

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?”