
Religioznawstwo kognitywne — jego osiągnięcia i ograniczenia

SŁAWOMIR SZTAJER

*Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych,
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza*

Streszczenie. *Kognitywne podejście do badań nad religiami stanowi nowy interdyscyplinarny paradygmat, który korzysta z osiągnięć takich dyscyplin jak psychologia, antropologia, filozofia czy neuronauka. Według tego podejścia przedstawienia i zachowania religijne mogą być ujmowane jako naturalne produkty uboczne zwyczajnych procesów poznawczych. Religioznawstwo kognitywne koncentruje się przede wszystkim na procesach poznawczych, w oparciu o które dokonuje się tworzenie, nabywanie i podtrzymywanie idei religijnych, a także na procesach leżących u podłoża zachowań religijnych. Artykuł stanowi krytyczną ocenę wybranych osiągnięć religioznawstwa kognitywnego. Ponadto omówiono w nim różnice pomiędzy podejściem kognitywnym i klasycznymi podejściami do badań nad religiami, a także ograniczenia i praktyczne zastosowania religioznawstwa kognitywnego.*

Słowa kluczowe: *religia, procesy poznawcze, religioznawstwo kognitywne, religioznawstwo*

Pojawiające się w ostatnich dziesięcioleciach próby wyjaśniania zjawisk kulturowych w oparciu o sposób funkcjonowania ludzkiego umysłu zaowocowały powstaniem ważnych przedsięwzięć badawczych, które pozwalają w odmienny sposób spojrzeć na owe zjawiska. Do takich przedsięwzięć należy szeroko rozumiane kognitywne podejście do zjawisk religijnych, które pojawiło się w latach dziewięćdziesiątych poprzedniego stulecia, obecnie zaś dynamicznie rozwija się w wielu ośrodkach badawczych¹. Kognitywne podejście do religii opiera się na

¹Współcześnie można mówić o stopniowej instytucjonalizacji tego obszaru badań. Świadczy o niej powstanie towarzystwa naukowego zajmującego się tą problematyką (International Association for the Cognitive Science of Religion), serii wydawniczych (np. Cognitive Science of Religion Series) i nu-

przekonaniu, że to, co zwykle określane jest mianem religii, powstaje na bazie powiązanych ze sobą zwyczajnych procesów poznawczych (Barrett 2000, s. 29). Do najważniejszych przedstawicieli tego podejścia zaliczyć można takich badaczy jak Pascal Boyer, E. Thomas Lawson, Robert M. McCauley, Ilka Pyysiäinen, Justin Barrett, Jason Slone i Harvey Whitehouse. Interesujący jest fakt, że wielu przedstawicieli tego podejścia nie rozpoczynało swojej działalności naukowej w dziedzinie religioznawstwa, lecz podjęli badania nad zjawiskami religijnymi z perspektywy takich dyscyplin naukowych jak psychologia, antropologia kulturowa, biologia, neuronauka czy filozofia.

Chociaż omawiany nurt badań jest bardzo młody, można pokusić się o wstępną ocenę jego dorobku, oryginalności oraz znaczenia dla współczesnego religioznawstwa. W tym celu konieczne jest choćby tylko bardzo skrótowe odwołanie się do podstawowych jego osiągnięć oraz skonfrontowanie go z podejściami dominującymi we współczesnym religioznawstwie. Przede wszystkim należałoby zapytać o to, czy podejście kognitywne stanowi alternatywę dla klasycznych badań religioznawczych, czy też jedynie je wzbogaca poprzez tworzenie i testowanie nowych teorii oraz testowanie teorii zbudowanych wcześniej. Czy kognitywne podejście do religii stanowi kolejną subdyscyplinę religioznawstwa, czy też perspektywę obejmującą problematykę, która pojawia się w różnych, tradycyjnie wyodrębnianych dyscyplinach religioznawstwa? Co jest właściwym przedmiotem kognitywnych badań nad religią? Czy badania te opierają się na swoistych metodach? Czy wiedza będąca rezultatem tych badań może być wykorzystana dla celów praktycznych?

Kognitywne podejście do religii stanowi nurt w badaniach nad religiami, który próbuje wyjaśnić genezę oraz trwanie idei religijnych, odwołując się do właściwych ludzkiemu umysłowi mechanizmów poznawczych. Wśród mechanizmów poznawczych, które odgrywają istotną rolę w tworzeniu i podtrzymywaniu przedstawień religijnych, wyróżnić można takie mechanizmy jak, np. teoria umysłu czy mechanizm służący do wykrywania w otoczeniu istot działających (Barrett 2004, s. 32). Nie wszyscy przedstawiciele tego podejścia ograniczają się wyłącznie do wskazania i opisanie odpowiednich procesów poznawczych stanowiących podłoże zjawisk religijnych. Niektórzy z nich stawiają również pytania o historię ewolucyjną oraz podstawy neurobiologiczne tych procesów. I chociaż badanie uwarunkowań poznawczych może

merów czasopism poświęconych tej problematyce (np. *Religion* 38:2, 2008; *Journal of Cognition and Culture* 5:1/2, 2005), a także konferencji i projektów badawczych.

stanowić odrębną płaszczyznę analizy, poszukiwanie głębszych uwarunkowań religijności, tj. poszukiwanie ewolucyjnych i neurobiologicznych podstaw określonych mechanizmów poznawczych, staje się dla niektórych badaczy ważnym przedsięwzięciem.

Przeważająca część kognitywnych badaczy religii przyjmuje, że idee religijne powstają w wyniku działania zwyczajnych mechanizmów poznawczych. Bycie religijnym nie wymaga żadnych specjalnych zdolności poznawczych, zaś podłożem idei religijnych nie są żadne specyficzne „organy” mentalne. Jest raczej tak, że idee religijne pojawiają się jako skutek uboczny funkcjonowania wspomnianych mechanizmów. Religioznawcy kognitywni pytają o sposób powstawania idei religijnych, przetwarzania ich przez ludzki umysł oraz komunikowania. W kontekście tych pytań interesujący staje się sposób rozprzestrzeniania idei religijnych w określonej populacji, a tym samym kwestia, dlaczego tylko niektóre idee religijne mają szanse na rozpowszechnienie, inne zaś nie odnoszą żadnego „sukcesu”. Ważnym zadaniem staje się wyodrębnienie takich elementów w strukturze przedstawień religijnych, które sprawiają, że przedstawienia te są łatwo zapamiętywane, przyciągają uwagę, a w konsekwencji mają duże szanse na rozpowszechnienie. Szczególną rolę w omawianym podejściu pełni ponadto kwestia działań rytualnych i powiązania między przedstawieniami religijnymi a działaniami w kontekście rytualnym.

Zaletą podejścia kognitywnego jest to, że usiłuje sprowadzić olbrzymią różnorodność zjawisk religijnych do niewielu mechanizmów poznawczych, które leżą u ich podstaw. Z tego punktu widzenia, religia jest zjawiskiem uniwersalnym, ale nie dlatego, że istnieją określone uniwersalne idee religijne. Jest raczej tak, że źródłem uniwersalności religii jest w istotnej mierze uniwersalna architektura umysłu. Podejście to rozwija systematyczne, naukowe badania nad religią, tworząc hipotezy empiryczne i posługując się eksperymentem.

Religioznawstwo kognitywne a klasyczne podejścia w badaniach nad religiami

Kognitywne podejście do religii pozostaje w opozycji do wielu przedsięwzięć badawczych podejmowanych w ramach dotychczasowego religioznawstwa. Badacze kognitywni podkreślają, że reprezentowane przez nich podejście ma charakter naukowy, w przeciwieństwie do różnego rodzaju interpretacji zjawisk religijnych, które niewiele wyjaśniają, i które można zaliczyć raczej do działalności religijnej bądź quasi-religijnej aniżeli naukowej. Naukowość owa wyraża się we wzorowaniu się na naukach

przyrodniczych oraz dążeniu do wyjaśniania zjawisk religijnych, nie zaś wyłącznie ich interpretacji. Określanie badań nad religią mianem „naukowych” sygnalizuje istnienie problemu z naukowością religioznawstwa. Wydaje się, że w badaniach nad religiami ryzyko pojawienia się podejść uchybiającym standardom naukowości jest dość wysokie. Aby zdać sobie z tego sprawę, wystarczy przyjrzeć się historii religioznawstwa, a w szczególności wziąć pod uwagę niektóre badania prowadzone w różnych środowiskach wyznaniowych². Problem z naukowością religioznawstwa pojawia się m. in. dlatego, że idee i przekonania religijne są badane pod kątem ich odniesienia do świata, nie zaś pod względem ich genezy, struktury i funkcji. Kognitywiści natomiast nie pytają o racje określonych przekonań religijnych, lecz raczej o ich przyczyny. Naukowe badanie religii ma ponadto sens jedynie wówczas, jeśli zjawiska religijne nie są nieskończenie idiosynkratyczne i przez to nieporównywalne, lecz można mówić o pewnych powtarzalnych strukturach czy formach tych zjawisk.

Kognitywne podejście do religii rozumiane jako przedsięwzięcie naukowe należy zatem wyraźnie odróżnić od motywowanego względami ideowymi wykorzystywania wyników badań naukowych do celów zwalczania (znacznie rzadziej promowania) określonej religii lub zwalczania religii w ogóle. Nie chodzi tutaj wyłącznie o próbę praktycznego zastosowania wyników badań religioznawczych, które to działanie nie budzi wątpliwości, lecz ich wykorzystywanie w roli narzędzi, pozwalających orzekać o prawdziwości lub nieprawdziwości określonych religii. Historia religioznawstwa obfituje w przykłady tego rodzaju działań badaczy religii, również współcześnie nie są one zjawiskiem nadzwyczajnym. Problem w tym, że nie zawsze takie działania idą w parze z minimum obiektywizmu niezbędnego do badania religii.

Wybrane osiągnięcia

Nie miejsce tutaj na szczegółową prezentację głównych osiągnięć kognitywnego podejścia do religii³. Konieczne jest jednak przywołanie kilku najważniejszych osiągnięć, które są obecnie testowane empirycznie. Chociaż koncepcje te powstały niezależnie od siebie, istnieje między nimi swoista korespondencja, pozwalająca żywić nadzieję, że z różnych

²Wyznaniowość rzecz jasna nie implikuje nienaukowości, w praktyce jednak spotkać można badania prowadzone w perspektywie wyznaniowej, które uchybiają naukowej obiektywności (por. Drozdowicz 2010).

³Szerzej na ten temat zob. Sztajer 2007.

koncepcji wyłoni się w przyszłości teoria, która wyjaśni podstawowe aspekty zjawisk religijnych. Do wspomnianych kognitywnych teorii religii należą koncepcja genezy idei religijnych autorstwa Pascala Boyera, hipoteza tzw. poprawności teologicznej Justina Barretta, kognitywna teoria działań rytualnych (Roberta M. McCauleya i E. Thomasa Lawsona), koncepcja stylów religijności, której przedstawicielem jest m. in. Harvey Whitehouse, czy koncepcja religii jako rodzaju antropomorfizmu Stewarta Guthrie'go.

Kognitywne teorie religii mają charakter naturalistyczny. Oznacza to, że religię traktuje się nie tylko jako zjawisko społeczno-kulturowe, ale przede wszystkim jako zjawisko naturalne. Owa naturalność polega na tym, że zjawiska religijne powstają w wyniku działania naturalnych mechanizmów poznawczych, co oznacza, że są zależne od uwarunkowań pozakulturowych. Według Pascala Boyera, który otwarcie broni naturalności przekonań religijnych, do takich pozakulturowych uwarunkowań zaliczyć można ludzki genom, zdolności ludzkiego mózgu oraz własności ludzkiego świata (Boyer 1994, s. 3; Sztajer 2008). Naturalność wyklucza także wyjaśnianie religii w oparciu o jej domniemane źródła transcendentne. Choć dla wielu współczesnych religioznawców ten ostatni postulat wydaje się oczywisty, istnieją również próby religijnego (zwykle wyznaniowego) „wyjaśniania” religii.

Dotychczasowe badania w ramach religioznawstwa kognitywnego pokazały, że reprezentacje religijne posiadają określoną strukturę. Z jednej strony są one oparte na wiedzy intuicyjnej o tym, jak mają się rzeczy w świecie (wiedza ta składa się na tzw. intuicyjną ontologię, w ramach której można wyróżnić m. in. intuicyjną fizykę, intuicyjną biologię oraz intuicyjną psychologię), z drugiej strony zawierają nie-liczne elementy sprzeczne z ową wiedzą intuicyjną. Takie pojedyncze naruszenia intuicyjnej ontologii sprawiają, że pojęcia religijne stają się bardziej „wyraziste”, tzn. wyróżniają się spośród wielu innych pojęć, przez co w większym stopniu przyciągają uwagę i są łatwiej zapamiętywane. Badania nad zapamiętywaniem pojęć prowadzone m. in. przez Pascala Boyera i Justina Barretta pokazały, że najłatwiej zapamiętywane są takie pojęcia, które zachowują pewne możliwe do określenia poznawcze optimum (Boyer, Ramble 2001, s. 535-564; Barret, Nyhof 2001, s. 69-100; Norenzayan, Atran 2004, s. 149-169). Wyraża się ono w liczbie zawartych w danym pojęciu naruszeń intuicyjnej wiedzy. Otóż pojęcia w dużym stopniu sprzeczne z intuicją oraz pojęcia w pełni zgodne z intuicyjną wiedzą są gorzej zapamiętywane niż pojęcia minimalnie sprzeczne z intuicją, tj. zawierające pojedyncze naruszenia tej wiedzy.

Nie oznacza to jednak, że religie składają się wyłącznie z idei mini-

malnie sprzecznych z intuicją. Przykładowo doktryny wielu religii uniwersalistycznych zawierają idee wysoce kontrintuicyjne. Przykładowo w chrześcijaństwie jest to idea Boga⁴, który jest określany jako osoba, a jednocześnie posiada cechy niezgodne z intuicyjną wiedzą o osobach (nieskończoność, nieśmiertelność, wszechmoc, wszechwiedza etc.) Ponieważ przekonania religijne, które są oparte na tego typu sprzecznych z intuicją pojęciach, są z kognitywnego punktu widzenia niezwykle kosztowne (ich przetwarzanie przez system poznawczy, np. posługiwanie się nimi do interpretacji codziennych wydarzeń, wymaga wzmoczonego wysiłku), ich podtrzymywanie wymaga wsparcia ze strony instytucji religijnych. Odpowiedzi na pytanie, jak możliwe jest trwanie wielkich religii opartych na wysoce sprzecznych z intuicją pojęciach i przekonaniach, udziela koncepcja sformułowana przez J. Barretta. Zgodnie z hipotezą Barretta wyznawcy religii, których doktryny są wysoce sprzeczne z intuicyjną wiedzą o świecie, mają skłonność do przedstawiania istot religijnych w sposób nieortodoksyjny, a tym samym w większym stopniu zgodny z ich intuicyjną wiedzą. Skłonność ta oczywiście nie ujawnia się jedynie w przypadku religii posiadającej skryzystalizowaną i jednocześnie sprzeczną z intuicją doktrynę; występuje one we wszystkich religiach, z tym, że w religiach pierwszego typu zaznacza się ona najwyraźniej. Przykładowo Bóg chrześcijański, pomimo przypisywanych mu przez doktrynę znacznej liczby cech sprzecznych z intuicją, bywa reprezentowany jako zwykła osoba, która zasadniczo nie różni się od osoby ludzkiej. Pomimo, że ludzie religijni deklarują zgodność z określoną, wysoce sprzeczną z intuicją doktryną, kiedy są o to pytani, w codziennym myśleniu posługują się bardziej intuicyjnymi pojęciami istot nadprzyrodzonych. Innymi słowy, istnieje znaczna rozbieżność między deklaracjami religijnymi i rzeczywistym myśleniem religijnym. Zjawisko to, określane mianem „poprawności teologicznej” zakłada istnienie w religii równoległych strategii conceptualnych, umożliwiających posługiwanie się alternatywnymi reprezentacjami istot nadprzyrodzonych. Oznacza to, że badanie religii, które koncentruje się wyłącznie na treściach doktrynalnych, a więc usystematyzowanej refleksyjnej wiedzy, ogranicza się do jednego i jak się wydaje wcale nie najważniejszego aspektu religii. Jeśli przyjrzymy się monografiom poświęconym historii religii, znajdziemy w nich wiele opisów, mających za przedmiot doktry-

⁴Innego zdania jest J. Barrett, który wskazuje, że idea chrześcijańskiego Boga nie jest tak sprzeczna z intuicją jakby się mogło na pierwszy rzut oka wydawać (Barrett 2004, s. 87–88).

nę teologiczną, nie zaś rzeczywiste przekonania ludzi religijnych⁵, czyli tzw. religię i religijność ludową. Ta ostatnia jest w większej mierze niż pierwsza oparta na intuicyjnej ontologii.

Niektórzy przedstawiciele kognitywnego podejścia do religii zwracają szczególną uwagę na antropomorficzny charakter przedstawień religijnych. Antropomorfizacja jest nie tylko jednym ze sposobów przedstawiania istot nadprzyrodzonych, ale ponadto pewną strategią konceptualną, która ma podstawy ewolucyjne. Jeden ze zwolenników takiego poglądu, Stewart Guthrie, uważa wręcz, iż religia jest jedną z wielu odmian antropomorfizmu (Guthrie 1993). Powiązanie religii z ludzką skłonnością do antropomorfizacji jest równie stare, jak refleksja nad religią, bowiem swój początek ma w starożytnej Grecji⁶. Jednakże dopiero Guthrie podjął systematyczne badania nad antropomorfizmem w ogóle, w tym antropomorfizmem religijnym, z perspektywy kognitywnej i ewolucyjnej, a także z perspektywy teorii gier. Antropomorfizacja religijna jest strategią opłacalną z ewolucyjnego punktu widzenia, która jest wykorzystywana głównie w sytuacji niepewności. Kiedy działający podmiot staje w obliczu niepewnych zjawisk, bardziej korzystne jest dlań zachowanie się tak, jakby miał do czynienia z istotą ludzką (Guthrie 1996, s. 417). Strategia ta, przypomina słynny zakład Pascala⁷, tym jednak różni się od jego pomysłu, że jest nieświadomiona i opiera się na mechanizmach poznawczych, które niegdyś miały, a być może nadal posiadają charakter adaptacyjny.

⁵Należy jednak podkreślić, że badania tego rodzaju nie są zupełnie nowe. Socjologowie od dawna wskazują na istnienie istotnych rozbieżności między wyznawaną doktryną a przekonaniami deklarowanymi przez wyznawców. Jednakże tzw. poprawność teologiczna nie polega na tego typu rozbieżności. Jest to raczej deklarowanie zgodności z określoną doktryną przy jednoczesnym myśleniu nieortodoksyjnym. Na podobną rozbieżność wskazywał wcześniej polski psycholog Władysław Witwicki (zob. Witwicki 1980). Rozbieżność między deklaracjami religijnymi a rzeczywistym myśleniem ludzi religijnych jest często odnotowywana przez antropologów religii (zob. Eller 2007, s. xiv). Niestety opisom tego zjawiska nie towarzyszy zazwyczaj wyjaśnienie, dlaczego tak się rzeczy mają.

⁶Pierwszym myślicielem, który zwrócił uwagę na to zjawisko był grecki filozof Ksenofanes z Kolofonu, żyjący na przełomie VI i V stulecia p. n. e.

⁷Zdaniem Błażeja Pascala opłaca się założyć istnienie Boga, ponieważ jeśli w przyszłości okaże się, że Boga nie ma, stracimy niewiele (doczesne, skończone życie, które będziemy musieli poświęcić Bogu), natomiast gdy okaże się, że Bóg istnieje, zyskamy niewyobrażalnie wiele (życie wieczne i zbawienie). Zob. Pascal 2001, s. 198.

Religia wszakże to nie tylko idee i przekonania religijne, lecz również działania rytualne. Jednym z najważniejszych osiągnięć kognitywnego podejścia do religii jest teoria kompetencji rytualnej zaprezentowana przez Roberta M. McCauleya oraz E. Thomasa Lawsona (McCauley, Lawson 2002). Autorzy nawiązują do pojęcia kompetencji językowej Noama Chomsky'ego, twierdząc, że ludzie religijni, którzy angażują się w działania rytualne posiadają swoistą kompetencję rozumienia formy rytuału. To właśnie owa kompetencja stanowi główny przedmiot zainteresowania badaczy. Uważają oni, że człowiek jest wyposażony w poznawczy system reprezentacji działań, który w zasadniczy sposób określa formę rytualną (McCauley, Lawson 2002, s. 10–11). Reprezentacja działań i podmiotów działających przez uczestników rytuału nie wymaga istnienia jakichś specyficznych narzędzi umysłu, poza wspomnianym systemem reprezentacji działań. Autorzy wyróżniają w rytuale dwa poziomy reprezentacji i dokonują ich analizy. Należą do nich reprezentacja działania podstawowego oraz powierzchniowa reprezentacja rytuału. Reprezentacja powierzchniowa odróżnia religijne działanie rytualne od zwykłego działania. Kluczową rolę w rytuale odgrywają kulturowo postulowane ponadludzkie istoty działające.

Osiągnięcia kognitywnego podejścia do religii nie ograniczają się do wyżej wymienionych koncepcji. Na jego dorobek składa się wiele hipotez, z których część nie znalazła dotychczas potwierdzenia. Ważną rolę odgrywają próby integracji różnych kierunków badań oraz próby uzgodnienia osiągnięć teoretycznych. Nie ulega jednak wątpliwości, że rozwój omawianego paradygmatu, bo takim wyrazem określa się również omawiane podejście, znajduje się w fazie początkowej.

Przedmiot i metoda religioznawstwa kognitywnego

Przedmiot badań religioznawstwa kognitywnego jest rozumiany dość specyficznie. Nie jest nim z pewnością religia jako wyodrębniona dziedzina kultury. Religia rozumiana jako całość jest zjawiskiem zbyt złożonym, nieokreślonym, pozbawionym wyraźnych granic, aby można było uczynić ją przedmiotem naukowego wyjaśniania. Pojęcie to jest raczej konstruktem akademickim. Jego prototypami są chrześcijaństwo, islam i judaizm. Definicje religii tworzone w zachodnim religioznawstwie zazwyczaj oparte są na wymienionych prototypach. Przedmiotem badań w religioznawstwie kognitywnym są poszczególne zjawiska religijne (np. idee istot nadprzyrodzonych), a ściślej rzecz biorąc, powtarzające się w różnych kulturach wzorce zjawisk religijnych (Pyysiäinen 2003, s. 2; Boyer 1994, s. vii–viii). Wydaje się, że w konsekwencji religia nie jest

rozumiana jako specyficzna dziedzina kultury, lecz jako konglomerat zjawisk dość arbitralnie wyodrębnionych w wyniku konstruowania pojęć w dyskursie religioznawczym.

Podejście kognitywne opiera się na przekonaniu, że możliwe jest badanie zjawisk religijnych bez posiadania do nich uprzywilejowanego dostępu do. W szczególności badacz nie jest zobligowany do ujmowania religii niejako od wewnątrz, tzn. z perspektywy człowieka religijnego, wyznawcy określonej religii. Stanowisko to przeciwstawia się forsowanemu przez niektórych badaczy religii pogładowi, że wyrażenia języka religijnego mogą być rozumiane jedynie wówczas, gdy badająca je osoba uczestniczy w religijnej rzeczywistości. Perspektywa „od zewnątrz” jest w pełni uprawniona ze względu na fakt, że religioznawstwo koncentruje się na zwyczajnych ludzkich działaniach i procesach poznawczych. Powoływanie się podczas badania religii na zjawiska, które wykraczałyby poza działania i zdolności wykorzystywane w życiu codziennym, jest nieuzasadnione. Oznacza to również, że badanie religii nie wymaga żadnej specjalnej metody.

Trudno jest określić granice wyjaśniania w kognitywnym podejściu do religii. W dużej mierze zależy to od indywidualnych preferencji badacza. Większość badaczy koncentruje się przede wszystkim na procesach poznawczych, nie pytając o neuropsychologiczne aspekty tych procesów. Inni z kolei zadają również pytania dotyczące ludzkiego mózgu i jego roli w tworzeniu i podtrzymywaniu przedstawiń religijnych. Jak słusznie zauważa Ilka Pyysiäinen, „kognitywiści badający religię pozostają w zasadzie niezdecydowani co do tego, w jaki poziom mózgu trzeba się zagłębić, aby pogłębić wyjaśnienia religijnego myślenia i zachowania” (Pyysiäinen 2003, s. 7–8). Wydaje się jednak, że istnieje zasadnicza różnica między typowo kognitywnymi badaniami religii, które koncentrują się na procesach poznawczych, a coraz częściej podejmowanymi badaniami nad korelacją między doświadczeniami religijnymi a funkcjonowaniem mózgu. W podobny sposób przedsięwzięcia badawcze różnią się pod względem wykorzystywania w wyjaśnianiu religii perspektywy ewolucyjnej. Z jednej strony w religioznawstwie kognitywnym można z tej perspektywy zrezygnować, koncentrując się na określonych mechanizmach poznawczych, które stanowią podłoże zjawisk religijnych. Z drugiej strony można pytać o to, w jaki sposób określone mechanizmy poznawcze wyewoluowały. Perspektywa ewolucyjna wydaje się niezbędna do pełnego wyjaśnienia zjawisk religijnych. Przede wszystkim jej włączenie do religioznawstwa kognitywnego pozwala udzielić odpowiedzi na pytanie, czy myślenie i zachowanie religijne ma lub kiedykolwiek miało charakter adaptacyjny, czy też może należałoby je ujmować raczej jako skutek uboczny funkcjonowania

mechanizmów poznawczych, które mają lub miały niegdyś charakter adaptacyjny. Pomimo, że większa część kognitywistów zajmujących się religią skłonna jest obecnie traktować zjawiska religijne w kategoriach produktów ubocznych, spór między „adaptacjonizmem” a wspomnianą koncepcją skutku ubocznego jest nieustannie żywy w środowisku akademickim (zob. Bulbulia 2008).

Krytyka podejścia kognitywnego

Krytyka podejścia kognitywnego dotyczy między innymi właściwego temu podejściu redukcjonizmu. W religioznawstwie opozycja wobec redukcjonowania zjawisk religijnych do zjawisk innego typu lub, inaczej mówiąc, wyjaśnianie zjawisk religijnych w oparciu o zjawiska innego typu ma długą tradycję. Redukcjonizmowi zarzuca się zwykle, że gubi specyfikę religii jako dziedziny kultury oraz dziedziny ludzkiego życia. I tak w rzeczywistości czynią przedstawiciele podejścia kognitywnego: odmawiają religii specyfiki kulturowej oraz poznawczej. Sama teza o naturalności religii pociąga za sobą przekonanie, że w religii nie ma niczego niezwykłego. Bycie religijnym nie wymaga istnienia żadnych specyficznie religijnych mechanizmów poznawczych, nie mówiąc już o wyspecjalizowanych obszarach mózgu, które miałyby stanowić podłoże religii. Przejawem daleko idącego redukcjonizmu jest również przekonanie, że idee religijne są skutkami ubocznymi działania mechanizmów poznawczych, które bynajmniej nie wyewoluowały w „celach” religijnych, lecz prawdopodobnie miały z zupełnie innych powodów charakter adaptacyjny. Biorąc pod uwagę redukcjonistyczne nastawienie omawianego podejścia, nie można się dziwić, że często pojawia się w jego ramach problem odróżnienia zjawisk religijnych od zjawisk, którym powszechnie nie przypisuje się religijnego znaczenia. Przykładowo, jeśli przyjąć, że idee religijne to sprzeczne z intuicją idee istot nadprzyrodzonych, pojawia się problem, jak odróżnić typowe idee religijne takie jak idea boga czy ducha przodków od innych idei naruszających wiedzę intuicyjną (idea Supermana). Obie idee mają podobną strukturę, tzn. z jednej strony bazują na wiedzy intuicyjnej, z drugiej zaś zawierają zwykle niewielką liczbą elementów sprzecznych z intuicją, a pomimo tego pierwsza z nich ma charakter religijny, druga zaś nie. O ile idea boga bywa przedmiotem wiary religijnej, o tyle nikt nie wierzy w realność Supermana. Zdaniem Scotta Atrana kognitywne teorie religii nie potrafią dokonać rozróżnienia między tymi dwoma typami pojęć (Atran 2002, s. 14).

Innym zarzutem jest przekonanie, że hipotezy formułowane w ramach religioznawstwa kognitywnego są niedostatecznie uzasadnione. Czasami pojawia się zarzut, że są to hipotezy niesprawdzalne. Jeśli

chodzi o pierwszą uwagę, niedostateczne uzasadnienia formułowanych hipotez ma w wielu przypadkach miejsce. Często wynika ono z tego, iż dyskutowane hipotezy nie mogły zostać należycie sprawdzone ze względu na swoją nowość. Poważniejszy jest zarzut dotyczący niesprawdzalności, który oznacza, że nie sposób empirycznie potwierdzić ani odrzucić sformułowanej hipotezy. Zarzut ten jednak wydaje się niesłuszny, ponieważ można przytoczyć szereg eksperymentów, które zostały zaprojektowane właśnie w celu rozstrzygnięcia hipotez.

Można ponadto spotkać się ponadto z przekonaniem, że kognitywne teorie religii nie wprowadzają niczego nowego do istniejącej już wiedzy o religii. Chociaż przekonanie takie wydaje się nieuzasadnione, kwestia oryginalności kognitywnego podejścia do religii nie jest jednoznaczna. Z pewnością nie można mówić o zupełnej oryginalności. W wielu przypadkach mamy do czynienia z hipotezami, które zostały w nieco innej postaci dawno sformułowane. Przykładem może być chociażby koncepcja religijnej antropomorfizacji, współistnienia w religii dwóch sposobów myślenia — refleksyjnego i nierefleksyjnego, a także istnienia dwóch stylów religijności. Z drugiej wszakże strony, oryginalny jest sposób uzasadniania prezentowanych koncepcji, w szczególności zastosowanie osiągnięć nauk kognitywnych do wyjaśniania zjawisk religijnych.

Nie ulega wątpliwości, że kognitywne, czy też, szerzej ujmując, naukowe badania nad religią budzą szereg wątpliwości wśród ludzi religijnych. Pojawiają się pytania zarówno o potrzebę, jak i o możliwość tego typu badań (Dennett 2008, s. 54–66). Kwestie te, chociaż mają one raczej charakter ideowy aniżeli naukowy, nie są jednak nieistotne dla badacza religii, chociażby z tego względu, że naukowe badania nad religią, a w szczególności popularyzacje tych badań, mają istotny wpływ na sam świat religijny, a więc świat, którego zjawiska są przedmiotem naukowych dociekań (zob. Sztajer, 2010).

Zalety kognitywnego podejścia do religii

Biorąc pod uwagę niedługi okres czasu, w którym można mówić o religioznawstwie kognitywnym jako o swoistym paradygmacie w badaniach nad religiami, dotychczasowe osiągnięcia tego podejścia wydają się znaczące. Jednakże fakt ten nie został odnotowany przez współczesne religioznawstwo. Konfrontacja tradycyjnego religioznawstwa z badaniami nad religią, które można określić mianem kognitywnych, będzie zapewne kwestią przyszłości. Niemniej już dziś można pokusić się o wstępną ocenę dorobku kognitywnych teorii religii. Przede wszystkim niewątpliwym osiągnięciem tego podejścia jest utrwalenie istniejącej już

wcześniej tendencji do naukowego badania religii. Naukowego nie tylko w sensie powszechnie respektowanych w środowisku naukowym standardów naukowości, ale ponadto w sensie wzorowania się na naukach „twardych”. Oznacza to zerwanie z dominującym w religioznawstwie podejściem koncentrującym się na interpretacji zjawisk religijnych. Mówi się także o przewyżczeniu właściwej naukom społecznym, a także religioznawstwu, „biofobii”, polegającej na unikaniu pytań o biopsychologiczne uwarunkowania religii.

Zaletą podejścia kognitywnego jest niewątpliwie zdolność wyjaśnienia dwóch podstawowych faktów, które były wielokrotnie odnotowywane przez badaczy religii. Pierwszym z nich jest wszechobecność religii, polegająca na tym, że występuje ona we wszystkich znanych społeczeństwach ludzkich, drugim faktem jest występowanie podobieństw między zjawiskami religijnymi pochodzącymi z różnych obszarów świata. Wszechobecność idei religijnych wiąże się z ich naturalnością, z faktem, że są one ubocznymi efektami działania zwykłych mechanizmów poznawczych. W związku z tym, dla niektórych badaczy problemem jest nie tyle istnienie zjawisk religijnych, co raczej ich brak w pewnych środowiskach społecznych (Barrett 2004, s. 108).

Istnienie podobieństw nie zawsze da się wytłumaczyć procesem dyfuzji kulturowej, przenikania elementów jednej kultury w obszar innej kultury. Fenomenolodzy religii oraz przedstawiciele religioznawstwa porównawczego od wielu dziesięcioleci podkreślają fakt istnienia strukturalnych podobieństw między zjawiskami religijnymi wchodzącymi w skład odrębnych tradycji. Zazwyczaj jednak nie proponowali żadnych naukowych odpowiedzi na pytanie, dlaczego tak się rzeczy mają. Odpowiedzi formułowane w ramach podejścia kognitywnego wskazują na istnienie uniwersalnych mechanizmów poznawczych leżących u podłoża podobnych zjawisk religijnych. Ponieważ wiedza religijna jest przekazywana z umysłu do umysłu, architektura umysłu nakłada istotne ograniczenia na proces przekazu, sprawiając, że tylko określone idee mają szansę na szersze rozpowszechnienie w danej kulturze.

Kolejnym ważnym osiągnięciem jest nadanie badaniom nad religiami charakteru interdyscyplinarnego. Poszczególne subdyscypliny tradycyjnego religioznawstwa (socjologia, antropologia, psychologia, geografia, historia itp. religii) są często uprawiane nie tyle w ramach religioznawstwa, co w ramach dyscyplin takich jak socjologia, antropologia, psychologia itp. Taki stan rzeczy ogranicza współpracę między różnymi subdyscyplinami religioznawstwa. Kognitywne podejście do religii jest nie tyle kolejną subdyscypliną religioznawstwa, co raczej podejściem, które wspiera właściwy naukom kognitywnym interdyscyplinarny charakter badań. Ważnym przejawem interdyscyplinarności jest łączenie perspektywy antropologicznej z psychologiczną.

Zaletą religioznawstwa kognitywnego jest powrót do ogólnych teorii religii, które przez ostatnie dziesięciolecia nie były rozwijane z takim samym zaangażowaniem jak niegdyś. Oznacza to dowartościowanie tak fundamentalnych pytań, jak pytania o genezę i naturę religii. Może się wydawać, że pytania takie mają charakter filozoficzny i jako takie są trudne lub niemożliwe do rozstrzygnięcia. Jednakże znaczna rola badań eksperymentalnych w udzielaniu odpowiedzi na te pytania sugeruje coś zupełnie innego. Być może mamy tutaj do czynienia z otwierającą się możliwością udzielenia odpowiedzi na niektóre filozoficzne pytania, które od wielu stuleci były stawiane pod adresem religii.

Badania nad mechanizmami poznawczymi stanowiącymi podłoże religii pokazały, że możliwe jest wyjaśnienie olbrzymiego zróżnicowania zjawisk religijnych w oparciu o uniwersalną architekturę ludzkiego umysłu. Wykazano też, że istnieją granice religijnego zróżnicowania (Lawson 2000, s. 342), które przejawiają się m. in. w ograniczeniach nakładanych na przekazywanie idei religijnych w przekazie wewnątrz- oraz międzypokoleniowym. Konsekwencją tego jest powtarzalność zjawisk religijnych w różnych kulturach, towarzysząca pozornemu, nieograniczonemu zróżnicowaniu. Religioznawstwo kognitywne otwiera nową perspektywę dla porównawczych badań nad religiami, stwarzając możliwości pozbawionego etnocentryzmu porównywania zjawisk religijnych (Martin 2005).

Praktyczne zastosowanie kognitywnego podejścia do religii

Podejście kognitywne pozwala na formułowanie przewidywań dotyczących zjawisk religijnych, a tym samym umożliwia praktyczne zastosowanie niektórych osiągnięć. Wiedza gromadzona w ramach tego podejścia może odegrać istotną rolę, jeśli chodzi o wyjaśnianie działań motywowanych religijnie. W szczególności chodzi o takie działania, które zagrażają określonym porządkom społecznym. Przykładowo, we współczesnym świecie niemałą rolę odgrywa religijna motywacja aktorów terrorystycznych. Jest to zazwyczaj motywacja niezwykle silna, taka, która zazwyczaj nie pojawia się w ramach niereligijnych systemów symbolicznych. Jednocześnie zarówno badacze religii, jak i osoby odpowiedzialne za utrzymanie porządku społecznego zastanawiają się nad tym, w jaki sposób doktryny religijne, które nie promują terroryzmu, używane są do legitymizacji zamachów terrorystycznych. Ujmując to zjawisko z perspektywy klasycznego religioznawstwa należałoby powiedzieć, że występują tutaj działania wykluczone przez doktrynę, zaś ludzie podejmujący takie działania stawiają się tym samym poza nawia-

sem danej religii. Z kognitywnego punktu widzenia sytuacja jest nieco bardziej złożona. Otóż nawiązując do przedstawionej wyżej koncepcji „poprawności teologicznej” można powiedzieć, że występuje tutaj swoiste podwójne myślenie religijne, które ma podstawę w różnych sposobach przetwarzania informacji oraz różnych poziomach reprezentacji. Niezgodność z przyjętą doktryną jest w religii czymś naturalnym (por. Slone 2004, s. 8).

Religia stanowi ważną dziedzinę kultury, zaś różnice kulturowe przejawiają się m. in. w różnicach religijnych. Rozumienie innych religii jest podstawą ewentualnego dialogu między religiami i całymi kulturami oraz warunkiem skutecznego rozwiązywania konfliktów, które są konsekwencją odmienności. Odwołanie się do uniwersalnej architektury ludzkiego umysłu jako podłoża zjawisk religijnych zwiększa szanse na prowadzenie skutecznego dialogu między religiami.

Wydaje się, że kognitywne badania nad religiami mogą odegrać nie małe znaczenie w edukacji religijnej. W nauczaniu religii przekazywane są dość specyficzne treści, które wymagają zastosowania odpowiednich metod. Eksperci religijni mogą wykorzystywać kognitywne teorie religii do optymalizacji przekazu treści religijnych. To samo dotyczy marketingu religijnego.

Kognitywne badania nad religiami a inne subdyscypliny religioznawstwa

W badaniach nad religiami uzupełnianie się różnych punktów widzenia nie jest zjawiskiem nowym. Tradycyjne religioznawstwo składa się z wielu różnych subdyscyplin takich jak socjologia religii, psychologia religii, antropologia religii, fenomenologia religii, religioznawstwo ogólne itp. W ramach kognitywnego podejścia do religii mamy jednak do czynienia z pewną innowacją, która sprawia, że interdyscyplinarny charakter badań nad religiami ma w tym przypadku odmienny charakter. Otóż interdyscyplinarność w tym przypadku polega na włączaniu do badań nad religiami różnych ujęć dyscyplinarnych na jednej podstawie, jaką stanowią procesy poznawcze. Odniesienie różnych badań religioznawczych do jednej płaszczyzny sprawia, że badania takie uzyskują większą spójność, aniżeli ma to miejsce tradycyjnym religioznawstwie. To ostatnie często poprzestaje na hasłach interdyscyplinarności czy integrowania różnych perspektyw badawczych, natomiast z trudnością realizuje interdyscyplinarne projekty badawcze. Oznacza to, że kognitywne podejście do religii nie jest po prostu nową dyscypliną religioznawstwa kognitywnego, którą można dodać do bogatego zestawu subdyscyplin religioznawczych, lecz obejmuje swoim zasięgiem pro-

blematykę poruszaną przez niemalże wszystkie subdyscypliny religioznawstwa. W szczególności proponuje ono wyjaśnienie podstawowych zjawisk, które stanowią przedmiot zainteresowania klasycznego religioznawstwa.

Literatura

- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, J.L. (2000). Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends in Cognitive Science* 4:1, 29–34.
- Barrett, J.L. (1999). Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *Methods and Theory in the Study of Religion* 11, 325–339.
- Barrett, J.L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA : AltaMira Press.
- Barrett, J.L., Nyhof M. A. (2001). Spreading Non-natural Concepts: The Role of Intuitive Conceptual Structures in Memory and Transmission of Cultural Materials. *Journal of Cognition and Culture* 1:1, 69–100.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Development*. New York: Basic Books.
- Boyer, P. (2008). Religious Thought and Behaviour as By-Product of Brain Function. *Trends in Cognitive Sciences* 7:3, 119–124.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Boyer, B., Ramble Ch. (2001). Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations. *Cognitive Science* 25, 535–564.
- Bulbulia, J. et al. (2008). *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita: Collins Foundation Press.
- Dennett, D. (2008). *Odczarowanie: religia jako zjawisko naturalne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Drozdowicz, Z. (2010). Wyznaniowość czy naukowość — dylemat rzeczywisty czy pozorny? *Nauka* 2, 29–50.
- Eller, J. D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*, New York, London: Routledge.
- Guthrie, S. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Guthrie, S. (1996). Religion: What Is it?. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35:4, 412–419.
- Lawson, R. Th. (2000). Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen* 47:3, s. 338–349.
- McCauley, R. N., Lawson, R. Th. (2009). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.

- McCauley, R. N., Lawson, R. Th. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundation of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Martin, L. H. (2005). Religion and Cognition. W: Hinnells J. RL (red.) *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London, New York: Routledge, s. 473–488.
- Norenzayan, A., Atran, S. (2004). Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs. W: Schaller M., Crandall C. (red.) *The Psychological Foundations of Culture*, Mahwah, NJ: Erlbaum, s. 149–169.
- Pascal, B. (2001). *Myśli*, Warszawa: De Agostini, Pax.
- Pyysiäinen, I. (2003). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.
- Pyysiäinen, I. (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Pyysiäinen, I. (2003). *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Slone, D. J. (2006). *Religion and Cognition: A Reader*. London: Equinox.
- Slone, D. J. (2004). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*, Oxford: Oxford University Press.
- Sperber, D. (1990) The Epidemiology of Beliefs. W: Fraser C., Gaskell G. (red.) *The Social Psychological Study of Widespread Beliefs*. New York, NY: Oxford University Press, s. 25–44.
- Sztajer, S. (2010). Kulturowe konsekwencje naukowych badań religii. *Przegląd Religioznawczy* 4.
- Sztajer, S. (2008). Naturalne podstawy religii w ujęciu religioznawstwa kognitywnego. *Przegląd Religioznawczy* 2 (228), 95–106.
- Sztajer, S. (2007). Religia światła nauk kognitywnych. *Przegląd Religioznawczy* 4 (223), 25–38.
- Tremlin, T. (2006). *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Wilson, D.S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Witwicki, W. (1980). *Wiara oświeconych*, Warszawa: Iskry.
- Whitehouse, H. (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

The Cognitive Science of Religion: Achievements and Limitations

SŁAWOMIR SZTAJER

*Chair of Religious Studies and Comparative Research,
Adam Mickiewicz University*

Abstract. *The cognitive approach to the study of religion is a new interdisciplinary approach which uses the achievements of such disciplines as psychology, anthropology, philosophy, and neuroscience. According to this approach religious representations and behaviour can be seen as a natural by-product of ordinary cognition. Cognitive scientists of religion focus on the cognitive processes by which religious ideas are created, acquired and maintained as well as on the processes underlying religious behaviour. The article presents a critical assessment of the selected achievements of the cognitive science of religion. It also discusses the main differences between the cognitive approach and classical approaches to the study of religion, and the limitations and practical application of the cognitive science of religion.*

Keywords: *religion, cognition, cognitive science of religion, religious studies*