Humaniora. Czasopismo Internetowe
Nr 4 (12)/2015, ss. 41–53

KONRAD SZOCIK
Wyższa Szkoła Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie
Zakład Kognitywistyki
e-mail: kszocik@wsiz.rzeszow.pl

Intuicyjność ateizmu i pragmatyzm religii w świetle kognitywnych nauk o religii

Abstract. *This paper presents some concepts of the Cognitive Science of Religion (CSR) in regard to the naturalness of religion hypothesis. Religious beliefs and ideas within CSR are understood as natural in the sense of their intuitive nature. Consequently, atheism is interpreted as unnatural phenomenon that requires specific conditions, especially an advanced level of education. Here I would like to criticize this concept of naturalness of religion. I show that atheism can be interpreted as more natural and intuitive than religious beliefs in some particular conditions. I underline the pragmatic nature of religious beliefs, their usefulness associated with the human tendency to inter-group conflicts as well as a rational background of religious beliefs.*

Keywords: *Cognitive Science of Religion, religious beliefs, atheism, rationality, intuitiveness, naturalness*

Wprowadzenie

Kognitywne nauki o religii (dalej: KNR) wyjaśniają przekonania religijne jako zjawisko naturalne i intuicyjne[1]. Interpretowanie przekonań religijnych w tych terminach będzie przedmiotem krytyki w niniejszym artykule. Naturalność przekonań religijnych może mieć co najmniej cztery następujące znaczenia:

[1] K. Szocik, *Kognitywna teoria religii a naturalność teizmu i ateizmu. Krytyka założenia o intuicyjnej religijności człowieka*, w: J. Woleński, A. Dąbrowski (red.), *Metodologiczne i teoretyczne problemy kognitywistyki*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, ss. 349-387.

– przekonania religijne nie są zjawiskiem nadprzyrodzonym,
– są intuicyjne,
– są poznawczo łatwo dostępne i mało kosztowne,
– są rozwijane przez selekcję naturalną.

KNR uznają naturalność przekonań religijnych w trzech pierwszych znaczeniach[2]. W niniejszym tekście krytykuję drugie i trzecie spośród powyżej wymienionych znaczeń terminu „naturalność" w odniesieniu do przekonań religijnych w sposób podzielany przez dominujący nurt KNR. Uznaję jako bezdyskusyjne znaczenie pierwsze odrzucające nadprzyrodzoność, ale znaczenia drugie i trzecie uznaję za obowiązujące tylko warunkowo w ramach odpowiedniego kontekstu kulturowego. Warto zatem odnieść się do czwartego znaczenia naturalności wskazującego na fenomen będący rezultatem selekcji naturalnej. KNR zasadniczo nie uznaje przekonań religijnych za fenomen rozwijany przez selekcję naturalną. W ramach KNR dominuje pogląd, który przekonania religijne intepretuje jako produkt uboczny ewolucji biologicznej[3]. Uważa się, że przekonania religijne „pasożytują" na naturalnych procesach i mechanizmach poznawczych, które dobrze nadają się do propagowania treści religijnych. To pasożytowanie przekonań religijnych wyróżnia je spośród innych typów przekonań, ponieważ zakłada się, że pewne specyficzne właściwości tych przekonań umożliwiają im globalną popularność. Wskazuje się tutaj na koncepcję tego, co nadprzyrodzone, koncepcję życia po śmierci ciała czy koncepcję wiecznej nagrody i kary. W tym sensie KNR wyklucza czwarte znaczenie terminu naturalność, ponieważ zakłada, że selekcja naturalna nie faworyzowała celowo przekonań religijnych, ale przekonania te niejako przypadkowo wykorzystały mechanizmy poznawcze i naturalne skłonności człowieka. Dlatego przekonania religijne nie są rezultatem ewolucji, ale jedynie jej produktem ubocznym. Oczywiście, niezależnie od nurtu kognitywnego istnieją badacze religii, tacy jak Bernard Crespi, Kyle Summers, Richard Alexander czy Matt J. Rossano, którzy uznają jej zbieżność z mechanizmami selekcji naturalnej[4].

Inną kwestią jest sposób oddzielenia wpływu selekcji naturalnej od kulturowej w sytuacji, kiedy grupy religijne uzyskują przewagę nad konkurencyjnymi grupami niereligijnymi. W tym przypadku przekonania religijne, które są rezultatem selekcji grupowej kulturowej, interferują ze skłonnością do selekcji naturalnej do promowania zachowań, strategii i cech służących przetrwaniu. Niezależnie jednak od sposobu rozstrzygnięcia tej kwestii selekcja naturalna może faworyzować osoby religijne ze względu na promowanie przez przekonania religijne zachowań

[2] R.N. McCauley, *Cognitive Science and the Naturalness of Religion*, „Philosophy Compass" 5/9 2010; R.N. McCauley, *Why religion is natural and science is not*, Oxford University Press, New York 2011.

[3] P. Boyer, *Religious thought and behaviour as by-products of brain function*, „Trends in Cognitive Sciences" vol. 7, 3/2003, March, s. 119.

[4] B. Crespi, K. Summers, *Inclusive fitness theory for the evolution of religion*, „Animal Behaviour" xxx/2014; M.J. Rossano, *Supernatural selection. How religion evolved*, Oxford University Press, New York 2010.

zwiększających szanse na przeżycie, jak większa dzietność osób religijnych czy kształtowanie pewnych cech i dostarczanie motywacji dla postaw korzystnych z punktu widzenia jedności i przetrwania grupy.

Odnosząc się do rozumienia naturalności jako cechy rozwiniętej przez selekcję naturalną, mam na myśli powiązanie tego warunku ze sposobem rozumienia intuicyjności. W ramach KNR intuicyjność przekonań religijnych dotyczy sposobu ich nabywania i rozumiana jest jako termin opozycyjny wobec długotrwałego procesu rozważania czy metody rozumowania właściwej metodologii naukowej. Intuicyjność oznacza spontaniczność w nabywaniu przekonań religijnych[5]. Proponuję, aby daną cechę uznać za intuicyjną wówczas, jeżeli jest wspierana przez selekcję naturalną. W tym podejściu rozumienie naturalności w znaczeniu drugim wymagałoby uprzedniego zachodzenia innego rodzaju naturalności w rozumieniu czwartym. Pewna cecha pod wpływem presji selekcyjnej może uzyskać status cechy intuicyjnej w rozumieniu spontanicznego, niskokosztownego i bazowego czynnika. W tym rozumieniu przekonania religijne nie mogą zostać uznane za intuicyjne, ponieważ selekcja naturalna nie wywierała presji na ich podzielanie w sensie celowego faworyzowania powstawania i podzielania przekonań religijnych. Oczywiście zaproponowane rozumienie intuicji jest jedynie jednym z możliwych ujęć intuicji i intuicyjności i zapewne pozostaje dyskusyjne. Odnosi się jednak do domniemanego automatyzmu przekonań religijnych, którym KNR przypisuje poznawczą przewagę nad przekonaniami niereligijnymi.

W kontekście tak rozumianej naturalności przekonań religijnych ateizm można postrzegać jako fenomen, który jest bardziej intuicyjny (drugie znaczenie naturalności) i poznawczo mniej kosztowny (znaczenie trzecie) niż przekonania religijne. Uwaga ta dotyczy środowiska przedreligijnego bądź zsekularyzowanego. Ateizm może być tak rozumiany jako naturalny w znaczeniach drugim i trzecim ze względu na odniesienie do czwartego rozumienia naturalności oznaczającego fenomen bardziej pierwotny ewolucyjnie. Hipotezę tę potwierdza charakter społeczeństw sekularyzacyjnych, w których nawet mimo posiadania religijnych rodziców dzieci często wybierają ateizm ze względu na brak religijnych bodźców kulturowych[6]. Dlatego bezkrytyczne stosowanie pojęcia naturalności w znaczeniach drugim i trzecim do przekonań religijnych nie wydaje się uprawnione bez zastrzeżeń. Możemy przyjąć, że naturalność wymaga intuicyjności, która z kolei jest rozwijana jako tendencja ewolucyjna i adaptacyjna. Przekonania religijne mogą być naturalne w tym sensie tylko przy uwzględnieniu siły i powtarzalności bodźców kulturowych. Bez nich ateizm może zostać uznany za bardziej naturalny w znaczeniu jego intuicyjności oraz mniejszej kosztowności poznawczej.

---

[5] H. De Cruz, J. De Smedt, *The natural history of natural theology: The cognitive science of theology and philosophy of religion*, MIT Press, Cambridge 2015, s. 186.

[6] A. Norenzayan, W.M. Gervais, *The origins of religious disbelief*, „Trends in Cognitive Sciences" vol. 17, 1/2013, January.

1.

Przekonania religijne wykorzystują naturalne mechanizmy i procesy poznawcze. Wśród nich wymienia się przede wszystkim mechanizm wykrywania aktywności (HADD), teorię umysłu (ToM), ontologię intuicyjną, intuicyjną fizykę, biologię i psychologię, a także tendencję do łatwiejszego zapamiętywania minimalnie kontrintuicyjnych przekonań (MCI)[7]. Ta naturalna kognitywna podstawa umożliwia intepretowanie przekonań religijnych we wspomnianych powyżej terminach naturalności i intuicyjności. KNR zakłada zatem intuicyjność przekonań religijnych ze względu na ich ufundowanie na naturalnych mechanizmach poznawczych, które miałyby czynić te przekonania bardziej oczywistymi, łatwiejszymi i uprzywilejowanymi poznawczo niż przekonania ateistyczne. W tym przypadku można mówić o braku religijnej interpretacji świata, która, jak zakłada KNR, nie jest domyślnym systemem przekonań ze względu na zakładaną skłonność człowieka do intepretowania rzeczywistości w terminach, które są doskonale uzupełniane przez religijne treści.

Termin „przekonania religijne" traktuję jako techniczne określenie przekonań ewokujących treści nienaturalne, niepoznawalne zmysłowo. Dokładne rozstrzygnięcie granicy między przekonaniami ściśle religijnymi a przekonaniami suponującymi istnienie sfery nadprzyrodzonej jest być może niemożliwe. Dotyczy to przekonania o istnieniu życia po śmierci ciała, które nie wymaga podzielania innych przekonań zakładających istnienie istoty nadnaturalnej czy innej rzeczywistości. Pisząc o przekonaniach religijnych, mam na myśli także wierzenia i treści niekoniecznie związane z jakąkolwiek formą religijności, a tym bardziej z religiami zinstytucjonalizowanymi.

KNR preferuje perspektywę geograficzną, która podkreśla podobieństwo podstawowych przekonań religijnych podzielanych wśród ludzi różnych narodów i kultur. Paradygmat ten czyni uprzywilejowaną wspomnianą tezę o naturalności, intuicyjności i poznawczym uprzywilejowaniu przekonań religijnych. Rzeczywiście, liczba osób wierzących znacznie przekracza liczbę osób niewierzących i jeszcze do niedawna osoba niewierząca budziła zdziwienie, niechęć bądź nieufność. Ta ostatnia występuje także dzisiaj, co potwierdza funkcjonowanie fenomenu antyateistycznego uprzedzenia[8]. Alternatywą dla perspektywy geograficznej jest podejście historyczne. Wskazuje się tutaj, że w ewolucyjnej przeszłości człowie-

[7] J.L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God? Cognitive Science of Religion Series*, Altamira Press, CA. and Oxford, Walnut Creek 2004; D. Leech, A. Visala, *The Cognitve Science of Religion: Implications for Theism?*, „Zygon" vol. 46, 1/2011, March; J.L. Barrett, *Cognitive Science of Religion: What is it and why is it?*, „Religion Compass" 1-6/2007.

[8] W.M. Gervais, A.F. Shariff, A. Norenzayan, *Do you believe in atheists? Distrust is central to anti-atheist prejudice*, „Journal of Personality and Social Psychology" 101(6)/2011, December.

ka w późnym plejstocenie musiał istnieć okres, w którym człowiek nie podzielał żadnych przekonań religijnych, a podstawowa trudność dotyczy wyjaśnienia możliwości ich pojawienia się w naturalnych warunkach środowiskowych. Różnicę między perspektywą geograficzną a historyczną można porównać do różnicy między wyjaśnieniem bliższym i dalszym. Wyjaśnienie bliższe, mechanistyczne dąży do rozpoznania sposobu powstawania przekonań. W tym przypadku KNR jest domeną przede wszystkim wyjaśnienia bliższego. Wydaje się, że KNR nie dostarczyły dotychczas odpowiedniego wyjaśnienia dalszego dla genezy przekonań religijnych, które wyjaśniałoby przyczynę ich powstania w oparciu o funkcjonowanie mechanizmów poznawczych.

Sugerowana przez KNR naturalność przekonań religijnych w znaczeniach drugim – jako intuicyjne i trzecim – jako poznawczo łatwo dostępne i mało kosztowne wymaga czwartego rodzaju naturalności, to znaczy znajdowania się pod wpływem presji selekcyjnej. Oznacza to, że cecha uznana za naturalną w znaczeniu intuicyjności i uprzywilejowania poznawczego powinna być efektem selekcji naturalnej. Selekcja naturalna może stanowić o nadaniu danej cesze charakteru intuicyjnego i uczynieniu jej domyślnym stanem czy funkcją. Długa historia ewolucyjna sprawia, że dana cecha staje się cechą gatunkową człowieka i tym samym czyni ją cechą intuicyjną. Przekonania religijne kryterium tego nie spełniają. Zatem, jeżeli przyjmiemy, że intuicyjność wymaga bądź jest uzyskiwana na drodze selekcji naturalnej jako cecha pożądana, korzystna i przez to faworyzowana, to wówczas być może należałoby odmówić przekonaniom religijnym tak rozumianej naturalności.

Podobnie jak termin „przekonania religijne", tak i termin „intuicyjność" może być rozumiany wieloznacznie. W tym kontekście intuicyjność odnosi się do sposobu nabywania przekonań i oznacza spontaniczność, szybkość i uprzywilejowanie poznawcze. Przeciwieństwem dla tak rozumianych przekonań intuicyjnych będą przekonania refleksyjne. Dychotomię tę wyraża zamysł Roberta McCauley'a, który podkreśla różnicę między naturalną i intuicyjną religią a nienaturalną, nieintuicyjną (kontrintuicyjną) teologią i nauką[9]. Intepretowanie i opisywanie rzeczywistości w terminach naukowych nie jest oczywiste i naturalne, wymaga wysiłku i nawet w świecie naukowców jest ciągle kwestionowane. Podobnie opis teologiczny jest raczej domeną inwencji wyobraźni bazującej na bardziej naturalnych przekonaniach religijnych, które mogą sugerować istnienie istoty nadnaturalnej, ale nie zakładają jej specyficznej natury i nie charakteryzują jej w szczegółowy sposób.

Zagadnienie to wymaga odniesienia się do różnicy między selekcją naturalną i kulturową. We wspomnianej powyżej propozycji utożsamienia intuicyjności z faworyzowaniem przez selekcję naturalną pojawia się pytanie o interferencję między selekcją naturalną i kulturową w przypadku przekonań religijnych. Religia i przekonania religijne mogą być interpretowane jako fenomen selekcji grupowej kulturowej, który szczególnie w holocenie był atrakcyjnym kulturowo rozwią-

[9] R.N. McCauley, *Why religion is natural*...

zaniem umożliwiającym uzyskanie przewagi grupom religijnym nad grupami niereligijnymi.

Matt J. Rossano czy Ara Norenzayan wskazują na potencjalne korzyści wynikające z aplikacji przekonań religijnych[10]. W tym kontekście warto wspomnieć o powiązaniu przekonań religijnych i religii z praktyką konfliktów międzygrupowych, szczególnie na poziomie dużych grup. Konflikty międzygrupowe i rywalizacja są korzystne ewolucyjnie, ponieważ umożliwiają pozyskanie zasobów potrzebnych dla grupy. Selekcja naturalna może promować wszystkie zachowania służące zwiększeniu szans na przeżycie. Jeżeli aplikacja przekonań religijnych i religii umożliwia uzyskanie korzyści, teoretycznie przekonania te stają się zgodne z zamysłem selekcji naturalnej. W tym sensie selekcja naturalna faworyzuje bądź wytwarza presję na poszukiwanie coraz to nowych strategii zwiększających przeżywanie. Wydaje się, że w przypadku religii i przekonań religijnych można zauważyć pewną dychotomię w kontekście ich zgodności z selekcją naturalną. Z jednej strony grupy religijne odznaczają się większą dzietnością, mocnymi więziami społecznymi, skutecznym systemem motywacyjnym, przekonania religijne służą utrzymaniu jedności grupy. Z drugiej strony przekonania religijne, a szczególnie religie, są kosztownymi ewolucyjnie systemami sygnalizacji, które wymagają ponoszenia kosztów w pewnym sensie nieproporcjonalnie wysokich i nieuzasadnialnych w perspektywie możliwych do uzyskania bezpośrednich korzyści.

W przypadku naturalnych mechanizmów wzmacniających kooperację, takich jak selekcja krewniacza, wzajemność bezpośrednia czy zapośredniczona, silna motywacja wynika z pokrewieństwa genetycznego, oczekiwania na rewanż bądź troski o reputację[11]. W warunkach przekonań religijnych mechanizmy te nie działają w takim stopniu, jak mechanizmy religijne, które ze względu na brak determinantów naturalnych mogą stać się przedmiotem oszukiwania i pozorowania. Kwestią problematyczną jest umożliwienie kooperacji na poziomie dużych grup, która byłaby raczej niemożliwa do osiągnięcia na podstawie tych mechanizmów naturalnych, które funkcjonują przede wszystkim w obrębie jednostek spokrewnionych oraz niewielkich grup wzajemnie uzależnionych od siebie osób. Wydaje się, że rozwój tej zdolności przenoszonej na poziom dużych grup był możliwy m.in. dzięki religii. W tym sensie religia i przekonania religijne jako fenomeny selekcji kulturowej były pobudzane przez podstawowe dążenie selekcji naturalnej do zwiększenia szans na przetrwanie danej grupy, która w pewnym momencie „musiała" przyjąć czy wygenerować nowe mechanizmy służące jej przetrwaniu. Uważam, że jedną z podstawowych funkcji religii w kontekście jej wspierania czy promowania przez selekcję naturalną było wykorzystanie jej na potrzeby konfliktów międzygrupowych

[10] M.J. Rossano, *Supernatural selection*...; A. Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Pres, Princeton NJ 2013.

[11] M.A. Nowak, *Five Rules for the Evolution of Cooperation*, „Science" vol. 314, 8 December 2006.

na poziomie dużych grup. Religia i przekonania religijne umożliwiły aplikowanie zdolności do kooperacji poza poziomem jednostek spokrewnionych i członków małych grup. Prowadzenie konfliktów jest faworyzowane przez selekcję naturalną, zatem w tym kontekście religia była faworyzowana przez selekcję naturalną.

2.

Oczywiście religia i przekonania religijne nie są jedynie domeną konfliktów prowadzonych na poziomie dużych grup. Inne fundamentalne funkcje tych przekonań mają bardzo pragmatyczny charakter i przejawiają się w ich zastosowaniach psychologicznych i egzystencjalnych. Dla realizacji tych funkcji nie są istotne odniesienia do naturalnych mechanizmów poznawczych, jak zakłada KNR. W przypadku jednostki przekonania religijne spełniają konkretną funkcję psychologiczną. W tym sensie nie akceptuję założenia KNR o spontanicznym nabywaniu przekonań religijnych ze względu na wrodzone mechanizmy poznawcze mające promować ten typ przekonań. Jednostka religijna oczekuje i wiąże z przekonaniami religijnymi pewne funkcje i cele związane przede wszystkim z poczuciem sensu, nadzieją, możliwością pocieszenia czy funkcją motywacyjną. Jeżeli dążylibyśmy do wskazania naturalnych podstaw psychologicznych i poznawczych, na bazie których przekonania religijne mogą się rozwijać i które mogą wykorzystywać, wydaje się, że należałoby zwrócić uwagę raczej na mechanizmy związane z poczuciem ciągłości świadomości, strachem, potrzebą pewności, a przede wszystkim z psychologią plemienną i *parochial altruism*[12]. Ten ostatni mechanizm zakłada wewnątrzgrupową jedność, solidarność i miłość funkcjonującą w opozycji do pozagrupowej i międzygrupowej niechęci i nieufności. Przekonania religijne doskonale eksploatują te mechanizmy, uwypuklają cechy psychologii plemiennej, eksponują granice międzygrupowe. Wydaje się, że sukces religii i przekonań religijnych jest rezultatem ich kompatybilności z tymi mechanizmami. Zatem, jeżeli zamierzalibyśmy w ślad za Pascalem Boyerem mówić o religii jako fenomenie pasożytującym na naturalnym poznaniu, to być może należałoby mówić o pasożytowaniu na psychologii plemiennej i mechanizmach wyznaczających odniesienie do własnej i obcej grupy niż na mechanizmach poznawczych.

KNR preferuje wspomniane wyżej podejście geograficzne. Powszechność podobnych przekonań religijnych można wyjaśniać nie tylko poprzez odniesienie do funkcjonowania tych samych u wszystkich ludzi mechanizmów poznawczych, ale także tych samych podstaw psychologicznych związanych z wymienionymi oczekiwaniami i pragnieniami. Odniesienie do tych funkcji psychologicznych może wyjaśniać zastępowanie religii innymi fenomenami kulturowymi i przekonaniami.

[12] E.T. Rolls, *Neuroculture. On the implications of brain science*, Oxford University Press, Oxford 2012.

W tym sensie wydaje się, że dominującym czynnikiem determinującym przekonania religijne są wspomniane potrzeby psychologiczne, które mogą realizować się na podłożu różnych treściowo przekonań, nie tylko religijnych. Korelacja między mechanizmem wykrywania aktywności a posiadaniem przekonań religijnych zachodzi tylko u osób religijnych i nie ma charakteru stałego[13]. Sugeruje to uzależnienie mechanizmów poznawczych od kontekstu kulturowego. Przekonania religijne funkcjonują współcześnie mimo krytyki ich funkcji poznawczej i wyjaśniającej. Sugeruje to dominującą rolę odgrywaną przez ich funkcję psychologiczną, która jest niezależna od rozwoju naukowego i technicznego wyjaśnienia świata.

3.

Warto zastanowić się nad konsekwencjami wynikającymi z zaproponowanego przez Boyera sposobu interpretowania genezy przekonań religijnych w terminach odniesienia do drapieżnika i ofiary. Mechanizm wykrywania aktywności i ruchu może być rezultatem selekcji naturalnej. Możemy przyjąć, że – jako narzędzie, które ewoluowało pod wpływem intensywnej presji selekcyjnej – mechanizm wykrywania aktywności może funkcjonować spontanicznie i być aktywowany niezależnie od świadomości jednostki. Zgodnie z hipotezą HADD możemy założyć, że jest również nadaktywny i prewencyjnie sugeruje obecność aktywności sprawczej, a nawet osobowej również wówczas, kiedy ona nie występuje. W tym sensie funkcjonowanie tego mechanizmu jest domeną raczej intuicji i emocji niż efektem racjonalnej analizy. Szczególnie istotne jest odniesienie do emocji, przede wszystkim strachu skłaniającego jednostkę do natychmiastowej ucieczki.

Można przyjąć, że przekonania religijne wymagają refleksji i racjonalności niezwiązanej z intuicyjnym, automatycznym działaniem mechanizmu wykrywania aktywności. Ich filogeneza prawdopodobnie wiązała się z koniecznością refleksyjnego i racjonalnego podejścia, które było konieczne dla możliwości pojawienia się nowego, nienaturalistycznego interpretowania i wyjaśniania rzeczywistości. Wprowadzenie nowych treści kojarzonych z później rozwijanymi wierzeniami i religiami do sposobu postrzegania i rozumienia świata opartego na percepcji zmysłowej wiązało się zapewne z wysiłkiem poznawczym i wymagało pracy wyobraźni. W tym sensie można wątpić w automatyzm i intuicyjność oraz pewnego rodzaju bezwarunkowość w generowaniu treści religijnych w oparciu o mechanizm wykrywania aktywności. Kosztowność wprowadzania treści religijnych wzrasta wskutek ich kontrintuicyjnego charakteru, który wymaga akceptacji treści niepotwierdzanych przez poznanie naturalne, sprzecznych z intuicją, paradoksalnych.

[13] M. van Elk, *Priming of supernatural agent concepts and agency detection*, „Religion, Brain & Behavior" 2014, ss. 25-26.

To kognitywne wyjaśnienie genezy przekonań religijnych bazujące na mechanizmie wykrywania aktywności może być podawane w wątpliwość poprzez wskazanie na podkreślaną w niniejszym artykule rolę odgrywaną przez psychologiczną i egzystencjalną użyteczność przekonań religijnych. Po pierwsze, przekonania te najczęściej służyły i nadal służą osobom wierzącym i religijnym w celach psychoterapeutycznych, spełniają funkcję pocieszającą, dają nadzieję, mogą być źródłem spokoju i umożliwiać czy ułatwiać akceptację niekorzystnych zdarzeń. Wydaje się, że funkcja ta, podstawowa dla przekonań religijnych, nie jest raczej związana z mechanizmem wykrywania aktywności funkcjonującym na potrzeby ochrony przed drapieżnikami i wyjaśniania nieznanych zdarzeń. Funkcja psychologiczna skorelowana z przekonaniami religijnymi opiera się na zakładaniu istnienia innej rzeczywistości, która zrekompensuje problemy i trudności świata realnego, jak również na istnieniu istoty nadprzyrodzonej, która ma uprzywilejowany wgląd w całe życie jednostki religijnej i może wchodzić w interakcje z nią.

Po drugie, przekonania religijne, zgodnie z podejściem rozwijanym m.in. przez Norenzayana, są domeną wielkich grup społecznych i odgrywają pragmatyczną rolę na poziomie dużych grup. Wydaje się, że środowisko plejstocenu, w którym funkcjonowały pierwsze przekonania religijne, a przynajmniej przekonania postulujące istnienie rzeczywistości innej niż ta poznawana zmysłowo, składało się z grup łowców-zbieraczy. Utrzymanie spoistości i jedności tych grup oraz zagwarantowanie koniecznego stopnia kooperacji było możliwe w oparciu o mechanizmy biologiczne, takie jak selekcja krewniacza, wzajemność bezpośrednia czy zapośredniczona. Zdolność do kooperacji na poziomie małych grup nie wymaga wsparcia fenomenów kulturowych, szczególnie religii i przekonań religijnych. Na tym poziomie nie pojawia się presja selekcyjna na wygenerowanie czy nabywanie przekonań religijnych z przyczyn społecznych.

Ze względu na wymienione powyżej dwa konteksty funkcjonowania przekonań religijnych można podać w wątpliwość znaczenie przypisywane mechanizmowi wykrywania aktywności. Wyjaśnienie to zdaje się nie uwzględniać praktycznej funkcji przekonań religijnych związanej z pocieszaniem i dostarczaniem sensu, jak również odgrywaniem roli czynnika spajającego grupy społeczne. Pierwsza funkcja mogła pojawić się już w małych grupach łowców-zbieraczy. Druga funkcja wymagała zapewne odpowiednio dużej liczebności grupy.

4.

Jedną z najważniejszych funkcji religii i przekonań religijnych istotnych również współcześnie jest dostarczanie pozytywnego samopoczucia osobom wierzącym. Rossano uważa, że religia gwarantowała przewagę adaptacyjną jednostkom i grupom religijnym ze względu na poprawianie zdrowia i samopoczucia wyrastające z praktyk szamańskich. Istotną funkcją religii jest dostarczanie wsparcia społecz-

nego i budowanie więzi między jednostkami niespokrewnionymi. Więzi religijne okazują się nadal istotnym czynnikiem mimo innych ważnych czynników społecznych. Ta jednocząca społecznie funkcja religii sugeruje, że wspólnotowe funkcje przekonań religijnych mogły odgrywać istotną rolę w ich genezie.

Znaczenie tej funkcji można dostrzec na przykładzie ewolucji zdolności do kooperacji na poziomie dużych grup. Religia niewątpliwie spełniała funkcje prospołeczne i umożliwiała kooperację między jednostkami niespokrewnionymi i obcymi. Zdaniem Rossano przewaga uzyskiwana dzięki religii polegała na gwarantowanej przez nią sile jedności grupowej i kooperacji, które dawały przewagę grupom religijnym w walkach o zasoby, m.in. wskutek poczucia sensu społecznego zaangażowania czy większej zdolności do skoordynowanych działań. W tym kontekście jedną z podstawowych funkcji religii było wzmacnianie spójności społecznej grupy, ale także jej liczebności poprzez większy wskaźnik dzietności wśród osób religijnych. Spośród mechanizmów kognitywnych istotnych dla rozwijania przekonań religijnych Rossano wymienia rozwiniętą wyobraźnię[14]. Sugeruje, że rozwój funkcji społecznych i psychologicznych spełnianych przez religię wiązał się bardziej z racjonalnością i refleksyjnością i nie mógł spontanicznie doprowadzić do powstania i utrzymywania się przekonań religijnych.

Oczywiście łatwo można sobie wyobrazić sytuacje, w których religia i przekonania religijne nie spełniają przypisywanych im funkcji prospołecznych. Przykładów takiego wyjątku dostarcza związana z rytuałami religijnymi funkcja konsolidowania grupy i transponowania zaufania na jednostki uczestniczące w rytuałach i obrzędach. Jedną z funkcji rytuałów religijnych było zagwarantowanie uczciwości wewnątrzgrupowej i ochrona przed osobami nieuczciwymi. Warto pamiętać, że selekcja promuje mechanizmy niskokosztowne i niektóre jednostki mogą imitować autentyczną przynależność religijną wyrażaną takim samym udziałem w rytuałach, jaki cechuje jednostki uczciwe. Część osób uczestniczących w rytuałach może decydować się na pozorowanie i oszukiwanie w celu uzyskania tych samych korzyści, które inne jednostki mogą uzyskać na drodze autentycznej religijności. Skuteczność religii zależy oczywiście od charakteru i rodzaju rytuałów i obrzędów. Zakładana tutaj atrakcyjność przynależności religijnej polega na dysponowaniu pewnym potencjałem zaufania społecznego, który przysługuje jednostce religijnej w obrębie grupy religijnej.

Wszystkie te elementy służą budowaniu kooperacji w dużych grupach, która prawdopodobnie nie mogłaby się rozwinąć w oparciu o mechanizmy selekcji naturalnej. Szczególnie Norenzayan akcentuje tę funkcję religii, uznając ją za kluczowy fenomen selekcji grupowej kulturowej służący ewolucji kooperacji i tworzeniu wielkich grup społecznych[15]. Wymienia osiem reguł wielkich religii, wśród których

[14] M.J. Rossano, *Supernatural selection*..., ss. 161, 164, 167-169, 171-172.

[15] L. Wade, *Birth of the moralizing gods*, Science 28 August 2015, ss. 918-922.

naczelna pierwsza reguła głosi, że „obserwowani ludzie są miłymi ludźmi”[16]. Z koncepcją Norenzayana zgodne jest podejście rozwijane przez Scotta Atrana i Josepha Henricha, którzy sugerują, że wielkie religie wyewoluowały w celu powiązania koncepcji tego, co nadprzyrodzone z tendencjami prospołecznymi. Podkreślają rolę odgrywaną przez rywalizację międzygrupową. Religia rozwija psychologię plemienną i podkreśla granice między grupami. Autorzy wskazują także na ścisły związek między religią i rytuałami a rozwojem złożonych społeczeństw[17].

Wydaje się, że religia i przekonania religijne mogą zostać uznane za wyjątkowy fenomen selekcji grupowej kulturowej ze względu na postulowanie istnienia innej rzeczywistości, która jest nadrzędna wobec rzeczywistości doczesnej. Zakładane istnienie nadprzyrodzonego obserwatora i sędziego przynajmniej teoretycznie charakteryzuje się silnym potencjałem kontrolnym i regulatywnym. Pod tym względem można przyjąć, że inne, niereligijne fenomeny kulturowe pozbawione są takiego potencjału, chociaż mogą równie skutecznie bądź skuteczniej skłaniać jednostki do respektowania pożądanych norm. W tym sensie możemy powiedzieć, że religia i przekonania religijne być może nie były koniecznym, a jedynie przypadkowym historycznie fenomenem w ewolucji ludzkiej zdolności do kooperacji. Również przekonania i systemy niereligijne doskonale interferują z naturalnymi mechanizmami i tendencjami poznawczymi i psychicznymi. Przekonania polityczne także eksponują granice międzygrupowe i mogą konsolidować grupę, powodować konflikty międzygrupowe, a także skłaniać jednostki bądź całe grupy społeczne do poświęceń i heroicznych działań.

Konkluzje

Wydaje się, że przekonania religijne i religia są raczej domeną wyobraźni i racjonalności niż działających na zasadzie intuicyjnej mechanizmów, takich jak HADD czy ToM, postulowanych przez KNR. Odniesienie do intuicyjnego charakteru przekonań religijnych wydaje się bardziej uprawnione w kontekście psychologii plemiennej i mechanizmów behawioralnych aktywowanych i eksponowanych przez przekonania religijne niż funkcji i mechanizmów poznawczych.

Model ludzkiego działania zakładany przez KNR w odniesieniu do hipotezy HADD sugeruje nieracjonalność podmiotu, który podejmuje decyzje na podstawie automatycznych mechanizmów sugerujących istnienie niewytłumaczalnych racjonalnie i empirycznie zjawisk i bytów. Wiara jednak może być racjonalna i nie musi być kojarzona z nieracjonalnością, jak sugeruje podejście właściwe KNR. Akt

[16] A. Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press, Princeton 2013, s. xiii.

[17] S. Atran, J. Henrich, *The Evolution of Religion: How Cognitive By-Products, Adaptive Learning Heuristics, Ritual Displays, and Group Competition Generate Deep Commitments to Prosocial Religions*, „Biological Theory” 5(1)/2010, ss. 19, 25.

wiary może być racjonalny, jeżeli odniesienie do dodatkowego dowodu byłoby zbyt kosztowne. Akt wiary może być racjonalny również wówczas, jeżeli odniesienie do dodatkowego dowodu prowadziłoby do modyfikacji decyzji i zachowania[18]. W kontekście powyższych warunków racjonalności przekonań religijnych możemy stwierdzić, że jednostka podejmująca decyzje w warunkach przekonań religijnych jest racjonalnym podmiotem, jeżeli nie dysponuje bądź nie ma dostępu do innych argumentów i dowodów, jak również wówczas, gdy weryfikacja bądź falsyfikacja treści sugerowanych przez przekonania religijne byłyby zbyt kosztowne i aktualnie prowadziłyby do znacznie gorszych skutków niż działanie w warunkach przekonań religijnych.

Wydaje się, że niezależnie od stopnia nieracjonalności czy irracjonalności przekonań religijnych dopuszczalne jest uznanie przynajmniej pragmatycznej racjonalności właściwej jednostkom religijnym. Robert Audi podkreśla, że zachowania zgodne z uogólnieniami prawdziwymi prawdopodobnie bardziej sprzyjają przetrwaniu niż zachowania zgodne z twierdzeniami nieprawdziwymi[19]. Również Kelly James Clarke i Dani Rabinowitz wskazują na to, że ludzie nie kierują się informacjami, które uważają za fałszywe. Ich uwaga dotyczy wiarygodności świadectw o istnieniu istot nadprzyrodzonych w kontekście funkcjonowania mechanizmów poznawczych, które – zgodnie z KNR – miałyby generować przekonania religijne[20].

Być może przekonania religijne zawdzięczają swoją popularność i atrakcyjność aktywowaniu różnych mechanizmów i elementów ludzkiej psychiki, wśród których mechanizm wykrywania aktywności pozostaje ważnym, ale nie jedynym elementem. Jason Marsh podkreśla, że przekonania religijne zakładające sprawczość są bardziej intuicyjne i zyskują przewagę kulturową nad tymi przekonaniami, które tej sprawczości i aktywności nie zakładają. Obok teorii umysłu podkreśla także rolę odgrywaną przez egzystencjalną teorię umysłu, która umożliwia przypisywanie znaczenia różnym wydarzeniom życiowym[21]. Mechanizmy te zdają się łączyć formalnie intuicyjną potrzebę poszukiwania sensu i znaczenia z materialnie racjonalnym tworzeniem treści, które w zależności od kontekstu historycznego i kulturowego mogą mieć religijną bądź niereligijną, np. naukową, naturę.

Niezależnie od przypisywanego przez KNR przekonaniom religijnym intuicyjnego i spontanicznego charakteru, ich funkcjonowanie zawsze wymaga odniesienia racjonalnego. Mówiąc o racjonalności, mam na myśli przede wszystkim perspekty-

---

[18] L. Buschak, *Can it be rational to have faith?*, w: J. Chandler, V.S. Harrison (red.), *Probability in the philosophy of religion*, Oxford university Press, Oxford 2012, ss. 239, 244.

[19] R. Audi, *Intuition, agency detection, and social coordination as analytical and explanatory constructs in the cognitive science of religion*, w: R. Trigg, J.L. Barrett (red.), *The roots of religion*, Ashgate, Farnham 2014, s. 33.

[20] K.J. Clarke, D. Rabinowitz, *Knowledge and the objection to religious belief from cognitive science*, w: R. Trigg, J.L. Barrett (red.), *The roots of religion*, s. 123.

[21] J. Marsh, *Assessing the third way*, w: R. Trigg, J.L. Barrett (red.), *The roots of religion*, ss. 134, 137.

wę pragmatyczną związaną z wyborem przez jednostkę takiego stanowiska, które uznaje za atrakcyjne, użyteczne bądź mniej kosztowne. W tym kontekście warto odnieść się do pojęcia wiary, która jest nierozłączna od funkcjonowania przekonań religijnych. Lara Buschak wskazuje na trzy rodzaje relacji właściwe aktowi wiary: relację między podmiotem działającym a pojedynczym twierdzeniem, między podmiotem a działaniem oraz między twierdzeniem a dowodem aktualnie posiadanym przez ten podmiot. Zauważa, że odniesienie do prawdy bądź fałszu danego twierdzenia opartego na wierze powiązane jest z jego ważnością dla jednostki. Związek między wiarą a zachowaniem stanowi o odniesieniu do danego twierdzenia. Wiara w dane twierdzenie może implikować pewien rodzaj zachowań. Brak wiary w to samo twierdzenie bądź jego odmienne rozumienie może generować inne zachowania. Dlatego wiara jest stopniowalna i uzależniona od kontekstu[22]. Odniesienie do aktu wiary, który zdaje się być podstawą funkcjonowania przekonań religijnych, wskazuje na racjonalny i refleksyjny kontekst funkcjonowania przekonań religijnych zazwyczaj zorientowanych na pewien cel.

[22] L. Buschak, *Can it be rational to have faith?*, w: J. Chandler, V.S. Harrison (red.), *Probability in the philosophy of religion*, Oxford university Press, Oxford 2012, ss. 225-227.