rzeczywistości może ulegać istotnym zmianom, w tym przypadku osłabieniu lub „zawieszeniu” pod wpływem różnych czynników. Zjawisko derealizacji umożliwia zdefiniowanie poczucia rzeczywistości jako poczucia, którego brakuje podczas doświadczania derealizacji¹⁴. Należy przy tym podkreślić, że poczucie to jest trudne do wysłowienia nawet przez doświadczające je jednostki, które często używają metafor w opisach swoich przeżyć¹⁵.

¹⁰ American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, wyd. 5, American Psychiatric Publishing, Washington, DC 2013, s. 302.

¹¹ E.C.M. Hunter, M. Sierra, A.S. David, *The Epidemiology of Depersonalization and Derealization: A Systematic Review*, „Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology” 39(1)/2004, s. 9.

¹² Ibidem, s. 16. Por. D. Simeon, J. Abugel, *Feeling Unreal: Depersonalization Disorder and the Loss of the Self*, Oxford University Press, Oxford 2006, s. 74.

¹³ R.G. Sacco, *The Circumplex Structure of Depersonalization/Derealization*, „International Journal of Psychological Studies” 2(2)/2010, s. 39.

¹⁴ J. Dokic, J.-R. Martin, *Felt Reality and the Opacity of Perception*, „Topoi” 36(2)/2017, s. 302.

¹⁵ M. Sierra, *Depersonalization: A New Look at a Neglected Syndrome*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 24.

Zmiana poczucia rzeczywistości występuje również w sytuacjach, gdy jednostka ma poczucie rzeczywistości przedmiotów, które nie są realne. Jérôme Dokic i Jean-Rémy Martin jako przykład tego rodzaju zaburzeń poczucia rzeczywistości wymieniają halucynacje, doświadczenia związane z rzeczywistością wirtualną oraz występujące m.in. w chorobie Parkinsona poczucie obecności. To ostatnie odnosi się do sugestywnego odczucia, że ktoś znajduje się w pobliżu, mimo rzeczywistej nieobecności jakiegokolwiek osoby. Poczuciu temu zazwyczaj nie towarzyszy zmysłowa percepcja odczuwanej osoby, choć czasami towarzyszą mu halucynacje i iluzje wzrokowe. Może ono być również doświadczane przez normalne osoby, np. pod wpływem żałoby. Pojawia się ono u ponad połowy osób, które straciły małżonka¹⁶. Występuje także w doświadczeniu religijnym¹⁷. Poczucie obecności można zaliczyć do niezmysłowych halucynacji.

Przykład powyższy pokazuje, że postrzeganie przedmiotu nie jest warunkiem koniecznym poczucia rzeczywistości tego przedmiotu. Podobnie rzecz ma się z wirtualną rzeczywistością. Wprawdzie postrzeżenia zmysłowe są tutaj obecne, jednak osoba przebywająca w wirtualnej rzeczywistości ma świadomość faktu, że znajduje się w sztucznym środowisku wykreowanym przez komputer. Z badań nad zachowaniem w wirtualnej rzeczywistości wynika, że mimo tej świadomości osoby przebywające w takim środowisku mają poczucie rzeczywistości postrzeganych zjawisk¹⁸. Świadczą o tym nie tylko subiektywne przeżycia, które badana osoba zgłasza eksperymentatorowi, ale także zachowania (np. uchylanie się przed zmiernym w stronę badanej osoby obiektem) oraz reakcje fizjologiczne (np. podwyższone tętno). Silne poczucie rzeczywistości może również występować w przypadku dość rzadko występujących halucynacji, w trakcie których jednostka ma pełną świadomość tego, że halucynuje. Nawet wówczas, gdy przedmiot halucynacji jest nierealistyczny, może być doświadczany z silnym poczuciem rzeczywistości.

Wszystkie powyżej omówione zjawiska wskazują na przyczynową niezależność poczucia rzeczywistości od treści doznań przestrzenno-zmysłowych. Możliwe jest poczucie rzeczywistości przedmiotu, który jest postrzegany, lecz postrzeżeniu temu towarzyszy świadomość, że przedmiot nie istnieje realnie (wirtualna rzeczywistość, niektóre halucynacje), jak też poczucie rzeczywistości (obecności) przedmiotu, zazwyczaj osoby, który nie jest w danej chwili postrzegany. Zjawiska te mają znaczenie dla rozumienia poczucia rzeczywistości, które ulega zmianie pod wpływem różnych czynników poznawczych, emocjonalnych oraz zewnętrznych i jest częściowo niezależne od percepcji. Zjawiska

¹⁶ G. Fénelon, T. Soulas, L.C. De Langavant, I. Trinkler, A.-C. Bachoud-Lévi, *Feeling of Presence in Parkinson's Disease*, „Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry” 82(11)/2011.

¹⁷ W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge, London – New York 2002, s. 214.

¹⁸ J. Dokic, J.-R. Martin, *Felt Reality...*, s. 303.

takie jak derealizacja czy halucynacja mogą wydawać się rzadkie i marginalne w ludzkim doświadczeniu, jednak obecność pewnych czynników sprzyja ich indukowaniu. Oznacza to, że poczucie rzeczywistości może być modyfikowane pod wpływem określonych czynników.

Wcześniej odrębność i zmienny charakter poczucia rzeczywistości zostały dostrzeżone przez Williama Jamesa, dla którego poczucie to jest subiektywnym impulsem wykazującym podobieństwo do stanów emocjonalnych¹⁹. Zdaniem Jamesa samo postrzeganie jakiegoś obiektu nie pociąga za sobą poczucia rzeczywistości – aby obiekt jawił się jako rzeczywisty, musi pozostawać w pewnej relacji „do naszego emocjonalnego i aktywnego życia”²⁰. Określenia „poczucie rzeczywistości” używa James zamiennie z określeniem „przekonanie”, z tym jednak zastrzeżeniem, że traktuje je jako rodzaj uczucia. Podobnie czynią Dokic i Martin, jednak wyraźnie zaznaczają, że poczucie rzeczywistości jest niezależne od przekonań rozumianych jako zjawiska o charakterze poznawczym: „Przykładowo możemy mieć poczucie, że przedmiot postrzeżeń jest rzeczywisty, lecz nie wierzyć w jego rzeczywistość, ponieważ możemy być przekonani, że mamy halucynację”²¹. Ten i wiele innych przykładów wskazują, że poczucie rzeczywistości i bycie przekonanym nie są tożsame. Autorzy formułują hipotezę, że poczucie rzeczywistości jest doświadczeniem afektywnym, szczególną odmianą uczuć metapoznawczych opartych na procesach monitorowania rzeczywistości. Są to procesy psychiczne, na podstawie których ludzie podejmują decyzję, czy dana informacja pochodzi z zewnętrznego (np. percepcja) czy wewnętrznego (np. rozumowanie, wyobraźnia) źródła²².

Powyższe podejście do zmiennego charakteru poczucia rzeczywistości mają pewne ograniczenia wynikające z pominięcia zewnętrznych uwarunkowań, zwłaszcza zaś uwarunkowań społecznych i kulturowych. Chociaż poczucie rzeczywistości może ulegać zmianie bez uchwytnych dla doświadczającego podmiotu zmian w otoczeniu zewnętrznym, tak jak to ma czasami miejsce w patologicznych i normalnych przypadkach derealizacji, zazwyczaj postrzeganie rzeczywistości ulega zmianie pod wpływem zmian kontekstu sytuacyjnego. Badacze tacy jak Alfred Schütz, Peter L. Berger i Thomas Luckmann zwrócili uwagę na społeczny charakter poczucia rzeczywistości lub doświadczania czegoś jako rzeczywistego. Z perspektywy socjologicznej poczucie rzeczywistości rozumiane jest inaczej niż np. w koncepcji Jamesa. Gdy mowa o uznawaniu obszaru doświadczenia za rzeczywisty lub przypisywaniu rzeczy-

¹⁹ S. Sztajer, *Religion and the Construction of Reality*, w: D. Džalto (red.), *Religion and Realism*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016, s. 106.

²⁰ W. James, *The Principles of Psychology*, t. 2, Dover, New York 1950, s. 295.

²¹ J. Dokic, J.-R. Martin, *Felt Reality...*, s. 303.

²² M.K. Johnson, C.L. Raye, *Reality Monitoring*, „Psychological Review” 88(1)/1981, s. 67.

wistości jakimś przedmiotowi doświadczenia, wymienieni autorzy posługują się takimi określeniami, jak nadawanie znaczeń (Schütz) czy wręcz tworzenie rzeczywistości (Berger i Luckmann). We wszystkich koncepcjach chodzi jednak o ten sam rezultat – fakt, że pewne przedmioty (obszary doświadczenia) jawią się podmiotom jako rzeczywiste w wyniku procesów społecznych.

Podobnie jak James, Schütz opiera się na koncepcji wielości rzeczywistości. Są to nie tyle różne światy, ile różne obszary rzeczywistości – ograniczone obszary znaczenia ukonstytuowane przez działania aktorów społecznych. Oprócz rzeczywistości życia codziennego będącej rzeczywistością nadrzędną, Schütz wymienia takie obszary rzeczywistości, jak świat sztuki, doświadczenia religijnego, marzeń sennych, nauki. Każda z nich cechuje się odmiennym stylem poznawczym i spójnością doświadczenia. Ponadto też każda może uzyskać specyficzny „akcent rzeczywistości”²³. Kwestionując psychologistyczne podejście Jamesa, Schütz nie posługuje się określeniem „poczucie rzeczywistości”, lecz przyjmuje, że rzeczywistość konstituowana jest przez przypisywanie znaczeń doświadczeniu. Akcent rzeczywistości przypisywany jest pewnemu ograniczonemu obszarowi znaczenia dopóty, dopóki nasze doświadczenia dotyczące tego obszaru uczestniczą we właściwym mu stylu poznawczym. Przeniesienie akcentu rzeczywistości na inny obszar następuje w wyniku doświadczenia „swoistego szoku, który zmusza nas do przełamania granic tego »ograniczonego« obszaru znaczenia”²⁴. Przykładowo, kiedy jednostka wkacza w świat rytuału religijnego, doświadcza pewnego „szoku”, który zmusza ją do przeniesienia akcentu rzeczywistości ze świata życia codziennego na świat działań rytualnych, cechujący się odmiennym stylem poznawczym. W rezultacie religijnemu obszarowi znaczenia zostaje przypisana rzeczywistość. Przesunięcie akcentu rzeczywistości jest jednak czasowo ograniczone – po pewnym czasie następuje „powrót” do rzeczywistości życia codziennego. Dwie rzeczy wymagają podkreślenia. Po pierwsze, w koncepcji Schütza wyeksponowana została dynamika poczucia rzeczywistości. Przesunięcie akcentu ma określone ramy czasowe. Po drugie, rzeczywistość przypisywana jest nie poszczególnym obiektom, lecz całym obszarom znaczenia. To ostatnie założenie nasuwa kilka wątpliwości, ponieważ nie zawsze cały obszar znaczenia, utożsamiany np. z pewną dziedziną kultury, postrzegany jest jako bardziej rzeczywisty w porównaniu z innymi obszarami znaczenia. Rzeczywistość może być przypisana jedynie wybranym przedmiotom. Ponadto przedmioty te mogą być doświadczane jako rzeczywiste w ramach podstawowego obszaru znaczenia, jakim jest rzeczywistość życia codziennego. Wracając do przykładów zaczerp-

²³ A. Schütz, *Collected Papers*, t. I: *The Problem of Social Reality*, red. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague 1962, s. 232.

²⁴ *Ibidem*, s. 231.

niętych z religii, poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych mocy w rytuale może wiązać się z takim przeniesieniem akcentu rzeczywistości ze świata życia codziennego na świat rytuału, ale już postrzeganie naturalnych zdarzeń będących częścią życia codziennego jako przejawów działania nadprzyrodzonych mocy wiąże się z poczuciem rzeczywistości tych mocy w ramach rzeczywistości życia codziennego. O ile rytuał jest względnie autonomicznym systemem działań, kierującym się specyficznymi regułami, symboliką i komunikacją, o tyle poczucie rzeczywistości postulowanych nadprzyrodzonych mocy w życiu codziennym powiązane jest ze „stylem poznawczym” charakterystycznym dla rzeczywistości życia codziennego.

Berger i Luckmann podkreślali, że uznawanie czegoś za rzeczywiste w istotnym stopniu zależy od procesów społecznych²⁵. Autorzy nie mówią o poczuciu rzeczywistości, lecz o jej społecznym tworzeniu. Zbiorowo tworzona rzeczywistość staje się obiektywna w tym sensie, że nie jest zależna od woli tworzących ją poszczególnych jednostek. Jednocześnie może być przekształcana w wyniku działań jednostek. W istocie Berger i Luckmann interesują się nie tylko procesami społecznymi warunkującymi postrzeganie rzeczywistości, lecz budują model społecznego tworzenia, podtrzymywania i reprodukcji rzeczywistości, obejmujący procesy poznawcze oraz symboliczne²⁶. Istotne w tej koncepcji są procesy, w wyniku których elementy subiektywnego świata jednostki są uzewnętrzniane i instytucjonalizowane, a następnie zwrótnie oddziałują na jednostki jako obiektywna rzeczywistość. Intersubiektywny świat staje się w pewnym stopniu niezależny od działających jednostek i jako taki jest przez nie postrzegany. W oparciu o powyższy model Berger wyjaśnia obiektywny charakter religijnych znaczeń. Religijne obiektywizacje, będące wytworem ludzkich działań, nie są z perspektywy religijnej postrzegane jako rzeczywistość wytworzona przez człowieka. Religijny świat jawi się jako niezależna, autonomiczna rzeczywistość, która zwrótnie oddziałuje na człowieka²⁷.

Berger i Luckmann koncentrują się przede wszystkim na społecznie ukonstytuowanych obiektywizacjach, takich jak instytucje, role i tożsamości społeczne. W odniesieniu do religii jest to w pełni uzasadnione, ponieważ obiektywizacja religijnych wytworów dokonuje się na płaszczyźnie intersubiektywnej, w ramach zbiorowości uznającej wspólne przekonania religijne oraz podejmującej wspólne działania. Jednakże to, co Berger określa mianem eksternalizacji i obiektywizacji religijnych znaczeń, nie ogranicza się jedynie

²⁵ P.L. Berger, N. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, Harmondsworth 1971.

²⁶ S. Sztajer, *Religion and the Construction of Reality*, s. 108.

²⁷ P.L. Berger, *The Social Reality of Religion*, Penguin, Harmondsworth 1973, s. 102.

do społecznych mechanizmów tworzenia rzeczywistości w ścisłym tego słowa rozumieniu, lecz obejmuje interakcję człowieka z materialnym środowiskiem, przekształcanym w wyniku ludzkich działań.

3. Przekonania religijne a poczucie rzeczywistości

Zmienne poczucie rzeczywistości towarzyszące przekonaniom religijnym jest zjawiskiem złożonym, które prawdopodobnie nie może być wyjaśnione na podstawie jednego mechanizmu. Zależy ono nie tylko od procesów wewnątrzpsychicznych (poznawczych i emocjonalnych), ale również od zewnętrznych uwarunkowań społecznych i kulturowych. Zanim jednak zostaną one szczegółowo zaprezentowane, konieczne jest doprecyzowanie, na czym polega zmienność poczucia rzeczywistości kulturowo postulowanych przedmiotów wierzeń religijnych. Nie sposób jednak tego uczynić bez odwołania się do fenomenologii życia religijnego, czyli przede wszystkim do różnych relacji osób religijnych, które twierdzą, że mają poczucie rzeczywistości zjawisk nadprzyrodzonych. W badaniu tego zjawiska nie jesteśmy jednak skazani na sprawozdania osób religijnych. Ważną rolę odgrywa także obserwacja zachowania ludzi religijnych. Należą do nich przede wszystkim zachowania rytualne.

Poczucie rzeczywistości istot i zjawisk nadprzyrodzonych może przybierać różne formy, poczynając od codziennego przekonania o realnym istnieniu takich istot i zjawisk, po doświadczenia ich namacalnej obecności w doświadczeniach mistycznych. Poczucie to jest stopniowalne i ma charakter dynamiczny – podlega zmianie pod wpływem różnych czynników. Dynamika ta jest wyraźnie widoczna w przypadku niecodziennych doświadczeń religijnych, którym towarzyszy poczucie rzeczywistości istoty nadprzyrodzonej. Doświadczenia mistyczne są zazwyczaj krótkotrwałe. Podobna zmienność występuje w rytuale, który zawsze ma określone ramy czasowe. Poczucie rzeczywistości nie zawsze ma tak intensywny charakter, jak to się zdarza podczas doświadczeń mistycznych czy absorbujących rytuałów, które wywołują silne reakcje emocjonalne. Również w religijności życia codziennego występują sytuacje, w których poczucie rzeczywistości ulega zmianie.

Przekonania religijne ujmowane są często jako względnie stabilne postawy. Zmiana przekonań religijnych polega na uznawaniu nowych lub odrzucaniu starych przekonań. Jednakże przekonania jednostki deklarującej wiarę w określone istoty nadprzyrodzone podlegają fluktuacjom. Zmienność ta wynika nie tylko z różnych typów procesów poznawczych, jakie są zaangażowane w przetwarzanie reprezentacji religijnych, ale również ze zmian poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonych istot. Istoty nadprzyrodzone nie zawsze są postrze-

gane przez ludzi religijnych jako rzeczywiste. Istnieje znaczne zróżnicowanie stopni poczucia rzeczywistości. Są one zależne od kontekstu, w którym istoty nadprzyrodzone są reprezentowane w umysłach ludzi religijnych. Różnice takie są łatwo dostrzegalne, kiedy porównamy intensywne, lecz krótkotrwałe doświadczenia religijne z codziennym myśleniem o Bogu. Poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot w trakcie doświadczenia religijnego może przybierać tak silne formy, że świat codziennego doświadczenia jest postrzegany jako mniej rzeczywisty lub po prostu nierzeczywisty. W przeciwieństwie do tego poczucie rzeczywistości religijnego świata w codziennym doświadczeniu zwykle nie jest silne, ponieważ świat ten schodzi na dalszy plan lub zupełnie nie znajduje się w polu uwagi. Podobna różnica zachodzi między życiem codziennym a rytuałem, który może wytwarzać w uczestnikach silne poczucie rzeczywistości istot nadprzyrodzonych²⁸. Zjawisko to doskonale zobrazował Clifford Geertz na przykładzie przedstawienia kulturowego na Bali. Uczestnicy rytuału postrzegają mityczne istoty reprezentowane przez tancerzy jako istoty, których rzeczywistość w trakcie samego rytuału nie jest kwestionowana²⁹. Jednakże wyjście poza ramy czasowe rytuału oznacza zmianę perspektywy, która zmienia poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot. Jest prawdopodobne, że w wielu sytuacjach życia codziennego ludzie religijni traktują istoty nadprzyrodzone jako istoty fikcyjne i nie przypisują im rzeczywistego bytu. Jeśli jest to prawda, fikcjonalizm religijny nie jest jedynie stanowiskiem filozoficznym (teologicznym), lecz stanowiskiem zajmowanym od czasu do czasu przez większość ludzi religijnych. I w istocie ludzie religijni często w życiu codziennym nie przywiązują żadnej wagi do istot nadprzyrodzonych pomimo tego, że od czasu do czasu oddają im cześć, komunikują się z nimi i doświadcniają ich rzeczywistości. Również w sytuacjach, gdy przekonania religijne nie dają się w wpasować w niereligijny (naukowy, ideologiczny, potoczny) system wyjaśnień, mogą zostać zmarginalizowane i czasowo zawieszane, uznane za nieważne.

²⁸ Por. R. A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 257.

²⁹ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures...*, s. 118.

Rozdział VI

EKSTERNALIZACJE RELIGIJNEGO MYŚLENIA

1. Umysł w środowisku

Zdolność do eksternalizacji treści umysłowych jest jednym z najważniejszych osiągnięć w historii ewolucyjnej człowieka. Zasadniczym narzędziem uzewewnętrzniania tych treści stał się język, jednak nie tylko język w wąskim tego słowa znaczeniu decyduje o ludzkiej zdolności do konstruowania wspólnie podzielanego świata. Jak zauważa Peter Gärdenfors, człowiek opracował różne techniki uzewewnętrzniania i przekazywania doświadczeń polegające na umieszczaniu wiedzy w świecie zewnętrznym za pomocą mediów¹. Świat wewnętrzny, który dotychczas stanowił główną podstawę specyficznie ludzkich umiejętności, uzyskuje wsparcie narzędzi i systemów zewnętrznych wobec umysłu. Zdolność do odłączania reprezentacji od ludzkiej świadomości i umieszczania ich za pośrednictwem mediów w zewnętrznych magazynach pamięci stanowił przełom w dziejach ludzkiej kultury. Zdaniem Merlina Donalda przełom ten nastąpił ponad 20 000 lat temu², zaś nowa epoka będąca jego kulturową konsekwencją trwa do dziś. Chociaż wielokrotnie zwracano uwagę na złożone konsekwencje kulturowe tej przemiany, zwłaszcza jeśli chodzi o konsekwencje wynalazku pisma i druku³, wiele obszarów pozostaje nadal niezbadanych.

Choć Donald i Gärdenfors odrzucają możliwość, że zdolność eksternalizacji wiązała się z powstaniem genetycznych adaptacji i fizjologicznych zmian

¹ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 283.

² M. Donald, *Human Cognitive Evolution: What We Were, What We Are Becoming*, „Social Research” 60(1)/1993, s. 160; M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991, s. 278.

³ W. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London 2002; M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994; D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.

w ludzkim mózgu⁴, wielu badaczy argumentuje, że szeroko rozumiana ekster-nalizacja – będąca rzutowaniem istoty ludzkiej w świat – ma podstawy w biologicznym wyposażeniu człowieka i jest konsekwencją biologicznej niestabilności ludzkiego organizmu⁵. Tak rozumiana ekster-nalizacja jest antropologiczną koniecznością: z uwagi na biologiczną niestabilność ludzkiego organizmu człowiek musi sam stworzyć sobie stabilne środowisko w postaci porządku społecznego. Niezależnie od tego, jakie są biologiczne podstawy uzewnętrzniania treści umysłowych, wytwory ludzkich działań, a także użytek, jaki ludzie robią z obiektów znajdujących się w środowisku, ma wpływ na ludzkie myślenie. Zgodnie z sugestią Daniela C. Dennetta zdolność przenoszenia na środowisko zadań poznawczych jest jednym ze źródeł ludzkiej inteligencji, ponieważ umożliwia przechowywanie i przetwarzanie informacji poza ludzkim organizmem, w istotnym stopniu odciążając ludzki system poznawczy⁶. Przedmioty znajdujące się w otoczeniu mogą być wykorzystywane jako narzędzia do myślenia. Użycie przedmiotów znajdujących się w środowisku organizmu nie oznacza jeszcze, że przedmioty te stają się zewnętrznymi wobec organizmu aspektami umysłu, jak sugeruje teza poznania rozszerzonego. Powróć do tego problemu w rozdziale VII poświęconym materialnym artefaktom i ich roli w myśleniu religijnym.

Ekster-nalizacja stanowi tylko jeden aspekt interakcji człowieka ze światem zewnętrznym. Drugim, nie mniej ważnym, jest zwrotne oddziaływanie ekster-nalizacji na człowieka, w szczególności na ludzki umysł. Reprezentacje umysłowe poddane ekster-nalizacji uzyskują postać reprezentacji publicznych, które zwrotnie oddziałują na umysły. Te dwa typy reprezentacji istotnie różnią się od siebie: o ile reprezentacje umysłowe istnieją w ramach systemu poznawczego, o tyle reprezentacje publiczne są względem tego systemu zewnętrzne. Między reprezentacjami umysłowymi i publicznymi zachodzą relacje przyczynowe⁷. W oparciu o reprezentację umysłową jednostka może dokonać modyfikacji środowiska zewnętrznego polegającej na wytworzeniu reprezentacji publicznej. Powstała w ten sposób reprezentacja publiczna oddziałuje zwrotnie na stany umysłowe jednostki, ale też skłaniać inne jednostki do tworzenia reprezentacji umysłowych. Reprezentacje publiczne przybierają bardzo

⁴ P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens...*, s. 289; M. Donald, *Human Cognitive Evolution...*, s. 161.

⁵ P.L. Berger, Th. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Penguin, Harmondsworth 1971, ss. 69-70; A. Gehlen, *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Czytelnik, Warszawa 2001, ss. 113-114.

⁶ D.C. Dennett, *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, Basic Books, New York 1996, ss. 134-135.

⁷ D. Sperber, *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996, s. 62.

różne formy. Należą do nich zarówno wypowiedzi słowne, teksty pisane, jak i rozmaite obiekty materialne występujące w środowisku. Modyfikacja środowiska mająca na celu wytworzenie reprezentacji publicznej nie ogranicza się do nowych przedmiotów materialnych, ale może polegać na wykorzystaniu środowiska naturalnego poprzez nadawanie kulturowych znaczeń naturalnym przedmiotom⁸.

2. Religia i eksternalizacja

Eksternalizacje religijnego myślenia wydają się nie być niczym wyjątkowym na tle innych kulturowych eksternalizacji. Wszelkie wytwory kulturowe opierają się na ludzkiej zdolności do uzewnętrzniania treści umysłowych, a następnie przyswajania już uzewnętrznionych i dostępnych intersubiektywnie treści. Eksternalizacje religijne odgrywają jednak szczególną rolę w funkcjonowaniu religii, ponieważ są jedynymi intersubiektywnie dostępnymi reprezentacjami postulowanego przez religię nadprzyrodzonego świata. Wcześniej pokazano, że świat nadprzyrodzony jest (1) ponadempiryczny i kontrintuicyjny, a jednocześnie (2) różny od świata fikcji. Reprezentacjom istot nadprzyrodzonych towarzyszy poczucie rzeczywistości tych istot. Poczucie to jest wprawdzie zmienne i zależne od kontekstu, w którym przekonania są aktualizowane, jednak sprawia ono, że przedmioty przekonań religijnych traktowane są poważnie, zaś przekonania powiązane są z zaangażowaniem. Odpowiedź na pytanie, dlaczego kontrintuicyjny i nieuchwytny empirycznie świat nadprzyrodzony jawi się wyznawcom jako rzeczywisty, wymaga postawienia w centrum uwagi nie tyle samych uwarunkowań poznawczych i ich roli w kulturowej transmisji reprezentacji religijnych, ile interakcji, które zachodzą między umysłem a zewnętrznymi reprezentacjami. Z tego względu zwrócenie szczególnej uwagi na reprezentacje publiczne ma kluczowe znaczenie dla wyjaśnienia przekonań religijnych.

W badaniach nad religiami istnieje utrwalona tradycja ujmowania przekonań religijnych jako wytworów o charakterze wewnętrznym, ideacyjnym i abstrakcyjnym⁹. Wprawdzie dostrzegano i akcentowano intersubiektywny

⁸ Zob. P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens...*, ss. 198-199.

⁹ P. Collins, *On the Materialization of Religious Knowledge and Belief*, w: M. Guest, E. Arweck (red.), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*, Ashgate, Farnham 2012, s. 247; S. Hazard, *The Material Turn in the Study of Religion*, „Religion and Society: Advances in Research” 4/2013, s. 58; zob. także: T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993, s. 47; D. Morgan, *Introduction: The Matter of Belief*, w: D. Morgan (red.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London 2010; B. Meyer, D. Houtman, *Introduction: Material Religion – How*

charakter przekonań, zwłaszcza przekonań doktrynalnych, należących do tzw. oficjalnej religii, jednak również w tej perspektywie przekonania religijne ujmowane były w oderwaniu od praktycznego i materialnego kontekstu. Wiązało się to z wyraźną niechęcią badaczy do zajmowania się kulturą materialną¹⁰ i orientowaniem się na to, co wewnętrzne (przekonania religijne, doświadczenie religijne) oraz na tekst. Na takie podejście miały niewątpliwie wpływ zachodnie wyobrażenia o religii, w szczególności wyobrażenia pozostające pod wpływem tradycji protestanckiej, a także lingwistyczna i tekstualna orientacja we wczesnym religioznawstwie, dla której tekst był głównym przedmiotem zainteresowania. Marginalizacja konkretnych przedmiotów prawdopodobnie była także konsekwencją wpływu zachodniego myślenia religijnego, dla którego niepostrzegalna rzeczywistość duchowa znajduje się niejako w centrum życia religijnego¹¹. Również badanie poznawczych warunkowań religii zorientowane jest przede wszystkim internalistycznie, to znaczy koncentruje się na procesach poznawczych zachodzących w umyśle. Materialne wytwory traktowane są jako media, za pośrednictwem których możliwe jest komunikowanie idei religijnych, natomiast w samym procesie komunikowania decydującą rolę przypisuje się determinantom poznawczym. U podstaw tego podejścia leży koncepcja ludzkiego poznania, która ujmuje procesy poznawcze w oderwaniu od świata i w konsekwencji ogranicza trafność ekologiczną badań¹². Osiągnięcia tak rozumianego podejścia kognitywnego w wyjaśnianiu przekonań religijnych są znaczące, jednak zawiera ono szereg ograniczeń związanych z badaniem myślenia religijnego w oderwaniu od środowiska, w którym działają jednostki religijne oraz traktowaniem kultury materialnej raczej w sposób instrumentalny niż konstytutywny. Oznacza to, że materialne artefakty rozumiane są jako narzędzia, które pełnią określoną funkcję w działaniu, np. służą do realizacji złożonych zadań poznawczych. Nie bierze się natomiast pod uwagę możliwości, że użycie artefaktów w istotny sposób wpływa na funkcjonowanie poznawcze, w szczególności na przetwarzanie informacji.

Things Matter, w: D. Houtman, B. Meyer (red.), *Things: Religion and the Question of Materiality*, Fordham University Press, New York 2012, s. 1.

¹⁰ J. Droogan, *Religion, Material Culture and Archeology*, Bloomsbury, London 2013, s. 23.

¹¹ W. Keane, *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 14/2008, s. S110.

¹² L. Malafouris, *The Cognitive Basis of Material Engagement: Where Brain, Body and Culture Conflate*, w: E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (red.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, The McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2004, s. 55.

3. Kompetencja symboliczna

Przekonania religijne bazują na specyficznej dla człowieka kompetencji symbolicznej. Dzięki niej możliwe jest nie tylko tworzenie religijnych reprezentacji, ale także nadawanie im intersubiektywnego charakteru. Język i inne symboliczne narzędzia nie służą wyłącznie do wyrażania i komunikowania przekonań oraz nadawania tym przekonaniom intersubiektywnego charakteru. Umożliwiają one ponadto obiektywizację, dzięki której przekonania religijne powiązane zostają ze specyficznym poczuciem rzeczywistości zjawisk, o których przekonania te traktują. Z tego m.in. względu wyjaśnienie funkcjonowania przekonań religijnych nie może ograniczać się do badania psychologicznych uwarunkowań pojęć i przekonań religijnych. Uwarunkowania poznawcze reprezentacji umysłowych stanowią tylko jeden, aczkolwiek bardzo ważny, aspekt. Drugim są zobiektywizowane wytwory kultury rozumiane jako wyposażone w znaczenie materialne formy. Wyjaśnianie reprezentacji publicznych jako zewnętrznych odpowiedników reprezentacji umysłowych – jedno z głównych zadań badawczych w ramach psychologicznej teorii kultury – wydaje się być niewystarczające dla wyjaśnienia funkcjonowania pojęć i przekonań religijnych.

Zdolność do posługiwania się symbolami jest czymś więcej niż zdolnością wyrażania i komunikowania religijnych znaczeń. Terrence Deacon uważa, że dwie inne predyspozycje będące przejawem kompetencji symbolicznej mają istotne znaczenie dla rozumienia reprezentacji religijnych¹³. Pierwsza z nich to predyspozycja do rozumienia wydarzeń zachodzących w świecie, a także własnej tożsamości oraz miejsca w świecie w formie narracyjnej. Narracyjna organizacja doświadczenia znajduje szerokie zastosowanie w religiach. Druga to predyspozycja do postrzegania świata jako tworu składającego się z dwóch warstw: ukrytej, która stanowi fundament istnienia, oraz fenomenalnej, która traktowana jest jako znak tej pierwszej. Zdolność do symbolizacji wpływa, zdaniem Deacona, na postrzeganie świata jako rzeczywistości dwuwarstwowej. Jest to świat podwójny: z jednej strony wirtualny, złożony z symboli i znaczeń, z drugiej materialny, złożony z konkretnych przedmiotów i zdarzeń. Ten dualistyczny obraz świata jest analogonem struktury języka. Podobnie jak uchwytnie zmysłowo słowa wyrażają ukrytą myśl, świat fenomenalny jawi się jako odzwierciedlenie wymiaru rzeczywistości skrywanego się za obserwowalnymi zjawiskami. Skłonność do doszukiwania się głębszej rzeczywistości ukrytej za zjawiskami jest możliwa dzięki zdolności symbolicznej, która zоста-

¹³ T. Deacon, T. Cashman, *The Role of Symbolic Capacity in the Origins of Religion*, „Journal for the Study of Religion, Nature and Culture” 3(4)/2010.

ła niejako rozszerzona poza język na otaczający świat, w tym świat przyrody. Ma ona uniwersalny charakter i leży również u podłoża religijnych wizji świata. Zdaniem Deacona to właśnie dzięki kompetencji symbolicznej możemy postrzegać niektóre widzialne przedmioty jako symbole nadprzyrodzonego świata. Istnieją jednak wątpliwości co do tego, czy postrzeganie rzeczywistości jako dwuwarstwowej oraz poszukiwanie ukrytych powiązań poza zmysłowo postrzeganymi zjawiskami jest powszechne w myśleniu religijnym.

4. Nieprzezroczystość znaków i podwójna reprezentacja

Istotą symbolicznego artefaktu jest to, że przedmiot będący artefaktem reprezentuje coś innego niż on sam. Z drugiej strony sam przedmiot może skupiać na sobie uwagę. Posługiwanie się materialnymi artefaktami jako symbolami opiera się na podwójnej reprezentacji: podmiot reprezentuje relacje między artefaktem i tym, do czego artefakt się odnosi, a jednocześnie posiada reprezentację samego artefaktu. Przykładowo, mając przed sobą plastikowy model samolotu, traktuję go jako materialną reprezentację czegoś innego niż on sam – pełnowymiarowego samolotu, który został już skonstruowany lub dopiero zostanie skonstruowany – a jednocześnie postrzegam sam ten plastikowy model jako konkretny przedmiot, który zdobi moje biurko. Zdolność do podwójnego reprezentowania jest warunkiem skutecznego posługiwania się symbolami. Model samolotu postrzegam zawsze jako konkretny przedmiot, ale dopiero świadomość, że model ten reprezentuje przedmiot inny niż on sam, pozwala mi posługiwać się nim jako symbolem. Inaczej mówiąc, proces symbolizacji opiera się na widzeniu modelu i zarazem widzeniu „poprzez” model, tzn. świadomości, że model ten jest modelem „czegoś”.

Zjawisko podwójnej reprezentacji leżące u podłoża posługiwania się artefaktami symbolicznymi dobrze ukazują badania nad używaniem symboli przez małe dzieci¹⁴. Osiągnięcie podwójnej reprezentacji jest wyzwaniem, z którym dwuipółletnie dzieci radzą sobie z wieloma trudnościami. Być może wynikają one z faktu, że posiadanie jednocześnie dwóch reprezentacji samo w sobie stanowi dla dziecka duże wyzwanie. Im młodsze dziecko, tym większą ma skłonność do skupiania się bardziej na konkretnym przedmiocie niż

¹⁴ J.S. DeLoache, *Dual Representation and Young Children's Use of Scale Models*, „Child Development” 71(2)/2000; J.S. DeLoache, K.F. Miller, K.S. Rosengren, *The credible shrinking room: very young children's performance with symbolic and non-symbolic relations*, „Psychological Science” 8(4)/1997; J.S. DeLoache, *Early development of the Understanding and Use of Symbolic Artefacts*, w: U. Goswami (red.), *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Developments*, Blackwell, Oxford 2002, ss. 215-216.

na tym, co przedmiot ten symbolizuje. Badania Judy S. DeLoache wykazały ponadto, że uwydatnienie fizycznej strony artefaktu powoduje, że dziecko w większym stopniu koncentruje się na samym artefakcie niż na tym, do czego ten artefakt się odnosi. Natomiast zmniejszenie fizycznej wydatności przedmiotu, m.in. poprzez stworzenie fizycznego dystansu między dzieckiem a artefaktem (np. umieszczenie artefaktu za szybą) ułatwia osiągnięcie podwójnej reprezentacji i tym samym rozumienie symbolicznego charakteru artefaktu¹⁵. Kiedy fizyczna forma przedmiotu przestaje przyciągać uwagę dziecka, przedmiot staje się „przezroczysty” – już nie materialna forma przedmiotu, lecz to, do czego się odnosi, wysuwa się na pierwszy plan. Badania DeLoache nie tylko pokazują, że zdolność do podwójnego reprezentowania rozwija się wraz z wiekiem, ale ponadto prowadzą do wniosku, że fizyczna forma artefaktu odgrywa pewną rolę w procesie symbolizowania. Choć podstawową funkcją symbolicznych artefaktów jest funkcja symbolizowania, artefakty prawdopodobnie nigdy nie są w pełni przezroczyste, nigdy w pełni nie przekierowują uwagi na przedmiot symbolizowany przez artefakt¹⁶. Oznacza to, że sam artefakt jako konkretny przedmiot odgrywa pewną rolę w funkcjonowaniu symbolu. Jego rola może być mniejsza lub większa w zależności od tego, w jakim stopniu artefakt przyciąga uwagę podmiotu. W skrajnych przypadkach artefakt zatracą swoją przezroczystość i nie pełni funkcji symbolicznej we właściwym tego słowa rozumieniu, tj. nie reprezentuje innego niż on sam przedmiotu. Przypadki wysuwania się fizycznej formy artefaktu na pierwszy plan nie ograniczają się do umysłu małego dziecka, lecz występują również w rozwiniętej umysłowości, która posługuje się określonym rodzajem symbolicznych artefaktów.

Ta oczywista cecha materialnego symbolu odgrywa istotną rolę w funkcjonowaniu wielu form symbolizacji religijnej. Jeżeli posługiwanie się artefaktami symbolicznymi zakłada posiadanie dwóch różnych reprezentacji i jeśli możliwe jest koncentrowanie się na jednej bądź drugiej reprezentacji, rozumienie i używanie artefaktów religijnych jawi się w nowym świetle. Otóż cechą znacznej liczby materialnych artefaktów religijnych jest to, że mają one charakter symboliczny, a jednocześnie skupiają na sobie uwagę, stając się właściwym przedmiotem kultu. Sposoby reprezentowania materialnych artefaktów religijnych tworzą szerokie spektrum. Na jego jednym krańcu znajduje się takie rozumienie artefaktu, w którym jego fizyczna forma jest nieistotna, zaś na pierwszy plan wysuwa się reprezentacja nadprzyrodzonej rzeczywistości. Na drugim krańcu znajduje się takie rozumienie, w którym fizyczna forma artefaktu skupia na sobie uwagę, zaś artefakt nie odsyła do żadnej rzeczywisto-

¹⁵ J.S. DeLoache, *Dual Representation...*, s. 335.

¹⁶ Ibidem, s. 336; W.H. Ittelson, *Visual Perception of Markings*, „Psychonomic Bulletin & Review” 3(2)/1996, s. 178.

ści. Istotne jest to, że ten sam materialny artefakt może być różnie rozumiany i używany nawet w obrębie tej samej tradycji religijnej. W zależności od sytuacji, ten sam artefakt może być przez osobę religijną rozumiany bądź jako symbol lub ikona, bądź jako wytwór będący właściwym przedmiotem kultu. Posąg Maryi może być traktowany jako ikoniczna reprezentacja rzeczywistości niematerialnej, ale może być również przedmiotem kultu, któremu przypisuje się nadprzyrodzoną moc i oddaje cześć. Fenomen płaczących, krwawiących czy w inny sposób ożywionych ikon w chrześcijańskiej religijności ludowej jest przykładem przekierowania uwagi na materialny artefakt¹⁷.

Szczególnym rodzajem artefaktu, który skupia na sobie uwagę, jest fetysz. Jedną z podstawowych cech fetyszy jest ich „nieredukowalna materialność” oraz fakt, że nie są one postrzegane jako przedmioty reprezentujące inną, niematerialną rzeczywistość¹⁸. Fetysz staje się przedmiotem kultu nie w wyniku wiary, że reprezentuje istotę czy moc nadprzyrodzoną, ale raczej w wyniku przekonania, że sam wyposażony jest w niezwykłą moc. Nie oznacza to, że fetysze zupełnie pozbawione są symbolicznego charakteru, jednak reprezentacja fetyszu jako konkretnego przedmiotu odgrywa podstawową rolę.

Aby odpowiedzieć na pytanie, dlaczego symboliczna funkcja materialnego artefaktu ulega redukcji na rzecz jego formy fizycznej, trzeba przyjrzeć się funkcjonowaniu symboli religijnych. Nie wchodząc w złożone rozważania dotyczące natury symbolizmu religijnego¹⁹, należy podkreślić, że kluczowe dla religii symbole odnoszą się do przedmiotów nieuchwytnych empirycznie²⁰. Nie chodzi jednak o niedostępność tych przedmiotów „tu” i „teraz”, która jest typowa dla wszelkiego symbolizmu oraz języka, ale niedostępność zasadniczą, polegającą na tym, że przedmioty, do których symbole się odnoszą, są zasadniczo nieuchwytnie w doświadczeniu. Dzięki symbolizacji nadprzyrodzona rzeczywistość jest uchwytna w doświadczeniu religijnym w formie ucieleśnionej – poprzez ciało osoby doświadczającej bądź poprzez rzeczy i zjawiska otaczającego świata, nie jest natomiast doświadczana niezależnie jako to, do czego symbol się odnosi.

¹⁷ J. Nickell, *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions and Healing Cures*, Prometheus Books, Buffalo 1993, s. 48.

¹⁸ W. Pietz, *The Problem of Fetish I*, „Anthropology and Aesthetics” 9/1985, s. 7.

¹⁹ P. Boyer (red.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993; M. Eliade, *Methodological Remarks on the Study of religious Symbolism*, w: M. Eliade, J.M. Kitagawa (red.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959; D. Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1975; J. Skorupski, *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

²⁰ S. Sztajer, *Język a konstituowanie świata religijnego*, Wyd. WNS UAM, Poznań 2009.

Świadomość empirycznej nieuchwytności przedmiotów religijnych sprawia, że materialny artefakt, choć nadal pełni funkcję symboliczną, skupia uwagę na sobie. Względna „nieprzezroczystość” artefaktu stawia go w centrum zainteresowania, sprawiając, że jest on w pewnym sensie utożsamiany z przedmiotem, do którego się odnosi. Substytucja postulowanego przedmiotu religijnego przez symboliczny artefakt jest równoznaczna z nadaniem mu konkretnej formy. Z przedmiotem takim można wejść nie tylko w bezpośredni kontakt fizyczny, ale również – jeśli uprzednio zostaną mu przypisane odpowiednie cechy – w społeczną interakcję.

Zarówno materialne artefakty, jak i przedmioty materialne niewytworzone przez człowieka mogą być wyposażane w znaczenia, które istotnie zmieniają ich postrzeganie przez jednostki i zbiorowości przypisujące takie znaczenia. Potoczny podział świata na przedmioty fizyczne, przedmioty ożywione i ludzi zostaje w wyniku tej zmiany naruszony. Przedmioty materialne, którym przypisano sprawczość i/lub intencjonalność w kontekście religijnym, nie są traktowane wyłącznie jako reprezentacje ponadempirycznej rzeczywistości, lecz w wielu przypadkach postrzegane są jako uobecnienie tej rzeczywistości²¹. Tak animizowane i personifikowane przedmioty postrzegane są jako partnerzy interakcji. Zjawiska uobecnienia nie można wyjaśnić w oderwaniu od procesów poznawczych podmiotu przypisującego materialnym przedmiotom znaczenie religijne. Teoria umysłu i przypisywanie sprawczości to „hipertroficzne” funkcje umysłu, których działanie wykracza poza właściwe im domeny. Właściwą domeną teorii umysłu są istoty intencjonalne, natomiast właściwą domeną sprawczości – istoty działające. Kiedy umysł przypisuje intencjonalność lub sprawczość poza właściwymi im domenami, mamy do czynienia odpowiednio z antropomorfizacją i animizacją²².

²¹ B. Pongratz-Leisten, K. Sonik, *Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective*, w: B. Pongratz-Leisten, K. Sonik (red.), *The Materiality of Divine Agency*, Walter de Gruyter, Boston 2015, s. 12.

²² S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.

Rozdział VII

CIAŁO I MATERIALNE ARTEFAKTY JAKO NARZĘDZIA RELIGIJNEGO MYŚLENIA

Pojęcia religijne powstają w oparciu o intuicyjną wiedzę oraz mechanizmy poznawcze, które zostały wykształcone w procesie ewolucji umysłu. Jednocześnie pojęcia te zawierają pewną liczbę cech naruszających intuicyjne oczekiwania i sprawiających, że pojęcia te stają się trudne do zrozumienia. Znaczna liczba kontrintuicyjnych cech stanowi przeszkodę w zapamiętywaniu i kulturowej transmisji pojęć, a także w ich przetwarzaniu w poznaniu online. Paradoksalnie idee religijne zawierające znaczną liczbę cech kontrintuicyjnych również ulegają rozpowszechnieniu. Wyjaśnienie tego zjawiska wymaga uwzględnienia uwarunkowań innych niż poznawcze. Problem z wyjaśnieniem pojęć i przekonań religijnych nie sprowadza się do problemu kulturowej transmisji idei religijnych. Nie mniej istotne pytanie dotyczy tego, dlaczego ludzie religijni utrzymują przekonania o rzeczywistym istnieniu istot i zjawisk nadprzyrodzonych pomimo ich kontrintuicyjnego i kontrfaktycznego charakteru. W dwóch kolejnych rozdziałach bronię tezy, że kluczową rolę w reprezentowaniu, przetwarzaniu i kulturowej transmisji pojęć religijnych odgrywają materialne artefakty oraz język. Myślenie religijne jest procesem, który obejmuje zarówno działanie systemu poznawczego, jak i złożone interakcje systemu poznawczego ze środowiskiem. Środowisko to jest w znacznej mierze wytworem ludzkich działań, zaś w jego skład wchodzi przede wszystkim materialne artefakty.

1. Religia materialna

Podstawowym argumentem przemawiającym za badaniem przekonań religijnych z perspektywy teoretycznej poznania ucieleśnionego i rozszerzonego jest twierdzenie, że w większości tradycji religijnych pojęcia i przekonania religijne są mediatyzowane przez materialne reprezentacje. W ostatnich dziesięcioleciach wielokrotnie poddawano krytyce mentalistyczną orientację badań

religioznawczych i marginalizację materialnych wytworów, które często były postrzegane jako drugorzędny dodatek do przekonań religijnych¹. Orientacja taka ma swoje historyczne źródła w nowożytnych przemianach kultury zachodniej i współgra zarówno z niektórymi religijnymi wyobrażeniami (m.in. z myślą protestancką), jak i z ideologicznymi koncepcjami sfery publicznej, które postulują, by przypisać religii określone miejsce w sferze publicznej. Położenie akcentu na przekonania wpisuje się we współczesnych społeczeństwach w postrzeganie religii jako zjawiska prywatnego i subiektywnego, które jedynie w ograniczonym stopniu powinno manifestować się w sferze publicznej². Jednostronność tej orientacji polega na pominięciu kluczowej dla życia religijnego sfery materialnych artefaktów. Te ostatnie są nie tylko komplementarne wobec pojęć, przekonań i doktryn religijnych, ale mają istotny wpływ na ich funkcjonowanie. W dużej mierze decydują o tym, że pojęcia i przekonania uznawane są w danej społeczności za religijne.

Ciało oraz przedmioty materialne nie są w religiach jedynie dekoracyjnymi elementami, które wykorzystuje się w działaniach kultowych. Odgrywają kluczową rolę w powstawaniu, wyrażaniu, komunikowaniu i stabilizowaniu przekonań religijnych. Jakkolwiek rola ta może być zróżnicowana w zależności od typu społeczeństwa oraz religii, prawdopodobnie wydaje się, że niektóre formy myślenia religijnego nie mogłyby powstać, nie mówiąc o ich rozpowszechnieniu się, niezależnie od materialnych artefaktów³.

Istotą podejścia określanego wyrażeniem „religia materialna” jest skoncentrowanie uwagi na materialnym wymiarze religii. Składają na nią takie artefakty, jak rzeźby, relikwie, obrazy, budynki księgi, ubiory. Materialne podejście do religii ma niewiele wspólnego z materialistyczną, redukcjonistyczną krytyką religii. Jego istotą nie jest bowiem sprowadzanie religii do zjawisk materialnych, lecz uwzględnienie rzeczywistości materialnej jako ważnego wymiaru świata religijnego. Podejście to pozwala ponadto na przemyślenie podstawowych pojęć używanych w badaniach nad religiami w odniesieniu do materialnych artefaktów oraz cielesności. Religia materialna stanowi nie tylko zewnętrzny kontekst dla przekonań religijnych, lecz jest zbiorem narzędzi, które wspierają tworzenie, reprezentowanie, przetwarzanie i kulturową transmisję idei religijnych. Przekonania religijne są niejako „osadzone i ucieleśnio-

¹ P. Jonkers, M. Sarot, *Introduction*, w: P. Jonkers, M. Sarot (red.), *Embodied Religion*, Ars Disputandi, Utrecht 2013, s. 1.

² B. Meyer, D. Houtman, *Introduction: Material Religion – How Things Matter*, w: D. Houtman, B. Meyer (red.), *Things: Religion and the Question of Materiality*, Fordham University Press, New York 2012, s. 2.

³ C. Renfrew, *Mind and Matter: Cognitive Archeology and External Symbolic Storage*, w: C. Renfrew, Ch. Scarre (red.), *Cognition and Material Culture: The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998, s. 2.

ne w niezliczonych formach fizycznych⁴. Specyfika tych przekonań nie polega na tym, że odnoszą się one do istot nadprzyrodzonych, lecz na powiązaniu kontrintuicyjności z wytworzonym w działaniach religijnych poczuciem rzeczywistości tych istot. Poczucie to może przybierać różne formy i różne natężenie, które są zależne nie tyle od samych przekonań i nie tylko od warunkujących je procesów poznawczych, lecz także od sposobu, w jaki pojęcia istot nadprzyrodzonych są mediatyzowane przy użyciu przedmiotów materialnych, które wchodzi w relację z cielesnym podmiotem religijnym. W ten sposób nieuchwytna rzeczywistość nadprzyrodzona postulowana przez człowieka religijnego zostaje – dzięki określonym działaniom – „zakotwiczona” w materialnych obiektach, które same stają się przedmiotem kultu.

Nie interesuje mnie tutaj ontologia umysłu i procesów poznawczych oraz zagadnienie, czy procesem poznawczym można nazwać proces, który zachodzi częściowo poza mózgiem lub nawet poza organizmem. Interesujące są natomiast zależności między umysłem, cielesnością i środowiskiem, które, jak pokazują badania prowadzone przez zwolenników koncepcji poznania rozszerzonego, mają wpływ na wytwory działania systemu poznawczego, takie jak pojęcia czy przekonania. Ponadto w niniejszym rozdziale przedmiotem rozważań będzie nie tyle szeroki obszar zagadnień, które wchodzi w zakres religii materialnej, ile procesy, które umożliwiają powiązanie pojęć i przekonań religijnych ze światem przedmiotów materialnych. Istotne będą również rezultaty takiego powiązania. Użyteczne w tym względzie będzie odwołanie się do koncepcji poznania rozszerzonego. Stanowisko, którego zamierzam bronić, nie sprowadza się do banalnego przekonania, że przedmioty materialne odgrywają istotną rolę w religii. Głosi ono ponadto, że wyjaśnienie ważnych aspektów religijnego myślenia nie jest możliwe bez uwzględnienia przedmiotów materialnych, ponieważ używanie przedmiotów materialnych do celów religijnych w istotny sposób determinuje religijne myślenie i w konsekwencji religijne zachowanie. Parafrazując określenie Daniela C. Dennetta, można powiedzieć, że przedmioty materialne są istotnymi narzędziami religijnego myślenia. W celu wyartykułowania poznawczych funkcji przedmiotów materialnych konieczne jest uwzględnienie koncepcji poznania rozszerzonego, głoszącej, że przynajmniej niektóre procesy poznawcze realizowane są nie tylko w mózgu, ale również w oparciu o środowisko, w którym działa organizm.

Kultura materialna wydaje się być nieodłącznym, choć często w badaniach marginalizowanym wymiarem życia religijnego. Kultura materialna właściwa różnym religiom była przedmiotem wielu badań naukowych, jednak zazwyczaj w badaniach tych nie traktowano jej jako istotnego wymiaru religii, a tym bar-

⁴ E. Arweck, W. Keenan (red.), *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, Ashgate, Aldershot 2006, s. 2.

dziej nie pytano o jej rolę w poznawczym funkcjonowaniu człowieka religijnego. Brak wyraźnego odniesienia do kultury materialnej w badaniach nad religiami widoczny jest w zdecydowanej większości definicji religii, które uwzględniają wagę przekonań, doświadczeń, działań i wspólnot religijnych oraz wskazują na funkcję i strukturę religii, rzadko natomiast uwzględniają religijną kulturę materialną. Pouczające w tym względzie jest ponadto przesłedzenie różnych odpowiedzi na pytanie, z czego składa się religia. Nawet autorzy biorący pod uwagę wiele wymiarów religii rzadko wymieniają kulturę materialną jako jeden z istotnych wymiarów. Do typowych odpowiedzi należy np. odpowiedź Niniana Smarta, który wymienia następujące wymiary religii: doktrynę, mit, etykę, rytuał, instytucję oraz doświadczenie religijne⁵. Materialne artefakty są wprawdzie brane pod uwagę, np. w studiach nad rytuałem, jednak nie przypisuje się im zazwyczaj istotnej funkcji i nie traktuje się ich jako koniecznego warunku rozwoju innych wymiarów religii. Niewątpliwie wpływ na takie podejście do materialnych artefaktów miały różne formy myślenia religijnego wykształcone na Zachodzie, zwłaszcza w kulturze chrześcijańskiej, w której „wierzeniowy” aspekt uzyskał centralne miejsce pośród innych aspektów religii⁶.

Istotna rola kultury materialnej w religii nie wynika jedynie z faktu, że człowiek jest częścią materialnego świata. Przedmioty materialne, w tym materialne artefakty, towarzyszą człowiekowi na co dzień i w oczywisty sposób człowiek posługuje się nimi także w innych dziedzinach kultury. Istotna rola kultury materialnej polega przede wszystkim na tym, że myślenie i działanie religijne nie byłyby możliwe i nie uzyskiwałyby obserwowanych w różnych kulturach form, gdyby nie były sprzężone z reprezentowaniem i manipulowaniem przedmiotami materialnymi. Dzięki zastosowaniu materialnych artefaktów reprezentacje religijne mogą być skuteczniej komunikowane i przekazywane następnym pokoleniom. Funkcja materialnych artefaktów nie ogranicza się jednak – jak sugerował Steven Mithen – do poszerzenia możliwości pamięci biologicznej. Pełnią one kluczową rolę w tworzeniu, przetwarzaniu, stabilizowaniu i obiektywizowaniu reprezentacji religijnych. Jedną z ważnych konsekwencji posługiwania się materialnymi artefaktami jest indukowanie poczucia rzeczywistości istot i zjawisk nadprzyrodzonych. Wszystkie te funkcje materialnych artefaktów nie pozwalają traktować ich jako akcydentalnych dodatków, które występują w religiach głównie dlatego, że człowiek jest istotą cielesną wchodzącą w interakcję z materialnym środowiskiem oraz po prostu dlatego, że środowisko materialne jest wszechobecne. Słuszna wydaje się raczej teza, że materialne artefakty są konstytutywne dla wielu podstawowych form religijnego myślenia i zachowania.

⁵ N. Smart, *The religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow 1977, s. 31.

⁶ D. Morgan, *Introduction: The Matter of Belief*, w: D. Morgan (red.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London 2010, s. 1.

Religia materialna obejmuje zarówno przedmioty wytworzone ręką człowieka, jak i występujące w naturze rzeczy i zdarzenia, którym nadano znaczenie religijne. Do pierwszych należą takie wytwory, jak świątynia, krzyż, totem czy ikona. Zwykle są one tworzone dla celów religijnych. Drugi typ przedmiotów to przedmioty niewytworzone przez człowieka. Należą do nich takie przedmioty, jak ciała niebieskie, zwłaszcza Słońce i Księżyc, woda, kamienie, rośliny oraz różne zjawiska przyrodnicze. Liczba tych przedmiotów i zdarzeń jest w zasadzie nieograniczona. Jak stwierdza Mircea Eliade w swoim dziele poświęconym przejawom *sacrum*, trudno powiedzieć, czy istnieje w ogóle coś takiego, czemu nie przypisano by w jakimś momencie historii religijnego charakteru⁷. Pomimo że same przedmioty tego rodzaju nie zostały utworzone ręką ludzką, będąc dla uproszczenia określane mianem artefaktów, z uwagi na przypisane im znaczenie religijne. Wspólną cechą artefaktów religijnych jest to, że mają one charakter symboliczny. Byłoby jednak uproszczeniem sądzić, że ich rola wyczerpuje się w funkcji symbolizowania.

Przedmioty składające się na religię materialną cechują się wielowartościowością, mogą mieć różne znaczenie dla różnych odbiorców oraz być odmiennie interpretowane w różnych kontekstach. Ogólnie rzecz ujmując, symbole materialne tym różnią się od języka, że nie zapewniają tak wysokiej wierności komunikowanych informacji, jak to ma zazwyczaj miejsce w przypadku języka. Komunikacja językowa pozwala na dookreślenie znaczenia komunikatu – mogą zapytać rozmówcę, co miał na myśli, wypowiadając określone zdanie. Inaczej jest w przypadku symboli materialnych, które nie mogą być indagowane i w związku z tym ich znaczenie może być trudniejsze do określenia czy doprecyzowania⁸. W przypadku wielu religijnych symboli materialnych konsekwencją tej niejednoznaczności jest niejasny i zmienny status tych symboli, który zmienia się pod wpływem wielu czynników. Annelies Moors, badając muzułmańską kulturę materialną, przedstawia to następująco:

Rzeczy nie mają statusu albo religijnego, albo świeckiego, niereligijnego. Jest raczej tak, że sposoby, w jakie formy stają się lub przestają być religijne, ulegają zmianie w wyniku ich produkcji, obiegu i konsumpcji, a także zależą od interakcji jednostek, które się nimi interesują. [...] Przykładowo Koran jest traktowany i postrzegany odmiennie, kiedy jest towarem na rynku, wartością użytkową w czymś domu lub przedmiotem artystycznym w muzeum⁹.

⁷ M. Eliade, *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000, s. 29.

⁸ I. Hodder, *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archeologists*, Pen & Sword Archaeology, Barnsley, 2012, s. 213; S. Mithen, *A Creative Explosion? Theory of Mind, Language and the Disembodied Mind of the Upper Paleolithic*, w: S. Mithen (red.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, Routledge, London 1998.

⁹ A. Moors, *Popularizing Islam: Muslims and Materiality – Introduction*, „Material Religion” 8(3)/2012, s. 276.

2. Poznanie rozszerzone – stanowiska i argumenty

Trudno dziś mówić o jednej spójnej koncepcji poznania rozszerzonego. Zamiast tego w literaturze znaleźć można różne pojęcia oraz koncepcje, wokół których organizowane są różne programy badawcze. Obok poznania rozszerzonego używa się takich określeń, jak poznanie ucieleśnione, poznanie usytuowane, poznanie rozproszone, a także – w odniesieniu do umysłu – umysł rozszerzony, umysł ucieleśniony, umysł usytuowany czy umysł rozproszony. Chociaż pojęcia te są ze sobą powiązane, każde z nich koncentruje się na innym aspekcie diskutowanego zagadnienia oraz akcentuje różne procesy i mechanizmy. Przede wszystkim koncepcje te koncentrują się bądź na umyśle, bądź na procesach poznawczych. Po wtóre, wymienione stanowiska w różnym stopniu wychodzą poza mózg jako substrat procesów poznawczych, obejmując ciało i środowisko zewnętrzne. Dla uproszczenia w dalszej części będę posługiwał się głównie określeniem „poznanie rozszerzone”, mając na myśli różne formy rozszerzenia.

Modele poznania proponowane w pierwszych dekadach rozwoju nauk o poznaniu koncentrowały się przede wszystkim na umyśle rozumianym jako procesor abstrakcyjnych informacji. Natomiast w ostatnich dekadach ważnym problemem teoretycznym stało się ucieleśnienie i osadzenie umysłu w środowisku. Problem ten podejmowali zarówno badacze zajmujący się umysłem z perspektywy filozofii, nauk o poznaniu i sztucznej inteligencji, jak i językoznawcy, archeolodzy, antropolodzy, teoretycy sztuki itp. Szczególną rolę odegrała koncepcja poznania ucieleśnionego, opierającego się na przekonaniu, że „umysł należy rozumieć w kontekście jego związku z fizycznym ciałem, które wchodzi w interakcje ze światem”¹⁰. Badanie procesów poznawczych nie powinno abstrahować od ciała. Wskazuje się, że nawet abstrakcyjne myślenie opiera się na przetwarzaniu sensomotorycznym, które jest filogenetycznie wcześniejsze wobec bardziej złożonych procesów poznawczych. Znaczne zróżnicowanie stanowisk w obrębie obszaru badawczego określanego skrótowo mianem poznania ucieleśnionego jest wynikiem forsowania i akcentowania różnych twierdzeń. Margaret Wilson wyróżnia sześć takich kluczowych twierdzeń¹¹. Zgodnie z pierwszym z nich, poznanie jest usytuowane, co oznacza, że dokonuje się w pewnym środowisku, którym jest świat zewnętrzny. Ponieważ poznanie zachodzi w interakcji ze światem zewnętrznym, obejmuje zarówno percepcję, jak i działania podmiotu. Drugie twierdzenie głosi, że poznanie do-

¹⁰ M. Wilson, *Six views of embodied cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 9(4)/2002, s. 625.

¹¹ Ibidem, s. 626.

konuje się pod presją czasu, co wynika z ograniczeń czasowych, jakim poddane są interakcje ze środowiskiem. Zgodnie z trzecim twierdzeniem, obciążenia poznawcze, którym poddany jest ludzki umysł, są redukowane poprzez wykorzystanie środowiska do celów poznawczych. Na przykład ograniczona ludzka pamięć może zostać rozbudowana dzięki wykorzystaniu zewnętrznych magazynów pamięci. W czwartym twierdzeniu mowa jest o tym, że samo środowisko stanowi część systemu poznawczego. Oznacza to, że poznanie dokonuje się nie tylko w umyśle, ale jest rozproszone w całej sytuacji interakcyjnej, obejmującej umysł, ciało i środowisko. Inna wersja tego twierdzenia głosi, że umysł należy pojmować nie tylko jako coś zamkniętego w głowie, lecz jako system obejmujący również całe ciało i środowisko. Piąte twierdzenie wskazuje na rolę działania. Funkcją poznania jest kierowanie działaniem, w związku z czym mechanizmy poznawcze powinny być badane z punktu widzenia tego, jaki mają udział w kierowaniu działaniem. Wreszcie szóste twierdzenie głosi, że również poznanie, które nie jest bezpośrednio powiązane z otoczeniem (poznanie offline) jest poznaniem ucieleśnionym. Procesy poznawcze oddzielone od otoczenia bazują na bardziej podstawowych i ewolucyjnie wcześniejszych mechanizmach poznawczych, które umożliwiają interakcję organizmu ze środowiskiem. Są to przede wszystkim mechanizmy percepcyjne i motoryczne.

Wymienione twierdzenia są formułowane w ramach różnych koncepcji poznania ucieleśnionego i zazwyczaj nie są akceptowane łącznie. Niektóre są bliskie zdroworozsądkowej wiedzy, inne – np. twierdzenie o poznaniu rozszerzonym – wymagają istotnej zmiany sposobu myślenia o funkcjonowaniu umysłu. Nie jest moim zadaniem badanie natury umysłu i procesów poznawczych, dlatego nie będę zagłębiał się w rozważania dotyczące poszczególnych twierdzeń oraz teorii umysłu opierających się na tych twierdzeniach. Jednym z zadań jest natomiast pokazanie, w jaki sposób kognitywne ujęcie zjawisk religijnych – przede wszystkim pojęć i przekonań religijnych – może zostać rozwinięte i wzbogacone poprzez uwzględnienie roli ciała i środowiska w funkcjonowaniu leżących u podłoża myślenia religijnego procesów poznawczych.

Formułując hipotezę umysłu rozszerzonego, Andy Clark i David Chalmers argumentują, że umysł nie ogranicza się do procesów, jakie zachodzą w granicach biologicznego organizmu. Istotną rolę w kierowaniu procesami poznawczymi odgrywa środowisko¹². Manipulowanie przedmiotami występującymi w środowisku zewnętrznym mające na celu rozwiązanie jakiegoś zadania może być rozumiane jako działanie systemu poznawczego. Posługiwanie się przedmiotami znajdującymi się w środowisku zewnętrznym do rozwiązywania problemów jest w istocie zjawiskiem wszechobecnym w ludzkich cywili-

¹² A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, „Analysis” 58(1)/1998, s. 7.

zaczach. Język, książki, rozmaite media i urzędnienia umożliwiają przeniesienie pewnych operacji umysłowych na zewnątrz. To z kolei pozwala na rozwiązywanie zadań, z którymi nieuzbrojony w narzędzia umysł nie jest w stanie sobie poradzić. Na przykład złożone zadanie matematyczne, które nie może być rozwiązane bez użycia zewnętrznych narzędzi, można rozwiązać, posługując się kartką i długopisem. Clark i Chalmers nie ograniczają się do stwierdzenia, że system poznawczy używa zewnętrznych narzędzi, które usprawniają jego działanie, lecz stawiają tezę, że interakcja organizmu ze środowiskiem konstytuuje system poznawczy, obejmujący zarówno umysł, jak i fragmenty środowiska. Proces poznawczy może wykraczać poza organizm i przebiegać niejako w sprzężeniu organizmu ze środowiskiem.

W sprzężonym systemie cechy zewnętrzne odgrywają nieredukowalną rolę – jeśli zachowamy wewnętrzną strukturę, lecz zmienimy cechy zewnętrzne, zachowanie może ulec całkowitej zmianie. Cechy zewnętrzne są tutaj równie istotne przyczynowo, jak wewnętrzne cechy mózgu¹³.

Innymi słowy nie wszystkie procesy poznawcze zachodzą w głowie. Teza Clarka i Chalmersa jest tezą dotyczącą natury umysłu i procesów poznawczych¹⁴. Nie wgłębiając się w pytania ontologiczne dotyczące statusu umysłu i procesów poznawczych, należy podkreślić, że badanie procesów poznawczych w ramach koncepcji poznania rozszerzonego wymaga innej metodologii niż badanie procesów poznawczych rozumianych jako procesy „wewnętrzne”¹⁵. Koncepcja poznania rozszerzonego umożliwia wyznaczenie obszaru badawczego, w którym przedmiotem badania jest sprzężenie procesów poznawczych zachodzących wewnątrz organizmu z fragmentami środowiska, w którym organizm działa. Powstaje w ten sposób nowa perspektywa badawcza pozwalająca na zdobywanie nowej wiedzy o poznawczym funkcjonowaniu człowieka.

Na rolę środowiska w funkcjonowaniu systemu poznawczego wskazuje również Edwin Hutchins, według którego ludzkie procesy poznawcze zachodzą zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz umysłu, oraz są jednocześnie procesami kulturowymi¹⁶. Hutchins krytykuje wcześniejsze podejścia w ramach nauk kognitywnych, polegające na traktowaniu własności osoby wchodzącej w interakcje ze społecznym i materialnym światem jako własności „wewnętrznych”, których podłoże znajduje się wewnątrz organizmu¹⁷. Zgodnie z propo-

¹³ Ibidem, s. 9.

¹⁴ Z. Muszyński, *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”*, „Filozofia i Nauka” 3/2015, s. 266.

¹⁵ A. Clark, D. Chalmers, *The Extended Mind*, s. 10.

¹⁶ E. Hutchins, *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995, s. 364.

¹⁷ E. Hutchins, *Imagining the Cognitive Life of Things*, w: L. Malafouris, C. Renfrew (red.), *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, McDonald Institute, Cambridge 2010, s. 91.

nowaną przez niego koncepcją poznania rozproszonego, procesy poznawcze konstytuują się nie tylko poprzez ucieleśnienie, ale także w interakcjach, w jakie podmiot wchodzi ze światem społecznym i materialnym. Przyjęcie takiej perspektywy pociąga za sobą twierdzenie, że system poznawczy nie ogranicza się do manipulacji symbolami w umysłach poszczególnych osób, lecz obejmuje przetworzone kulturowo środowisko materialne i społeczne. Szczegółowy opis działania takiego systemu poznawczego zaprezentował Hutchins na przykładzie nawigacji okrętu¹⁸ oraz pilotowania samolotu¹⁹. W tych dwóch oraz wielu innych przypadkach wytwory działania systemu poznawczego nie są determinowane jedynie przez własności jednostek ludzkich przetwarzających informacje. Co za tym idzie, nie można wyjaśnić procesu pilotowania samolotu oraz nawigacji statku jedynie w oparciu o procesy poznawcze zachodzące w głowie. Pilotowanie nowoczesnego samolotu z kilkusobową załogą i zaawansowanym technologicznie sprzętem na pokładzie możliwe jest dzięki systemowi, w którego w skład wchodzi komunikujący się ze sobą i współpracujący piloci, którzy używają urządzeń technicznych. Interakcje między pilotami oraz interakcje pilotów z urządzeniami technicznymi są kluczowe dla zrozumienia procesu pilotowania. Przykłady te obrazują sprzężenie systemu poznawczego z zaawansowaną technologią. Sprzężenie takie występuje jednak powszechnie również w sytuacjach, w których zewnętrzne środowisko wykorzystywane jest do przetwarzania informacji.

3. Archeologia umysłu

Na konieczność uwzględnienia interakcji między poznaniem a przedmiotami materialnymi zwrócili uwagę m.in. badacze kultury materialnej w takich dyscyplinach, jak archeologia i antropologia. Niektóre z tych podejść wskazują nie tylko na to, że przedmioty zewnętrznego świata odgrywają istotną rolę w poznaniu, ale ponadto ujmują poznanie i kulturę materialną jako nierozzerwalnie powiązane ze sobą dziedziny²⁰. Z tego punktu widzenia kategoria reprezentacji umysłowej zostaje zepchnięta na dalszy plan, ponieważ system poznawczy może działać w powiązaniu z kulturą materialną bez konieczności reprezentowania świata w umyśle. Zdolności poznawcze pojawiają się w wy-

¹⁸ E. Hutchins, *Cognition in the Wild*.

¹⁹ E. Hutchins, *How a Cockpit Remembers Its Speeds*, „Cognitive Science” 19(3)/1995, ss. 265-288.

²⁰ L. Malafouris, *The Cognitive Basis of Material Engagement: Where Brain, Body and Culture Conflate*, w: E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (red.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, The McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2004, s. 58.

ku interakcji ze światem, natomiast reprezentacje poznawcze stanowią jedynie dynamiczne struktury emergentne, nie zaś bierne reprezentacje zewnętrznego świata. Poznanie i działanie są nierozdzielne i wzajemnie się warunkują²¹.

Istotna rola materialnych artefaktów w rozwoju ludzkiej kultury rodzi pytania o rolę takich artefaktów we wczesnych etapach rozwoju ludzkiego umysłu, a także w rozwoju różnych dziedzin kultury symbolicznej²². Ociążenie pamięci poprzez użycie materialnych artefaktów pozwala na tworzenie i rozwój wiedzy, która nie mogłaby powstać bez zastosowania tych artefaktów²³. Badania nad powstaniem pisma i jego konsekwencjami społecznymi i kulturowymi również nie pozostawiają wątpliwości, że wynalazek pisma był warunkiem koniecznym powstania niektórych form myślenia. Prawdopodobne jest, że niektóre pojęcia religijne, nie mówiąc już o systemach doktrynalnych, nie mogłyby ulec rozpowszechnieniu bez pomocy pisma. Nie jest wykluczone, że materialne artefakty odgrywały nie mniej istotną rolę w powstaniu pojęć religijnych w czasach prehistorycznych. Według Lambrosa Malafourisa reprezentacje zewnętrzne leżą u podłoża religijnych reprezentacji umysłowych²⁴. Zgodnie z tą hipotezą nie zawsze jest tak, że najpierw powstają reprezentacje umysłowe, które następnie są eksternalizowane, tj. przekształcane w reprezentacje zewnętrzne. Zewnętrzne reprezentacje należy traktować jako enaktywne znaki, które raczej wywołują, aniżeli reprezentują wcześniej istniejące pojęcia. Kontrintuicyjne pojęcia nie mogłyby, zdaniem autora, powstać bez wsparcia materialnych artefaktów. Z tego punktu widzenia paleolityczne posążki mogły być nie tyle materialnymi reprezentacjami pojęć pełniącymi jedynie funkcje mnemotechniczne, ile materialnymi kotwicami, które obiektywizują kontrintuicyjne amalgamaty konceptualne. Zarówno kontrintuicyjne pojęcia, jak i odpowiadające im materialne reprezentacje można potraktować jako wchodzące w interakcję składowe rozszerzonego systemu poznawczego.

²¹ L. Malafouris, *Before and Beyond Representation: Towards an Enactive Conception of the Paleolithic Image*, w: C. Renfrew, I. Morley (red.), *Material beginnings: a global prehistory of figurative representation*, The McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2007, ss. 292-293.

²² S. Mithen, *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Phoenix, London 1996; C. Renfrew, Ch. Scarre (red.), *Cognition and Material Culture: The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998; L. Malafouris, *How Things Shape the Mind: The Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2013.

²³ S. Mithen, *A Creative Explosion? Theory of Mind...*

²⁴ L. Malafouris, *The Sacred Engagement: Outline of a Hypothesis about the Origin of Human 'Religious Intelligence'*, w: D.A. Barrowclough, C. Malone (red.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archeology*, Oxbow Books, Oxford 2007, ss. 198-205.

Próba przekroczenia dychotomii umysł – świat materialny oraz antyrepresentacjonizm prowadzą do szczególnego rozumienia procesów symbolizacji. Przykładowo zdaniem Colina Renfrewa symbol nie zawsze odzwierciedla istniejące uprzednio pojęcie. Istnieją takie rodzaje symboli, nazywane symbolami konstytutywnymi, które nie reprezentują czegoś innego, lecz są autoreferencyjne. Przykładem może być pieniądz w społeczeństwach nieposługujących się wartościowymi przedmiotami materialnymi jako środkami wymiany²⁵. Z kolei Malafouris posługuje się pojęciem znaczenia enaktywnego określanego jako proces, w wyniku którego dokonuje się „symbioza i jednocześnie wyłanianie się znaczącego i znaczonego”²⁶. W niektórych przypadkach znaczenie powstaje w wyniku ścisłego powiązania pojęć i przedmiotów materialnych. Z tej perspektywy liczenie na palcach nie polega na używaniu palców jako materialnego uzewnętrznienia treści umysłowej, w tym przypadku pojęć liczb, lecz na sprzężeniu treści umysłowej z materialnymi przedmiotami (palcami).

Enaktywizm przedstawionych koncepcji budzi szereg wątpliwości, które nie będą w tym miejscu dyskutowane. Choć koncepcje te zostały opracowane przede wszystkim na użytek badań archeologicznych, mogą być również zastosowane do badania współczesnej kultury materialnej. W przypadku symboli religijnych takie powiązanie odgrywa szczególną rolę, ponieważ (1) znaczna część symboli religijnych to symbole materialne, (2) wiele działań religijnych polega na manipulowaniu symbolami oraz (3) symbolizacja religijna przybiera czasami formę autoreferencyjną, czego przykładem jest kult symboli, a w skrajnym przypadku fetyszyzm. Pomijając zasadność enaktywistycznego rozumienia symboli, należy podkreślić, że przedstawiony sposób myślenia o symbolach idzie w kierunku ścisłego powiązania myślenia z wytworami kultury materialnej.

Na istotną rolę kultury materialnej dla funkcjonowania umysłu wskazuje Steven Mithen, który w oparciu o dane archeologiczne zajmuje się ewolucją umysłu. Punktem wyjścia rozważań Mithena jest modularna koncepcja umysłu. Zgodnie z tą koncepcją, zaprezentowaną przez Johna Tooby’ego i Ledę Cosmides, ludzki umysł jest systemem wyspecjalizowanych modułów, które powstały w procesie ewolucji w odpowiedzi na problemy adaptacyjne napotykane przez naszych przodków²⁷. Moduły dostarczają nie tylko reguły, ale także intuicyjną wiedzę, która w pewien sposób odzwierciedla strukturę realnego

²⁵ C. Renfrew, *Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society*, w: I. Hodder, *Archeological Theory Today*, Polity Press, Cambridge 2001, s. 130.

²⁶ L. Malafouris, *Before and Beyond Representation*, s. 294.

²⁷ J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, w: J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York 1992, ss. 19-136.

świata. Zdaniem Mithena teza o istnieniu niezależnych od siebie modułów jest problematyczna z uwagi na fakt występowania przejść i połączeń między różnymi modułami. Odwołując się do badań Anne Karmiloff-Smith, Susan Carey, Elisabeth Spelke, Pula Rozina i Dana Sperbera, a także do badań archeologicznych, Mithen stawia tezę, że w ewolucji ludzkiego umysłu można wyróżnić trzy etapy. Na pierwszym etapie umysł zdominowany jest przez inteligencję ogólną. Na drugim etapie umysł przyjmuje strukturę modułarną – inteligencja ogólna zostaje zastąpiona przez wyspecjalizowane dziedzinowo moduły, które funkcjonują niezależnie od siebie. Na trzecim etapie poszczególne moduły zaczynają ze sobą współpracować. Możliwy staje się przepływ wiedzy między różnymi dziedzinami zachowania i w konsekwencji eksplozja kulturowa²⁸. Zadaniem tego hipotetycznego modelu jest wyjaśnienie ludzkiej zdolności kreatywnego myślenia, posługiwania się analogią i metaforą, tworzenia reprezentacji, które powstają przez połączenie informacji przypisanych do różnych dziedzin. Zjawisk tego rodzaju nie można natomiast wyjaśnić w oparciu o koncepcję izolowanych informacyjnie modułów.

Struktura nowoczesnego umysłu pozwala na płynność poznawczą, przepływ wiedzy pomiędzy różnymi modułami. Do wczesnych przejawów takiej płynności poznawczej należy skłonność do antropomorfizowania świata naturalnego. Jedną z głównych konsekwencji powstania nowoczesnego umysłu było pojawienie się zdolności tworzenia symboli i posługiwania się nimi. Z tym zaś związane było posługiwanie się przedmiotami materialnymi w celu przechowywania i przekazywania informacji²⁹. Materialne artefakty pełnią również inne istotne funkcje. Przede wszystkim dzięki nim procesy przetwarzania informacji mogą przekroczyć granice ciała. Mithen zwraca uwagę na trzy aspekty kultury materialnej istotne z poznawczego punktu widzenia³⁰. Przede wszystkim pełni ona rolę zewnętrznego magazynu pamięci, poszerzając tym samym możliwości pamięci biologicznej. Ponadto materialne artefakty umożliwiają „zakotwiczenie” niektórych reprezentacji umysłowych poza umysłem, przez co nie tylko uzyskują trwałość, ale także komunikowane i przetwarzane są w nowy sposób. Wreszcie materialne artefakty są podatne na wielość interpretacji. W odróżnieniu od komunikacji językowej, podczas której z uwagi na interakcję między nadawcą i odbiorcą możliwe jest doprecyzowanie znaczenia komunikatu, materialne artefakty są otwarte na interpretację, cechuje je wielowartościowość znaczeniowa.

Zakotwiczenie reprezentacji religijnych poprzez ich dodatkowe reprezentowanie w formie materialnych artefaktów stanowi niezwykle istotny aspekt przetwarzania religijnych reprezentacji. Zdaniem Mithena materialne arte-

²⁸ S. Mithen, *The Prehistory of the Mind...*, s. 69.

²⁹ Ibidem, s. 197.

³⁰ S. Mithen, *A Creative Explosion? Theory of Mind...*, s. 132.

fakty stanowią narzędzia usprawniające komunikację reprezentacji, które ze względu na swoją strukturę oraz ograniczenia poznawcze są niestabilne. Inaczej mówiąc, reprezentacje religijne stanowią wytwór integracji reprezentacji pochodzących z różnych domen pojęciowych i jako takie nie mają „głębokiej ewolucyjnej podstawy w umyśle”³¹. Skuteczny przekaz takich reprezentacji wymaga ich „zakotwiczenia” za pomocą materialnych artefaktów. Nie oznacza to jednak, że użycie materialnych artefaktów jest warunkiem koniecznym kulturowej transmisji treści religijnych. Choć wiele wskazuje na to, że artefakty pełnią istotną rolę w komunikowaniu pojęć i przekonań naruszających intuicyjną wiedzę o świecie, nie wszystkie typy pojęć kontrintuicyjnych wymagają powiązania z materialnymi artefaktami. Pojęcia religijne minimalnie sprzeczne z intuicyjną wiedzą o świecie są łatwo zapamiętywane i uzyskują przewagę w transmisji kulturowej. Ich rozpowszechnienie nie musi opierać się na zewnętrznych narzędziach. Z kolei transmisja kulturowa silnie kontrintuicyjnych pojęć jest w większym stopniu zależna od materialnych artefaktów, ponieważ pojęcia tego typu są trudniej zapamiętywane niż pojęcia intuicyjne i minimalnie kontrintuicyjne. Oznacza to, że transmisja znacznej części pojęć religijnych, a z pewnością większości tych, które pochodzą z czasów prehistorycznych, na których skupia się Mithen, nie wymaga wsparcia w postaci materialnych artefaktów. Tworzenie materialnych reprezentacji może zwiększyć efektywność komunikowania takich idei, ale nie wydaje się warunkiem koniecznym skutecznej komunikacji.

Powszechnie wykorzystywanie materialnych artefaktów dla celów religijnych sięgające czasów prehistorycznych można wyjaśnić tym, że materialne artefakty pełnią funkcje związane nie tylko z komunikacją, lecz również z poznawczym przetwarzaniem reprezentacji religijnych. Materialny artefakt staje się narzędziem myślenia, zaś reprezentacja umysłowa zostaje uwikłana w sieć relacji semiotycznych. W rezultacie mamy do czynienia nie z samą reprezentacją umysłową, ale z pewnym kompleksem obejmującym oprócz reprezentacji umysłowej materialne przedmioty, a także interakcje między umysłem (umysłami) posiadającymi określone reprezentacje i materialnymi artefaktami.

4. Materialne artefakty jako zewnętrzny magazyn pamięci

Wykorzystanie materialnych artefaktów jako symboli zmienia sposób funkcjonowania pamięci. Dotyczy to pamięci zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej, która umożliwia międzypokoleniowy przekaz treści kulturowych. Zda-

³¹ Ibidem, s. 133.

niem Merlina Donalda, zastosowanie metod zewnętrznego przechowywania informacji w istotny sposób przyczyniło się do powstania nowoczesnego umysłu. Donald odróżnia dwa rodzaje pamięci: biologiczną i zewnętrzną. Siedliskiem pamięci biologicznej jest mózg, natomiast pamięć zewnętrzna funkcjonuje w oparciu o zewnętrzne artefakty, takie jak pismo czy wizualne systemy przechowywania informacji. Pamięć zewnętrzna jest odpowiednikiem pamięci biologicznej i spełnia podobne zadania, a mianowicie umożliwia akumulację doświadczenia i wiedzy³². Choć pełni takie same funkcje co pamięć biologiczna, różni się od niej pod wieloma względami. Jeżeli tylko użyte zostały odpowiednio trwałe materiały służące do przechowywania informacji poza organizmem, pamięć zewnętrzna cechuje się większą trwałością niż pamięć biologiczna. Ma to istotne znaczenie z punktu widzenia międzypokoleniowego przekazu wiedzy. Pamięć zewnętrzna może ponadto funkcjonować w oparciu o różne media, zaś jej zapis może przyjmować różne formaty i być ponownie formatowany na różne sposoby. W odróżnieniu od pamięci biologicznej, pojemność pamięci zewnętrznej jest potencjalnie nieograniczona³³. Niewątpliwie wykorzystanie pamięci zewnętrznej miało wpływ na zmianę sposobu korzystania z pamięci biologicznej, czego najlepszym przykładem jest wynalazek pisma, a później wynalazek druku i rozpowszechnienie się umiejętności czytania i pisania. Kulturowe, społeczne i poznawcze konsekwencje tych wynalazków były wielokrotnie opisywane przez badaczy kultury. Pamięć biologiczna została odciążona do tego stopnia, że obecnie większa część naszej pamięci długotrwałej to pamięć raczej zewnętrzna niż biologiczna³⁴. Zmieniło to sposób poznawczego funkcjonowania człowieka, który musi w coraz większym stopniu polegać na zewnętrznych zasobach informacji. Donald wskazuje na inną ważną konsekwencję: poszerzenie pamięci o pamięć zewnętrzną doprowadziło do powstania umiejętności zarządzania pamięcią. Zarządzanie to stało się koniecznością w sytuacji, gdy informacje gromadzone w zewnętrznych zasobach pamięci były niemożliwe do spamiętania i usystematyzowania w oparciu o pamięć biologiczną. Zarządzanie taką pamięcią wymusza selektywność i ustalanie priorytetów³⁵. Zewnętrzne zapisy pamięciowe różnią się od biologicznych zapisów tym, że są bardziej trwałe, można je technologicznie udoskonalać i zmieniać ich format. Pozwala to na tworzenie olbrzymiej liczby nowych zapisów pamięci, a także na nowe sposoby wyszukiwania i organizo-

³² M. Donald, *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991, s. 309.

³³ Ibidem, s. 315.

³⁴ M. Donald, *Human Cognitive Evolution: What We Were, What We Are Becoming*, „Social Research” 60(1)/1993, s. 169.

³⁵ M. Donald, *Origins of the Modern Mind...*, s. 320.

wania informacji. Przykładem takiego nowego organizowania informacji jest komputerowa baza danych, która może znacznie ułatwić dostęp do olbrzymiego zasobu informacji.

Badanie kulturowych konsekwencji eksternalizacji treści umysłowych to przedsięwzięcie znacznie szersze niż badanie konsekwencji procesów eksternalizacji pamięci. Eksternalizacja treści umysłowych nie może być utożsamiona z eksternalizacją pamięci w sensie opisanym przez Donalda, ponieważ samo zjawisko eksternalizacji pojawia się dużo wcześniej, mianowicie wraz z rozwojem języka. Badanie eksternalizacji treści umysłowych w tym szerokim znaczeniu, nieograniczonym do badań nad pamięcią, pozwala identyfikować nie tylko istotne przyczyny zmiany kulturowej, ale również czynniki, które warunkują działalność kulturową człowieka w ogóle. Nie budzi obecnie wątpliwości teza, że przemiany obserwowane w wielu religiach epoki nowożytnej znajdowały się pod wpływem przemian związanych z wynalazkiem druku oraz z rozpowszechnieniem umiejętności pisania i czytania. Przykładowo dobrze udokumentowana jest przemiana, jaka dokonała się w chrześcijaństwie zachodnim w wyniku wynalazku prasy drukarskiej³⁶. Jednocześnie myślenie religijne wydaje się być zależne od zdolności do eksternalizacji treści umysłowych. Eksternalizacja treści umysłowych w tym szerszym rozumieniu dokonuje się w procesie komunikacji, wraz z powstaniem wspólnoty komunikacyjnej, posługującej się tym samym kodem językowym i dzielącej pewne idee. Uzewewnętrznione treści umysłowe, nawet jeśli nie są utrwalone na żadnym zewnętrznym nośniku pamięci, mogą funkcjonować jako treści obiektywne w tym sensie, że są postrzegane przez uczestników komunikacji jako w pewnym stopniu niezależne od ich indywidualnych procesów poznawczych. Podsumowując, choć przemiany religijności są konsekwencją eksternalizacji pamięci, samo myślenie religijne opiera się nie tylko na eksternalizacji pamięci, lecz na szeroko rozumianej zdolności do eksternalizacji treści umysłowych, która pojawiła się wraz z powstaniem języka. Zaawansowana eksternalizacja pamięci nie jest warunkiem religijnego myślenia, choć w znacznym stopniu przyczynia się ona do powstania nowych form religijności. Eksternalizacja pamięci wpływa na treść przekonań religijnych oraz sposób, w jaki te przekonania organizowane są w system. Wpływa ponadto na sposób organizacji kultu religijnego oraz umożliwia powstanie nowych form społecznej organizacji religii.

³⁶ E.L. Eisenstein, *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, t. 1 i 2, Cambridge University Press, Cambridge 1980; L. Febvre, H.-J. Martin, *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*, NLB, London 1976, ss. 287-319.

5. Materialne kotwice konstrukcji pojęciowych

Przedmioty materialne odgrywają istotną rolę w ludzkim myśleniu nie tylko jako przedmioty tego myślenia, ale także narzędzia pozwalające tworzyć i przetwarzać złożone struktury pojęciowe. Edwin Hutchins, odwołując się do teorii amalgamatów pojęciowych autorstwa Gilles'a Fauconniera oraz Marka Turnera, stawia tezę, że stabilizacja reprezentacji pojęciowych możliwa jest dzięki zakotwiczeniu struktur pojęciowych w strukturach materialnych³⁷. Teoria amalgamatów pojęciowych opisuje procesy, w wyniku których na podstawie dwóch wejściowych przestrzeni umysłowych tworzona jest trzecia przestrzeń umysłowa, określana mianem amalgamatu pojęciowego. Tworzenie amalgamatu pojęciowego wymaga użycia czwartej, tzw. ogólnej przestrzeni, zawierającej struktury, które są wspólne dla obu przestrzeni wejściowych. Przestrzeń ogólna określa wzajemną odpowiedniość poszczególnych struktur pochodzących z dwóch różnych przestrzeni wejściowych³⁸. W tworzeniu niektórych amalgamatów pojęciowych istotną rolę odgrywają przedmioty materialne, które pełnią funkcję kotwic dla tych konstrukcji pojęciowych. Zakotwiczenie amalgamatów pojęciowych w przedmiotach materialnych jest powszechnie stosowane w życiu codziennym oraz w różnych dziedzinach kultury. Wszechobecność tego zjawiska świadczy o tym, że wiązanie struktur pojęciowych ze strukturami materialnymi należy do podstawowych strategii poznawczych. Sugestywnymi przykładami takich kotwic są różnego rodzaju zegary, narzędzia pomiarowe czy pieniądze³⁹. Hutchins ilustruje tworzenie amalgamatu pojęciowego posiadającego materialne zakotwiczenie na przykładzie osób stojących w kolejce po bilet. Osoby stojące w linii nie tworzą jeszcze kolejki, co jest widoczne w przypadku żołnierzy stojących w szeregu. Aby grupa osób stojąca w linii mogła być postrzegana jako kolejka, trzeba nałożyć na nią strukturę pojęciową następowania według kolejności. W wyniku tej operacji powstaje amalgamat pojęciowy umożliwiający postrzeganie osób stojących w linii jako kolejki. Postrzegane osoby (przedmioty fizyczne) stanowią jedną z przestrzeni wejściowych dla amalgamacji pojęciowej, w związku z czym „proces amalgamacji pojęciowej obejmuje procesy percepcyjne, a co za tym idzie, obejmuje interakcję cielesną ze światem fizycznym”⁴⁰. Ponieważ w powyższym amalga-

³⁷ E. Hutchins, *Material Anchors for Conceptual Blends*, „Journal of Pragmatics” 37(10)/2005, ss. 1558-1559.

³⁸ G. Fauconnier, *Mappings in Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, ss. 149-150.

³⁹ G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York 2002, s. 195.

⁴⁰ E. Hutchins, *Material anchors...*, s. 1560.

macie przestrzeń umysłowa (struktura pojęciowa następowania według kolejności) zostaje powiązana ze strukturą materialną, reprezentacja relacji pojęciowych wytworzonych w amalgamacie pojęciowym (np. relacja następstwa kolejnych osób) uzyskuje większą stabilność, ponieważ materialna struktura zachowuje względną trwałość. Stabilność zapewniana przez materialne kotwice umożliwia tworzenie bardziej złożonych struktur pojęciowych oraz pozwala na bardziej złożone procesy rozumowania⁴¹.

Gilles Fauconnier i Mark Turner wskazują, że amalgamaty konceptualne oparte na zakotwiczeniu materialnym występują w różnych praktykach kulturowych, włączając w to praktyki religijne⁴². Przykładem może być kult zmarłych oraz tworzenie świętych przestrzeni. Pojęcie zmarłego jest amalgamatem pojęciowym, który został utworzony na podstawie dwóch wejściowych przestrzeni umysłowych: jedna to ciało żywej osoby, druga to szczątki osoby nieżyjącej. W zależności od zwyczajów pogrzebowych szczątki mogą przybierać różną postać: ciała nieżywej osoby, spopielonego ciała pochowanego w grobie, grobowcu lub w urnie. Interesujące jest to, że często konstrukcja pojęciowa „zmarłego” powstaje poprzez odwzorowanie wybranych cech żywej osoby w zmarłym. Przede wszystkim jest to przypisanie zmarłemu intencjonalności, co umożliwia wnioskowanie o jego wiedzy, zamiarach, emocjach i ewentualnie działaniach. Zmarły jako „osoba” posiadająca sprawczość może być ponadto partnerem interakcji – można do niego mówić, doszukiwać się w nim oznak życia czy kooperacji, spodziewać się od niego pomocy czy rady. Stabilizacja reprezentacji zmarłego po pochówku lub spopieleniu ciała możliwa jest dzięki zróżnicowanym sposobom materialnego zakotwiczenia. Szczątki zmarłego umieszczone w zorganizowanej przestrzeni fizycznej (groby, cmentarze itp.) stanowią kotwice umożliwiające nawiązanie „kontaktu ze zmarłym” w sposób podobny do tego, w jaki nawiązuje się kontakt z żywą osobą. Niedostępna osoba staje się dostępna nie tylko jako wytwór pojęciowy, ale również za pośrednictwem materialnych artefaktów. Materialna reprezentacja nieuchwytej empirycznie osoby wytwarza poczucie rzeczywistości, przybierające czasami postać poczucia obecności osoby zmarłej, które normalnie nie towarzyszy wyobrażeniom umysłowym o kontrintuicyjnych istotach.

Podobne amalgamaty pojęciowe posiadające zakotwiczenie w przedmiotach materialnych powstają w trakcie konceptualizacji świętych miejsc. Święte miejsce jest określeniem odnoszącym się do pewnej wydzielonej i ograniczonej przestrzeni (budowli, góry, kamienia), jednakże przedmiotem sakralizacji mogą być również całe terytoria (święte miasto, święta ziemia)⁴³. Niezależnie

⁴¹ Ibidem, s. 1562.

⁴² G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think...*, ss. 204-210.

⁴³ R.J.Z. Werblowsky, *Introduction: Mind and Landscape*, w: B.Z. Kedar, R.J.Z. Werblowsky (red.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, Macmillan, Jerusalem 1998, s. 11.

od olbrzymiego zróżnicowania miejsc świętych w religiach świata, a także niezależnie od tego, czy miejsce święte powstaje w wyniku sakralizacji natury czy też poprzez tworzenie nowych konstrukcji ludzką ręką, warunkiem powstania miejsca świętego jest poznawcze przetworzenie postrzeganej przestrzeni. Do najbardziej złożonych miejsc tego rodzaju, zarówno pod względem architektonicznym, jak i konceptualnym, należą katedry gotyckie. Fizyczna forma katedry gotyckiej jest powiązana z ideami teologii średniowiecznej⁴⁴. Pojęcia i przekonania religijne znajdują wyraz oraz zakotwiczenie w materialnej formie budowli. Pojęcie katedry jest amalgamatem pojęciowym, w którym kluczowe pojęcia teologiczne zostały powiązane ze strukturą architektoniczną budowli, przy czym budowla była projektowana w oparciu o założenia teologiczne. W istocie katedra zawiera bogaty zbiór wzajemnie ze sobą powiązanych materialnych kotwic – ołtarzy, obrazów, ławek, grobów, świec, konfesjonałów itp. Materialne kotwice wspierają religijne myślenie, pomagają w koordynacji działań rytualnych i ułatwiają komunikowanie złożonych pojęć religijnych w ramach wspólnoty⁴⁵. Katedra nie jest jedynie miejscem religijnej kontemplacji, w którym idee religijne uzyskują konkretną, namacalną formę, lecz przede wszystkim rozumiana jest jako miejsce kultu, w którym możliwe staje się wchodzenie w interakcję z nadprzyrodzonymi istotami. Dzięki amalgamacji pojęciowej przedmioty materialne mogą być konceptualizowane jako byty obdarzone intencjonalnością, z którymi można wchodzić w interakcje przypominające pod wieloma względami interakcje międzyludzkie.

6. Rzeczywistość nadprzyrodzonego

W myśleniu religijnym rola materialnych artefaktów nie sprowadza się jedynie do narzędzi myślenia, które pełnią funkcję stabilizowania reprezentacji oraz optymalizacji przetwarzania poznawczego. Posługiwanie się materialnymi artefaktami ma jeszcze inny, kluczowy dla myślenia religijnego skutek: dzięki nim nadprzyrodzony świat jest doświadczany jako bardziej rzeczywisty.

Zakotwiczenie pojęć i przekonań religijnych w materialnych przedmiotach ma wpływ na reprezentowanie i przetwarzanie tych pojęć i przekonań. Literatura poświęcona tej problematyce wskazuje, że materialne artefakty pozwalają na rozwiązywanie złożonych zadań poznawczych, stanowią istotne wsparcie

⁴⁴ R.A. Scott, *The Gothic Enterprise: A Guide to Understanding the Medieval Cathedral*, University of California Press, Berkeley 2003, s. 171; O. von Simson, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Princeton University Press, Princeton 1974.

⁴⁵ G. Fauconnier, M. Turner, *The Way We Think...*, s. 209.

dla funkcjonowania pamięci, a jednocześnie umożliwiają „eksternalizację” pamięci i reprezentowanie abstrakcyjnych pojęć religijnych za pośrednictwem konkretnych reprezentacji. Nie zwraca się natomiast uwagi na rolę materialnych artefaktów w tworzeniu i podtrzymywaniu poczucia rzeczywistości nadprzyrodzonych istot. Zaprezentowana w rozdziale V analiza wykazała, że pod względem struktury i treści pojęcia religijne nie różnią się jednak istotnie od niektórych pojęć fikcyjnych. Istotom fikcyjnym nie przypisuje się rzeczywistego istnienia, natomiast istoty religijne są traktowane jako rzeczywiste. Istoty religijne mogą być przedmiotem wiary, natomiast istoty fikcyjne – z pewnymi wyjątkami – przedmiotami wiary nie są. Odpowiedź na pytanie, dlaczego istnieje różnica między pojęciami fikcyjnymi a pojęciami religijnymi stanowi poważne wyzwanie dla tych wszystkich podejść kognitywnych, które próbują wyjaśnić powszechne występowanie oraz społeczną i kulturową doniosłość pojęć religijnych, odwołując się do treści i struktury tych pojęć⁴⁶. Kognitywne teorie religii zajmujące się jedynie genezą, przetwarzaniem i komunikowaniem pojęć religijnych nie potrafią udzielić zadowalającej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Tymczasem wydaje się ono jednym z kluczowych problemów badań nad myśleniem i zachowaniem religijnym.

Zaprezentowane wcześniej rozwiązania tego problemu, odwołujące się m.in. do roli emocji, kontekstu rytualnego czy sposobu reprezentowania pojęć istot nadprzyrodzonych, nie dają jasnej odpowiedzi na pytanie o rzeczywistość nadprzyrodzonego świata, w tym rzeczywistość bogów, która jest nie tylko postulowana przez religie, ale ponadto doświadczana jako obecność przez osoby religijne. Nie pomijając wagi wymienionych czynników dla powstawania i utrzymywania się przekonań religijnych, należy podkreślić, że zestaw tych czynników nie uwzględnia istotnej roli materialnych artefaktów. Towarzyszące reprezentacjom religijnym poczucie rzeczywistości oraz przekonanie o rzeczywistym istnieniu, a niekiedy także obecności „tu i teraz” istot i mocy nadprzyrodzonych powstaje i utrzymuje się w znacznym stopniu dzięki użyciu materialnych artefaktów. Istoty nadprzyrodzone będące przedmiotem wiary religijnej nie są uchwytne empirycznie, zaś religijne doświadczanie tych istot ma jedynie

⁴⁶ I. Pyysiäinen, *Magic, Miracles and Religion: A Scientist's Perspective*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004, s. 45; W.M. Gervais, J. Henrich, *The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in God*, „Journal of Cognition and Culture” 10(3-4)/2010, s. 384; S. Atran, *In Gods We Trust...*, s. 14; T. Tremplin, *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006, ss. 121-122; T. Sjöblom, *Pumping Intuitions: Religious Narratives and Emotional Communication*, w: A.W. Geertz, J.S. Jensen (red.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011, s. 163; L.A. Kirkpatrick, *Religiosity*, w: V. Zeigler-Hill, L.L. M. Welling, T.K. Schackelford (red.), *Evolutionary Perspectives on Social Psychology*, Springer, New York 2015, s. 74.

charakter subiektywny i jest zwykle efemeryczne⁴⁷. W przeciwieństwie do pojęć istot nadprzyrodzonych, materialne reprezentacje istot nadprzyrodzonych dostępne są intersubiektywnie, cechuje je trwałość, zajmują określone miejsce w przestrzeni oraz są przedmiotem percepcji. Jako rzeczy mogą być używane w religijnych działaniach oraz interakcjach społecznych w obrębie wspólnoty.

7. Pojęcia i przekonania religijne a materialne artefakty

Zależność przekonań religijnych od artefaktów materialnych nie polega jedynie na tym, że niektóre przekonania religijne dotyczą materialnych artefaktów. Niewątpliwie człowiek religijny może wierzyć, że w trakcie rytuału dokonuje się przemiana chleba i wina w ciało i krew Chrystusa albo że pewna góra jest miejscem świętym, w którym spotykają się różne światy. Jednak przekonania dotyczące artefaktów stanowią tylko pewien typ przekonań. Znacznie bardziej interesujące są te przekonania religijne, które nie mają za przedmiot żadnego obserwowalnego faktu. Zależność ta polega na tym, że, po pierwsze, przekonania religijne stają się istotne z religijnego punktu widzenia dopiero wówczas, gdy zostają uzewnętrznione. Przez uzewnętrznienie rozumie się tutaj nie tylko nadanie przekonaniu formy słownej (wyrażenie w języku mówionym lub piśmianym), ale również powiązanie go z materialną reprezentacją. Po drugie zaś przekonania religijne stają się wiarygodne, ponieważ zostają osadzone w kontekście, na który składają się przedmioty materialne.

Tylko pozornie nadanie pojęciom i przekonaniom religijnym materialnej formy jest zjawiskiem trywialnym. Jak wskazuje Webb Keane, ma ono trzy nietrywialne konsekwencje⁴⁸. Po pierwsze, aby doświadczenie mogło stać się trwałym i rozpowszechnionym elementem religii, musi uzyskać rozpoznawalną formę. Doświadczenia prywatne mogą mieć subiektywne znaczenie, ale nie tworzą religii rozumianej jako zjawisko kulturowe. Innymi słowy reprezentacje umysłowe nie są reprezentacjami religijnymi, dopóki nie zostaną przekształcone w reprezentacje kolektywne i nie uzyskają publicznego charakteru. W przeciwnym razie mają niewielkie znaczenie kulturowe i nie stanowią konstytutywnego wymiaru religii rozumianej jako przedsięwzięcie kolektywne. Po drugie, materialne wytwory religii nie mogą być po prostu zredukowane do poszczególnych znaczeń czy intencji. Wynika to z tzw. efektu wiązania, który polega na tym, że poszczególne cechy przedmiotu występują w powiązaniu. Na przykład flaga często zrobiona jest z bawełny, która jest materiałem palnym.

⁴⁷ W. James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge, London – New York 2002, s. 295.

⁴⁸ W. Keane, *On the Materiality of Religion*, „Material Religion” 4(2)/2008, s. 230.

Palność jest przypadkową cechą flagi, tzn. nie po to produkuje się flagi z bawełny, aby można je spalić. Niezależnie od tego cecha ta pozwala wykorzystać flagę do celów politycznych; akt spalania flagi może mieć poważne konsekwencje polityczne. Jakości będące znakami (*qualisigna* w terminologii Charlesa Sandersa Peirce'a) są ze sobą w przedmiocie powiązane, a powiązanie to sprawia, że funkcja przedmiotu potencjalnie wykracza poza intencje jego twórcy lub poza przypisane mu funkcje. Po trzecie, przedmioty materialne, niezależnie od tego, że przypisano im pewne znaczenia religijne, uwikłane są w sieć zależności przyczynowo-skutkowych. Dzięki swojej trwałości przedmioty materialne mogą funkcjonować w kontekście różnym od kontekstu, w którym zostały wytworzone oraz stać się niezależne od znaczenia i funkcji nadanych im przez twórcę. W szczególności materialne eksternalizacje określonych idei mogą wchodzić w kombinacje z eksternalizacjami wytworzonymi w innym czasie i miejscu. W zasadzie istnieje nieskończona liczba takich możliwych kombinacji. Koncentracja na znaczeniu idei religijnych często przesłania doniosłość materialnych artefaktów, które ucieleśniają te idee i ograniczają możliwość dostrzeżenia wszystkich konsekwencji tego ucieleśnienia.

Przekonania religijne funkcjonują nie tylko w oparciu o reprezentacje umysłowe i ich poznawcze przetwarzanie, ale także w oparciu o reprezentacje zewnętrzne wobec umysłu. Przekonania religijne są komunikowane, wspólnie podzielane, powiązane z działaniami religijnymi oraz zakorzenione w materialnych reprezentacjach. Wszystkie cztery aspekty funkcjonowania przekonań religijnych mają istotne znaczenie dla natury i specyfiki tych przekonań. Na pierwszy rzut oka może wydawać się, że człowiek religijny żywi również przekonania, które mają jedynie subiektywny charakter, tzn. nie są komunikowane, wspólnie podzielane itd. Określenia takie jak „religia subiektywna” czy „religia prywatna” zdają się ujmować tego typu przekonania i praktyki. Należy jednak podkreślić, że religia jest przede wszystkim przedsięwzięciem zbiorowym, zaś reprezentacje umysłowe, które w ogóle nie stają się reprezentacjami kolektywnymi, mają prawdopodobnie niewielki wpływ na zjawiska, które określane są mianem zjawisk religijnych. Trwanie tradycji religijnej opiera się m.in. na kulturowej transmisji idei, a więc ich komunikowaniu i w konsekwencji zazwyczaj wspólnym dzieleniu.

Przekonania jako postawy propozycyjne żywione są przez konkretne podmioty i jako takie nie mogą istnieć niezależnie od podmiotów. Jednakże ich rozpowszechnienie i kulturowa doniosłość zależą od procesów komunikacji. Warunkiem wspólnego dzielenia przekonań jest skuteczna komunikacja, dzięki której przekonania są internalizowane. Rola komunikacji nie ogranicza się do rozpowszechnienia przekonań w określonej populacji, ale ponadto odgrywa istotną rolę w stabilizowaniu przekonań. Podstawowe medium

komunikacji religijnej stanowi język. Jednak komunikacja religijna obejmuje również komunikowanie niewerbalne, obecne zwłaszcza w rytuale, oraz komunikowanie za pośrednictwem symboli materialnych.

Wspólne podzielenie przekonań sprawia, że przekonania religijne uzyskują charakter intersubiektywny. Podzielenie przekonań może mieć charakter wspólnotowy (jednostki dzielące przekonania tworzą wspólnotę religijną) i instytucjonalny (działania jednostek w obrębie wspólnoty lub szerszej zbiorowości ulegają instytucjonalizacji). Z perspektywy socjologicznej dynamika przekonań religijnych wzbogacona zostaje o wymiar złożonych relacji i interakcji międzyludzkich. O ile twierdzenie Bruno Latoura, że „przekonanie nie jest stanem umysłu, lecz wynikiem stosunków międzyludzkich” wydaje się zbyt radykalne⁴⁹, to niewątpliwie badanie stosunków międzyludzkich pozwala lepiej zrozumieć funkcjonowanie przekonań.

Powiązanie przekonań religijnych z działaniami ma miejsce wszędzie tam, gdzie religia jest nie tylko wspólnie podzielana, ale również praktykowana. Praktykowanie religii jest pojęciem obejmującym szeroki wachlarz zachowań rytualnych, postępowanie według zasad określonych przez etykę religijną itp. Zazwyczaj zwraca się uwagę na fakt, że przekonania religijne mogą skłaniać do określonych działań, np. wiara w kontynuowanie życia po śmierci może skłaniać do czci oddawanej przodkom. Zależność ta zachodzi również w drugą stronę – określone działania mogą wzmacniać i utrwalać przekonania religijne. Recytacja mitów i opowieści religijnych, cykliczne powtarzanie rytuałów, modlitwa i inne formy działań religijnych sprawiają, że rzeczywistość, której dotyczą przekonania, staje się bardziej konkretna, namacalna i realna.

Pojęcia i przekonania religijne są zakorzeniane w materialnych reprezentacjach, które sprawiają, że nadprzyrodzona rzeczywistość jest bezpośrednio uchwytna w formie materialnych przedmiotów. Religia materialna obejmuje nie tylko rzeczy, którym przypisano religijne znaczenie, ale także ciało. Materialny, w tym cielesny aspekt religii był długo pomijany w badaniach nad przekonaniem religijnymi. Choć dostrzegano jego istnienie, nie badano funkcji, jakie pełni kultura materialna w mediatyzowaniu procesów poznawczych leżących u podłoża myślenia religijnego. Tymczasem religijność wyrażana jest za pośrednictwem przedmiotów materialnych oraz poprzez ciało. Spojrzenie na myślenie religijne jako myślenie ucieleśnione oraz myślenie, które wykracza poza wąsko rozumiany umysł, otwiera nowe perspektywy poznawcze i umożliwia rozwiązanie ważnych problemów związanych z funkcjonowaniem przekonań religijnych.

⁴⁹ B. Latour, *Fetish-Factish*, „Material Religion” 7(1)/2011, s. 43.

8. Wytwarzanie poczucia rzeczywistości niewidzialnego. Przykład ikony

Materialny artefakt można potraktować jako znak, który – w zależności od przyjętej przez jego użytkowników ideologii semiotycznej – reprezentuje bądź zastępuje kulturowo postulowaną rzeczywistość nadprzyrodzoną. Rozumienie materialnych artefaktów można usytuować w przedziale określonym dwoma skrajnymi sposobami rozumienia relacji między artefaktem a postulowaną kulturowo rzeczywistością, do której artefakt się odnosi. Z jednej strony artefakt może być z perspektywy religijnej rozumiany jako znak arbitralnie reprezentujący istoty i zjawiska nadprzyrodzone. Nie postuluje się wówczas istnienia żadnego rzeczywistego związku artefaktu z istotą czy zjawiskiem nadprzyrodzonym. Podstawowe znaczenie religijne przypisywane jest nadprzyrodzonemu światu, nie zaś jego materialnym reprezentacjom. Przykładowo protestancka marginalizacja materialnych artefaktów miała na celu przesunięcie uwagi z materialnych reprezentacji Boga na samego Boga. Z kolei odwrotna sytuacja ma miejsce wówczas, gdy zaciera się różnica między kulturowo postulowanym przedmiotem religijnym a jego materialną reprezentacją. Wówczas sam materialny artefakt staje się przedmiotem kultu. Różnica między obiektem religijnym a jego reprezentacją przestaje odgrywać istotną rolę, zaś samemu artefaktowi zazwyczaj przypisuje się nadprzyrodzoną moc. Przykładem takiego zjawiska może być opisywany przez Clifforda Geertza behawioralny artefakt, jakim jest przedstawienie walki mitycznych istot, Rangi i Baronga, wykonywane na Bali. Jak podaje Geertz, dla uczestników tego rytuału odgrywane postacie nie są po prostu reprezentacjami mitycznych istot, lecz ich uobecnieniem⁵⁰. Pomiędzy tymi skrajnymi przejawami relacji między postulowanym kulturowo obiektem religii a jego reprezentacją istnieje szerokie spektrum form pośrednich. Należą do nich np. religijne ikony. Jakkolwiek różnie interpretowane zarówno w teologiach, jak i religijności ludowej, ikony są często postrzegane nie tylko jako reprezentacje istot nadprzyrodzonych, ale również ich uobecnienie, a także źródło nadprzyrodzonej mocy. Jako takie ikony mogą być przedmiotem kultu, a niekiedy przypisuje się im cudowne właściwości⁵¹.

Rola obrazów nie zawsze sprowadza się do reprezentowania jakiejś postaci czy wydarzenia, lecz czasami obraz pełni rolę środka czy narzędzia, który

⁵⁰ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973, s. 118.

⁵¹ J.A. McGuckin, *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell, Malden, Mass., 2008, s. 355.

pozwala na kontakt z przedstawianą postacią czy wydarzeniem. Obrazy takie są związane z opowieściami, wspólnotami lub instytucjami, które ukierunkowują widzenie. Umożliwiając wizualny kontakt z reprezentacją rzeczywistości będącej przedmiotem wiary, obrazy takie stanowią rozszerzone formy ucieleśnienia. Ucieleśnienie polega na tym, że „widzenie nie jest nigdy niezależne od dotykania, słyszenia, czucia oraz manipulowania ciałem i środowiskiem”⁵². W chrześcijaństwie znanym przykładem takiego ucieleśnienia są obrazy przedstawiające fragmenty opowieści biblijnych, które można znaleźć zarówno w niektórych wydaniach Biblii, jak i w miejscach kultu. Dla wyznawcy percepcja tych obrazów ukierunkowana jest przez opowieści. Same zaś obrazy często nie są traktowane tylko jako reprezentacje wydarzeń, które miały miejsce tysiące lat temu, lecz jawią się jako uobecnienie tych wydarzeń. Dlatego właśnie same obrazy mogą być przedmiotem kultu.

Religie wytwarzają kulturowe formy widzenia, które wzmacniają poczucie obecności istot nadprzyrodzonych. Poza funkcją reprezentowania obrazy religijne pełnią często funkcję uobecniania. Nie sposób tego zjawiska wyjaśnić bez odwołania się do sposobu, w jaki obrazy odbierane są przez ludzi religijnych, dlatego w analizie religijnego widzenia konieczne jest uwzględnienie perspektywy fenomenologicznej, pozwalającej zrozumieć, czym jest obraz dla religijnego odbiorcy. Ponadto nie można zapominać, że widzenie jest nie tylko procesem biologicznym, ale także kulturowym. Zarówno sposoby widzenia, jak i treść oraz forma obrazów są uwarunkowane kulturowo, co oznacza m.in., że zmieniają się w czasie i przybierają różną postać w zależności od tradycji. Percepcja obrazów zależy od kontekstu religijnego, obejmującego wierzenia, opowieści, instytucje itp.

W jaki sposób obraz może wytwarzać poczucie obecności przedmiotu, który reprezentuje? Mechanizm indukowania poczucia obecności można przedstawić na przykładzie ikony. Przez ikonę rozumiem tutaj nie tyle historyczny sposób obrazowania, który rozpowszechnił się w chrześcijaństwie prawosławnym, ile szersze zjawisko polegające na przedstawianiu świętych postaci i wydarzeń w formie obrazów, które nie tylko reprezentują, ale również w odczuciu wiernych uobecniają świat nadprzyrodzony. Ikona prawosławna jest jedną z wielu, lecz nie jedyną egzemplifikacją tego zjawiska. Dla religijnego odbiorcy postać przedstawiona w ikonie wykazuje podobieństwo do przedstawianej postaci. Uważa się ponadto, że ikona w pewien sposób uczestniczy w przedmiocie, do którego się odnosi, a jednocześnie zastępuje ten przedmiot.

⁵² D. Morgan, *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*, University of California Press, Berkeley 2012, s. 54.

W wielu tradycjach religijnych znaczenie ikon i ich rola w życiu religijnym pozostają pod wpływem rozbudowanych teologii ikony, a także sporów toczonych wokół kultu ikon. W chrześcijaństwie bizantyjskim tworzenie ikon, ich rozumienie oraz kult podlegały regułom, które miały z kolei teologiczne uzasadnienie. Zanim jednak ustalono te reguły i interpretacje teologiczne, koncentracja na ikonie jako materialnym artefakcie, przypisywanie jej cudownych właściwości, a także utożsamianie ikon z postaciami, które przedstawiają, uległy rozpowszechnieniu i doprowadziły w VIII wieku do kryzysu ikonoklastycznego⁵³. Nie trzeba jednak ujmować ikonolatrii jako idolatrii, aby dostrzec szczególną rolę materialnej formy ikony we wschodnio-chrześcijańskim kulcie ikon.

Sposób, w jaki wierzący rozumieją relację między ikoną jako materialnym nośnikiem a tym, co ikona reprezentuje, ma istotny wpływ na poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot, które są czczone za pośrednictwem ikony. Nawiązując do koncepcji semiotycznej Charlesa Sandersa Peirce'a, można wyróżnić trzy rodzaje relacji między znakiem a przedmiotem, do którego znak się odnosi: podobieństwo (znak ikoniczny), związek konwencjonalny (symbol) i faktyczna zależność (indeks). W tradycji prawosławnej ikona nie jest rozumiana jedynie jako dzieło sztuki, którego podstawową funkcję stanowi ikoniczna reprezentacja ważnych postaci religijnych (np. świętych) lub istot nadprzyrodzonych. Nawet jeśli święty obraz, jakim jest ikona, ma się upodabniać do postaci, którą przedstawia, obraz ten nie jest zwyczajnym obrazem, ponieważ sam obraz traktowany jest jako święty przedmiot i obdarzany czcią. Ikona jest czymś więcej niż ilustracją treści religijnych czy zwykłym przedstawieniem świętych postaci. Ikona nie jest ponadto rozumiana jako symbol, który na mocy konwencji odsyła do pewnej rzeczywistości. Z perspektywy osoby wierzącej rzeczywistość przedstawiana przez ikonę nie jest jedynie symbolizowana, lecz uobecniata. Przedstawiana postać jest niejako rzeczywiście obecna w przedstawiającym ją obrazie. A zatem ikona postrzegana jest przede wszystkim jako znak indeksowy, jako swoiste ucieleśnienie czy rozszerzenie reprezentowanej postaci⁵⁴. W szczególności ikona jest traktowana jako indeks nadprzyrodzonej sprawczości, którą człowiek wierzący przypisuje istotom nadprzyrodzonym. Święta postać może oddziaływać za pośrednictwem ikony. Badania nad rozumieniem ikon przez gruzińskich wyznawców prawosławia dowodzą, że ikona może być traktowana jako działająca „osoba”, a nie tylko

⁵³ V. Căndea, *Icons*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference USA, Detroit 2005, s. 4352.

⁵⁴ A. Nielsen, *Icons and Agency in the Georgian Orthodox Church*, w: A.W. Geertz, J.S. Jensen (red.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011, s. 226.

ikoniczna reprezentacja osoby. Przypisuje się im zdolność widzenia i słyszenia, obserwowania życia domowników itp. Znany jest fenomen „płaczących” ikon. Ponadto ikonom przypisuje się cudowne właściwości, m.in. zdolność wpływania na życie wierzących⁵⁵.

Wracając do terminologii Peirce’a, w tradycji prawosławnej ikona jest traktowana jako wskaźnik (znak indeksowy), ponieważ – mówiąc słowami Peirce’a – „odnosi się do Przedmiotu, denotując go na mocy realnego oddziaływania nań przez ten Przedmiot”⁵⁶. Nie oznacza to, że ikona nie może funkcjonować jako symbol lub znak ikoniczny, jednakże zachowania religijne związane z ikoną – czynienie znaku krzyża, modlitwy, całowanie ikon – oraz przekonania dotyczące natury ikony wskazują, że wierzący traktują ją jako wskaźnik przedstawianych przez nią świętych postaci. Należy podkreślić, że wskaźnikowość ikony jest przejawem pewnej ideologii semiotycznej, tj. zbioru wyobrażeń podzielanych przez ludzi religijnych należących do danej wspólnoty (tradycji), dotyczących tego, czym są i jak funkcjonują znaki⁵⁷. W zależności od przyjętej ideologii obraz świętej postaci jest postrzegany albo głównie jako znak ikoniczny – jest wówczas zwykle traktowany jako element sztuki religijnej, ilustrującej świętą postać – albo głównie jako znak wskaźnikowy, który „uczestniczy” w przedstawianej rzeczywistości, stanowi jej realny przejaw.

Traktowanie ikon jako wskaźników wzmacnia poczucie rzeczywistości świętych postaci przedstawianych przez ikony. Ikona uobecnia świętą postać w formie artefaktu, który jest nie tylko konkretnym przedmiotem uchwytym zmysłowo, ale ponadto bywa rozumiany jako przedmiot obdarzony sprawczością. Tak rozumiana ikona może być partnerem interakcji i wymiany społecznej. Poczucie rzeczywistości świętych postaci wynika z tego, że za pośrednictwem ikony rozumianej jako wskaźnik postaci te są reprezentowane nie tylko jako konkretne osoby, ale ponadto wywołują reakcję emocjonalną oraz posiadają sprawczość, która ułatwia reprezentowanie ich jako partnerów interakcji.

Wzmocnienie poczucia rzeczywistości wynika nie tylko z tego, że ikona funkcjonuje w świadomości religijnej jako wskaźnik. Ważną rolę odgrywa także fakt, że (1) religijne przekonania dotyczące ikony mają charakter kolektywny, tj. są podzielane we wspólnocie lub w ramach danej tradycji religijnej, oraz (2) ikona jest przedmiotem kultu, obejmującego zbiorowe zachowania rytualne, w tym interakcje społeczne, w których ikona postrzegana jest jako „podmiot” interakcji.

⁵⁵ Ibidem, ss. 231-232.

⁵⁶ Ch.S. Pierce, *Wybór pism semiotycznych*, „Znak – Język – Rzeczywistość”, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997, s. 138.

⁵⁷ W. Keane, *Semiotics and the social analysis of material things*, „Language and Communication” 23(3)/2003, s. 419.

9. Nieskuteczność dematerializacji

Historia religii odnotowuje wyznania i ruchy religijne, które dążyły do ograniczenia, czasami w sposób radykalny, roli materialnych przedmiotów w kulcie. Tendencje ikonoklastyczne występowały w wielu religiach, jednak szczególną rolę odegrały w religiach monoteistycznych, takich jak judaizm, chrześcijaństwo i islam. W niektórych przypadkach prowadziły do destrukcji religijnych dzieł sztuki, zwłaszcza takich, które reprezentowały bóstwo w formie antropomorficznej. Jednak nawet radykalny ikonoklazm nie oznacza całkowitego oczyszczenia religii z materialnych reprezentacji. Nie można mylić tutaj dwóch rzeczy: wynikającego z doktryny zakazu czczenia świętych obiektów będących reprezentacjami transcendentnego Boga oraz obecności przedmiotów materialnych, którym przypisuje się religijne znaczenie. Pierwsze nie wyklucza drugiego. Przykładowo występujący w islamie zakaz przedstawiania Allaha oraz czczenia świętych przedmiotów nie oznacza, że islam eliminuje wszelkie artefakty z życia religijnego oraz że artefakty nie odgrywają ważnej roli w myśleniu religijnym. Przede wszystkim należy pamiętać o języku, który stanowi konstytutywny element życia religijnego i którego fizyczna forma umożliwia tworzenie zbiorowych reprezentacji. Język funkcjonuje ponadto jako narzędzie „ucieleśniania” abstrakcyjnych domen dyskursu religijnego, które dokonuje się za pośrednictwem metafory. W religiach przywiązujących dużą wagę do pisma („religie Księgi”), księga staje się ważnym przedmiotem w kulcie i w codziennym życiu religijnym. Odrzuciwszy sztukę przedstawiającą Boga w formie obrazów, islam rozwinął sztukę kaligrafii i inskrypcji, która pozwalała na wyrażanie treści teologicznych⁵⁸. Nie mniej istotną rolę odgrywa Biblia w ikonoklastycznie zorientowanych wyznaniach protestanckich oraz Tora w judaizmie. Drugim nieredukowalnym komponentem religii materialnej jest ciało. Jest ono nie tylko przedstawiane w sztuce religijnej, ale także uczestniczy w działaniach religijnych, zwłaszcza w rytuałach, które wykorzystują szerokie spektrum komunikowania za pomocą ciała. Deprecjacja ciała w myśli religijnej, np. w niektórych nurtach myśli chrześcijańskiej, w niewielkim stopniu wpływa na religijne ucieleśnienie. Nawet wówczas, gdy reprezentowanie ciała w sztuce religijnej jest ściśle uregulowane lub nawet zakazane, odwołania do cielesności są możliwe właśnie w religijnej literaturze posługującej się językiem poetyckim. Także poddanie ciała różnym reżimom, mające na celu sprawowanie instytucjonalnej kontroli nad cielesnością, nie wyklucza posłu-

⁵⁸ D. Apostolos-Cappadona, *Iconoclasm: An Overview*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religions*, t. 6, Macmillan Reference USA, Detroit – London 2005, s. 4287.

giwania się ciałem i reprezentacjami ciała do konceptualizacji najgłębszych przeżyć religijnych. Przykładem niech będzie twórczość mistyków chrześcijańskich, w której obcowanie z Bogiem przedstawiane jest w kategoriach cielesnego kontaktu⁵⁹. Również religijna organizacja przestrzeni nie ulega zupełnej destrukcji w wyniku zanegowania wartości materialnych reprezentacji istot nadprzyrodzonych. Wyodrębnianie przestrzeni świętej pozostaje istotne także w tradycjach religijnych, które dystansują się od wykorzystywania rzeczy jako narzędzi służących do reprezentowania i komunikowania treści religijnych.

Powyższe przykłady pokazują, że podejmowane wielokrotnie w różnych tradycjach religijnych próby oczyszczenia religii z materialnych reprezentacji w niewielkim stopniu wpływają na „ucieleśnienie” myślenia religijnego. Ponadto doktrynalne odrzucenie wizualnych reprezentacji nie zawsze przekłada się na codzienną praktykę religijną, w której obrazy nadal odgrywają pewną rolę⁶⁰. Również w tych tradycjach, które deprecjonują ciało i świat materialny i koncentrują się na poszukiwaniu duchowego wymiaru rzeczywistości, cielesność nadal odgrywa istotną rolę⁶¹.

Podsumowanie

Materialne artefakty pełnią istotną rolę w tworzeniu, transmisji kulturowej oraz stabilizowaniu reprezentacji religijnych. Podsumowując dotychczasowe rozważania, można wskazać następujące funkcje materialnych artefaktów:

1. Poszerzanie możliwości pamięci biologicznej. Polega ono na zastosowaniu technologii przechowywania informacji poza organizmem. Dzięki tej funkcji poszerzeniu ulega nie tylko pamięć indywidualna, ale także pamięć zbiorowa, ponieważ idee religijne mogą być efektywnie przekazywane następnym pokoleniom.

2. Eksternalizacja reprezentacji umysłowych. Funkcja ta realizowana jest zarówno przez język mówiony i pisany, jak i przez rozmaite artefakty materialne. Dzięki niej jednostkowe reprezentacje uzyskują charakter kolektywny i mogą być podzielne w ramach wspólnoty lub tradycji religijnej. Eksternalizacja umożliwia ponadto przedstawienie czegoś jedynie su-

⁵⁹ J. Bornemark, *A Body Sensitive for Transcendence: A mystical Understanding of Sensibility*, „Ars Disputandi Supplement Series” vol. 6, 2013, s. 27.

⁶⁰ Przykładem może być protestantyzm. Zob. D. Morgan, *The Forge of Vision: A Visual History of Modern Christianity*, University of California Press, Oakland 2015, s. 42.

⁶¹ L.W. Barsalou i in., *Embodiment in Religious Knowledge*, „Journal of Cognition and Culture” 5(1-2)/2005, s. 41.

biektywnego jako zewnętrznej i w pewnym stopniu niezależnej od podmiotu rzeczywistości.

3. Stabilizacja reprezentacji umysłowych. Zakotwiczenie złożonych i niestabilnych struktur pojęciowych w materialnych reprezentacjach stabilizuje te struktury i umożliwia ich cykliczne reprodukcje.

4. Kondensacja. Nadawanie konkretnej formy abstrakcyjnym i często nie w pełni zrozumiałym ideom. Dzięki materialnym artefaktom świat nadprzyrodzonych istot uzyskuje materialną, a przez to intersubiektywnie uchwytną reprezentację. Kondensacja ma istotne znaczenie dla myślenia religijnego, ponieważ ułatwia przetwarzanie reprezentacji religijnych poprzez zaangażowanie procesów sensomotorycznych.

5. Indukowanie poczucia rzeczywistości. Powiązanie pojęć religijnych z materialnymi artefaktami sprawia, że nieuchwytnie empirycznie istoty i zjawiska nadprzyrodzone postrzegane są sporadycznie jako rzeczywiste. Inaczej mówiąc, kontakt z materialnymi artefaktami postrzeganymi jako reprezentacje nadprzyrodzonych mocy, a czasami postrzeganymi po prostu jako przedmioty posiadające nadprzyrodzoną moc, indukuje poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonego świata.

6. Tworzenie nowych reprezentacji umysłowych. Choć nie dysponujemy danymi pozwalającymi potwierdzić hipotezę, że posługiwanie się materialnymi artefaktami stanowiło warunek pojawienia się w ludzkiej kulturze idei charakterystycznych dla myślenia religijnego, to wiele przemawia za tym, że tworzenie niektórych reprezentacji religijnych dokonuje się w interakcji człowieka ze światem przedmiotów materialnych.

Rozdział VIII

JĘZYKOWE DETERMINANTY PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH A PROCESY POZNAWCZE

1. Artefakty językowe a myślenie religijne

Język odgrywa fundamentalną rolę w tworzeniu, transmisji kulturowej i podtrzymywaniu reprezentacji świata nadprzyrodzonego. W innym miejscu starałem się pokazać, jak różne sposoby użycia języka religijnego (konstruowanie metafor, działania słowami, budowanie narracji mitycznych) przyczyniają się do tworzenia świata religijnego¹. W tym miejscu interesuje mnie rola materialnego aspektu języka mówionego i pisanego w tworzeniu, przekazywaniu i stabilizowaniu reprezentacji religijnych. W szczególności zajmuje mnie pytanie, czy posługiwanie się językiem ma wpływ na właściwe myśleniu religijnemu przypisywanie rzeczywistości istotom i zjawiskom nadprzyrodzonym. Jeśli język religijny rozumiany jest jedynie jako narzędzie komunikacji, jego rola w kształtowaniu przekonań religijnych sprowadza się przede wszystkim do przekazywania i rozpowszechniania przekonań. Pod względem funkcji komunikacyjnej język religijny nie różni się zasadniczo od języka używanego w innych kulturowych działalnościach człowieka. W rozdziale tym będę jednak argumentował, że materialny aspekt języka w istotny sposób wpływa na religijne poznanie. Jego rola jest podobna do roli materialnych artefaktów, którym poświęcony został poprzedni rozdział.

1.1. Wpływ języka na poznanie

Zależność między językiem a poznaniem budzi wiele kontrowersji. Czy język jest tylko narzędziem wyrażania i komunikowania myśli, czy też ma wpływ na

¹ S. Sztajer, *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.

procesy umysłowe? O ile funkcje ekspresywna i komunikacyjna języka nie budzą wątpliwości, teza, że język w istotny sposób wpływa na percepcję i myślenie nigdy dotychczas nie spotkała się z pełnym uznaniem badaczy. W sporze tym dwa skrajne stanowiska zasługują na uwagę². Pierwsze z nich głosi, że rola języka ogranicza się do wyrażania myśli i komunikowania, natomiast język w żaden sposób nie wpływa na poznanie³. Poznanie jest pierwotne względem języka. Drugie stanowisko przypisuje językowi konstytutywną rolę w poznaniu, co oznacza, że posiadanie języka jest warunkiem koniecznym poznania. Powracając do postawionego na wstępie pytania, należy podkreślić, że obecnie dysponujemy wiarygodnymi argumentami za tezą, że język odgrywa istotną rolę w poznaniu. Stwierdzenie to nie implikuje konstytutywności języka (przekonania, że język jest warunkiem koniecznym myślenia), jednak zmusza do zrewidowania – w oparciu o wyniki dostępnych badań – przekonania, że język jest wyłącznie narzędziem wyrażania i komunikowania myśli. Współcześnie językowe determinanty poznania są przedmiotem zainteresowania nauk o poznaniu, w ramach których coraz częściej kwestionuje się „komunikacyjne” ujęcie języka⁴. W dalszej części jedynie zasygnalizuję kierunki badań nad językowymi determinantami poznania, a następnie wskazane zostaną poznawcze funkcje języka, które w dotychczasowych badaniach rzadko były brane pod uwagę, a które – zgodnie z bronioną tutaj tezą – mają istotny wpływ na procesy poznawcze leżące u podłoża zachowania religijnego.

Istotna rola języka w poznaniu została pierwotnie dostrzeżona przez filozofów, którzy zakwestionowali szeroko podzielane aż do czasów nowożytnych przekonanie, że język jest biernym narzędziem służącym do komunikowania myśli. Idea aktywnej roli języka pojawiła się w XVIII- i XIX-wiecznej niemieckiej filozofii języka (Johann Gottfried von Herder, Johann Georg Hamann, Wilhelm von Humboldt)⁵, a następnie w XX-wiecznej filozofii analitycznej (Ludwig Wittgenstein, John Langshaw Austin)⁶. W XX wieku rozważania te były kontynuowane na gruncie filozofii, przybierając formę spekulatywną i odnosząc się w niewielkim stopniu do badań empirycznych. Jednocześnie

² A. Gomila, *Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition*, Elsevier, Amsterdam 2012, s. 1.

³ J. Fodor, *The Language of Thought*, Harvester Press, Hassocks 1976; S. Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, Penguin, London 1994; idem, *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*, Penguin Books, London, 2007.

⁴ A. Gomila, *Verbal Minds...*, s. 2.

⁵ W. von Humboldt, *O myśli i mowie. Wybór pism z filozofii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

⁶ L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004; J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.

badania nad wpływem języka na poznanie rozwijano w amerykańskiej szkole antropologicznej (Edward Sapir, Benjamin Lee Whorf)⁷, w ramach której sformułowano hipotezę relatywizmu językowego. O ile wcześniejsze dociekania filozoficzne koncentrowały się głównie na wpływie języka na poznanie w ogóle, o tyle badania antropologów dotyczyły sposobów, w jakie poszczególne języki etniczne wpływają na postrzeganie świata i kształtują różne obrazy świata.

Dedre Gentner i Susan Goldin-Meadow wyróżniają trzy obszary badania wpływu języka na poznanie, które można określić za pomocą metafor: „język jako soczewka”, „język jako twórca kategorii (*category maker*)” oraz „język jako zestaw narzędzi”⁸. W ramach każdego z tych trzech obszarów prowadzono badania empiryczne mające na celu określenie, czy i w jakim stopniu język wpływa na poznanie. Pierwsza metafora – język jako soczewka – dotyczy tego, czy i w jaki sposób język wpływa na sposób widzenia świata. Badania prowadzone w tym obszarze problemowym związane są z zagadnieniem wpływu języka na kategoryzację, choć nie ograniczają się do tego zagadnienia. Rozważania nad rolą języka w kształtowaniu obrazu świata mają długą historię i sięgają przynajmniej prac Wilhelma von Humboldta. W XX wieku rozwijane były m.in. przez takich badaczy, jak Leo Weisgerber czy Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf. Współcześnie badania nad wpływem języka na postrzeganie rzeczywistości prowadzone są w ramach takich dyscyplin naukowych, jak filozofia, językoznawstwo czy nauki kognitywne.

Dругa metafora – język jako twórca kategorii – obrazuje wpływ języka na kategoryzację. Badania tej problematyki nawiązują do koncepcji Whorfa i koncentrują się na wpływie różnic leksykalnych oraz gramatycznych na różne sposoby postrzegania świata. Jeśli chodzi o różnice leksykalne i ich wpływ na poznanie, głównym przedmiotem zainteresowania badaczy było słownictwo używane do określania kolorów, a także klasyfikacja kolorów w różnych językach. Ponieważ języki różnią się pod względem słownictwa, zaś spektrum barw z fizycznego punktu widzenia stanowi kontinuum, sposób, w jaki użytkownicy poszczególnych języków wyodrębniają barwy, wydaje się dobrym punktem wyjścia w badaniach nad wpływem różnic leksykalnych na niektóre procesy poznawcze. Wyniki tych badań są dalekie od jednoznaczności, zwłaszcza po publikacji pracy Brenta Berlina i Paula Kaya *Basic Color Terms*, w której zakwestionowano relatywistyczne koncepcje wcześniejszych badaczy i wyodrębniono jedenaście podstawowych kolorów. Zdaniem Berlina i Kaya chociaż

⁷ E. Sapir, *Culture, Language, and Personality: Selected Essays*, University of California Press, Berkeley 1949; B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1956.

⁸ D. Gentner, S. Goldin-Meadow (red.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2003, s. 11.

języki różnią się m.in. pod względem liczby nazw kolorów, postrzeganie podstawowych kolorów ma charakter uniwersalny, natomiast słownictwo ma charakter wtórny, ponieważ zależy od percepcji kolorów⁹. Jednak niezależnie od istnienia uniwersalnych procesów poznawczych leżących u podłoża percepcji kolorów, nazwy kolorów mają wpływ na postrzeganie kolorów, zwłaszcza w przypadku rozróżniania kolorów na pograniczu poszczególnych kategorii¹⁰.

Podobnie różnice morfosyntaktyczne mają pewien wpływ na procesy poznawcze. Nie ulega wątpliwości, że języki (grupy języków) różnią się zasadniczo pod względem morfosyntaktycznym. Nie ma wprawdzie pełnej zgody co do tego, w jakim stopniu różnice te determinują różnice poznawcze – również pod tym względem hipoteza relatywizmu pozostaje kontrowersyjna – jednak wnioski płynące z serii badań nad wpływem różnic gramatycznych na doświadczenie sugerują, że w pewnych obszarach doświadczenia kategorie gramatyczne mają wpływ na poznanie¹¹. Między innymi badania przeprowadzone przez Johna Lucy'ego nad oznaczaniem kategorii gramatycznej liczby w języku angielskim i jukatańskim dowodzą wpływu formy języka na reakcje poznawcze mówiących¹².

Trzecia metafora – język jako zestaw narzędzi – koncentruje się na sposobie, w jaki język poszerza zdolności reprezentowania i rozumowania. Nie ulega wątpliwości, że język odgrywa istotną rolę w komunikowaniu i reprezentowaniu pojęć abstrakcyjnych. Ta oczywista funkcja języka była jednak różnie rozumiana – w skrajnej postaci przybierała postać koncepcji nominalistycznej, zgodnie z którą pojęcia abstrakcyjne to jedynie nazwy¹³. Fundamentalna rola języka polega także na tym, że może on być używany jako narzędzie służące do reprezentowania przedmiotów nieuchwytnych zmysłowo¹⁴. Chodzi przy tym nie tylko o przedmioty czasowo niedostępne, niedostępne „tu i teraz”, ale także o przedmioty zupełnie niedostępne w doświadczeniu zmysłowym. W badaniach nad rolą języka w poszerzaniu i rozwijaniu zdolności poznawczych zwracano uwagę na krytyczną rolę uczenia się języka na wczesnym etapie życia jednostki. Jednostki ludzkie pozbawione możliwości komunikowania się za pomocą języka lub innych *quasi*-językowych systemów symbolicznych (np. języka migowego) nie osiągają poziomu rozwoju umysłowego odpowia-

⁹ B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley 1969.

¹⁰ A. Gomila, *Verbal Minds...*, s. 43.

¹¹ Zob. J.A. Lucy, *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 193.

¹² J.A. Lucy, *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 158.

¹³ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, PWN, Warszawa 1956.

¹⁴ A. Gomila, *Verbal Minds...*, s. 71; S. Sztajer, *Języka a konstyтуowanie świata...*

dającego poziomowi rozwoju jednostki podejmującej normalne interakcje symboliczne¹⁵.

Koncepcja języka jako narzędzia myśli była forsowana przez badaczy w takich dyscyplinach, jak językoznawstwo, nauki o poznaniu, filozofia, neurolingwistyka czy psycholingwistyka¹⁶. Między innymi prowadzono badania empiryczne nad relatywizmem językowym, proponując zmodyfikowane wersje hipotezy relatywizmu językowego¹⁷. Argumentowano w szczególności, że językowe kategoryzacje doświadczenia, które są różne w różnych językach, określają poznawcze kategoryzacje doświadczenia¹⁸. Ponadto wskazano na rolę języka w restrukturyzacji poznawczej, argumentując, że posługiwanie się językiem prowadzi do przekształcenia możliwości działania systemu poznawczego. Ważną rolę odegrały tutaj prace Lwa Wygotskiego nad mową wewnętrzną¹⁹, a także koncepcja Daniela C. Dennetta, zgodnie z którą posługiwanie się językiem prowadzi do reorganizacji poznawczej²⁰. Wpływ języka na myślenie obrazuje ponadto zjawisko myślenia dla mówienia opisane przez Dana Slobina, polegające na dostosowywaniu myśli do formy językowej, która pojawi się jako wypowiedź w dyskursie²¹. Według badacza język wprawdzie nie przekształca systemów pojęciowych, ale wpływa na ich dobór w komunikacji językowej. Kolejnym stanowiskiem wskazującym na możliwą rolę języka w poznaniu jest teoria języka jako łącznika między różnymi modułami. Odwołuje się ona do modularnej koncepcji umysłu i przypisuje językowi szczególny status, polegający na – mówiąc w uproszczeniu – integracji informacji pojawiającej się na wyjściu różnych modułów²². Inni badacze zwrócili uwagę na rolę języka jako artefaktu wspierającego procesy poznawcze. Na przykład niektórzy zwolennicy koncepcji poznania rozszerzonego traktują język jako zewnętrzne narzędzie, które pełni szereg funkcji poznawczych, m.in. poszerza możliwości pamięci, dokonuje redeskrypcji reprezentacji oraz wspomaga rozwiązywanie

¹⁵ S. Pinker, *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, Penguin, London 1994, s. 293.

¹⁶ A. Gomila, *Verbal Minds...*, s. 19.

¹⁷ J.A. Lucy, *Grammatical Categories and Cognition...*; J. Gumperz, S. Levinson (red.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.

¹⁸ A. Gomila, *Verbal Minds...*, s. 21.

¹⁹ L. Wygotsky, *Thought and Language*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986.

²⁰ D.C. Dennett, *How to do Other Things with Words*, w: J. Preston (red.), *Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

²¹ D.I. Slobin, *From „Thought and Language” to “Thinking for Speaking”*, w: J.J. Gumperz, S.C. Levinson (red.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ss. 70-96.

²² P. Carruthers, *The Cognitive Function of Language*, „Behavioral and Brain Sciences” 25(6)/2002, ss. 657-719.

zadań²³. Nie sposób tutaj prześledzić wszystkie koncepcje i badania ukazujące istotną rolę języka w poznaniu. Jednak wszystkie te badania kwestionują teorię języka jako „biernego” narzędzia, którego funkcja sprowadza się do ekspresji i komunikacji myśli. Nie wszystkie jednak będą interesujące z punktu widzenia badań nad pojęciami i przekonaniem religijnymi. W tym miejscu istotna będzie ostatnia koncepcja, zgodnie z którą język dostarcza zewnętrznym wobec organizmu zasobów poszerzających, wzmacniających lub w inny sposób modyfikujących naturalne zdolności poznawcze.

1.2. Materialna strona języka

W badaniach nad poznawczą funkcję języka zwykle pomijano materialny aspekt języka, tj. materialne symbole, które są przedmiotem percepcji i mają charakter intersubiektywny. Wyjątek stanowi m.in. koncepcja Andy’ego Clarka, dla którego to właśnie materialność języka stanowi jego ważny potencjał poznawczy. Clark jest zwolennikiem hipotezy poznania rozszerzonego, zgodnie z którą system poznawczy nie ogranicza się do procesów poznawczych realizowanych przez mózg, ale obejmuje także zewnętrzne obiekty i procesy, które mogą wspierać, przekształcać lub wzmacniać procesy dokonujące się wewnątrz organizmu. Język jest jednym z artefaktów, które pełnią istotną rolę w realizacji niektórych zadań systemu poznawczego. Materialne symbole, dzięki którym język ma charakter publiczny, wzbogacają system poznawczy o nowe możliwości, które byłyby niedostępne bez udziału języka.

Clark wskazuje sześć sposobów, w jakie artefakty językowe uzupełniają działanie mózgu²⁴. Najbardziej oczywistym i dawno uznanym zjawiskiem jest poszerzanie pamięci polegające na przechowywaniu informacji w formie tekstów, do których można się odwoływać i które można poddawać manipulacji. Po wtóre, artefakty językowe mogą zostać wykorzystane do upraszczania złożonego środowiska. Redukowanie złożoności środowiska poprzez przypisywanie mu symboli zmniejsza obciążenie systemu poznawczego. Dotyczy to również środowiska uczenia się, zwłaszcza przyswajania sobie abstrakcyjnych pojęć, które znajdują się poza zasięgiem percepcji i które bez pomocy języka nie mogłyby zostać przyswojone. Po trzecie, język odgrywa ważną rolę w koordynacji, organizacji i reorganizacji działania. Zapisany na kartce papie-

²³ A. Clark, *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1997; idem, *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.

²⁴ A. Clark, *Magic Words: How Language Augments Human Computation*, w: P. Carruthers, J. Boucher (red.), *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, ss. 169-174.

ru plan działania stanowi zewnętrzny punkt odniesienia dla podejmowanych działań i w ten sposób redukuje obciążenie związane z bieżącym koordynowaniem działań. Po czwarte, język czyni ludzkie poznanie przedsięwzięciem kolektywnym, umożliwiając przekroczenie ograniczeń indywidualnego uczenia się, które w znacznym stopniu wymaga rozumienia idei w pewnej kolejności (pewne idee stają się zrozumiałe dopiero wówczas, gdy zrozumieliśmy już inne idee). Po piąte, artefakty językowe używane są w celu monitorowania i kontroli zachowania poprzez swoiste sprzężenie ich z odpowiednimi działaniami. Przykładem może być działanie według zapisanych wcześniej instrukcji lub stosowanie się do wypowiedzianych przez kogoś instrukcji. Ostatnim opisywanym przez Clarka zjawiskiem jest wspieranie przez język wewnętrznych procesów poznawczych. Myślenie obejmuje nie tylko wewnętrzne (dokonujące się w głowie) procesy poznawcze, lecz również interakcje mózgu z zewnętrznym środowiskiem. Posługiwanie się artefaktami językowymi pozwala na złożoną manipulację ideami, a także reprezentowanie ich w formie uzewnętrznionych symboli. Przykładem tego zjawiska jest pisanie tekstu naukowego. Proces pisania nie ogranicza się zazwyczaj do zapisywania myśli, które już wcześniej zostały opracowane, lecz jest procesem twórczym, w wyniku którego powstają nowe idee. Posługiwanie się zapisanymi symbolami zwiększa możliwości reorganizowania, przeszukiwania oraz przechowywania danych. Język, podobnie jak wiele innych artefaktów, „udostępnia pojęcia, strategie i przebieg uczenia się, które po prostu nie są dostępne dla indywidualnych, nieposzerzonych mózgów”²⁵.

Koncepcja Clarka opiera się na twierdzeniu, że procesy poznawcze realizowane są nie tylko w mózgu, ale również poza organizmem. Badanie wpływu materialnego aspektu języka na reprezentacje religijne nie wymaga przyjęcia takiego twierdzenia. Materialne symbole można potraktować jako zewnętrzne narzędzia umysłu, których użycie zwiększa możliwości systemu poznawczego. Clark koncentruje się przede wszystkim na roli pisma, które w porównaniu z mową cechuje się większą trwałością i ma charakter wizualny. Pismo w oczywisty sposób jest trwalsze niż mowa i pod tym względem przypomina inne materialne artefakty.

1.3. Funkcje języka religijnego

Chociaż język jako narzędzie myślenia ma zastosowanie uniwersalne, tj. występuje w niemal wszystkich obszarach kulturowej działalności człowieka, w niektórych obszarach pełni szczególnie istotną rolę, ponieważ staje się nie-

²⁵ Ibidem, s. 30.

zbędnym narzędziem tworzenia i funkcjonowania reprezentacji umysłowych i zbiorowych. Literatura piękna, w tym tworzone w jej ramach światy wyobrażone, powstają na bazie tworzywa, jakim jest język pisany. W religiach taka nieredukowalność języka nie jest równie oczywista jak w literaturze pięknej, jednak pewne rodzaje myślenia i zachowania religijnego byłyby niemożliwe bez posługiwania się językiem.

Dotychczasowe badania nad językiem religijnym prowadzone przez filozofów, językoznawców, antropologów i religioznawców zazwyczaj koncentrowały się na znaczeniu języka religijnego oraz pełnionych przez niego funkcjach. Materialny wymiar języka i jego wpływ na tworzenie, przetwarzanie i podtrzymywanie reprezentacji religijnych był przedmiotem zainteresowania badaczy zajmujących się poznawczymi konsekwencjami pisma i druku. Inaczej rzecz miała się z komunikacją niewerbalną, zwłaszcza niewerbalną komunikacją rytualną, której poświęcono wiele studiów²⁶, a także z materialnym aspektem symboli ujmowanych z perspektywy religii ucieleśnionej lub religii materialnej²⁷. Problematyka ta pojawiła się m.in. na fali zainteresowania materialnym wymiarem życia religijnego w antropologii, archeologii, religioznawstwie, filozofii, neuronaukach oraz naukach kognitywnych.

Pojęciem języka religijnego posługiwano się w znaczeniu wąskim i szerokim. W wąskim znaczeniu ograniczano się do mówionego i pisanego języka religijnego, natomiast szerokie znaczenie obejmowało również reprezentacje niewerbalne, w tym symboliczne artefakty materialne i mowę ciała. Za posługiwaniem się szerszym znaczeniem języka religijnego przemawia nie tylko znaczna liczba oraz istotna rola symboli niewerbalnych w komunikacji religijnej, ale także często obserwowane powiązanie – zwłaszcza w rytuałach – komunikatów werbalnych i niewerbalnych. Powiązanie to nie sprowadza się do współwystępowania obu form komunikatów w rytuałach religijnych. Polega ono ponadto na tym, że język w wąskim znaczeniu stosowany jest do interpretacji komunikatów oraz symboli niewerbalnych, zaś komunikaty i symbole niewerbalne „ucieleśniają” znaczenia abstrakcyjnych pojęć reprezentowanych w wąsko rozumianym języku religijnym. Sprzężenie tych dwóch form komunikacji odgrywa istotną rolę w komunikacji religijnej. Język religijny używany

²⁶ E. Leach, *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, Cambridge 1976; R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York – Oxford 2009; S.J. Tambiah, *A Performative Approach to Ritual*, „Proceedings of the British Academy” 65/1979, ss. 113-69.

²⁷ P. Jonkers, M. Sarot, *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Ars Disputandi, Utrecht 2013. Wiele uwagi tym zagadnieniom poświęcono w czasopiśmie „Material Religion” ukazującym się od 2005 r.

jest zwykle w kontekście działań składających się na praktyczną stronę życia religijnego. Uwikłanie języka w kontekst działań sprawia, że wyrażenia mają często charakter performatywny.

Język jest podstawowym narzędziem eksternalizacji religijnych znaczeń. Eksternalizacja reprezentacji religijnych za pomocą języka pociąga za sobą zmianę ich formy: umożliwia przekształcenie umysłowej reprezentacji religijnej w reprezentację publiczną. Wypowiedziane myśli stają się przedmiotami w obiektywnym świecie²⁸. Są przedmiotami nie tylko dla wypowiadającego podmiotu, ale także dla innych podmiotów. Wypowiedzi takie mogą się stać przedmiotem refleksji już nie jako czyjeś myśli, lecz jako reprezentacje publiczne. Słowa jako zjawiska materialne wykorzystywane są w różnych działaniach religijnych, które mają wpływ na uznawanie przekonań dotyczących nadprzyrodzonych istot, a także na poczucie rzeczywistości czy obecności tych istot. Dzieje się to np. w sytuacji, gdy wypowiedzane słowa przestają być rozumiane jako słowa, których rzeczywistym nadawcą jest mówiąca osoba i przypisane zostają nadprzyrodzonej istocie, która przemawia ustami człowieka.

Jednocześnie język religijny, zwykle wypracowany w ramach określonej tradycji, stanowi dla jednostki gotowy wytwór, którym w trakcie socjalizacji religijnej uczy się posługiwać. Składają się na niego zarówno społecznie podzielane nazwy i wyrażenia wraz z przypisywanymi im znaczeniami, jak i rozmaite sposoby używania języka. Wiele tych sposobów użycia języka zostało stworzonych na potrzeby religijne i rzadko występują poza komunikacją religijną. Należą do nich używanie języka do komunikacji z istotami nadprzyrodzonymi (np. modlitwa, channelling), glosolalia, mantra, magiczo-religijne używanie języka w celu dokonania zmian świata naturalnego lub nadprzyrodzonego, reifikacja języka i wiele innych. Używaniu języka dla celów religijnych towarzyszą rozmaite potoczne przekonania o tym, czym jest i jak działa język. W antropologii lingwistycznej taki zbiór określa się mianem ideologii językowej²⁹. Stanowi ona nie tylko racjonalizację określonych sposobów posługiwania się językiem, ale również skłania do działań zgodnych z potocznymi wyobrażeniami o języku³⁰. Ideologia językowa nie zawsze jest formułowana *explicite*. Może być ucieleśniona w praktykach komunikacyjnych. Składające się na nią wyobrażenia mają istotny wpływ na podejmowane działania religijne. Przekonanie, że wypowiedzane w trakcie rytuału słowa mogą przekształcić rzeczywistość, stanowi komponent działania magiczno-religijnego.

²⁸ A. Clark, *Supersizing the Mind...*, s. 58.

²⁹ P.V. Kroskirty, *Language Ideologies*, w: A. Duranti, *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Malden 2004, s. 496.

³⁰ W. Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007, s. 16.

Zastany język religijny wraz z towarzyszącymi mu potocznymi wyobrażeniami o języku nakłada ograniczenia na myślenie religijne. Będąc nośnikiem uznanych i autorytatywnych przekonań, język określonej tradycji religijnej jest zarazem nośnikiem „poprawności teologicznej”. Pomimo iż myślenie religijne w sytuacjach wymagających szybkiej reakcji może istotnie odbiegać od preferowanych w danej tradycji konceptualizacji nadprzyrodzonego świata, w warstwie deklaratywnej przekonania przyjmują postać bliższą oficjalnej doktrynie. Zjawisko to zakłada wprawdzie istnienie instytucji zdolnych do społecznej kontroli zachowań religijnych, jednak ma ono charakter nie tylko społeczny, lecz również lingwistyczny. Język religijny wraz z rozbudowanym repertuarem nazw, formuł, stylów oraz reguł użycia ogranicza liczbę publicznych reprezentacji religijnych i wpływa na refleksyjne myślenie o świecie istot nadprzyrodzonych. Jednocześnie język jest podstawowym narzędziem tworzenia wspólnego świata religii – dzięki językowi pojęcia i przekonania religijne uzyskują wymiar intersubiektywny, są postrzegane jako w pewnym stopniu niezależne od indywidualnej świadomości.

Język jest podstawowym narzędziem kulturowej transmisji reprezentacji religijnych. Zgodnie z przedstawionym wcześniej modelem transmisji kulturowej, różne typy pojęć religijnych mają różną szansę na rozpowszechnienie. Wynika to z ograniczeń poznawczych, które sprawiają, że pojęcia jednego typu są łatwiej zapamiętywane niż pojęcia innego typu, np. pojęcia minimalnie kontrintuicyjne są łatwiej zapamiętywane niż pojęcia w wysokim stopniu kontrintuicyjne. Wskazano na ograniczenia tego modelu polegające na pominięciu rusztowania kulturowego (*cultural scaffolding*), które zwiększa prawdopodobieństwo rozpowszechnienia pojęć w wysokim stopniu kontrintuicyjnych. Jeśli model wskazujący uwarunkowania poznawcze jako podstawowe determinanty transmisji kulturowej byłby trafny, silnie kontrintuicyjne pojęcia nie powinny odgrywać w religiach istotnej roli. Tymczasem pojęcia takie uzyskują przewagę w transmisji kulturowej, czego najlepszym przykładem jest idea chrześcijańskiego Boga, zwłaszcza jej doktrynalna wersja. Sukces kulturowy takich pojęć nie oznacza, że wspomniany model pozbawiony jest wartości eksplanacyjnej. Oznacza natomiast, że wymaga on uzupełnienia o dodatkowe czynniki, które mają istotny wpływ na transmisję kulturową. Czynnikiem takim jest język. Rozpowszechnienie wysoce kontrintuicyjnych pojęć jest możliwe dzięki wykorzystaniu języka. Język umożliwia komunikowanie zarówno tych reprezentacji, które są trudne do zapamiętywania i wykorzystania w formie przesłanek intuicyjnych wnioskowań, jak również tych, które są zupełnie niezrozumiałe dla komunikujących się jednostek. Komunikacja językowa opiera się w tym przypadku na zdolności do metareprezentacji, pozwalającej na osadzenie niezrozumiałych reprezentacji w reprezentacjach zrozumiałych dla uczestników komunikacji.

Kulturowa stabilność reprezentacji religijnych wzmacniana jest w jeszcze inny sposób przy udziale języka. Mianowicie język funkcjonuje jako zewnętrzny magazyn pamięci. Dotyczy to nie tylko pisma, które w oczywisty sposób może służyć do przechowywania informacji. Również mowa w kulturach oralnych pełni taką funkcję. Poszczególne lokucje dokonywane w trakcie recytacji zapamiętanego wcześniej mitu są wprawdzie ulotne, jednak praktyka cyklicznego powtarzania recytacji, sposób organizacji informacji za pośrednictwem języka oraz użycie językowych technik optymalizujących zapamiętywanie sprawiają, że przekaz oralny cechuje znaczna trwałość. Użycie języka jako magazynu pamięci zewnętrznej zwiększa prawdopodobieństwo zachowania kulturowej ciągłości przekonań i systemów przekonań religijnych, a także zwiększa stabilność reprezentacji umysłowych. Powtarzane zdania wyrażające religijne dogmaty aktualizują odpowiadające im przekonania.

Użycie języka sprawia, że reprezentacje religijne ponadempirycznej rzeczywistości stają się zmysłowo uchwytnie. Dynamiczny i ucieleśniony charakter pojęć i przekonań religijnych widoczny jest nie tylko w rytualnym, ale także w każdym magiczno-religijnym użyciu języka. Magiczno-religijne użycie języka odnosi się do takiego działania, które podejmowane jest w oparciu o pewne przekonania religijne oraz ma na celu manipulowanie nadprzyrodzonymi siłami. Zakładam, że nie istnieje możliwość ścisłego odgraniczenia religii i magii, ponieważ wiele działań religijnych zawiera w sobie komponent magiczny. Komponent taki zawierają również religie, które próbują oczyścić się z magii i nie dopuszczają praktyk magicznych w działaniach kultowych. To, co z doktrynalnego punktu widzenia jest niedopuszczalne, z punktu widzenia religii ludowej może być uznane za konstytutywny element praktyk religijnych i praktykowane na obrzeżach oficjalnej religijności. W działaniach magiczno-religijnych użycie języka jest zazwyczaj ściśle powiązane z użyciem materialnych artefaktów. Działania te opierają się na sprzężeniu procesów poznawczych, lokucji oraz manipulowania przedmiotami znajdującymi się w środowisku zewnętrznym. Stanowią one przykład poznania rozproszonego i zasadniczo nie różnią się od innych przejawów takiego poznania. Manipulowanie słowami traktowane jest przez działające podmioty jako manipulowanie nadprzyrodzoną rzeczywistością.

Religijny język nie zawsze ucieleśnia religijne znaczenia. W wielu praktykach religijnych język używany jest raczej jako narzędzie działania niż komunikacji. Sprzyja temu swoista reifikacja słów, które przestają być dla użytkowników nośnikami znaczeń, a stają się rzeczami lub działaniami, którym przypisywana jest niezwykła moc³¹. Słowa takie są niezrozumiałe, a wypowie-

³¹ Zob. J. Sørensen, *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press, Lanham 2007, s. 89.

dzi niegramatyczne. Istnieją jednak takie wypowiedzi performatywne, które mają określone znaczenie religijne, a jednocześnie wywołują pewne skutki w świecie. Religijne działanie słowami można rozumieć dwojako. Po pierwsze, są to wypowiedzi performatywne we właściwym rozumieniu, które umożliwiają tworzenie instytucjonalnych faktów na podstawie konwencjonalnych procedur. Po drugie, są to wypowiedzi, którym w pewnych kontekstach i na podstawie przyjętej ideologii semiotycznej przypisuje się nadprzyrodzoną moc sprawczą.

2. Pismo jako narzędzie religijnego myślenia

Była już mowa o tym, że w badaniach nad językiem religijnym pomija się zazwyczaj materialną formę języka, która w moim przekonaniu jest kluczowa nie tylko dla wyjaśnienia funkcjonowania języka religijnego, ale przede wszystkim dla wyjaśnienia przekonań religijnych. Zarówno mowa, jak i pismo, a także współwystępowanie mowy i pisma odgrywają istotną rolę w obrzędach oraz w różnych formach komunikacji religijnej. Tradycje religijne różnią się pod względem wykorzystania języka dla celów religijnych. Główna linia podziału przebiega między religiami kultur niepiśmiennych i religiami kultur piśmiennych. Z kolei w religiach posługujących się pismem przypisuje się pismu różne znaczenie – od marginalnego do centralnego. Jak wyżej pokazano, odrzucenie wizualnych reprezentacji – obrazów, ikon, rzeźb itp. – w niektórych tradycjach religijnych prowadzi do uwypuklenia roli świętych tekstów, w tym pisma jako materialnej reprezentacji treści zawartej w tekstach. Wśród badaczy kultur piśmiennych nie ma zgody co do tego, czy i w jaki sposób wynalazek pisma przekształcił ludzkie poznanie oraz jaki ma wpływ na funkcjonowanie systemu poznawczego. Wielokrotnie zwracano uwagę na społeczne, kulturowe i poznawcze konsekwencje posługiwania się pismem. Marshall McLuhan, John Goody, Walter J. Ong oraz David R. Olson wskazywali na pismo jako medium, którego powstanie spowodowało m.in. przekształcenie i rozwinięcie szeregu umiejętności poznawczych.

Ong ujmuje pismo jako technologię, która nie tylko stanowi zewnętrzne wsparcie dla myślenia, ale także przekształca myślenie. Posługiwanie się pismem rozwija zdolność introspekcji, umożliwia zachowanie obiektywizmu, a także odciąża pamięć. Druk, podobnie jak pismo, umiejscawia słowo w przestrzeni, czyni z niego materialny, widzialny przedmiot³². Zdaniem McLuhana alfabet fonetyczny umożliwił powstanie indywiduum rozumianego jako jed-

³² W.J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London 2002, s. 119.

nostka oddzielona od społeczeństwa, a także pojęcia ciągłości czasu i przestrzeni. Pismo zwiększa ponadto rolę widzenia kosztem słuchu i dotyku oraz nadaje myśleniu linearną strukturę, która staje się cechą racjonalnego myślenia³³. Goody z kolei wyróżnia trzy poziomy, na których można mówić o wpływie pisma alfabetycznego. Należą do nich pamięć, komunikacja i poznanie. Przede wszystkim pismo stwarza nowe możliwości w międzypokoleniowym przekazywaniu informacji kulturowej, znacznie zwiększając – w porównaniu z przekazem oralnym – wierność przekazu i umożliwiając przez to akumulację wiedzy. Konsekwencją tego zjawiska jest powstawanie nowych dziedzin wiedzy oraz nowych sposobów poznawania świata. Organizowanie informacji za pomocą uchwytnej wizualnie pisma wpływa również na procesy poznawcze³⁴. Szczególną uwagę poznawczym konsekwencjom pisma poświęcił David R. Olson, który twierdzi, że pismo nie tylko poszerza możliwości pamięci, ale przede wszystkim dostarcza modeli pozwalających ujmować świat wewnętrzny i zewnętrzny. Pismo zmienia nie tylko sposób myślenia o świecie, ale także sposób myślenia o reprezentacjach świata. Ponadto pozwala na tworzenie reprezentacji, które są niezależne od myśli piszącego oraz niezależne od świata. Poznawcze konsekwencje pisma wiążą się przede wszystkim z tym, że posługiwanie się pismem rozwija świadomość metajęzykową, pozwala na tworzenie modeli mowy, które są następnie wykorzystywane jako modele świata zewnętrznego i wewnętrznego³⁵. Zwracano ponadto uwagę na to, że pismo nie jest po prostu transkrypcją języka mówionego. Jest zarazem czymś mniej niż mowa, ponieważ uchwytuje tylko pewne cechy tego, co zostało powiedziane, jak i czymś więcej, ponieważ nadaje językowi formę wizualną³⁶. Materialność pisma zasadniczo różni się od materialności mowy pod względem trwałości i kontekstualności. Na materialność pisma składa się nie tylko fizyczny charakter tekstu, ale również związane z pismem materialne artefakty, takie jak książki czy materiały piśmiennicze³⁷.

Stanowiska McLuhana, Goody'ego, Onga i Olsona dotyczące społecznych, kulturowych i poznawczych konsekwencji posługiwania się pismem budzą

³³ M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994, ss. 84-85; idem, *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962.

³⁴ J. Goody, *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, ss. 54-56.

³⁵ D.R. Olson, *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 376.

³⁶ D. Barton, *Directions for Literary Research: Analysing Language and Social Practices in a Textually Mediated World*, „Language and Education” 15(2-3)/2001, s. 98; D.R. Olson, *Papierowy świat...*, s. 42.

³⁷ D. Barton, *Directions for Literary Research...*, s. 99.

wiele wątpliwości z uwagi na fakt, że w przeważającej mierze opierają się na badaniach historycznych, które nie uwzględniają szeregu dodatkowych determinantów. Ponieważ wynalazek pisma, stopniowe rozprzestrzenianie się umiejętności pisania i czytania, a także powstanie i rozpowszechnienie druku splecione są z wieloma innymi czynnikami, trudno jest na podstawie takich badań jednoznacznie stwierdzić, jaką rolę w tych przemianach odegrały pismo i druk. Pomimo krytycznych argumentów wysuwanych wobec tezy o społecznych, kulturowych i poznawczych konsekwencjach pisma³⁸, zwraca ona uwagę na trzy kwestie, które są istotne z punktu widzenia badań nad myśleniem religijnym: pismo jako poszerzenie pamięci, pismo jako technologia poszerzająca poznanie, pismo jako materialny artefakt.

2.1. Myślenie w działaniu

Problem poznawczych implikacji posługiwania się pismem nie może ograniczać się do szeroko krytykowanej tezy determinizmu technologicznego, zgodnie z którą wynalazek pisma doprowadził do zmian w funkcjonowaniu systemu poznawczego, a w niektórych wersjach wspomnianej tezy – do powstania nowej umysłowości lub też poszerzenia świadomości. Ujmowanie pisma oraz umysłu w sposób dualistyczny, jako dwóch odrębnych systemów, z których jeden przyczynowo oddziałuje na drugi, niesie z sobą wiele trudności badawczych, których dotychczas nie udało się przezwyciężyć. Niektóre z tych trudności można uniknąć przez odwołanie się do koncepcji poznania ucieleśnionego i poznania rozproszonego, z punktu widzenia których posługiwanie się pismem może być rozumiane jako technologia przekształcająca zdolności poznawcze³⁹. Manipulowanie pismem, podobnie jak manipulowane innymi artefaktami, umożliwia rozwiązywanie złożonych zadań poznawczych, które nie mogłyby zostać z taką samą łatwością rozwiązane bez użycia pisma.

Richard Menary określa czynność pisania jako „myślenie w działaniu”. Pisanie obejmuje nie tylko procesy neuronalne, ale również manipulowanie środowiskiem zewnętrznym oraz procesy cielesne⁴⁰. Wpływa ono na nasze możliwości poznawcze z tego prostego powodu, że jest częścią przetwarzania

³⁸ S. Scribner, M. Cole, *The Psychology of Literacy*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981; H.J. Graff, *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Indiana University Press, Bloomington 1987; F.A. Finnegan, *Literacy and Orality*, Blackwell, Oxford 1988; J. Brockmeier, *Literacy as Symbolic Space*, w: J.W. Astington (red.), *Minds in the Making*, Blackwell, Oxford 2000, ss. 43-61; R. Harris, *How Does Writing Restructure Thought*, „Language and Communication” 9(2-3)/1989, ss. 99-106.

³⁹ M. Trybulec, *Bridging the Gap Between Writing and Cognition: Materiality of Written Vehicles Reconsidered*, „Pragmatics and Cognition” 21(3)/2013.

⁴⁰ R. Menary, *Writing as Thinking*, „Language Sciences” 29(5)/2007, s. 662.

nia poznawczego. Menary odwołuje się do koncepcji poznania rozszerzonego oraz koncepcji integracji poznawczej. Według tego ostatniego stanowiska poznanie nie dokonuje się w głowie, lecz jest możliwe dzięki koordynacji procesów cielesnych i manipulacji przedmiotami znajdującymi się w środowisku zewnętrznym. Czynność pisania polega na manipulowaniu nośnikami pisma, narzędziami służącymi do pisania, a także zapisanym już tekstem. Pisanie angażuje rzecz jasna także procesy umysłowe, jednak nie da się tej czynności sprowadzić jedynie do przelewania myśli na papier czy inny nośnik, ponieważ w przypadku pisania procesy wewnętrzne i zewnętrzne są ze sobą sprzężone. Jako przykład takiego sprzężenia podaje Menary pisanie artykułu naukowego przy użyciu edytora tekstu, który pozwala na zaawansowane przetwarzanie tekstu. Zapisane fragmenty tekstu mogą być wymazywane, przenoszone i na różne sposoby modyfikowane. Możliwość zapisania zdań poszerza pamięć roboczą. Pisanie za pomocą edytora tekstu pozwala na rozwiązanie zadań, które nie mogłyby być rozwiązane bez użycia tego narzędzia. Można zatem powiedzieć, że posługiwanie się pismem pozwala na nowe transformacje poznawcze, dzięki czemu poszerza ono nasze poznawcze możliwości. Teza taka znajduje wsparcie w badaniach empirycznych nad czynnością pisania⁴¹. Przedstawiony przykład odwołuje się do zaawansowanej technologii, ale można go odnieść także do mniej złożonych czynności związanych z posługiwaniem się pismem.

Koncepcja poznania rozszerzonego pozwala na potraktowanie pisma jako artefaktu poznawczego, tj. wytworzonego narzędzia, które pełni funkcję reprezentowania, a także wpływa na funkcjonowanie ludzkiego systemu poznawczego. W szczególności pismo pozwala na rozwiązywanie złożonych problemów poznawczych. Zdaniem George'a Theinera artefakty nie tylko zwiększają możliwości poznawcze podczas rozwiązywania zadań poznawczych, ale ponadto niektóre artefakty dodatkowo przekształcają same zadania⁴². Dzięki pismu możliwe jest przekształcanie sposobów przechowywania informacji i manipulowania nimi, co w powiązaniu z umiejętnością koordynowania wewnętrznych i zewnętrznych zasobów reprezentacyjnych zwiększa możliwości rozwiązywania złożonych problemów. Z tej perspektywy pismo nie jest jedynie artefaktem, który wspiera myślenie, ale poznawczym artefaktem, który pełni istotną funkcję w rozwiązywaniu niektórych złożonych zadań poznawczych. W relacji zaś do mowy pismo jest czymś więcej niż zwykłą transkrypcją mowy, ponieważ dostarcza „nowych form przetwarzania danych i manipulowania nimi”⁴³.

⁴¹ K.P. O'Hara, A. Taylor, W. Newman, A.L. Sellen, *Understanding the Materiality of Writing from Multiple Sources*, „International Journal of Human-Computer Studies” 56(5)/2002.

⁴² G. Theiner, *Res Cogitans Extensa: A Philosophical Defense of Extended Mind Thesis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011, ss. 146-147.

⁴³ *Ibidem*, s. 175.

2.2. Przekonania religijne a oralność i piśmienność

Oralność i piśmienność stanowią dwie odrębne modalności, które w istotny sposób różnicują religie pod względem społecznym, kulturowym i poznawczym. Podział religii na oralne i piśmienne analogiczny do podziału kultur na oralne i piśmienne nie jest podziałem rozłącznym. Ponieważ w wielu religiach piśmiennych oralność nadal odgrywa istotną rolę⁴⁴, podział ten może mieć jedynie modelowy charakter. Można się nim posłużyć jako narzędziem heurystycznym, które pozwoli uzyskać wiedzę dotyczącą wpływu piśmienności i oralności na funkcjonowanie przekonań religijnych⁴⁵. W ujęciu Goody'ego zasadnicza różnica między religią oralną a piśmienną polega na tym, że ta pierwsza nie przekracza granic określonej populacji (plemienia lub narodu), natomiast druga dzięki pismu może takie granice przekraczać⁴⁶. W kulturze oralnej międzypokoleniowa transmisja przekonań religijnych podlega znacznym ograniczeniom z uwagi na niedoskonałość pamięci. Kultury oralne wprawdzie dysponują mnemotechnikami pozwalającymi zwiększyć wierność przekazu, takimi jak zachowanie rytmu, powtórzenia, aliteracje, antytezy, asonanse, jednak pomimo ich zastosowania wraz z upływem czasu przekaz podatny jest na zmiany⁴⁷. W przeciwieństwie do religii oralnych, religie piśmienne umożliwiają znacznie wierniejszy przekaz, ponieważ odwołują się do tekstu pisanego, który zasadniczo nie ulega zmianie w czasie. Wprawdzie tekst może być przedmiotem wielu interpretacji, a jego autorytatywna interpretacja może zmieniać się w czasie, jednak pismo rozumiane jako materialny nośnik nie podlega takim przekształceniom jak mowa. Z drugiej strony przeciwstawienie stabilności pisma niestabilności mowy może budzić szereg wątpliwości, ponieważ – generalnie rzecz ujmując – również w kulturach oralnych obserwuje się znaczną stabilność literatury oralnej. Widoczna jest ona w planie treści, ale już nie w planie wyrażania⁴⁸. Z kolei w przypadku pisma, w szczególności zaś druku, plan wyrażania zachowuje wysoką stabilność, jednak istnieje możliwość pojawienia się różnych interpretacji zapisanego tekstu.

⁴⁴ W.A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

⁴⁵ M.A. Mills, *Oral Tradition*, w: L. Johns (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, wyd. 2, Macmillan Reference USA, Detroit – London 2005, s. 6845.

⁴⁶ J. Goody, *The Power of Written Tradition*, Smithsonian, Washington 2000, s. 101; J. Goody, *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 23.

⁴⁷ W.J. Ong, *Orality and Literacy...*, ss. 46-47; J. Goody, *The Interface Between the Written...*, s. 168.

⁴⁸ M. Czeremski, *Stabilność „literatury oralnej” a kognitywne uwarunkowania genezy światopoglądu społeczności tradycyjnych*, „Quaestiones Oralitatis” II(1)/2016, s. 153.

2.3. Religia i pismo

W wielu religiach posługujących się pismem, księgi religijne są traktowane nie tylko jako media przekazujące istotne z punktu widzenia danej tradycji religijnej treści, ale także jako przedmioty, którym przypisano szczególną wartość religijną. Księga może być przedmiotem kultu albo ważnym instrumentem używanym w kulcie. Niewątpliwie taki status przypisuje się Koranowi w islamie, od rozbudowanej sztuki sakralnej związanej z Koranem poczynając, a na zastosowaniach liturgicznych świętej księgi kończąc⁴⁹. W wielu wyznaniach chrześcijańskich Biblia traktowana jest jako objawienie Boga nie tylko w tym sensie, że przekazuje treść objawioną przez Boga. Dla wielu protestantów słowa Biblii są „ikonami, środkami wyrażającymi samą prawdę, do której się odnoszą”⁵⁰. W wyobrażeniach religijnych niezwykle status księgi jest pochodną przekonania o bytowej wartości pisma, które z kolei wydaje się być związane z archaicznym rozumieniem mowy, obecnym w rudymen tarnej postaci także w kulturze pi śmiennej⁵¹. Polega ono na traktowaniu mowy przede wszystkim jako sposobu działania, nie zaś tylko jako narzędzia komunikacji⁵².

Protestantyzm dostarcza wielu innych przykładów wykorzystania pisma dla celów religijnych. Choć tradycja protestancka nie jest pod tym względem jednolita, Biblia odgrywa centralną rolę w życiu religijnym kościołów protestanckich, zgodnie z luteran śką zasadą *sola scriptura*. Z doktrynalnego punktu widzenia najistotniejsze jest nie tyle pismo jako materialna reprezentacja słowa Boga, lecz zawarta w nim treść, czyli słowo Boga. Obecność materialnej reprezentacji nie jest jednak nieistotna dla wyja śnienia przekonań. Posługiwanie się pismem obejmuje w tradycji protestanckiej takie praktyki, jak czytanie Biblii po cichu i na g łos, słuchanie czytanego tekstu czy recytowanie. W praktykach religijnych często pismo zostaje powi ązane z mow ą, co mo że prowadzić do prymatu oralności nad pismem⁵³. Fragmenty Biblii są wypowiedziane, odczytywane, śpiewane, a nawet przedstawiane w formie mott, plakietek i epitafiów. Nie chodzi tylko o to, że słowa Biblii komunikują

⁴⁹ J.W. Morris, *Encountering the Qur'an: Contexts and Approaches*, w: V.J. Cornell, *Voices of Islam*, vol. 1, Praeger, Westport, Conn. 2007, ss. 69-70.

⁵⁰ D. Morgan, *The Forge of Vision: A Visual History of Modern Christianity*, University of California Press, Oakland 2015, s. 113.

⁵¹ J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków 2000, s. 137.

⁵² Por. B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1948, s. 246.

⁵³ Zob. W.J. Ong, *Orality and Literacy...*, ss. 72-73. Por. W.A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 123.

pewną treść. Dla protestantów słowa te natchnione są boską obecnością⁵⁴. Posługiwanie się pismem jest formą kontaktu z istotą nadprzyrodzoną, podczas którego istota ta jest doświadczana dzięki pismu jako bardziej uchwytna i bardziej rzeczywista. Zdaniem Davida Morgana historia protestanckiej kultury druku „to historia oczarowania słowami jako rzeczami, jako społecznymi działaniami sprawczymi, jako siłami, które przechodzą przez ciała, obrazy, książki, przedmioty od umysłu Boga do ludzkich serc i z powrotem”⁵⁵. Dla człowieka religijnego podstawowe znaczenie ma sens zawarty w słowach Biblii, jednak manipulacja pismem i księgą pozwalają na uchwytywanie tego sensu w zmysłowej formie.

W „religiach Księgi” święte pisma są także przedmiotami odgrywającymi pewną, czasami całkiem ważną rolę w codziennej religijności. Wiele wyznań protestanckich przywiązuje ogromną rolę do samodzielnego czytania Biblii przez wyznawców. Księga jest nie tylko nieodłącznym rekwizytem kultowym, ale także tekstem czytany na co dzień. Podobnie rzecz ma się z czynnością pisania jako formą praktyki religijnej. Niektóre współczesne wyznania chrześcijańskie zachęcają wiernych do posługiwania się pismem jako narzędziem komunikacji z Bogiem. Widoczne to jest m.in. w chrześcijaństwie ewangelikalnym, w którym pisanie jest wykorzystywane podczas modlitwy⁵⁶. Chodzi nie tylko o zapisywanie własnych modlitw, ale również zapisywanie własnych myśli, które w przekonaniu wierzących są odpowiedziami Boga. Czasami takie zapisy przybierają formę dialogu, będąc wówczas przejawem rozpowszechnionego w chrześcijaństwie rozumienia modlitwy jako rozmowy z Bogiem. Zapisywane bywają w specjalnych dziennikach prowadzonych przez wyznawców. Głównym celem użycia pisma nie jest jedynie utrwalenie pewnych doświadczeń religijnych, ale przede wszystkim uczynienie nadprzyrodzonej rzeczywistości bardziej rzeczywistą. Zapisana modlitwa wewnętrzna staje się łatwiej uchwytna. Nie jest już ograniczona do własnego umysłu, jest intersubiektywnie dostępna. Sama świadomość tego faktu czyni ją bardziej rzeczywistą z perspektywy praktykującej jednostki⁵⁷. Czynność zapisywania myśli i wydarzeń w praktykach religijnych pełni takie funkcje, jak utrwalanie przemijających myśli i doświadczeń, nadawanie im formy dostępnej intersubiektywnie wraz ze wszystkimi konsekwencjami tego zjawiska (np. możliwością czytania o swoich przeżyciach tak, jakby czytała o nich osoba trzecia), stabilizowanie przekonań aktualizowanych w trakcie modlitwy czy modulowanie

⁵⁴ D. Morgan, *The Forge of Vision...*, s. 114.

⁵⁵ Ibidem, ss. 107-108.

⁵⁶ T.M. Luhrmann, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Alfred A. Knopf, New York 2012, s. 54.

⁵⁷ Ibidem.

poczucia rzeczywistości m.in. poprzez zmianę formy reprezentacji przekonań (reprezentacje umysłowe zostają przekształcone w reprezentacje publiczne).

Użycie pisma dla celów religijnych obejmuje magiczno-religijne wyobrażenia dotyczące pisma, a także funkcje, które pismo może pełnić w rytuałach religijnych i magicznych. Przypisywanie pismu magicznej lub religijnej mocy odnotowano m.in. w starożytnych tradycjach chińskich, egipskich, na Bliskim Wschodzie⁵⁸, nie mówiąc już o religiach uniwersalnych, takich jak chrześcijaństwo, buddyzm czy islam. Nadprzyrodzona moc przypisywana logogramom, literom alfabetu czy nawet całym księgom w kulturach, w których znajomość pisma była zarezerwowana dla wąskiej grupy „specjalistów”, związana była niewątpliwie z wysoką rangą pisma w tych kulturach. Istotne jest to, że w odróżnieniu od mowy zapis może być postrzegany jako rzecz podobna innym materialnym artefaktom. Takie „urzeczwienie” myśli w piśmie występuje nie tylko w kulturach przywiązujących dużą wagę do działań magicznych, ale także w kulturach piśmiennych, w których magia nie odgrywa już tak istotnej roli, zaś pismo nie jest już domeną specjalistów. Jako przykłady mogą służyć święte księgi buddyzmu, judaizmu, islamu, chrześcijaństwa i wielu innych religii. Są one otaczane wciąż głównie ze względu na zawartą w nich treść, jednak materialna reprezentacja treści w formie księgi czasami odgrywa niebagatelną rolę. Dzieje się tak wówczas, gdy księga jest używana nie tylko jako przedmiot kultowy wyłącznie ze względu na zawartą w niej treść, lecz gdy jej fizyczna forma zaczyna odgrywać kluczową rolę w kulcie. Dobrze ilustruje to praktyka kultu świętych ksiąg w starożytnym i średniowiecznym buddyzmie, która trwała wiele setek lat i która przetrwała do dziś w Nepalu. Teksty buddyjskie, głównie sutry mahajany, zapisywane były w ilustrowanych księgach, które nie tylko były używane dla celów kultowych, lecz same stawały się przedmiotem czci i postrzegane były jako nośniki sakralnej mocy. Dla działań kultowych istotne było powiązanie trzech wymiarów księgi, a mianowicie tekstu (treści), materialnego nośnika oraz ilustracji⁵⁹. Swoją wartość kultową księga zawdzięczała głównie zawartym w niej naukom Buddy, jednak nie można powiedzieć, że materialny nośnik był nieistotny. Zdaniem Jinaha Kima: „w buddyjskim kulcie księgi w Azji Południowej ilustrowany manuskrypt buddyjski jest czymś

⁵⁸ B.B. Powell, *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2012, s. 23; J.N. Whisenant, *Writing, Literacy and Textual Transmission: The Production of Literary Documents in Iron Age Judah*, University of Michigan 2008 (rozprawa doktorska), https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/58435/jfletcha_1.pdf?sequence=1 [dostęp: 21.05.2018], s. 243; G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza Warszawa 1997, s. 382.

⁵⁹ J. Kim, *Receptacle of the Sacred: Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia*, University of California Press, Berkeley 2013, s. 2.

więcej niż pojemnikiem tekstu i obrazów: jest on świętą przestrzenią, świątynią w mikrokosmosie, która jest nie tylko przepelniona boską obecnością, ale także przesycona pamięcią wielu pokoleń użytkowników⁶⁰. Księga jako nośnik ważnej z religijnego punktu widzenia treści jest zmysłowo uchwytnym przedmiotem, który funkcjonuje w obiektywnym świecie. Dla wyznawców jest namacalnym przejawem obecności nadprzyrodzonego świata.

Szczególna rola materialnego nośnika treści widoczna jest w rytuale magicznym. Akt mowy występujący w magicznym akcie rytualnym jest ściśle powiązany z działaniami polegającymi na manipulowaniu przedmiotami. Akt magiczny opiera się na przekonaniu o niezwykłym powiązaniu słów i rzeczy: „słowo magiczne ma charakter sakralny, w mistyczny sposób wiąże się ze swoim odpowiednikiem pozajęzykowym”⁶¹. Zdaniem Joanny Tokarskiej-Bakir charakterystyczne dla archaicznego myślenia rozumienie słowa zostaje w niektórych religiach odniesione również do pisma, nadając pismu sakralny charakter. Zapisane słowa sakralne są traktowane przez religijnego czytelnika przede wszystkim jako byty:

Ów sakralny zapis jest najpierw numinalnym bytem, z którym szuka się cielesnego kontaktu, rematem niepodlegającym uprzedmiotowieniu, dopiero potem – jeśli w ogóle – czymś do „odczytywania” i tematyzacji. W perspektywie, którą nazywam tu „żydowską”, pismo jest przede wszystkim miejscem bytu, dopiero później przybytkiem wiedzy⁶².

Funkcja komunikacyjna tak używanego pisma zostaje zepchnięta na dalszy plan, istotne zaś staje się pismo jako rzecz, którą można wykorzystać w rytuałach magiczno-religijnych. W niektórych przypadkach zapis pozbawiony jest jakiegokolwiek znaczenia, jednak w większości przypadków, w których kontekst religijny jest wyraźnie zaznaczony, treść zapisanego tekstu jest również ważna, podobnie jak ma to miejsce w kulcie świętych ksiąg.

Zachowania rematyczne, tj. zorientowane na materialny wymiar pisma, którym towarzyszy świadomość treści tekstu, stanowią jeden z wielu przykładów zapośredniczenia pojęć i przekonań religijnych w przedmiotach materialnych. Tekst, któremu przypisuje się nadprzyrodzone pochodzenie i tym samym nadprzyrodzoną moc, nie tylko uzyskuje zapośredniczenie w materialnym przedmiocie (świętej księdze), ale sam materialny przedmiot postrzegany jest jako nośnik nadprzyrodzonej mocy. Akty rytualne, w których głównym przedmiotem jest święta księga, przenoszą uwagę na uchwytnie zmysłowo reprezentację nadprzyrodzonej mocy.

⁶⁰ Ibidem, s. 8.

⁶¹ W.J. Burszta, *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkowska, *Język a kultura*, t. 4, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1991, s. 103.

⁶² J. Tokarska-Bakir, *Obraz osobliwy...*, s. 137.

2.4. Przekonania religijne a poznawcze funkcje pisma

Podsumowując rozważania dotyczące roli pisma w myśleniu i działaniu religijnym, można wyodrębnić cztery sposoby oddziaływania pisma na funkcjonowanie przekonań religijnych.

1. Pismo i systematyzacja przekonań. Pismo umożliwia powstanie usystematyzowanych doktryn, które zachowują względną stabilność. Istotną społeczną konsekwencją piśmienności w religiach jest fakt, że pismo generuje granice pozwalające wyodrębnić społeczność i ukonstytuować tożsamość społeczną nowego typu. Powstaje ona w wyniku odnoszenia się jednostek tworzących społeczność do tego samego kanonu tekstów. Jak pisze Goody:

Religie piśmienne wytwarzają coś w rodzaju autonomicznej granicy. Praktykujący, oddani jednej wspólnej sprawie, mogą być okreśłani ze względu na swoją więź ze Świętą Księgą, uznanie Credo czy praktykowanie określonych obrzędów, modlitw czy sposobów zadośćuczynienia⁶³.

W niektórych religiach, zwykle monoteistycznych, piśmienność prowadzi do powstania ortodoksji. Jest to związane nie tylko z wyodrębnieniem i określeniem doktryny, ale przede wszystkim ze wspieranym przez piśmienność myśleniem analitycznym, które umożliwia z kolei usystematyzowanie doktryny. Dzięki pismu możliwe jest bardziej zaawansowane manipulowanie zapisanymi zdaniami, porównywanie ich, badanie ich implikacji, eliminowanie sprzeczności i budowanie relatywnie spójnego systemu przekonań religijnych. Wiele przykładów takich doktryn religijnych, a także przykładów refleksji teologicznej i filozoficznej znaleźć można w monoteistycznych religiach, takich jak chrześcijaństwo czy islam. Krystalizowanie się ortodoksyjnych systemów przekonań ma istotne konsekwencje dla dystrybucji władzy i prestiżu oraz dla centralizacji instytucji religijnych⁶⁴.

2. Pismo i stabilizacja przekonań. Pismo jest technologią stabilizującą przekonania i systemy przekonań. Stabilizacja ta jest możliwa dzięki temu, że pismo pełni funkcję zewnętrznego magazynu pamięci. Jednak jak pokazano wyżej, funkcja ta nie stanowi o decydującej różnicy między religiami piśmiennymi i oralnymi, ponieważ religie niepiśmienne również mogą wykazywać wysoką efektywność przekazu treści. Podstawowa różnica polega na tym, że pismo umożliwia eksternalizację i utrwalenie wysoce sprzecznych z intuicyjnym myśleniem pojęć i przekonań, które bez zapośredniczenia w eksternalizacjach byłyby z trudnością zapamiętywane, przekazywane i przetwarzane

⁶³ J. Goody, *Słowo Boga*, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003, s. 455.

⁶⁴ M.A. Mills, *Oral Tradition*, s. 6843.

ne. Przywołane w rodz. III badania nad zapamiętywaniem pojęć sprzecznych z intuicyjną wiedzą dowodzą, że wysoce sprzeczne z intuicją pojęcia są zapamiętywane znacznie gorzej niż pojęcie w niewielkim stopniu naruszające intuicyjne przekonania. Z kolei badania nad posługiwaniem się pojęciami religijnymi w sytuacji wymagającej szybkiej reakcji wskazują na wyraźną preferencję reprezentacji zgodnych z intuicyjną wiedzą⁶⁵. Eksperymenty te sugerują, że odpowiedzi na pytanie, dlaczego w niektórych tradycjach religijnych dochodzi do rozpowszechnienia wysoce sprzecznych z intuicją pojęć i przekonań religijnych, należy szukać nie tylko w funkcjonowaniu systemu poznawczego, lecz także w roli uwarunkowań kulturowych i społecznych. Biorąc pod uwagę funkcje pisma, można postawić tezę, że posługiwanie się pismem oraz niektóre konsekwencje piśmienności w znacznym stopniu przyczyniają się do rozpowszechnienia i stabilizowania systemów przekonań operujących pojęciami wysoce niezgodnymi z intuicyjną wiedzą. W tym sensie pismo jest technologią pozwalającą na zapewnienie długiego trwania systemom przekonań religijnych, które posługują się wysoce abstrakcyjnymi i kontrintuicyjnymi pojęciami.

3. Pismo a metareprezentacja przekonań religijnych. Pismo jest technologią, która wspiera tworzenie abstrakcyjnych systemów przekonań religijnych. Przekonania te nie zawsze są w pełni zrozumiałe dla wyznawców, co wiąże się z trudnościami w ich przetwarzaniu. Jak wskazano wcześniej, niełatwo je zapamiętać oraz zastosować w bieżącej interpretacji doświadczenia (zjawisko tzw. poprawności teologicznej). Ograniczenia poznawcze ludzkiego umysłu sprawiają, że abstrakcyjne systemy przekonań religijnych mają ograniczoną użyteczność w codziennym myśleniu religijnym. Na pierwszy rzut oka niepełne rozumienie niektórych przekonań religijnych może stanowić przeszkodę w ich rozpowszechnieniu, a także uznawaniu. Jednak w istocie tak nie jest, ponieważ żywienie takich przekonań opiera się na zdolności umysłu ludzkiego do metareprezentacji: nie w pełni zrozumiała reprezentacja może zostać osadzona w innej, zrozumiałej reprezentacji⁶⁶. Piśmienność nie jest wprawdzie warunkiem pojawienia się zdolności do metareprezentacji, jednak ma istotny wpływ na operowanie reprezentacjami drugiego rzędu. Potwierdza to m.in. Walter J. Ong, którego zdaniem pojęcia językowe odnoszące się do cech samego języka, a nie do rzeczy oznaczanych przez język, przekształcają cechy języka w przedmioty myśli. „Wynikiem tego – pisze Ong – jest nowy świat, świat języka, analogiczny do świata matematyki, o którym można myśleć niezależnie

⁶⁵ J.L. Barrett, F.C. Keil, *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31(3)/1996.

⁶⁶ D. Sperber, *Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations*, „Man. New Series” 20(1)/1985, s. 84.

od tego, czym jest język”⁶⁷. W odniesieniu do myślenia religijnego można powiedzieć, że piśmienność nie tylko prowadzi do wytworzenia znacznej części metajęzyka, ale stwarza przestrzeń konceptualną do tworzenia reprezentacji o reprezentacjach.

4. Pismo jako modulator poczucia rzeczywistości. Zapisany w książce tekst staje się przedmiotem, z którym można obcować jak z każdym innym przedmiotem materialnym. Można go dotykać, przewracać kartki, usłyszeć ich szelest, a przede wszystkim go zobaczyć. Książka jako coś bardziej „rzeczywistego” od tekstu mówionego to rezultat nie tylko funkcjonowania naszego systemu poznawczego, ale także uwarunkowań kulturowych, dzięki którym to, co przekazane w formie pisma staje się bardziej rzeczywiste. Zapisany tekst postrzegany jest inaczej w kulturze piśmiennej, w której umiejętności literackie posiada tylko wąska grupa osób, inaczej w kulturze druku, gdzie umiejętność czytania jest rozpowszechniona, a jeszcze inaczej w kulturze, w której każdy może stać się twórcą tekstu publikowanego w Internecie. W odróżnieniu od mowy pismo do pewnego stopnia podobne jest do rzeczy i może w analogiczny do rzeczy sposób wpływać na procesy poznawcze. Zdaniem Onga:

Pismo sprawia, że „słowa” zdają się przypominać swego rodzaju rzeczy, ponieważ myślimy o nich jako o widzialnych śladach sygnalizujących słowa tym, którzy dekodują te ślady; w tekstach i książkach możemy oglądać wpisane tam „słowa” i dotknąć ich⁶⁸.

„Dotykalność i „widzialność” pisma w powiązaniu z religijnymi wyobrażeniami dotyczącymi natury świętych tekstów sprawia, że pismo jest postrzegane przez wierzących jako nośnik nadprzyrodzonej mocy, której rzeczywistość może być doświadczana tu i teraz, a nie tylko jako nośnik treści odnoszącej się do nadprzyrodzonej mocy.

⁶⁷ D.R. Olson, *The Mind on Paper: Reading, Consciousness and Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, s. 82.

⁶⁸ W.J. Ong, *Orality and Literacy...*, s. 11.

ZAKOŃCZENIE

Kulturowe zróżnicowanie pojęć i przekonań religijnych skłania wielu badaczy do rezygnacji z poszukiwania wspólnego mianownika dla reprezentacji religijnych. Pojęcia i przekonania religijne należące do różnych tradycji religijnych wydają się być pod względem treści pozbawione podobieństw. Starałem się pokazać, że zróżnicowanie to jest w znacznej mierze pozorne, ponieważ pojęcia istot nadprzyrodzonych tworzone są w oparciu o ten sam ograniczony zestaw schematów pojęciowych oraz o typowe naruszenia intuicyjnych oczekiwań związanych z tymi schematami. Na tworzenie pojęć religijnych istotny wpływ mają uniwersalne ograniczenia poznawcze, które determinują możliwe sposoby przekształcania pojęć. Konsekwencją tych ograniczeń poznawczych jest występowanie odpowiedniości strukturalnej różnych pojęć istot nadprzyrodzonych. Z kolei procesy transformacji, w wyniku których tworzone są pojęcia istot nadprzyrodzonych, ograniczają się do kilku typów przekształceń. Pomimo olbrzymiego zróżnicowania pojęć i przekonań religijnych, możliwe jest wyodrębnienie typów pojęć religijnych i dotyczących ich przekonań. Należy jednak podkreślić, że strukturalne podobieństwo, wynikające z typowego naruszenia intuicyjnych oczekiwań właściwych danemu schematowi pojęciowemu, stanowi tylko jeden aspekt pojęć religijnych. Na treść tych pojęć składa się również informacja kulturowa, która nie jest częścią intuicyjnej wiedzy lub rezultatem naruszenia intuicyjnych oczekiwań, lecz odgrywa pewną rolę w danej tradycji religijnej. Przykładowo w tradycji chrześcijańskiej Bóg jest wszechobecną osobą, zdolną do rozumienia ludzkich myśli i poświęcającą swego syna dla zbawienia człowieka. O ile dwie pierwsze cechy – wszechobecność (kontrintuicyjna cecha przypisana osobie) i zdolność do rozumienia ludzkich myśli (cecha intuicyjna) – są związane z intuicyjną wiedzą, o tyle poświęcenie swego syna dla zbawiania człowieka jest informacją niezwiązaną z intuicyjnymi wyobrażeniami dotyczącymi osób. Jest to specyficzna dla tradycji chrześcijańskiej idea. Występowanie takich specyficznych idei religijnych nie może być wyja-

śnione w ramach zaproponowanego modelu pojęć religijnych i przyczynia się do kulturowego zróżnicowania pojęć i przekonań religijnych.

Determinanty poznawcze mają ponadto istotny wpływ na kulturową transmisję pojęć i przekonań religijnych. Szczególną rolę w przekazie treści religijnych odgrywają pamięć i uwaga. Nie wszystkie pojęcia religijne w równym stopniu przyciągają uwagę i nie wszystkie w równym stopniu są zapamiętywane. Choć istnieją pewne rozbieżności w badaniach nad zapamiętywaniem pojęć, pojęcia zawierające niewielką liczbę cech kontrintuicyjnych są lepiej zapamiętywane niż pojęcia intuicyjne oraz pojęcia wysoce kontrintuicyjne. Abstrahując od innych czynników mających wpływ na procesy transmisji kulturowej, można przyjąć, że pojęcia w minimalnym stopniu naruszające intuicyjne oczekiwania mają większe szanse na rozpowszechnienie niż pozostałe typy pojęć. Ponieważ jednak w transmisji kulturowej ważną rolę odgrywają również uwarunkowania pozapoznawcze, pojęcia minimalnie kontrintuicyjne nie zawsze uzyskują przewagę. Funkcjonowanie pamięci jako podstawa transmisji kulturowej zależy bowiem nie tylko od pamięci biologicznej, ale także od przechowywania informacji poza organizmem oraz mediów używanych w procesie przekazu treści kulturowych. W kulturach piśmiennych skuteczna transmisja wysoce kontrintuicyjnych pojęć możliwa jest dzięki wykorzystaniu pisma zarówno jako medium komunikacji, jak i jako zewnętrznego magazynu pamięci, który odciąża pamięć biologiczną.

Szczególne znaczenie procesów komunikowania i transmisji kulturowej w badaniu przekonań religijnych wynika z tego, że przekonania te są zazwyczaj podzielane przez wspólnoty lub inne zbiorowości wyznawców. Choć jednostki żywią również przekonania, które nie mają charakteru intersubiektywnego, i które aktualizowane są *ad hoc* w religijnej interpretacji doświadczenia, wspólnie podzielane przekonania odgrywają kluczową rolę w religii rozumianej jako zjawisko kulturowe. Trwałość tradycji religijnej możliwa jest właśnie dzięki transmisji kulturowej. Procesy transmisji kulturowej zależą nie tylko od własności systemów poznawczych jednostek uczestniczących w procesach przekazu treści religijnych, ale również od środków przekazu i innych czynników kulturowych. Istotne znaczenie ma przy tym interakcja systemu poznawczego ze środowiskiem kulturowym, w szczególności zaś z wytworami kultury materialnej.

Ograniczenia poznawcze mają również wpływ na przetwarzanie pojęć i przekonań religijnych. W sytuacjach wymagających szybkiego rozwiązywania zadań silnie kontrintuicyjne reprezentacje istot nadprzyrodzonych, w tym silnie kontrintuicyjne przekonania, zastępowane są reprezentacjami bardziej zgodnymi z intuicyjną wiedzą. Prowadzi to do powstawania dwóch rozbieżnych typów pojęć i przekonań religijnych. Choć większość wytworów religij-

nego myślenia opiera się na intuicyjnej wiedzy, zwłaszcza zaś na intuicyjnej psychologii, niektóre tradycje religijne wytworzyły zrationalizowane systemy teologiczne, operujące pojęciami, które w znacznym stopniu naruszają intuicyjne oczekiwania. Powstanie oraz rozpowszechnienie przekonań religijnych opartych na takich pojęciach wymaga spełnienia kilku warunków, takich jak instytucjonalizacja i profesjonalizacja religii, polegająca na wyodrębnieniu się ekspertów religijnych, a także dostępność odpowiednich środków przekazu oraz narzędzi intelektualnych. U podstaw dwóch typów przekonań religijnych leżą dwa typy przetwarzania informacji. Pierwszy typ obejmuje przetwarzanie szybkie, równoległe, automatyczne i niewymagające wysiłku. Przetwarzanie drugiego typu to przetwarzanie wolne, sekwencyjne i wymagające wysiłku. Tworzenie zrationalizowanych doktryn religijnych wymaga przetwarzania drugiego typu, jednak nawet w najbardziej zrationalizowanych tradycjach religijnych myślenie religijne i jego wytwory nie ograniczają się do przetwarzania drugiego typu. W sytuacjach, w których religijna interpretacja doświadczenia wymaga szybkiej reakcji, przetwarzanie drugiego typu zastępowane jest przetwarzaniem pierwszego typu. Pojęcia i przekonania religijne będące wytworem tych dwóch typów przetwarzania mogą istnieć niezależnie, przy czym na to, który typ zostanie użyty, ma wpływ kontekst sytuacyjny.

Występowanie dwóch różnych typów reprezentacji religijnych oraz dwóch typów przetwarzania ma istotne konsekwencje metodologiczne. Badanie przekonań religijnych ograniczające się do oficjalnych przekonań składających się na doktrynę danej religii pomija olbrzymi zbiór przekonań aktualizowanych przez wyznawców i istotnie odbiegających pod względem treści od przekonań doktrynalnych. Rozbieżność ta zwykle sprowadza się do różnicy między normatywnym systemem przekonań (w co wyznawcy danej religii powinni wierzyć) a rzeczywistymi przekonaniem wyznawców (w co wyznawcy rzeczywiście wierzą).

Powyższe uwarunkowania poznawcze, badane m.in. z perspektywy kognitywistyki religii, odgrywają istotną rolę w tworzeniu i transmisji kulturowej pojęć i przekonań religijnych. Podejście kognitywne ma jednak szereg ograniczeń, które uniemożliwiają wyjaśnienie ważnych cech reprezentacji religijnych. W szczególności kognitywne teorie pojęć religijnych nie wyjaśniają, dlaczego pojęcia te uzyskują szczególną wartość dla wyznawców. Pod względem genezy i struktury nie różnią się one od kontrintuicyjnych pojęć fikcyjnych istot nadprzyrodzonych. Przez wyznawców traktowane są jednak zupełnie inaczej niż pojęcia fikcyjne. Różnica ta jest widoczna na poziomie przekonań. W odróżnieniu od przekonań dotyczących nadprzyrodzonych istot i zdarzeń fikcyjnych, przekonaniom religijnym dotyczącym istot i zdarzeń nadprzyrodzonych towarzyszy poczucie rzeczywistości tych istot i zdarzeń. Ponadto przekonania

religijne motywują do działania oraz są powiązane z określonymi działaniami religijnymi. Różnicę tę można wyjaśnić, wskazując na różne sposoby metareprezentowania reprezentacji fikcyjnych i religijnych, jednak wyjaśnienie takie jest niepełne, ponieważ nie odpowiada na pytanie, dlaczego dwa typy reprezentacji są metareprezentowane w różny sposób. Odpowiedzi na to pytanie nie sposób udzielić, odwołując się wyłącznie do procesów poznawczych. Przekonania religijne nie są konstrukcjami myślowymi, które funkcjonują niezależnie od pozostałych wymiarów religii, lecz stanowią integralną część szerszego systemu, obejmującego działania religijne, społeczne formy organizacji religii, kulturowo przekształcone środowisko materialne, a także różne środki komunikacji. Poznawcze funkcjonowanie przekonań religijnych nie tylko zależy od tych czynników pozapoznawczych, ale w wielu przypadkach czynniki te stanowią nieredukowalny wymiar przekonań religijnych. Dzieje się tak np. wówczas, gdy materialny artefakt będący kolektywną reprezentacją religijną tworzy pojęciowy amalgamat wraz z pojęciami składającymi się na przekonanie.

Badanie interakcji między umysłem a środowiskiem kulturowym pozwala lepiej zrozumieć nie tylko wytwory kulturowe, którym jednostkowe umysły nadają znaczenie, ale także przyczynia się do lepszego rozumienia funkcjonowania systemu poznawczego. Dlatego badanie procesów poznawczych leżących u podłoża myślenia i działania religijnego wymaga uwzględnienia artefaktów, których znaczenie wprawdzie zależy od umysłu, ale które również zwrotnie oddziałują na umysł. Artefakty religijne powstają w wyniku intencjonalnych działań podmiotów religijnych, następnie zaś używane są jako narzędzia religijnego myślenia. Kluczowym zjawiskiem polegającym na przekształcaniu umysłowych reprezentacji nadprzyrodzonych istot i zjawisk w reprezentacje kolektywne jest eksternalizacja. Dokonuje się ona w ramach komunikacji oraz działań polegających na przekształcaniu zewnętrznego środowiska. Przez eksternalizację rozumie się zarówno proces przekształcania reprezentacji umysłowych w intersubiektywnie dostępne reprezentacje, jak i wytwór tego procesu, a więc konkretny artefakt. Religijne artefakty mają charakter symboliczny i pełnią różne funkcje semiotyczne. Ponadto artefakt może być postrzegany – posługując się terminologią Charlesa Sandersa Peirce'a – jako symbol nadprzyrodzonej rzeczywistości, jej ikona lub indeks. Różne typy znaków mogą współwystępować, zaś to, czy artefakt jest postrzegany jako symbol, ikona czy indeks, zależy w znacznej mierze od przyjętej ideologii semiotycznej. Charakterystyczną cechą materialnych artefaktów religijnych jest ich zdolność do podwójnej reprezentacji polegająca na tym, że ujmowaniu artefaktu jako modelu czegoś (widzenie poprzez model) towarzyszy skupienie uwagi na samym modelu. Choć jest to cecha nie tylko symbolizacji religijnej, odgrywa ona szczególną rolę w myśleniu religijnym, w którym konkretne re-

prezentacje kulturowe zastępują abstrakcyjne, nieuchwytnie empirycznie istoty i zjawiska nadprzyrodzone. Z semiotycznego i kognitywnego punktu widzenia symboliczne artefakty materialne mają istotne znaczenie dlatego, że są w znacznym stopniu „nieprzezroczyste”, tzn. skupiają na sobie uwagę i same stają się przedmiotami reprezentacji umysłowych.

Perspektywą teoretyczną, która pozwala na uchwycenie poznawczej roli języka religijnego i materialnych artefaktów, jest perspektywa poznania ucieleśnionego i rozszerzonego. Moim zadaniem nie była obrona tezy głoszącej, że umysł ma charakter ucieleśniony i obejmuje, oprócz ciała, aspekty środowiska, w którym działa. Pomijając pytania o naturę umysłu i procesów poznawczych, skoncentrowałem się raczej na znaczeniu różnych aspektów środowiska dla wyjaśnienia pojęć i przekonań religijnych. Badania te prowadzą do wniosku, że język i materialne artefakty odgrywają istotną rolę w genezie, przetwarzaniu, stabilizowaniu i transmisji kulturowej przekonań religijnych. Mają ponadto istotny wpływ na modulowanie poczucia rzeczywistości kulturowo postulowanych istot i zjawisk nadprzyrodzonych.

Pojęciowy świat religii jest tworzony i reprodukowany w oparciu o aspekty materialnego środowiska, w którym działają podmioty religijne. Środowisko to jest wytworem ludzkich działań, jednak uproszczeniem byłoby twierdzenie, że przekonania religijne stanowią punkt wyjścia dla tych działań. Religia materialna nie jest jedynie pochodną wcześniej istniejących przekonań religijnych, na podstawie których ludzie religijni kształtują swoje środowisko. Materialne artefakty leżą u podłoża znacznej części religijnych konceptualizacji oraz determinują niektóre cechy przekonań religijnych.

Materialne artefakty pełnią funkcję narzędzi religijnego myślenia. Nie tylko zakorzeniają struktury pojęciowe w różnych aspektach środowiska, ale ponadto mają wpływ na utrzymywanie się przekonań religijnych. Do najważniejszych funkcji materialnych artefaktów należą poszerzanie pamięci biologicznej poprzez przechowywanie informacji poza organizmem, przekształcanie reprezentacji umysłowych w reprezentacje kolektywne, stabilizowanie reprezentacji umysłowych poprzez ich zakorzenianie w materialnych artefaktach, nadawanie konkretnej i intersubiektywnie uchwytniej formy abstrakcyjnym i zwykle nie w pełni rozumianym ideom, a także indukowanie poczucia rzeczywistości kulturowo postulowanych istot i zjawisk nadprzyrodzonych. Tworzenie materialnych artefaktów umożliwia ponadto tworzenie nowych i przekształcanie istniejących już reprezentacji umysłowych. Potrzeba tworzenia religii materialnej wynika z tego, że umysł ludzki ma ograniczone możliwości przetwarzania wysoce kontrintuicyjnych pojęć.

Znacznym uproszczeniem byłoby traktowanie materialnych artefaktów jako czynników jednostronnie determinujących przekonania religijne. Zależ-

ność między przekonaniem a materialnymi artefaktami jest obustronna. Materialny artefakt uzyskuje religijne znaczenie dzięki przekonaniom, jakie osoby religijne żywią wobec tego artefaktu oraz działaniom powiązanim z tymi przekonaniem. Przekonania te nie zawsze są przekonaniem religijnymi, niektóre z nich składają się na ideologię semiotyczną, tzn. określają, jak należy rozumieć relację między artefaktem a postulowaną rzeczywistością nadprzyrodzoną.

Pojęcia i przekonania religijne pozostają pod silnym wpływem języka religijnego. Mówiąc o języku religijnym, koncentrowałem się przede wszystkim na jego aspekcie materialnym oraz podkreślałem jego wpływ na działania systemu poznawczego. Artefakty językowe poszerzają możliwości pamięci biologicznej, redukują złożoność środowiska, w którym działają jednostki, ułatwiają przyswajanie sobie abstrakcyjnej wiedzy, w tym przyswajanie wiedzy i komunikowanie o przedmiotach, które nie mogą być postrzegane. Ponadto język otwiera dostęp do intersubiektywnego świata znaczeń i sprawia, że ludzkie poznanie uzyskuje kolektywny wymiar. Wreszcie język odgrywa istotną rolę w koordynacji, organizacji, monitorowaniu i kontroli zachowania. Jeśli chodzi o procesy poznawcze leżące u podłoża przekonań religijnych, język jest czymś więcej niż narzędziem umożliwiającym komunikację i transmisję kulturową przekonań. Jest podstawowym narzędziem eksternalizacji i obiektywizacji religijnych znaczeń. Mówienie językiem religijnym obejmuje wypracowane w ramach poszczególnych tradycji sposoby posługiwania się językiem. Ponadto język religijny używany jest jako narzędzie działania oraz reprezentowania nieuchwytnie empirycznie rzeczywistości nadprzyrodzonej. Posługiwaniu się językiem religijnym towarzyszą różne potoczne wyobrażenia o języku, które wyraźnie określają sposoby użycia języka.

Istotny wpływ na przekonania i systemy przekonań religijnych miał wynalazek pisma oraz rozpowszechnienie umiejętności pisania i czytania. Pismo umożliwia nie tylko tworzenie nowych form organizacji religii, ale także pozwala na reorganizację systemów przekonań. Oprócz funkcji, które dzieli z mową, takich jak eksternalizacja, obiektywizacja i transmisja kulturowa przekonań religijnych, pismo pełni funkcję zewnętrznego magazynu pamięci, przez co stabilizuje przekonania i systemy przekonań. Systematyzacja przekonań prowadząca do powstawania rozbudowanych doktryn nie byłaby możliwa w religii niepiśmiennej. Rola pisma w tworzeniu abstrakcyjnych systemów przekonań religijnych wynika m.in z tego, że pismo ułatwia i wspiera operowanie metareprezentacjami. Niektóre sposoby używania pisma modulują poczucie rzeczywistości nadprzyrodzonych istot i zjawisk.

Badania przedstawione w niniejszej książce pozwalają na skonstruowanie nowego modelu przekonań religijnych, który obok uwarunkowań poznawczych przekonań religijnych uwzględnia interakcję podmiotu żywiącego

przekonania z kulturowo przekształconym środowiskiem. Obok podmiotu i żywionych przez niego przekonań elementami tego modelu są inne podmioty, z którymi dany podmiot wchodzi w interakcję, procesy komunikacji oraz różne narzędzia religijnego myślenia, wśród których na szczególną uwagę zasługują materialne artefakty oraz język. Język i materialne artefakty nie pełnią jedynie funkcji komunikacyjnej, dzięki której przekonania religijne uzyskują intersubiektywną formę i są wspólnie podzielane. Odgrywają one istotną rolę w religijnym myśleniu, poszerzając możliwości reprezentowania i poznawczego przetwarzania pojęć i przekonań religijnych. Język i materialne artefakty umożliwiają nowe sposoby doświadczania obecności nadprzyrodzonych zjawisk. Model ten pozwala wyjaśnić nie tylko kulturową stabilność przekonań religijnych, ale również udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego kontrintuicyjnym przekonaniom dotyczącym ponadempirycznych istot i zjawisk towarzyszy poczucie rzeczywistości tych istot i zjawisk.

BIBLIOGRAFIA

- American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, wyd. 5, American Psychiatric Publishing, Washington, DC 2013.
- Anczyk A., Malita-Król J., *Between „theological correctness” and everyday life: contemporary Paganism as “lived religion”*, w: A. Adamczyk, J. Malita-Król (red.), *Walking the Old Ways in a New World. Contemporary Paganism as Lived Religion*, Sacrum Publishing House, Katowice 2017.
- Andresen J., *Introduction: Towards a Cognitive Science of Religion*, w: J. Andresen (red.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- Anttonen V., *Identifying the Generative Mechanisms of Religion: The Issue of Origin Revisited*, w: I. Pyysiäinen, V. Anttonen (red.), *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Continuum, London – New York 2002.
- Apostolos-Cappadona D., *Iconoclasm: An Overview*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religions*, t. 6, Macmillan Reference USA, Detroit – London 2005.
- Arweck E., Keenan W. (red.), *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, Ashgate, Aldershot 2006.
- Asad T., *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, „Man” 18(2)/1983.
- Asad T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.
- Astuti R., Harris P., *Understanding Mortality and the Life of the Ancestors in Rural Madagascar*, „Cognitive Science” 32(4)/2008.
- Atran S., *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Atran S., *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Oxford University Press, New York 2002 (wyd. pol.: *Ewolucyjny krajobraz religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2013).
- Atran S., Norenzayan A., *Religion’s Evolutionary Landscape: Counterintuition, Commitment, Compassion, Communion*, „Behavioral and Brain Sciences” 27(6)/2004.
- Austin J.L., *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Baillargeon R., *Physical Reasoning in Infancy*, w: M.S. Gazzaniga (red.), *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.

- Baillargeon R., *Young Infants' Reasoning about the Physical and Spatial Characteristics of a Hidden Object*, „Cognitive Development” 2(3)/1987.
- Banerjee K., Bloom P., *Why Did This Happen to Me? Religious Believers' and Non-Believers' Teleological Reasoning About Life Events*, „Cognition” 133(1)/2014.
- Baron-Cohen S., *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1997
- Baron-Cohen S., Ring S.H., Moriarty J., Schmitz P., Costa D., Ell P., *Recognition of Mental State Terms: Clinical Findings in Children with Autism and a Functional Neuroimaging of Normal Adults*, „The British Journal of Psychiatry” 165(5)/1994.
- Barrett J.L., *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*, Free Press, New York 2012.
- Barrett J.L., *Cognitive Constraints on Hindu Concepts of the Divine*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 37 (4)/1998.
- Barrett J.L., *Exploring the Natural Foundations of Religion*, „Trends in Cognitive Sciences” 4(1)/2000.
- Barrett J.L., *Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 11(4)/1999.
- Barrett J.L., *Why Santa Claus is Not a God*, „Journal of Cognition and Culture” 8(1-2)/2008.
- Barrett J., *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.
- Barrett J.L., Keil F.C., *Conceptualizing a Nonnatural Entity: Anthropomorphism in God Concepts*, „Cognitive Psychology” 31(3)/1996.
- Barrett J.L., Nyhof M.A., *Spreading Non-Natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials*, „Journal of Cognition and Culture” 1(1)/2001.
- Barrett J.L., Orman B. Van, *The Effects of the Use of Images in Worship on God Concepts*, „Journal of Psychology and Christianity” 15(1)/1996.
- Barsalou L.W. i in., *Embodiment in Religious Knowledge*, „Journal of Cognition and Culture” 5(1-2)/2005.
- Barton D., *Directions for Literary Research: Analysing Language and Social Practices in a Textually Mediated World*, „Language and Education” 15(2-3)/2001.
- Baumard N., Boyer P., *Religious Beliefs as Reflective Elaborations on Intuitions: A modified Dual-Process Model*, „Current Directions in Psychological Science” 22(4)/2013.
- Bell C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York – Oxford 2009.
- Bella R.N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, University of California Press, London 1991.
- Berger P.L., *The Social Reality of Religion*, Penguin, Harmondsworth 1973 (wyd. pol.: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2005).
- Berger P.L., Luckmann N., *The Social Construction of Reality*, Penguin, Harmondsworth 1971 (wyd. pol.: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983).
- Bering J.M., *Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomenological Boundary*, „Journal of Cognition and Culture” 2(4)/2002.

- Bering J.M., *The God Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*, Nicholas Brealey Publishing, London 2011.
- Bering J.M., Bjorklund D.F., *The Natural Emergence of Reasoning about Afterlife as a Developmental Regularity*, „Developmental Psychology” 40(2)/2004.
- Bering J.M., Blasi C.H., Bjorklund D.F., *The Development of 'Afterlife' Beliefs in Religiously and Secularly Schooled Children*, „British Journal of Developmental Psychology” 23(4)/2005.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, PWN, Warszawa 1956.
- Berlin B., Kay P., *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley 1969.
- Bloom P., *Religion Is Natural*, „Developmental Science” 10(1)/2007.
- Bornemark J., *A Body Sensitive for Transcendence: A mystical Understanding of Sensibility*, „Ars Disputandi Supplement Series” vol. 6, 2013.
- Boyer P., Barrett H.C., *Domain Specificity and Intuitive Ontology*, w: D.M. Buss (red.), *The Handbook of Evolutionary Psychology*, Wiley, Hoboken, N.J. 2005.
- Boyer P., *Cognitive Tracts of Cultural Inheritance: How Evolved Intuitive Ontology Governs Cultural Transmission*, „American Anthropologist” 100(4)/1998.
- Boyer P., *Explaining Religious Ideas: Elements of a Cognitive Approach*, „Numen” 39(1)/1992.
- Boyer P., *Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 6(2)/2000.
- Boyer P., *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*, Basic Books, New York 2001. (wyd. pol.: *I człowiek stworzył bogów... Jak Powstała religia?*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005).
- Boyer P., *Religious Thought and Behavior as By-products of Brain Function*, „Trends in Cognitive Sciences” 7(3)/2003.
- Boyer P., *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Boyer P., *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Boyer P., *What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 2(1)/1996.
- Boyer P. (red.), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1993.
- Boyer P., Liénard P., *Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals*, „Behavioral and Brain Sciences” 29(6)/2006.
- Boyer P., Ramble Ch., *Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-Cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations*, „Cognitive Science” 25(4)/2001.
- Brockmeier J., *Literacy as Symbolic Space*, w: J.W. Astington (red.), *Minds in the Making*, Blackwell, Oxford 2000.
- Bulbulia J., *The Cognitive and Evolutionary Psychology of Religion*, „Biology and Philosophy” 19(5)/2004.
- Burszta W.J., *Mowa magiczna jako przejaw synkretyzmu kultury*, w: J. Bartmiński, R. Grzegorzczkova, *Język a kultura*, t. 4, „Wiedza o Kulturze”, Wrocław 1991.

- Câdea V., *Icons*, w: L. Jones (red.), *Encyclopedia of Religion*, Macmillan Reference USA, Detroit 2005.
- Carruthers P., *The Cognitive Function of Language*, „Behavioral and Brain Sciences” 25(6)/2002.
- Chwedeńczuk B., *Przekonania religijne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Clark A., *Being There: Putting Brain Body and World Together Again*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.
- Clark A., *Magic Words: How Language Augments Human Computation*, w: P. Carruthers, J. Boucher (red.), *Language and Thought: Interdisciplinary Themes*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- Clark A., *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Cohen J., *An Essay on Belief and Acceptance*, Clarendon Press, Oxford 1992.
- Collins P., *On the Materialization of Religious Knowledge and Belief*, w: M. Guest, E. Arweck (red.), *Religion and Knowledge: Sociological Perspectives*, Ashgate, Farnham 2012.
- Cosmides L., Tooby J., *Cognitive Adaptations for Social Exchange*, w: J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York – Oxford 1992.
- Czáchesz I., *Cognitive Science and the New Testament: A New Approach to Early Christian Research*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- Czeremski M., *Stabilność „literatury oralnej” a kognitywne uwarunkowania genezy światopoglądu społeczności tradycyjnych*, „Quaestiones Oralitatis” II(1)/2016.
- Dawkins R., *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976 (wyd. pol.: *Samolubny gen*, Prószyński i S-ka, Warszawa 1996).
- Day M., *Religion, Off-Line Cognition and the Extended Mind*, „Journal of Cognition and Culture” 4(1)/2004.
- Deacon T., Cashman T., *The Role of Symbolic Capacity in the Origins of Religion*, „Journal for the Study of Religion, Nature and Culture” 3(4)/2010.
- DeLoache J.S., *Dual Representation and Young Children’s Use of Scale Models*, „Child Development” 71(2)/2000.
- DeLoache J.S., *Early development of the Understanding and Use of Symbolic Artefacts*, w: U. Goswami (red.), *Blackwell Handbook of Childhood Cognitive Developments*, Blackwell, Oxford 2002.
- DeLoache J.S., Miller K.F., Rosengren K.S., *The credible shrinking room: very young children’s performance with symbolic and non-symbolic relations*, „Psychological Science” 8(4)/1997.
- Dennett D.C., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1981
- Dennett D.C., *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin, New York 2006. (wyd. pol.: *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, Państwowy Instytut Wydawniczy Warszawa 2008).
- Dennett D.C., *How to do Other Things with Words*, w: J. Preston (red.), *Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Dennett D.C., *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*, Basic Books, New York 1996. (wyd. pol.: *Natura umysłów*, Wydawnictwo CIS, Warszawa 1997).

- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, PWN, Warszawa 1958.
- Dokic J., Martin J.-R., *Felt Reality and the Opacity of Perception*, „*Topoi*” 36(2)/2017.
- Donald M., *Human Cognitive Evolution: What We Were, What We Are Becoming*, „*Social Research*” 60(1)/1993.
- Donald M., *Origins of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1991.
- Droogan J., *Religion, Material Culture and Archeology*, Bloomsbury, London 2013.
- Eisenstein E.L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, t. 1 i 2, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- Eliade M., *Methodological Remarks on the Study of religious Symbolism*, w: M. Eliade, J.M. Kitagawa (red.), *The History of Religions: Essays in Methodology*, University of Chicago Press, Chicago 1959.
- Eliade M., *Traktat o historii religii*, KR, Warszawa 2000.
- Eliade M., *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Wyd. KR, Warszawa 1997.
- Evans E.M., *Beyond Scopes: Why Creationism Is Here to Stay*, w: K.S. Rosengren, C.N. Johnson, P.L. Harris, *Imagining the Impossible: Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Evans J.St.B.T., *Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment and Social Cognition*, „*Annual Review of Psychology*” 59/2008.
- Evans J.St.B.T., *How Many Dual-Process Theories Do We Need? One, Two, or Many?*, w: J.St.B.T. Evans, K. Frankish (red.), *In Two Minds...*
- Evans J.St.B.T., *In Two Minds: Dual-Process Accounts of Reasoning*, „*Trends in Cognitive Sciences*” 7(10)/2003.
- Evans J.St.B.T., Frankish K. (red.), *Preface*, w: *In Two Minds: Dual Processes and Beyond*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Evans J.St.B.T., Over D.E., *Rationality and Reasoning*, Psychology Press, Hove 1996.
- Evans J.St.B.T., Stanovich K.E., *Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate*, „*Perspectives on Psychological Science*” 8(3)/2013.
- Fauconnier G., *Mappings in Thought and Language*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Fauconnier G., Turner M., *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, Basic Books, New York 2002.
- Febvre L., Martin H.-J., *The Coming of the Book: The Impact of Printing, 1450-1800*, NLB, London 1976 (wyd. pol.: *Narodziny książki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2014).
- Fénelon G., Soulas T., Langavant L.C. De, Trinkler I., Bachoud-Lévi A.-C., *Feeling of Presence in Parkinson's Disease*, „*Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry*” 82(11)/2011.
- Finnegan F.A., *Literacy and Orality*, Blackwell, Oxford 1988.
- Fitzgerald T., *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Flew A., *Theology and Falsification*, w: B. Mitchell (red.), *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, London 1971.
- Fodor J., *The Language of Thought*, Harvester Press, Hassocks 1976.
- Frankish K., *Mind and Supermind*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

- Gärdenfors P., *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Geertz A.W., Sinding Jensen J. (red.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011.
- Geertz C., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, New York 1973 (wyd. pol.: *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005).
- Gehlen A., *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*, Czytelnik, Warszawa 2001.
- Gentner D., Goldin-Meadow S. (red.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 2003.
- Gervais W.M., Henrich J., *The Zeus Problem: Why Representational Content Biases Cannot Explain Faith in God*, „Journal of Cognition and Culture” 10(3-4)/2010.
- Gigerenzer G., *Simply Rational: Decision Making in the Real World*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- Gilkey L., *Naming the Whirlwind: The Renewal of God-Language*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1969 (wyd. pol.: *Nazywanie wichru. Odnowa języka religijnego*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1976).
- Gombrich R.F., *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Clarendon Press, Oxford 1971.
- Gombrich R.F., *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*, Routledge, London and New York 2006.
- Gomila A., *Verbal Minds: Language and the Architecture of Cognition*, Elsevier, Amsterdam 2012.
- Gonce L.O., Upal M.A., Slone D.J., Tweney R.D., *Role of Context in the Recall of Counterintuitive Concepts*, „Journal of Cognition and Culture” 6(3-4)/2006.
- Goody J., *Słowo Boga*, w: G. Godlewski (red.), *Antropologia słowa. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2003.
- Goody J., *The Interface Between the Written and the Oral*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Goody J., *The Logic of Writing and the Organization of Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (wyd. pol.: *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006).
- Goody J., *The Power of Written Tradition*, Smithsonian, Washington 2000.
- Gopnik A.M., Meltzoff A.N., Kuhl P.K., *The Scientist in the Crib: How Children Learn and What They Teach Us about the Mind*, Harper-Collins, New York 2001 (wyd. pol.: *Naukowiec w kotyśce. Czego o umyśle uczą nas małe dzieci*, Media Rodzina, Poznań 2004).
- Graff H.J., *The Legacies of Literacy: Continuities and Contradictions in Western Culture and Society*, Indiana University Press, Bloomington 1987.
- Graham W.A., *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Grotowska S., *Religia subiektywna: studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*, Nomos, Kraków 1999.
- Gumperz J., S. Levinson (red.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Guthrie S., *A Cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” 21(2)/1980.

- Guthrie S., *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993.
- Guthrie S., *Religion: What Is It?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 35(4)/1996.
- Haman M., *Pojęcia i ich rozwój. Percepcja, doświadczenie i naiwne teorie*, Matrix, Warszawa 2002.
- Harris R., *How Does Writing Restructure Thought*, „Language and Communication” 9(2-3)/1989.
- Harris S., Sheth S., M. Cohen, *Functional Neuroimaging of Belief, Disbelief, and Uncertainty*, „Annals of Neurology” 63(2)/2008.
- Hazard S., *The Material Turn in the Study of Religion*, „Religion and Society: Advances in Research” 4/2013.
- Hodder I., *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archeologists*, Pen & Sword Archaeology, Barnsley, 2012.
- Hofmann W., Friese M., Strack F., *Impulse and Self-Control From a Dual-System Perspective*, „Perspectives in Psychological Science” 4(2)/2009.
- Humboldt W. von, *O myśli i mowie. Wybór pism z filozofii poznania, filozofii dziejów i filozofii języka*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.
- Hunter E.C.M., Sierra M., David A.S., *The Epidemiology of Depersonalization and De-realization: A Systematic Review*, „Social Psychiatry and Psychiatric Epidemiology” 39(1)/2004.
- Hutchins E., *Cognition in the Wild*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- Hutchins E., *How a Cockpit Remembers Its Speeds*, „Cognitive Science” 19(3)/1995.
- Hutchins E., *Imagining the Cognitive Life of Things*, w: L. Malafouris, C. Renfrew (red.), *The Cognitive Life of Things: Recasting the Boundaries of the Mind*, McDonald Institute, Cambridge 2010.
- Hutchins E., *Material Anchors for Conceptual Blends*, „Journal of Pragmatics” 37(10)/2005.
- Ittelson W.H., *Visual Perception of Markings*, „Psychonomic Bulletin & Review” 3(2)/1996.
- James W., *The Principles of Psychology*, t. 2, Dover, New York 1950.
- James W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge, London – New York 2002 (wyd. pol.: *Doświadczenie religijne. Studium natury ludzkiej*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 1911).
- Johnson M.K., Raye C.L., *Reality Monitoring*, „Psychological Review” 88(1)/1981.
- Jonkers P., Sarot M., *Embodied Religion: Proceedings of the 2012 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Ars Disputandi, Utrecht 2013.
- Jonkers P., Sarot M., *Introduction*, w: P. Jonkers, M. Sarot (red.), *Embodied Religion*, Ars Disputandi, Utrecht 2013.
- Keane W., *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007.
- Keane W., *On the Materiality of Religion*, „Material Religion” 4(2)/2008.
- Keane W., *Semiotics and the social analysis of material things*, „Language and Communication” 23(3)/2003.
- Keane W., *The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 14/2008.

- Kelemen D., *Are Children „Intuitive Theists”? Reasoning About Purpose and Design in Nature*, „Psychological Science” 15(5)/2004.
- Kelemen D., *Function, Goals and Intention: Children’s Teleological Reasoning About Objects*, „Trends in Cognitive Sciences” 3(12)/1999.
- Kelemen D., Rottman J., Seston R., *Professional Physical Scientists Display Tenacious Teleological Tendencies: Purpose-Based Reasoning as a Cognitive Default*, „Journal of Experimental Psychology: General” 142(4)/2013.
- Keren G., Schul Y., *Two Is Not Always Better Than One: A Critical Evaluation of Two-System Theories*, „Perspectives on Psychological Science” 4(6)/2009.
- Kim J., *Receptacle of the Sacred: Illustrated Manuscripts and the Buddhist Book Cult in South Asia*, University of California Press, Berkeley 2013.
- Kirkpatrick L.A., *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*, Guilford Press, New York 2005.
- Kirkpatrick L.A., *Religiosity*, w: V. Zeigler-Hill, L.L. M. Welling, T.K. Shackelford (red.), *Evolutionary Perspectives on Social Psychology*, Springer, New York 2015.
- Koster-Hale J., Saxe R., *Functional Neuroimaging of Theory of Mind*, w: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, M.V. Lombardo (red.), *Understanding Other Minds: Perspectives from Developmental Social Neuroscience*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- Kroskrity P.V., *Language Ideologies*, w: A. Duranti, *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell, Malden 2004.
- Kruglanski A.W., Gigerenzer G., *Intuitive and Deliberative Judgements are Based on Common Principles*, „Psychological Review” 118(1)/2011.
- Lanman J.A., *In Defec of „Belief”: A Cognitive Response to Behaviourism, Eliminativism, and Social Constructivism*, „Issues in Ethnology and Anthropology” 3(3)/2008.
- Latour B., *Fetish-Factish*, „Material Religion” 7(1)/2011.
- Lawson E.T., *Towards a Cognitive Science of Religion*, „Numen” 47(3)/2000, s. 344.
- Lawson E.T., McCauley R.N., *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Leach E., *Culture and Communication: The Logic by Which Symbols are Connected*, Cambridge University Press, Cambridge 1976 (wyd. pol.: *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych. Wprowadzenie do analizy strukturalnej w antropologii społecznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010).
- Leeuw G. van der, *Fenomenologia religii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1997.
- Leeuwen N. Van, *Religious Credence Is Not Factual Belief*, „Cognition” 133/2014.
- Lieberman M.D., *Social Cognitive Neuroscience: A Review of Core Processes*, „Annual Review of Psychology” 58/2007.
- Lindquist G., Coleman S., *Introduction: Against Belief?*, „Social Analysis” 1(52)/2008.
- Lucy J.A., *Grammatical Categories and Cognition: A Case Study of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Lucy J.A., *Language Diversity and Thought: A Reformulation of the Linguistic Relativity Hypothesis*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.
- Luhrmann T.M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God*, Alfred A. Knopf, New York 2012.

- Mair J., *Cultures of Belief*, „Anthropological Theory” 12(4)/2012.
- Malafouris L., *Before and Beyond Representation: Towards an Enactive Conception of the Paleolithic Image*, w: C. Renfrew, I. Morley (red.), *Material beginnings: a global prehistory of figurative representation*, The McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2007.
- Malafouris L., *How Things Shape the Mind: The Theory of Material Engagement*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2013.
- Malafouris L., *The Cognitive Basis of Material Engagement: Where Brain, Body and Culture Conflate*, w: E. DeMarrais, C. Gosden, C. Renfrew (red.), *Rethinking Materiality: The Engagement of Mind with the Material World*, The McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 2004.
- Malafouris L., *The Sacred Engagement: Outline of a Hypothesis about the Origin of Human 'Religious Intelligence'*, w: D.A. Barrowclough, C. Malone (red.), *Cult in Context: Reconsidering Ritual in Archeology*, Oxbow Books, Oxford 2007.
- Malinowski B., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Beacon Press, Boston 1948 (wyd. pol.: *Mit, magia, religia*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990).
- Martin L.H., Wiebe D., *Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion*, „Religio: Revue Pro Religionistiku” 20/(1)/2012.
- Matrin M., *Atheism and Religion*, w: M. Matrin (red.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- McCauley R.N., Lawson E.T., *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- McCutcheon R.T., *Manufacturing Religion: The Discourse in Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, Oxford 1997.
- McGuckin J.A., *The Orthodox Church: An Introduction to its History, Doctrine, and Spiritual Culture*, Blackwell, Malden, Mass., 2008.
- McLuhan M., *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press, Toronto 1962 (*Galaktyka Gutenberga. Tworzenie człowieka druku*, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2017).
- McLuhan M., *Understanding Media: The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1994 (wyd. pol.: *Zrozumieć media. Przedłużenia człowieka*, Wydawnictwa Naukowo-Techniczne, Warszawa 2004).
- Medin D., Ortony A., *Psychological Essentialism*, w: S. Vosniadou, A. Ortony (red.), *Similarity and Analogical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Meltzoff A., Gopnik A.M., *The Role of Imitation in Understanding Persons and Developing a Theory of Mind*, w: S. Baron-Cohen, H. Tager-Flusberg, D. Cohen (red.), *Understanding Other Minds: Perspectives from Autism*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Menary R., *Writing as Thinking*, „Language Sciences” 29(5)/2007.
- Mercier H., Sperber D., *The Enigma of Reason*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2017.
- Metcalf J., Mischel W., *A Hot/Cool-System Analysis of Delay Gratification: Dynamics of Will Power*, „Psychological Review” 106(1)/1999.

- Meyer B., Houtman D., *Introduction: Material Religion – How Things Matter*, w: D. Houtman, B. Meyer, *Things: Religion and the Question of Materiality*, Fordham University Press, New York 2012.
- Mills M.A., *Oral Tradition*, w: L. Johns (red.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 10, wyd. 2, Macmillan Reference USA, Detroit – London 2005.
- Mitchell J.P., Mitchell H.J., *For Belief: Embodiment and Immanence in Catholicism and Mormonism*, „Social Analysis” 52(1)/2008.
- Mithen S., *A Creative Explosion? Theory of Mind, Language and the Disembodied Mind of the Upper Paleolithic*, w: S. Mithen (red.), *Creativity in Human Evolution and Prehistory*, Routledge, London 1998.
- Mithen S., *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*, Phoenix, London 1996.
- Moors A., *Popularizing Islam: Muslims and Materiality – Introduction*, „Material Religion” 8(3)/2012.
- Morgan D., *Introduction: The Matter of Belief*, w: D. Morgan (red.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, Routledge, London 2010.
- Morgan D., *The Embodied Eye: Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling*, University of California Press, Berkeley 2012.
- Morgan D., *The Forge of Vision: A Visual History of Modern Christianity*, University of California Press, Oakland 2015.
- Morris J.W., *Encountering the Qur'an: Contexts and Approaches*, w: V.J. Cornell, *Voices of Islam*, vol. 1, Praeger, Westport, Conn. 2007.
- Muszyński Z., *Umysł rozszerzony, poznanie rozszerzone, „nauka rozszerzona”*, „Filozofia i Nauka” 3/2015.
- Needham R., *Belief, Language, and Experience*, Blackwell, Oxford 1972.
- Nickell J., *Looking for a Miracle: Weeping Icons, Relics, Stigmata, Visions and Healing Cures*, Prometheus Books, Buffalo 1993.
- Nielsen A., *Icons and Agency in the Georgian Orthodox Church*, w: A.W. Geertz, J.S. Jensen (red.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011.
- Norenzayan A., *Big gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2013.
- Norenzayan A., Atran S., *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, w: M. Schaller, Ch.S. Crandall (red.), *The Psychological Foundations of Culture*, Lawrence Erlbaum, Mahwah, N.J. 2004.
- Norenzayan A., Atran S., Jason Faulkner, Mark Schaller, *Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives*, „Cognitive Sciences” 30(3)/2006.
- Norenzayan A., Gervais W.M., *The Origins of Religious Disbelief*, „Trends in Cognitive Sciences” 17(1)/2013.
- Norenzayan A., Sharif A.F., *The Origin and Evolution of Religious Prosociality*, „Science” 322/2008.
- O'Hara K.P., Taylor A., Newman W., Sellen A.L., *Understanding the Materiality of Writing from Multiple Sources*, „International Journal of Human-Computer Studies” 56(3)/2002.

- Ojalehto B.L., Medin D. L., *Perspectives on Culture and Concepts*, „Annual Review of Psychology” 66/2015.
- Olson D.R., *Papierowy świat. Pojęciowe i poznawcze implikacje pisania i czytania*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010.
- Olson D.R., *The Mind on Paper: Reading, Consciousness and Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Ong W.J., *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Routledge, London 2002 (wyd. pol.: *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992).
- Otto R., *Świętość*, Wyd. KR, Warszawa 1999.
- Phillips D.Z., *Wiara religijna a gry językowe*, w: *Filozofia religii*, wybrał i wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Wyd. Spacja, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.
- Pierce Ch.S., *Wybór pism semiotycznych*, „Znak – Język – Rzeczywistość”, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.
- Pietz W., *The Problem of Fetish I*, „Anthropology and Aesthetics” 9/1985.
- Pinker S., *The Language Instinct: The New Science of Language and Mind*, Penguin, London 1994.
- Pinker S., *The Stuff of Thought: Language as a Window into Human Nature*, Viking Penguin, Penguin Books, London 2007.
- Pongratz-Leisten B., K. Sonik, *Between Cognition and Culture: Theorizing the Materiality of Divine Agency in Cross-Cultural Perspective*, w: B. Pongratz-Leisten, K. Sonik (red.), *The Materiality of Divine Agency*, Walter de Gruyter, Boston 2015.
- Pouillon J., *Remarks on the verb “to believe”*, w: M. Lambek (red.), *A Reader in the Anthropology of Religion*, Blackwell, Malden, MA 2008.
- Powell B.B., *Writing: Theory and History of the Technology of Civilization*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012.
- Price H.H., *Belief*, Allen & Unwin, London 1969.
- Price H.H., *Belief ‘in’ and belief ‘that’*, „Religious Studies” 1(1)/1965.
- Pyysiäinen I., *Buddhism, Religion and the Concept of “God”*, „Numen” 50(2)/2003.
- Pyysiäinen I., *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*, Brill, Leiden 2003.
- Pyysiäinen I., *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist’s Perspective*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.
- Pyysiäinen I., *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods and Buddhas*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Pyysiäinen I., *The Cognitive Science of Religion*, w: F. Watts, L. Turner, *Evolution, Religion, and Cognitive Science: Critical and Constructive Essays*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Rappaport R.A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999 (wyd. pol.: *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2007).
- Renfrew C., *Mind and Matter: Cognitive Archeology and External Symbolic Storage*, w: C. Renfrew, Ch. Scarre, *Cognition and Material Culture: The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998.
- Renfrew C., *Symbol before Concept: Material Engagement and the Early Development of Society*, w: I. Hodder, *Archeological Theory Today*, Polity Press, Cambridge 2001.

- Renfrew C., Scarre Ch. (red.), *Cognition and Material Culture: The Archeology of Symbolic Storage*, McDonald Institute for Archeological Research, Cambridge 1998.
- Richerson P.J., Newson L., *Is Religion Adaptive? Yes, No, Neutral. But Mostly We Don't Know*, w: J. Schloss, M.J. Murray, *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origins of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Ritter R.S., Preston J.L., *Representations of Religious Words: Insights for Religious Priming Research*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 52(3)/2013.
- Rottman J., Zhu L., Wang W. i in., *Cultural Influences on the Teleological Stance: Evidence from China*, „Religion, Brain and Behavior” 7(1)/2017.
- Ruel M., *Christians as Believers*, w: J. Davis (red.), *Religious Organization and Religious Experience*, Academic Press, London 1982.
- Sacco R.G., *The Circumplex Structure of Depersonalization/Derealization*, „International Journal of Psychological Studies” 2(2)/2010.
- Saler B., *Conceptualizing religion: Some recent reflections*, „Religion” 38/2008.
- Saler B., *Understanding Religion: Selected Essays*, Walter de Gruyter, Berlin 2009.
- Sapir E., *Culture, Language, and Personality: Selected Essays*, University of California Press, Berkeley 1949 (wyd. pol.: *Kultura, język, osobowość. Wybrane eseje*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1978).
- Schjoedt U., *The Religious Brain: A General Introduction to the Experimental Neuroscience of Religion*, „Method and Theory in the Study of Religion” 21(3)/2009.
- Schneider W., Chein J., *Controlled and Automatic Processing: Behavior, Theory, and Biological Mechanisms*, „Cognitive Science” 27(3)/2003.
- Scholl B., P. Tremoulet, *Perceptual Causality and Animacy*, „Trends in Cognitive Sciences” 4(8)/2000.
- Schönplug U. (red.), *Cultural Transmission: Psychological, Developmental, Social, and Methodological Aspects*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Schütz A., *Collected Papers*, t. I: *The Problem of Social Reality*, red. Maurice Natanson, Martinus Nijhoff, The Hague 1962.
- Scott R.A., *The Gothic Enterprise: A Guide to Understanding the Medieval Cathedral*, University of California Press, Berkeley 2003.
- Scribner S., Cole M., *The Psychology of Literacy*, Harvard University Press 1981.
- Searle J., *Umysł na nowo odkryty*, PIW, Warszawa 1999.
- Seiwert H., *The Study of Religion as a Scientific Discipline: A Comment on Luther Martin and Donald Wiebe's Paper*, „Religio: Revue Pro Religionistiku” 20(1)/2012.
- Sierra M., *Depersonalization: A New Look at a Neglected Syndrome*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Simson O. von, *The Gothic Cathedral: Origins of Gothic Architecture and the Medieval Concept of Order*, Princeton University Press, Princeton 1974.
- Singh D., Chatterjee G., *The Evolution of Religious Belief in Humans: A Brief Review with a Focus on Cognition*, „Journal of Genetics” 96(3)/2017.
- Sjöblom T., *Pumping Intuitions: Religious Narratives and Emotional Communication*, w: A.W. Geertz, J.S. Jensen (red.), *Religious Narrative, Cognition and Culture: Image and Word in the Mind of Narrative*, Equinox, Sheffield 2011.
- Skorupski J., *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

- Slobin D.I., *From „Thought and Language” to “Thinking for Speaking”*, w: J.J. Gumperz, S.C. Levinson (red.), *Rethinking Linguistic Relativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Slovan S.A., *The Empirical Case for Two Systems of Reasoning*, „Psychological Bulletin” 119(1)/1996.
- Slovan S.A., *Two Systems of Reasoning*, w: T. Gilovich, D. Griffin, D. Kahneman (red.), *Heuristics and Biases: The Psychology of Intuitive Judgement*, Cambridge University Press, New York 2002.
- Slone D.J., *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- Smart N., *The religious Experience of Mankind*, Collins, Glasgow 1977.
- Smith E.R., DeCoster J., *Dual-Process Model in Social and Cognitive Psychology: Conceptual Integrations and Links to Underlying Cognitive Systems*, „Personality and Social Psychology Review” 4(2)/2000.
- Smith W.C., *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1962.
- Sørensen J., *A Cognitive Theory of Magic*, AltaMira Press, Lanham 2007.
- Sørensen J., *Religion in Mind: A Review Article of the Cognitive Science of Religion*, „Numen” 52(4)/2005.
- Sosis R., *Religion and Intra-Group Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities*, „Cross-Cultural Research” 34(1)/2000.
- Sosis R., *Religious Behaviors, Badges, and Bans: Signaling Theory and the Evolution of Religion*, w: P. McNamara (red.), *Where God and Science Meet: How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, Praeger Publishers, Westport 2006.
- Spelke E.S., Breinlinger K., Macomber J., Jacobson K., *Origins of Knowledge*, „Psychological Review” 99(4)/1992.
- Spelke E.S., Vishton P., Hofsten C. von, *Object Perception, Object-Directed Action, and Physical Knowledge in Infancy*, w: M.S. Gazzaniga, *The Cognitive Neurosciences*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1995.
- Sperber D., *Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations*, „Man. New Series” 20(1)/1985.
- Sperber D., *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Blackwell, Oxford 1996.
- Sperber D., *Intuitive and Reflective Beliefs*, „Mind and Language” 12(1)/1997.
- Sperber D., *On Anthropological Knowledge: Three Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Sperber D., *Rethinking Symbolism*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 (wyd. pol.: *Symbolizm na nowo przemyślany*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008).
- Sperber D., Wilson D., *Relevance: Communication and Cognition*, Blackwell, Oxford 1995 (wyd. pol.: *Relevancja. Komunikacja i poznanie*, Tertium, Kraków 2011).
- Spiro M.E., *Religions: Problem of Definition and Explanation*, w: M. Banton (red.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Routledge, London 2004.
- Staal F., *The Meaninglessness of Ritual*, „Numen” 26(1)/1979.
- Stanovich K.E., *Who Is Rational? Studies of Individual Differences in Reasoning*, Erlbaum, Mahwah, NJ 1999.

- Stanovich K.E., *Rationality and the Reflective Mind*, Oxford University Press, New York 2011.
- Stanovich K.E., West R.F., *Individual Differences in Reasoning: Implications for the Rationality Debate*, „Behavioral and Brain Sciences” 23(5)/2000.
- Stringer M.D., *Towards a Situational Theory of Belief*, „Journal of the Anthropological Society of Oxford” 27(3)/1996.
- Sztajer S., *Język a konstytuowanie świata religijnego*, Wyd. Naukowe WNS UAM, Poznań 2009.
- Sztajer S., „Niepoprawność teologiczna”. *Kognitywne aspekty przemian religijności*, „Przegląd Religioznawczy” 1(231)/2009.
- Sztajer S., *Religion and the Construction of Reality*, w: D. Džalto (red.), *Religion and Realism*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2016.
- Sztajer S., *Techniki indukowania doświadczenia religijnego na przykładzie chrześcijaństwa ewangelikalnego*, „Przegląd Religioznawczy” 2(264)/2017.
- Talmon-Kaminski K., *Religion as Magical Ideology: How the Supernatural Reflects Rationality*, Acumen, Durham 2013.
- Tambiah S.J., *A Performative Approach to Ritual*, „Proceedings of the British Academy” 65/1979.
- Tambiah S.J., *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Taves A., *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*, Princeton University Press, Princeton 2009.
- Theiner G., *Res Cogitans Extensa: A Philosophical Defense of Extended Mind Thesis*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2011.
- Tokarska-Bakir J., *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, Universitas, Kraków 2000.
- Tomicki R., *Religijność ludowa*, w: M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka, *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, Zakład Narodowy im. Ossoliński – Wyd. PAN, Wrocław 1981.
- Tooby J., Cosmides L., *The Psychological Foundations of Culture*, w: J. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (red.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, New York 1992.
- Tremlin T., *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*, Oxford University Press, New York 2006.
- Trybulec M., *Bridging the Gap Between Writing and Cognition: Materiality of Written Vehicles Reconsidered*, „Pragmatics and Cognition” 21(3)/2013.
- Tylor E.B., *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, London 1903.
- Upal M.A., *An Alternative Account of the Minimal Counterintuitiveness Effect*, „Cognitive Systems Research” 11(2)/2010.
- Upal M.A., Gonce L.O., Tweney R.D., Slone D.J., *Contextualizing Counterintuitiveness: How Context Affects Comprehension and Memorability of Counterintuitive Concepts*, „Cognitive Science” 31(3)/2007.
- Vygotsky L., *Thought and Language*, MIT Press, Cambridge, Mass., 1986 (wyd. pol.: *Myślenie i mowa*, PWN, Warszawa 1989).

- Wellman H.M., *Making Minds: How Theory of Mind Develops*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Wellman H.M., *The Child's Theory of Mind*, MIT Press, Cambridge, MA, 1990.
- Werblowsky R.J.Z., *Introduction: Mind and Landscape*, w: B.Z. Kedar, R.J.Z. Werblowsky (red.), *Sacred Space: Shrine, City, Land*, Macmillan, Jerusalem 1998.
- Whisenant J.N., *Writing, Literacy and Textual Transmission: The Production of Literary Documents in Iron Age Judah*, University of Michigan 2008 (rozprawa doktorska), https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/58435/jfletcha_1.pdf?sequence=1 [dostęp: 21.05.2018], s. 243.
- Whitehouse H., *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Whitehouse H., *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.
- Whorf B.L., *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge, Mass 1956 (wyd. pol.: *Język, myśl i rzeczywistość*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1981)
- Wiebe D., *The Role of 'Belief' in the Study of Religion: A Response to W. C. Smith*, „Numen” 26(2)/1979.
- Willard A.K., Norenzayan A., *Cognitive Biases Explain Religious Belief, Paranormal Belief, and Belief in Life's Purpose*, „Cognition” 129(2)/2013.
- Wilson D.S., *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, University of Chicago Press, Chicago 2002.
- Wilson D.S., *Evolution and Religion: The Transformation of the Obvious*, w: J. Bulbulia i in. (red.), *The Evolution of Religion*, Collins Foundation Press, Santa Margarita 2008.
- Wilson M., *Six views of embodied cognition*, „Psychonomic Bulletin & Review” 9(4)/2002.
- Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Wittgenstein L., *The Blue and Brown Books: Preliminary Studies for the 'Philosophical Investigations'*, Blackwell, Oxford 1969 (wyd. pol.: *Niebieski i brązowy zeszyt*, Spacja, Warszawa 1998).

