

<http://dx.doi.org/10.16926/fil.2016.13.15>

Mateusz KUTA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Człowiek jako źródło religii. Scott Atran i kognitywna teoria religii¹

Streszczenie

Niniejszy artykuł skupi się na dwóch głównych kwestiach/problemach, które są ze sobą w pełni połączone. Te kwestie to antropologia i religia oraz relacja, jaka pomiędzy nimi zachodzi. W pierwszym kroku skupimy się na metodzie lub postulacie, który pokaże, jak badać owe związki. Nazwiemy go antropologiczną filozofią religii. Główną ideą tej metody jest pokazanie, że wybrany model religii jest konsekwencją wcześniej obranej antropologii. Następnie będziemy analizować filozoficzne tło teorii antropologicznych. Użyjemy do tego kognitywnej teorii religii Scotta Atrana. Rezultatem analizy będzie ukazanie tła ontologicznego, metodologicznego i epistemologicznego, jakie stoi za ową refleksją o człowieku. Kolejnym krokiem będzie analiza wybranego modelu religii. Pokażemy, że sposób, w jaki rozumiemy człowieka, znacząco determinuje wszelkie wytwory ludzkie oraz ich interpretację, włącznie z religią.

Słowa kluczowe: religia, antropologia, kognitywistyka, Atran, filozofia.

Wstęp

Niniejsza praca składa się z dwóch części i można również zaryzykować stwierdzenie, że posiada dwa cele, które są ze sobą w pełni komplementarne.

¹ Scott Atran (ur. 6 lutego 1952 r. w Nowym Jorku) – amerykański antropolog. Absolwent Uniwersytetu Columbia i uczeń Margaret Mead. Wykładowca Uniwersytetu w Cambridge, Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie i École des Hautes Etudes w Paryżu. Aktualnie kieruje katedrą antropologii w paryskim Centre National de la Recherche Scientifique. Współpracujący podczas swojej pracy akademickiej z Noamem Chomsky’em, czy Claude’em Lévi-Straussem. Jego najważniejszą pracą jest *Cognitive Foundations of Nature History: Towards an Anthropology of Science* (Cambridge 1990). Dotyczyła ona badań nad uniwersaliami taksonomicznymi, w których posłużył się koncepcją podobieństwa rodzimego Wittgensteina i kategoryzacją prototypową Roscha. W swych pracach terenowych badał m.in. społeczność Druzów. Współcześnie uchodzi za jednego z najwybitniejszych antropologów kognitywnych (zob. Atran 2013).

Pierwszym jej punktem jest analiza związku pomiędzy przyjętym modelem antropologicznym a wynikającym zeń wyjaśnieniem zjawiska religii. Teza ta może zostać uznana za trywialną, lecz – jak postaramy się wykazać – wpływ koncepcji antropologicznej znacząco determinuje badane zjawisko, szczególnie to, które ma wymiar kulturowy, przez co praca może stanowić nie tyle *novum*, ile interesujący przyczynek do poszerzenia pola dla filozofii religii. Drugi cel dotyka już samej kwestii religii, która jest wynikiem przyjętych założeń antropologicznych. Oczywiście nie w każdej pracy czy badaniach poświęconych religii założenia te są wyartykułowane, ale możemy ustalić choć minimalne ich zręby.

Dla przykładu – w wielkim uproszczeniu – fenomenologia religii ujawniająca się u Mircei Eliadego, z jego koncepcją człowieka jako *homo religiosus*², wynika z połączenia nauki o archetypach Junga i prac fenomenologicznych. Z jednej strony pociągają one za sobą obraz człowieka niejako kosmicznego, noszącego, lub raczej przenoszącego, w sztafecie pokoleń pamięć ludów oraz w pewnym sensie, „mądrość wszechświata”. Z drugiej strony podejście fenomenologiczne ujawnia się w głębokim skupieniu nad świadomością przeżyć owych archetypów, które mogą odsłonić istotę doświadczenia religijnego. Oczywiście to duże uproszczenie, lecz można powiedzieć, że człowiek Eliadego to zanurzona w kosmosie świadomość, niejako wieczna, przenosząca archetypy. Jak widzimy, za takim obrazem religii stoi antropologiczny punkt wyjścia, pozwalający na postawienie konkretnych tez w tej materii.

Pierwsza część pracy rozwinie ten wątek i zostanie przedstawiona jako antropologiczna filozofia religii. Następnie, antycypując, postąpimy zgodnie z przyjętymi w pierwszej części pracy założeniami. Określimy filozoficzne fundamenty antropologii Atrana. To pozwoli nam przejść do kolejnej problematyki mówiącej o tym, czym jest w świetle takiego obrazu człowieka, religia. Dzięki temu postaramy się osiągnąć wyznaczony cel, tj. próbę ugruntowania filozofii religii na antropologii, można powiedzieć, antropologii filozoficznej, która nie stroni, a raczej żywo czerpie z ogrodu nauk.

Uzasadnijmy jeszcze wybór materiału, który zostanie poddany analizie, a mianowicie kognitywnej koncepcji religii amerykańskiego antropologa Scotta Atrana. Po pierwsze, przemawiają za pracami antropologa walory naukowe i rzetelne opracowanie problematyki. Jednak ważniejsza jest waga tego podejścia we współczesnych badaniach nad religią. Stosunkowo młodego, bo narodzonego dopiero w połowie XX wieku, jednak wraz z postępem nauk szczegółowych odnosi ono olbrzymi sukces, a zarazem niesie ze sobą interesujący materiał badawczy. Analiza takiego stanowiska może ubogacić samą filozofię religii, częstokroć zanurzoną w spekulacjach, mających niewiele wspólnego z wiarą, a raczej postulujących, jaka religia powinna być. Po drugie, tak ważny paradygmat, goszczący już w panteonie złotych metod, nie może umknąć uwadze filozo-

² Oczywiście *homo religiosus* to koncepcja zapoczątkowana i rozwijana nie tylko przez Mirceę Eliadego, ale również przez m.in. Maxa Schelera.

fii. Z racji swej specyfiki może ona jako jedyna poczynić badania od punktu zerowego (bezzałożeniowo), spojrzeć m.in. na założenia metafizyczne, ontologiczne itp. Kolejnym powodem, dla którego została wybrana koncepcja Atrana, jest hegemonia nurtu zwanego interpretacjonizmem. Jest on już paradygmatem w badaniach nad religią z perspektywy filozoficznej³. Nurt prezentowany przez Atrana, związany z kognitywistyką, filozofią umysłu oraz ewolucjonizmem, wnosi nowe spojrzenie – przez skupienie się na problematyce możliwości poznawczych człowieka, a także inspiracji czerpanych z biologii ewolucyjnej.

Skrótowo owy nurt nosi nazwę kognitywnych⁴ teorii religii. Jego cechą charakterystyczną jest skupienie się na poznawczej strukturze ludzkiego umysłu. Początki tej metody odnotowujemy w pracy Oskara Goldberga z 1925 roku pt. *Rzeczywistość Hebrajczyków*. Począwszy od lat 60. XX wieku, rozpoczyna się okres, który można nazwać prekognitywnym. Skupiał się on bardziej na zagadnieniach związanych z biologią ewolucyjną, choć czerpał już z tzw. psychologii ewolucyjnej, przez co nie zostawał obojętny na poznawcze predyspozycje człowieka. Jednak prawdziwy przełom kognitywny nastąpił w latach 90. XX wieku, wraz z rozwojem samej nauki o poznaniu. Pierwszą pracą jest *Rethinking Religion*, autorstwa Thomasa E. Lawsons i Roberta McCauleya. Kolejne kroki w kognitywnej teorii religii postawił, być może jeden z najbardziej znanych przedstawicieli tego nurtu, Pascal Boyer, ze swoją pracą *The Naturalnes of Religion*. W pewnym stopniu od połowy lat 90. XX wieku nastąpił rozkwit kognitywnych badań nad religią. Należy również dodać, że od roku 2006 prace z tego „światka” zostały objęte patronatem Cognitive Science of Religion.

Kognitywne teorie religii nie są rzeczą jasną nurtem jednolitym, możemy jednak wskazać ich główne założenia, zasadniczo tożsame bez względu na przyjęte modele badawcze. Upraszczając, kognitywne teorie religii w swoich analizach wychodzą od procesów poznawczych człowieka. Głównie informacje czerpane na ten temat zawarte są w trzech dziedzinach: filozofii umysłu, biologii ewolucyjnej i neurobiologii. Ponadto ważne dziedziny pomocnicze to: psychologia ewolucyjna, kognitywna teoria języka, filozofia języka, a nawet biologiczne ukształtowanie człowieka. Większość badaczy przyjmuje, że religia jest czymś naturalnym i wynika z architektury naszego umysłu. Główne pytanie nurtujące kognitywnych badaczy religii można sformułować następująco: w jaki sposób ludzki umysł tworzy idee religijne i dlaczego je tworzy?

Ta krótka charakterystyka pozwoli nam płynnie przejść do pierwszego punktu, w którym – jak zostało to już nadmienione – zajmiemy się metodą badawczą

³ Jednym z przedstawicieli tego nurtu, szczególnie w filozoficznych badaniach nad religią, jest Gianni Vattimo (zob. Vattimo 2011).

⁴ Kognitywistyka – interdyscyplinarna nauka, której celem jest tworzenie modeli umysłu zgodnych ze wszystkimi gałęziami wiedzy. Punkt wyjścia to analiza sposobu postrzegania świata, próba zrozumienia, co dzieje się w umyśle. Główne problemy dotyczą relacji między ciałem a umysłem, procesu poznawczego, świadomości, wolnej woli itp. (Duch 1998, 9–50).

nazwaną filozoficzną antropologią religii. Następnie przedstawimy z tej perspektywy wizję antropologii Atrana. Kolejnym punktem tej pracy jest przedstawienie wpływające z przyjętej antropologii, koncepcji religii – to ukáže, jak silny jest związek między wizją tego, kim jest człowiek, a rozumieniem wytworów kultury. Pracę zakończymy refleksją nad możliwością aplikacji koncepcji Atrana do współczesnej problematyki związanej z religią, np. dotyczącej sekularyzacji i zaniku religijności. Po drugie, jak przystało na ujęcie filozoficzne, dokonamy krytyki przyjętych przez Atrana założeń antropologicznych oraz, co za tym idzie, koncepcji religii, dzięki czemu wykażemy, że relacje, jakie wiążą człowieka i „jego wytwory”, powinny być głównym punktem zainteresowania antropologicznej filozofii religii. Postaramy się również ugruntować na tej podstawie badania religii z tej perspektywy. Przejdźmy teraz do pierwszego punktu i rozwińmy stanowisko metodologiczne.

1. Antropologiczna filozofia religii jako metoda badawcza religii

W pierwszym kroku wyjaśnimy od strony pojęciowej ową metodę. Szczególnie ważne jest odszyfrowanie terminu „antropologia”, ponieważ może się z nim wiązać kilka nieporozumień, a jest ono kluczowe. Spróbujemy zrozumieć znaczenie antropologii w naszej metodzie poprzez dookreślenie, w jaki sposób z reguły jest rozumiana nauka o człowieku i na podstawie różnicy z naszym rozumieniem tego terminu wykażemy jej oryginalne ujęcie w powyższej metodzie.

Sama antropologia uchodzi za interdyscyplinarną dziedzinę. By zgłębić swój obiekt, posiłkuje się badaniami zarówno nauk przyrodniczych, jak i humanistycznych. Jej głównym założeniem jest analiza relacji pomiędzy „ja” a społeczeństwem i wszystkim, co się z tym wiąże (Bowie 2008, 1). Szczególnie ważne w tej pracy jest dla nas pytanie: co to znaczy być człowiekiem? Pytanie iście filozoficzne, przejęte przez antropologię i na jej polu rozważane. Postaramy się je przywrócić do filozofii.

Po pierwsze, antropologia nie bada człowieka tak, jak może to robić filozofia. Wychodzi od pewnych założeń na temat „natury ludzkiej”, tj. jej statusu ontologicznego i możliwości poznawczych. Żywym przykładem na przestrzeni wieków są prace antropologiczne od Tylora i Frezera po Marivina Harrisa. Często człowiek przedstawiany był z uprzednim założeniem co do jego statusu ontologicznego, tzn. przyjmowano go jako byt o pewnej naturze, inaczej mówiąc, przypisywano mu przed refleksją konkretne cechy, takie jak np., że jest tylko materia, rozwijającym się duchem, zlepkiem emocji i instynktów itp. Taka wersja antropologii nie jest interesująca dla filozofa. Oczywiście nie chodzi o to, by ją zupełnie odrzucić, ale może stanowić tylko pewną pomoc, z której filozof winien korzystać. Jednak nie może być to dla niego punkt wyjścia, ponieważ wypracowany wcześniej model oddziałuje na rozumienie zjawiska, którym chcemy

się zająć. Tak więc antropologia, w kontekście antropologicznej filozofii religii, nie ma celu ekstrapolacji pewnych założeń na zjawisko religii, lecz uprzednio bada, na czym owa antropologia bazuje i jakie zaciąga zobowiązania ontologiczne oraz epistemologiczne.

Przejdźmy teraz do kolejnej dyscypliny, która może na pozór wydawać się tożsama z zaproponowaną przez nas metodą badań religii, a mianowicie antropologią religii. Jest to dziedzina niejako zrodzona na polu antropologii i badająca religię z tej właśnie perspektywy. To już daje nam jakieś światło, biorąc pod uwagę to, co zostało powiedziane wcześniej. Obrazując – przyjmijmy, że człowiek jest determinowany przez stosunki społeczne. Mając na uwadze, że teza ta jest bardzo uproszczona, możemy z łatwością zdefiniować religię jako „instytucję opierającą się na kulturowych wzorcach interakcji z założonym kulturowo istnieniem bytów ponadludzkich” (Bowie 2008, 23). Jak widzimy, antropologia religii również uprzednio zakłada pewien status ontologiczny oraz struktury poznawcze człowieka, a raczej zakres, w jakim poznaje rzeczywistość i ją internalizuje. Religia w tym przykładzie stanowi tylko emanację antropologii (tj. człowiek jako relacja społeczna).

Antropologiczna filozofia religii tym różni się od antropologii religii, że nie zakłada już konkretnego modelu antropologicznego, na kanwie którego dokonuje wyjaśnienia fenomenu religii, częstokroć sprowadzając ją wyłącznie do jednego wymiaru, czy to jako wyrazu emocji w związku z rozterkami egzystencjalnymi, czy też jako elementu konstytuującego społeczeństwo itp. Celem zaproponowanej metody jest raczej fundamentalne badanie bytu, jakim jest człowiek. Dopiero po analizie podłoża antropologicznego możemy skierować swe kroki dalej, by wyjaśnić koncepcję wyznawanej wiary, która została nadpisana nad owym modelem człowieka. Punktem wyjścia stanie się antropologia i z tej perspektywy zostanie określone zjawisko religii. Należy przez to rozumieć, że przyjęcie określonego modelu antropologicznego znacząco determinuje dalszą refleksję, jak zostało to w jakimś stopniu przedstawione na kilku stosunkowo skromnych przykładach. Tak więc mamy pierwszy poziom antropologicznej filozofii religii, a mianowicie ustala się za jej pomocą status ontologiczny bytu, jakim jest człowiek. Drugi stopień dotyczy kwestii epistemologicznych, a dokładniej mówiąc, co można poznać i w jaki sposób poznanie jest możliwe. Dla przykładu, przyjmując, że człowiek jest istotą, którą determinuje np. *Zeitgeist* lub „dzieje bycia”, co jest wynikiem przyjętej ontologii, idealistycznej bądź nazwijmy ją umownie egzystencjalistycznej, wpływa na sposób myślenia o religii. Przez co może być rozumiana w duchu Hegla lub Heideggera (tj. wyraz pewnej kontekstualnej interpretacji rzeczywistości czy też „materializowanie” się myśli w dziejach bądź historii).

Przejdźmy teraz do drugiego terminu zawartego w naszej metodzie, a mianowicie filozofii. Pomocny w pewnym stopniu będzie nam Heidegger, który pragnie określić filozofię jako myślenie, zobowiązane przez prawdę bycia i dla

bycia. To właśnie dzieje owego bycia określają kondycję i sytuację człowieka (Heidegger 1977, 77). Ten krótki fragment ze słynnej pracy Heideggera jest dla nas drogowskazem, nie będziemy tu roztrząsać enigmatycznego pojęcia bycia. Filozofię będziemy rozumieli jako pewne odkrywanie przejawów bycia człowieka, tj. rozumienia przez samego człowieka, kim jest. Odkrywania jego istoty, jak mawia niemiecki filozof, odkrywania w prześwicie bycia eks-istencji (Heidegger 1977, 86). Przejaw owej istoty można zobrazować na przykładzie badań antropologa Marvina Harrisa, który wychodząc z perspektywy materialistyczno-ewolucyjnej, zakłada, że człowiek jest bytem w pełni determinowanym przez swe biologiczne uposażenie. Można to zauważyć w jednym z tekstów poświęconych świętym krowom w Indiach. Pozycję społeczną i religijną owych zwierząt wywodzi z potrzeb, jakie targają człowiekiem, i środowiska, w jakim żyje, m.in. pożywienia oraz ekosystemu. Święte krowy odgrywają z tej perspektywy wielką rolę, tzn. ich odchody służą do powolnego przygotowywania pożywienia. Funkcjonują jako rodzaj opału lub, mówiąc inaczej, są źródłem energii, wykorzystywanej z dostępnego środowiska i umożliwiającej zaspokojenie prymarnych potrzeb. Ze względu na właściwości powolnego spalania, kobiety nie muszą skupiać swojej uwagi na przyrządzaniu strawy. Umożliwia im to pracę na polu i opiekę nad licznym potomstwem. Ponadto utrzymywanie zwierząt przy życiu jest opłacalne ze względu na to, że stale mogą dawać mleko (Harris 2009, 670–683).

Jak widzimy na tym dość kuriozalnym przykładzie, istota człowieka, czyli jego biologiczna konstytucja, jest determinująca w wyjaśnieniu pewnej sakralnej sfery. Oczywiście filozof nie może zadowolić się wyłącznie wykryciem założeń, nasza metoda służy temu, by wydobyć heideggerowski „prześwit bycia”, tzn. pewien kontekst filozoficzny, który stoi za taką tezą⁵.

Pozwolimy sobie na małą dygresję, która dotknie problemu na styku antropologii i filozofii, a jego najlepszą egzemplifikacją są prace Claude’a Lévi-Straussa. Analizując mity, nie patrzył na nie jako na próbę wyjaśnienia świata przyrody czy prostego postrzegania w nim zasad regulacji życia społecznego, które w niektórych przypadkach miały świadczyć o wyższości jednej grupy nad drugą, czy też wyższości jednego plemienia nad drugim. Lévi-Strauss, posiadający wykształcenie filozoficzne, posunął się dalej w swych badaniach i analizował mity z perspektywy kategorii myślowych rodem z filozofii Kanta, tj. dzielił sądy zawarte w mitach na analityczne i syntetyczne. Odkrycie francuskiego antropologa polegało na ustaleniu, że myślenie mityczne, a w tym religijne, służy określeniu relacji między kategoriami. Istotne elementy mitu to te, które są w re-

⁵ Syntezy stanowisk z pozoru niekompatybilnych nie są wcale nieuprawnione. Pokazuje to tekst Roberta Piłata, w którym pojęcia i analizy Maxa Schelera dotyczące sfery emocjonalnej zostają zastosowane do badań nad empatią z perspektywy kognitywnej. Stanowi to pewną inspirację dla zarysowanego tu postulatu bądź metody, zwanej antropologiczną filozofią religii. W tym tekście również próbujemy wiązać kilka różnych, zgoła odmiennych, stanowisk i uzyskać na ich podstawie pełniejszy obraz człowieka, mogący nam posłużyć do analizy religii (por. Piłat 2012, 77–88).

lacji m.in. synonimiczności, sprzeczności lub wywodzenia. Jest to istota symbolicznych interpretacji mitu (Speber 2008, 16). Jak widzimy na przykładzie prac wspomnianego antropologa, wprowadzenie kategorii filozoficznych pomaga w spojrzeniu wykraczającym poza zaistniały paradygmat rozumienia dostępnych człowiekowi zjawisk, w tym rozumienia samego siebie, ale także pewnego abstraktu w sensie ogólnym, jakim jest człowiek.

W tym punkcie zbliżamy się do sformułowania podstawowych założeń antropologicznej filozofii religii. Po pierwsze, jej celem, jak już kilkakrotnie zostało to wskazane, jest uzyskanie wglądu w założenia tkwiące u podstaw konkretnego rozumienia człowieka. Ten punkt widzenia, a mianowicie badanie fundamentów filozoficznych danej antropologii, będzie nam przyświecał w analizie koncepcji Scotta Atrana.

Druga droga wykorzystująca antropologiczną filozofię religii nie będzie rozwijana w tej pracy, lecz zostanie tylko zasygnalizowana w celu wykazania przydatności danej metody. Polega ona na pewnej kompilacji możliwych antropologii i uzyskaniu na tej podstawie fundamentu filozoficznego, który pozwala na snucie bardziej podstawowych koncepcji nt. człowieka, a co za tym idzie – poszerzenia refleksji na jego temat. Następnie po uzyskaniu fundamentu możemy przejść do religii jako emanacji ludzkiego bytu i na tej podstawie rozwinąć daną koncepcję tego, czym ona jest, i co oznacza dla człowieka.

Jednak wybieramy pierwszą możliwość, tj. analizę koncepcji amerykańskiego antropologa, którą poddamy krytycznej analizie zgodnie z ww. założeniami i postaramy się wykazać, w jaki sposób ta wiedza może pomóc w zrozumieniu fenomenu religii oraz w jaki sposób poszerza pole refleksji, klasycznej już, filozofii religii.

2. Antropologia S. Atrana – założenia filozoficzne

Podstawę koncepcji antropologicznej Atrana stanowią prace jego nauczyciela i mistrza Dana Sperbera. Zdaniem uczonego, człowiek jest istotą zdeterminowaną biologicznie, mówiąc filozoficznie, jest bytem materialnym, którego struktury poznawcze są uwarunkowane filogenetycznie i wpływają na kulturę, która nie tyle tworzy odmienne środowiska kulturowe, ale pewną zmienność kulturową zależną od środowiska. To założenie, z którego żywo czerpie Atran, jak zobaczymy w dalszej części tekstu, pozawala na sformułowanie pewnych ontologicznych zobowiązań nt. bytu, jakim jest człowiek, które uzupełnione o wiadomości z kognitywistyki tworzą interesującą koncepcję religii.

a) Założenia ontologiczne, metodologiczne oraz epistemologiczne

Atran, jak zostało to już wcześniej zasygnalizowane, przyjmuje metodologię naturalistyczną, która implikuje ontologię naturalistyczną. Należy przez to rozumieć, że wszelkie zjawiska świadomościowe, społeczno-historyczne oraz kul-

turowe mogą zostać opisane w kategoriach nauk przyrodniczych. To powyższe założenie umożliwia redukcję wszelkich procesów świadomościowych i społeczno-kulturowych do procesów fizyko-chemicznych oraz biologicznych (Sempoliński 1989, 117). Metodologicznie, naturalizm oznacza odkrywanie praw, które są sprawdzalne empirycznie. Umożliwia to przewidywanie i uniwersalizację, a co za tym idzie idealizację określonych zjawisk. Dla przykładu, jeśli przyjmiemy, że np. człowiek jest istotą śmiertelną i potwierdzimy to empirycznie, badając grupę ludzi, która po pewnym czasie umiera, dokonamy idealizacji, na podstawie której wyciągniemy wniosek, że wszyscy ludzie są śmiertelni. W związku z tym odkrywamy prawo przyrody polegające na tym, że dwunożne istoty zwane ludźmi podlegają śmierci, nazwiemy je kolokwialnie – „prawem śmierci”. „Prawo śmierci” jest w pełni wywiedzione z metody naturalistycznej, tzn. przyjmuje wyłącznie realność tego, co naturalne⁶, tj. odrzuca istnienie bytów duchowych, tak więc kwestionuje zarazem istnienie „czegoś” transcendentnego w stosunku do świata (Judycki 2003, 17). Ponadto owo „prawo”, jest weryfikowalne empirycznie, oznacza to, że możemy „naocznie” potwierdzić hipotezę, że wszyscy ludzie są śmiertelni. Możemy teraz określić teorię poznania naturalizmu:

- istnieje świat zewnętrzny, który wpływa na nasze doświadczenie (Judycki 2003, 20);
- wiedza i rozumienie człowieka oparte są na doznaniach sensorycznych (Judycki 2003, 20–21);
- determinantą procesów poznawczych są mechanizmy kognitywne (Judycki 2003, 21).

Te trzy punkty, które są rudymenarnymi fundamentami epistemologii naturalistycznej, prowadzą nas do wniosku, że poznanie ludzkie jest za pośrednictwem w strukturze fizyczno-biologicznej (Judycki 2003, 22).

Podsumowując ten krótki ustęp, Atran przyjmuje w pełni zobowiązania, jakie nakłada naturalizm w kwestiach metodologicznych, ontologicznych i epistemologicznych. Z tej perspektywy byt, w szczególności byt, jakim jest człowiek, jawi się już z konkretnymi przypadłościami i możliwościami, co pociąga za sobą szereg konsekwencji interpretacyjnych. Przejdźmy teraz do kolejnego punktu, który wykaże na podstawie pracy Atrana, jak zobowiązania antropologiczne, a co za tym idzie – ontologiczne wpływają na rozumienie otaczających nas zjawisk.

b) Antropologia Scotta Atrana

W tej części zreferujemy główne założenia antropologiczne Atrana, które mają wymiar filozoficzny. Na podstawie wybranych elementów antropologicznych zbudujemy model człowieka, jakim posługuje się amerykański antropolog,

⁶ Z perspektywy filozoficznej pojęcie natury jest nader problematyczne, lecz na potrzeby tego artykułu przyjmujemy powszechnie stosowaną wykładnię. Naturę należy rozumieć w tym wypadku jako coś, co istnieje, i rządzi się samo, ma własny napęd i zakotwiczoną w sobie siłę, która w jedno sprzęga emergentne warstwy świata (por. Judycki 2003, 26).

i na jego podstawie pokażemy, jak definiuje on i rozumie religię. Przejdźmy teraz do pierwszego elementu antropologii o podłożu filozoficznym. Przyjmiemy sposób analizy od tez najbardziej ogólnych do szczegółowych, tak więc zaczniemy od kwestii podmiotowości, a następnie będziemy przedstawiać kolejne, bardziej szczegółowe założenia.

— Podmiotowość

Atran zgodnie z założeniami naturalizmu przyjmuje w pełni biologiczne podłoże podmiotowości, która została ukształtowana w wyniku ewolucji (Atran 2013, 7). Głównym problemem podmiotowości z perspektywy ewolucji jest ukonstytuowanie się „Ja”. Odwieczny problem filozoficzny, doprowadzony na szczyty rozważań filozoficznych przez Kartezjusza, tu zostaje interpretowany inaczej, niż z reguły w tej dyscyplinie przyjmowano. Dla Atrana „Ja” jest wynikiem mechanizmów samoświadomości, które umożliwiają między innymi dostęp do wspomnień zawartych w pamięci epizodycznej, a także mentalne przemieszczanie się w czasie oraz przestrzeni. Dzięki temu człowiek jest w stanie uzyskać dostęp do aktualnej wiedzy oraz oceny jej wartości pod względem przydatności i dokładności. Potrafi twórczo kojarzyć zapamiętane zdarzenia, dzięki czemu jest zdolny interpretować wydarzenia przeszłe i przyszłe. Pozwala mu to łączyć odrębne przestrzenie, a także tworzyć pewną ciągłość czasową, przez którą uzyskuje silne poczucie tożsamości. Prowadzi to do utrzymywania różnych poziomów stanów mentalnych, od najbardziej konkretnych po abstrakcyjne scenariusze zdarzeń. Dzięki tym zdolnościom „Ja” nie tylko utrzymuje ciągłość swojej tożsamości, ale także za pomocą metaprezentacji jest zdolne, co może zabrzmieć zaskakująco, do pewnego typu „mentalnych podróży w czasie” (Atran 2013, 50). Jest to niezwykle istotne nie tylko w kontekście możliwości planowania przyszłości, ale także w funkcjonowaniu religii. Idealnym przykładem działania tak zarysowanego „Ja” jest religijny sposób radzenia sobie z faktem śmierci. Człowiek może sobie „wyobrazić” swoje „Ja”, bez cielesnego obciążenia w innym świecie i swobodnie dochodzi do konkluzji na podstawie metaprezentacji o istnieniu innych światów, w których może egzystować. Dzięki temu „Ja” zostaje nienaruszone nawet w przypadku bardzo traumatycznych przeżyć, takich jak śmierć, którą człowiek potrafi przetrwać, ze względu na predylekcję umysłu do tworzenia metaprezentacji (Atran 2013, 51).

Jak już to zostało powiedziane, ta krótka koncepcja „Ja” wiąże się z czymś kluczowym dla Atrana, tj. z konkretną teorią umysłu.

— Teoria umysłu

Kolejnym istotnym elementem, na podstawie którego odtworzymy antropologiczne zobowiązania Atrana, jest teoria umysłu, a raczej filozoficzna koncepcja umysłu. Prezentowaną przez amerykańskiego antropologa filozofię umysłu

należy zaklasyfikować jako materializm redukcjonistyczny, zakładający modularną strukturę ludzkiego umysłu (Atran 2013, 60–62), czyli tzw. modularyzm. Dla Atrana za nasz aparat poznawczy odpowiadają wrodzone schematy poznawcze, tzw. „moduły umysłowe”.

Modularyzm wedle Józefa Bremera przyjmuje autonomiczne komponenty ludzkiego umysłu, zwane modułami, które są charakteryzowane przez swoje własności, m.in. (Bremer 2010, 137):

- a) hermetyczność informacji – informacje nie przebiegają między modułami;
- b) niedostępność dla centralnych przekonań – nasze przekonania nie zmieniają przepływu danych w modułach;
- c) specjalizacja każdego modułu – poszczególne moduły rozwiązują autonomicznie przydzielone im ze względu na predylekcję problemy;
- d) wrodzone – ukształtowane przez ewolucję i przenoszone oraz „zaprogramowane” w genach (Bremer 2010, 138).

Jak widzimy, owa koncepcja przyjmuje wydzielone obszary mózgu, które są skorelowane z określonymi funkcjami mentalnymi, np. językiem itp. Możemy jeszcze wymienić kilka istotnych cech modularnej teorii umysłu: automatyczne działanie (zwracają się tylko ku określonym bodźcom, np. moduł słuchu ku dźwiękom), każdy moduł operuje tylko w określonym polu (np. moduł wzorku – wrażenia wizualne), wyposażone są w moduły wejściowe, które przetwarzają informację w szybki sposób ze skorelowanymi strukturami neuronowymi (Bremer 2010, 142), posiadają moduły wyjściowe, które po przetworzeniu informacji (komputacji) zostają przesłane do wyższych systemów. Modularyzm operuje na analogii umysł – komputer. Świadome procesy umysłowe są realizowane podobnie jak przetwarzanie informacji w komputerach. Prowadzi to do twierdzenia, że wszystkie procesy poznawcze są obliczeniami w typie turingowskim (Bremer 2010, 136).

Należy dodać, że każdy moduł jest definiowany przez informacje, jakie odbiera i przetwarza (Bremer 2010, 143), tak więc różne obszary mózgu wykonują inne zadania poznawcze.

Przedstawmy proces poznawczy, jaki ma miejsce według modularyzmu. Ma on trzy stopnie:

- 1) przekaz informacji docierający z otoczenia i przetworzony przez sieci neuronowe,
- 2) systemy (moduły) wejścia analizują informację i budują reprezentację miejsca danego zjawiska w świecie zewnętrznym,
- 3) systemy dokonują operacji na informacji, która utwierdza przekonanie o istnieniu danej informacji w świecie.

Przejdźmy teraz do zastosowania owej modularnej teorii umysłu w antropologicznym modelu Atrana. Przedstawimy, w jaki sposób adaptuje ową koncepcję do swoich badań nad religią. Amerykański antropolog przyjmuje koncepcję modularnego umysłu, który jest wrodzonym i uniwersalnym aparatem poznaw-

czym, służącym przetwarzaniu informacji. Różnice, jakie wynikają z interpretacji zjawisk, m.in. religii, mają – jego zdaniem – źródło w uwarunkowaniach historycznych i kulturowych, lecz jest to wartość drugorzędna, ponieważ co do istoty dane zjawiska są odbierane i konstytuowane przez te same struktury poznawcze. Owe struktury wytworzyły się w długotrwałym procesie ewolucji i służyły do adaptacji w danym środowisku. Miały pozwolić, by w sposób jak najbardziej ekonomiczny reagować na powtarzające się sytuacje, takie jak odróżnienie drapieżnika od zdobyczy (Atran 2013, 73). Przejdźmy teraz do głównych modułów, które zdaniem antropologa konstytuują religię:

- moduł percepcyjny: używa danych sensorycznych (wejściowych) do przetwarzania i reagowania na zjawiska pochodzące ze środowiska, w jakim znajduje się dany człowiek;
- moduł emocji: działa na bodźce zewnętrzne lub wewnętrzne (wyobrażenia). Jest powiązany z fizjologicznymi stanami ciała. Jego bazą są tzw. podstawowe emocje: strach, wstęś, smutek, złość, zaskoczenie, radość;
- moduły pojęciowe: przetwarzają bodźce sensoryczne na reprezentacje, które przyporządkowują wytworzone w tym procesie byty do konkretnych domen (Atran 2013, 74–75);
- moduł potocznej biologii: zdolność do przetwarzania informacji z zakresu fauny i flory i prostego rozróżniania gatunków (Atran 2013, 299);
- moduł potocznej mechaniki: pozwala zrozumieć, w jaki sposób dane byty się poruszają i wchodzą ze sobą w interakcję (Atran 2013, 21);
- moduł potocznej psychologii: jest najważniejszy dla religii, gdyż przypisuje organizmom ożywionym i nieożywionym oraz zjawiskom atmosferycznym (np. chmurze) intencje, przekonania, pragnienia, a więc posiadanie umysłu na wzór własnego, lub też dokonuje hiperboli, tworząc omnipotentne „umysły” (Atran 2013, 320).

Ponadto Atran oprócz modułów wyróżnia jeszcze sposobność człowieka do tworzenia metaprezentacji, która została już wspomniana w kontekście problematyki podmiotowości. Spójrzmy na tę koncepcję z perspektywy filozofii umysłu. Ludzki umysł jest zdolny do tworzenia metaprezentacji, które należy rozumieć jako reprezentację reprezentacji. Dzięki temu jesteśmy zdolni do rozumienia filmu, który wzbudza emocje, jako fikcji, bez rzeczywistego doświadczenia przeżyć zawartych na ekranie. Pozwala to na wyobrażenie potencjalnych sytuacji, ich wirtualnego przeżycia i dokonania wyboru, jeśli istnieje taka konieczność, czy w daną rzeczywistość wkroczyć. Ta zdolność umożliwia tworzenie innych, niż obecnie nam dostępne, modeli świata oraz czytania czy koncyptowania na temat przekonań drugiego człowieka czy innej istoty realnej lub wyimaginowanej (Atran 2013, 131–132).

Po przedstawieniu filozofii umysłu przejdziemy do jej emanacji, niezwykle istotnej w kontekście religii, a mianowicie filozofii języka przyjętej przez Atrana.

— Filozofia języka

Amerykański antropolog przyjmuje koncepcję języka Noama Chomsky'ego, zwaną gramatyką generatywną. Główne założenia tej teorii mówią o homogeniczności społeczności użytkowników języka (Rosener 1995, 31), a także o języku, który jest opisany przez daną gramatykę jako zbiór wszystkich generowanych przez nią zdań. Zbiór zdań może mieć nieskończenie dużą liczbę zdań, w przeciwieństwie do liczby słów oraz reguł, które generują zdania (Lyons 1998, 52–55). Owa zdolność do generowania zdań na podstawie reguł, zdaniem amerykańskiego lingwisty i filozofa, nie jest wynikiem uczenia, lecz czymś biologicznym, wrodzonym. Dowodzi tego na podstawie zależności reguł językowych od struktury frazowej, która nie jest determinowana logicznie, lecz wpisana w naszą naturę, a raczej naturę konstruowania języka, czy też zdań (Rosener 1995, 31). Drugim argumentem przemawiającym za wrodzonością zdolności językowej jest szybkość nauki języka przez dzieci. Mając ubogi zestaw słów oraz reguł, konstruują one wypowiedzi o charakterze gramatycznym, ponadto nigdy nie próbują zastosować alternatywnych zasad konstruowania gramatyki (Rosener 1995, 32). Na tej podstawie, choć tu bardzo uproszczonej, a raczej rudymen tarnej, lingwista stawia hipotezę, że umysł ludzki jest tak skonstruowany, że nakłada silne ograniczenia na możliwe sposoby konstruowania gramatyki (Rosener 1995, 33). Język staje się nie tylko instrumentem komunikacji, ale narzędziem myślenia, a zatem jednym z narzędzi poznawczych (Rosener 1995, 34).

Jak zobaczymy dalej, koncepcja ta w pełni współgra z modelem antropologicznym Atrana – język jako wrodzony schemat poznawczy, ustalony genetycznie przez dyspozycje umysłu, jest w pełni kompatybilny z modularyzmem (Rosener 1995, 48). Z filozoficznego punktu widzenia jest to rodzaj racjonalizmu, który w epistemologii stawia na rozum przed doświadczeniem w procesie poznawczym.

Dla Atrana teoria ta jest szczególnie istotna z trzech powodów:

- a) najlepiej opisuje zdolności poznawcze wyższego rzędu (mentalne);
- b) składnia jest najbardziej rozpowszechnioną zdolnością poznawczą wyższego rzędu;
- c) język jest wyjaśniany poprzez ewolucję (Atran 2013, 37).

Te trzy argumenty prowadzą go do uznania gramatyki generatywnej za najlepszą teorię lingwistyczną do zrozumienia tego, kim jest człowiek i czym jest zjawisko religii. Język jest tutaj takim samym narzędziem poznawczym jak np. wzrok. Jego funkcja polega na wyodrębnianiu i kategoryzowaniu pewnych elementów doświadczenia jako cząstek języka. Ponadto owe elementy językowe są interpretowane i na tej podstawie wyciągane zostają wnioski. Język jest zależny od środowiska w podobny sposób jak słuch i wzrok (Atran 2013, 37–38). Wyostrzenie się np. wzroku lub słuchu przez wykonywanie danej czynności wymagającej wytężonej pracy danego zmysłu jest niczym innym jak ingerencją środowiska. Tak samo w przypadku języka to środowisko kształtuje jego „natężenie” i charakter.

Po przedstawieniu trzech podstawowych założeń dotyczących filozofii podmiotu, filozofii umysłu oraz filozofii języka możemy wykonać krótką rewizję, na podstawie której zbudujemy model antropologii prezentowanej przez Atrana.

Po pierwsze, człowiek jest istotą w pełni ukształtowaną biologicznie, której centrum, czyli „Ja”, jest złożonym skutkiem ewolucji. Struktury poznawcze są równoważne z mózgiem operującym na wzór maszyn obliczeniowych Turinga i posiadającym wrodzone moduły odpowiadające za pewne obszary rzeczywistości. Język jest również jedną z tych kompetencji poznawczych, w pełni wrodzoną i ukształtowaną ewolucyjnie. Z filozoficznego punktu widzenia możemy określić Atrana jako metodologicznego naturalistę, co pociąga za sobą w tym wypadku ontologiczny naturalizm. Co ciekawe, antropolog nie przyjmuje naturalizmu w epistemologii. Raczej można tu mówić o racjonalistycznej teorii poznania. Oczywiście nie tak skrajnej, jaką spotykamy u Kanta, lecz rozumienie struktur poznawczych jest zbieżne w wielu punktach z filozofią transcendentalną myśliciela z Królewca. W pewien sposób próbuje pogodzić racjonalizm z empiryzmem, a ma to miejsce na styku ingerencji i zmian, jakie wywołuje środowisko w naszych strukturach poznawczych. Jednak skłania się ku konstytuowaniu przedmiotu w jakimś stopniu przez podmiot, a dokładnie przez ograniczenia jego władz poznawczych. Szczególnym przykładem takiego poglądu jest filozofia języka. Jak pokażemy dalej, to raczej władze poznawcze tworzą zjawiska takie jak kultura czy też religia, tak więc odmawia się im statusu ontologicznego. To indywidualne umysły je tworzą, nadając im ramy. Nie mogą istnieć obiektywnie, lecz raczej są mniej lub bardziej regularnymi przypadkami rozkładu przyczynowego myśli, zachowań, produktów materialnych i środowiska (Atran 2013, 18). Dla Atrana, podobnie jak dla Kanta, istotne nie są same zjawiska, których niepodobna poznać, lecz raczej przyczyny ich powstania lub warunki możliwości poznania, tzw. transcendentalne. Przejdźmy teraz do centralnej kwestii pracy, a mianowicie tego, jaka koncepcja religii wypływa z powyższych zobowiązań antropologicznych.

3. Religia z perspektywy kognitywnej

Skupmy się teraz nad zjawiskiem religii, której istnienie jest wynikiem ludzkiego aparatu poznawczego. Z perspektywy Atrana to własności kognitywne pozwoliły na powstanie wierzeń i wszelkich elementów je konstytuujących, takich jak istoty nadprzyrodzone, rytuały, mity itp. Ta część pracy będzie poświęcona elementom składowym praktycznie każdej religii, wszystkie zostaną ukazane w relacji do zarysowanej w poprzednim punkcie antropologii.

a) Istoty nadprzyrodzone, bóstwa, duchy

Zdaniem Atrana, elementem konstytutywnym dla każdej religii i występującym w każdej z nich, jest kontrintuicyjne przekonanie o istotach nadprzyrodzo-

nych. Owe istoty zwane są przez antropologa nadprzyrodzonymi agensami. W każdym wierzeniu agensy te były czczone, często z poświęceniem kosztownych zasobów materialnych jak i ludzkich, szczególnie w tym wypadku chodzi o ofiarę. Jest to element każdej religii, w której ofiary zabierały dobra potrzebne do życia min. pożywienie, czy też współcześnie zasoby finansowe, a w wypadku wierzeń odległych możemy doszukać się ofiar z ludzi. Agensy pełnią również rolę opiekunów, martwiących się zarówno o ludzkie potrzeby materialne, jak i troski duchowe. Całość najczęściej zostaje zrytualizowana (Atran 2013, 19–21). Ów agens występujący w każdej religii to nadnaturalna przyczyna sprawcza. Poprzez pojęcie agensa możemy, zdaniem Atrana, rozumieć byty, które kontrolują nie tylko siebie, ale również inne obiekty. Przypisywanie intencjonalności jest związane z modułem potocznej psychologii, która przypisuje wszelkiemu działaniu wewnętrzną motywację. Ponadto agensy działają teleologicznie i na mocy swej własnej woli. Posiadają przekonania oraz pragnienia. Można to zauważyć w wielu religiach, np. Bóg w Starym Testamencie pragnie ziemi dla narodu wybranego. Mamy tu do czynienia z przypisywaniem własnych cech innym istotom, między innymi podobnego sposobu odczuwania i rozumowania. Jest to moduł, który służy ludziom do adaptacji w środowisku, dzięki któremu mogą rozpoznać czy też wyczytać, z kim można współpracować oraz z kim opłaca się dana kooperacja. Ten moduł jest ekstrapolowany poza istoty naturalne na świat nadprzyrodzony, niezrozumiały, acz potrzebny do pojęcia długotrwałych procesów lub niepojętych w sensie intuicyjnym oraz niemożliwych do osiągnięcia bez wiedzy specjalistycznej. Przykładem takiego tłumaczenia są np. ruchy gwiazd, przypisane bóstwom, lub zmienne warunki atmosferyczne, którym również przypisuje się intencjonalne działanie (Atran 2013, 76–77). Owy moduł pomagał we wstępnej fazie do wykrywania drapieżników i przewidywania ich potencjalnych kroków.

Podsumowując, agensy powstały przez naturalne uposażenie człowieka do wykrywania sprawstwa, które służyło mu do adaptowania się w środowisku i wykrywania niebezpieczeństwa lub korzyści – poprzez kojarzenie danego sygnału (dźwiękowy, wzrokowy, mentalny) i antycypowanie następstw (Atran 2013, 78). Zdaniem Atrana, powstanie agensa nadprzyrodzonego związane jest właśnie z modułem potocznej psychologii i modułem wykrywania sprawstwa, które zostało ekstrapolowane na zjawiska długotrwałe i niemające bezpośrednio widzialnego bytu kontrolującego i intencjonalnego, lecz na podstawie wnioskania o konieczności istnienia jakiejś siły kontrolującej, zostało to przeniesione na istoty, nazwijmy je, „niewidzialne”.

Ponadto nadprzyrodzony agens potrafi uporządkować świat człowieka, nadając mu ład i rozwiewając wątpliwości, czy też służy za legitymizację pewnych decyzji. Możemy dokonać takiej obserwacji np. w czasie żałobnym, gdy zjawiska naturalne zostają zinterpretowane jako obecność zmarłego. Oczywiście oprócz swojej łagodzącej strony służą również uprawomocnieniu decyzji

o wzniesieniu wojny, interpretując niejednoznaczne sygnały na korzyść decyzji bardziej sprzyjającej aktualnej sytuacji.

Mimo różnic kulturowych w przedstawianiu nadprzyrodzonych bytów, spotykamy podobieństwa co do ich istoty. Po pierwsze, agensy dotyczą podobnej problematyki, niewytłumaczalnej lub trudnej, takiej jak śmierć, choroba, zjawiska atmosferyczne czy też astronomiczne. Po drugie, z reguły mają naturę duchową, która może być wywiedziona z cieni jako wzorów. Inaczej mówiąc, cień sygnalizował zbliżanie się jakiegoś obiektu, aparat poznawczy został wyczulony na tego typu obiekty, po czym ekstrapolował owe byty na bardziej abstrakcyjny poziom, z którego wywiódł istnienie duchów i dusz. Należy również dodać, że nadprzyrodzone byty, zwane agensami, są silnie powiązane z ludzką predylekcją do metaprezentacji. Służy ona do prezentowania mglistych idei o ideach, czyli za pośrednictwem pewnej prezentacji np. Boga jako kochającego, stosujemy daleką analogię z człowiekiem kochającym, lecz ze względu na status ontologiczny Istoty Najwyższej wiemy, że jest ona w pełni transcendentna i posługujemy się wyłącznie metaforą (Atran 2013, 133).

Jak widzimy, centrum religii, czyli istota nadprzyrodzona, zostaje tu powiązana w pełni z założeniami antropologicznym, szczególnie tymi dotyczącymi natury umysłu, ale ma to swój załączek w ontologii naturalistycznej. Przejdźmy do kolejnego elementu religii, a mianowicie mitu.

b) Mit

Mit, rozumiany jako tekst religijny czy przekaz ustny, jest podstawowym źródłem informacji o tym, czym jest wyznawana religia, a także wyraża zbiór reguł moralnych i wskazówek egzystencjalnych dla wiernych. Atran skupia się na jego strukturze, a także relacji człowiek – mit, a dokładnie na tym, jak wygląda relacja pomiędzy strukturami poznawczymi człowieka a strukturą mitu.

Opowieść religijna charakteryzuje się personalizacją zjawisk. Służy do tego przedstawianie istot nadprzyrodzonych jako przychodzących pod postacią ludzką lub też, ewentualnie, *quasi*-ludzką, lecz zawsze ma mieć to wymiar osobowy. Przy okazji konkretna personalizacja, jak np. Anioł jako młody mężczyzna delikatnej urody, który znika wraz z wiatrem, ma na celu uruchomić schemat myślowy przypisujący konkretnemu bytowi, jakim jest, cechy szlachetnego, pięknego, lecz eterycznego stworzenia. Operuje również na prostych dychotomiach, takich jak stałe i niestałe, gorące i zimne itp. (Atran 2013, 108).

Mity są skrótową opowieścią z minimalną treścią, która łatwo dostosowuje się do możliwości poznawczych człowieka, by mogła zostać w prosty sposób przekazywana w pokoleniowej sztafecie. Muszą zawierać w sobie skojarzenia, które w łatwy sposób łączą się z codziennym doświadczeniem, zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym, począwszy od archetypicznych wyobrażeń na temat człowieka, a kończąc na zjawiskach ogólnodostępnych, niezależnie od kultury. Przykładem takich opowieści dla naszego kręgu kulturowego, które

w łatwy sposób potrafią się rozprzestrzenić, są biblijne mity stworzenia świata i ewangelicznie przypowieści, wykorzystujące dychotomiczne podziały, minimalną treść oraz zrozumiałą uniwersalnie symbolikę⁷. Przejdźmy teraz do kwestii rytuału, który stanowi swoisty „wehikuł” do przenoszenia mitycznych treści.

c) Rytuał

Głównym zadaniem rytuału jest uaktywnienie intuicyjnych przekonań do łatwiejszego przyswojenia mitu i wiary w nadprzyrodzone byty. Ponadto ograniczają przekaz tylko do zakresu, w jakim umożliwia im to dany kontekst (Atran 2013, 111). Od strony zewnętrznej rytuały wykorzystują bodźce do identyfikacji społecznej, podobnie jak zwierzęta, wykorzystują swe ciało do przekazania sygnałów. Oczywiście jest to stosunkowo daleka analogia, ludzkie rytuały, wytwarzają bodźce w oparciu o pewną rytmikę, która jest wykonywana świadomie, a nie mechanicznie. Najczęściej do rytuałów używana jest muzyka, która sprzyja nawiązywaniu więzi emocjonalnych, identyfikacji społecznej, a także przekazywaniu mitu w sposób bardziej przyswajalny i wręcz empirycznie namacalny (Atran 2013, 200–201). Opowieść religijna czy też mit oraz rytuał są instrumentami, które mają na celu pobudzić odpowiednie moduły umysłu odpowiadające za intuicję religijną i kosmologiczną (Atran 2013, 211).

d) Komunikacja treści religijnych

Przejdźmy teraz do kwestii komunikowania opowieści religijnych czy też mitów. Zdaniem Atrana, różnica między zwyczajnym komunikatem, czy to oralnym, czy piśmiennym a komunikatem religijnym, ma swe źródło w relacji między słuchaczem a autorem. Zwyczajny komunikat, jest interpretowany poprzez „wczytanie się” w intencję autora, który jest nam znany. Treść religijnego przekazu nie ma konkretnego autora, który jest materialnie lub pośrednio materialnie obecny. Daje to możliwość swobodnej interpretacji, ponieważ autor jest w pełni transcendentny, co uniemożliwia bezpośrednie odniesienie się do jego intencji, jakie zostały zawarte np. w świętych tekstach (Atran 2013, 113).

Kolejny element zawarty w wierzeniach, który ułatwia ich zapamiętanie, a co za tym idzie – również transmisję kulturową, dotyczy kwestii kontrintuicyjności. Wierzenia religijne, szczególnie zawarte w tekstach, mają wpisana w swe historie minimalną kontrintuicyjność, która odpowiada za lepsze zapamiętanie. Ich siłą jest minimalne zaburzenie pewnych naturalnych czy też intuicyjnych założeń ontologicznych. Przypisują one bytom, które uważają za święte, pewien irracjonalny pierwiastek, który służy do lepszego zapamiętania całej przekazanej treści wierzeń.

⁷ Najlepszym, a zarazem kanonicznym wyrazem tej formy, jest stworzenie świata w Księdze Rodzaju (Rdz 1, 1–25). Mamy tu dychotomiczny podział m.in. na niebo i ziemię, symbolikę światła i ciemności, co pokazuje, że mogą być różnorako interpretowane i zrozumiane w odwołaniu od kontekstu.

Z powyższą problematyką związany jest również *quasi*-sąd religijny. Różni się od zwyczajnego sądu tym, że nie orzeka na podstawie danych o tym, że p – jest prawdziwe lub p – jest fałszywe. W ramach religii osoba A wierzy, że p – jest prawdziwe, na mocy tego, że jest to tekst bądź inny typ przekazu mającego wymiar Słowa Bożego, a Bóg nie może mówić nieprawdy (Atran 2013, 134). W świecie religii nie możemy orzekać o prawdziwości bądź fałszu danych twierdzeń. Sądy są oparte na autorytecie symbolicznym, jakim jest istota najwyższa, posiadająca przymioty nieomyślności i prawdomówności. W takim wypadku treści wierzeń religijnych nie mogą zostać sfalsyfikowane, ponieważ ich źródłem nie jest fakt empiryczny, czy nawet kontrowersyjny co do swego istnienia sąd syntetyczny *a priori*. Religia bazuje na zawierzeniu, które następnie przyjmuje formę *quasi*-sądu. Jego źródłem jest, zdaniem wierzących, istota transcendentna względem naszego umysłu oraz świata, co nie pozwala na żadną weryfikację twierdzeń religii.

Podsumowując, w tym paragrafie postaraliśmy się pokazać koncepcję religii, jaką buduje Atran w oparciu o antropologię kognitywną, wspartą na paradygmacie naturalizmu. Skupiliśmy się głównie na tych blokach, które konstytuują zjawisko religii i, zdaniem antropologa, są obecne w każdym wierzeniu. Pominęliśmy kwestie, które dotyczą problematyki biologii oraz psychologii. Skoncentrowaliśmy się na aspektach mających wymiar istotny dla filozofii, a mianowicie: mit, rytuał, Bóg, komunikacja treści religijnych, oraz na sądach o rzeczywistości wysuwanych przez religię. Staraliśmy się pokazać, jak owe elementy religii są konstytuowane przez wcześniej przyjęte założenia filozoficzno-antropologiczne, czyli u podstawy rozumienia człowieka leżą zobowiązania natury metodologicznej, ontologicznej oraz epistemologicznej. Mają one znaczący wpływ na obraz człowieka, a co za tym idzie – na analizę zjawiska, jakim jest religia i jej elementy konstytutywne. Bóg jako agens jest wypadkową przyjętej antropologii, która kieruje swe zainteresowania ku możliwościom poznawczym człowieka jako determinantom w interpretacji zjawiska istoty najwyższej. Po pierwsze, Bóg jest tylko wytworem naszego aparatu poznawczego, należy dodać, że owe możliwości poznawcze są już teorią filozoficzną, tj. modułarną teorią umysłu. Po drugie, mit, a co za tym idzie – również sądy religijne oraz komunikacja treści wiary, jest również wytworem kompetencji kognitywnych, w tym językowych. Atran bazował na teorii języka Chomsky’ego, która porbrzmiewa szczególnie w uniwersalności budowy mitów oraz innych treści religijnych. Jak widzimy, przyjmując nawet niekoniecznie wyartykułowaną filozofię człowieka, budujemy fundamenty, na których badane zjawisko może być poznane lub zinterpretowane tylko w wyznaczonych ramach antropologiczno-filozoficznych.

Teraz przejdziemy do relacji między antropologią, rozumianą w duchu filozofii, a religią oraz postaramy się pokazać, jakie są tego konsekwencje na przykładzie zarysowanej koncepcji Atrana.

4. Relacja pomiędzy antropologią filozoficzną a religią

Po przedstawieniu zarysu antropologii oraz koncepcji religii, możemy zauważyć, jak bardzo determinujące jest filozoficzne tło antropologii, którą przyjmuje się w badaniu religii. Na przykładzie pracy Atrana, która stawia przede wszystkim na naturalistyczne podłoże owej antropologii, religia nie jest bytem samoistnym, lecz wypadkową ludzkich władz poznawczych. Prowadzi to do paradoksalnego wniosku, jakoby religia nie miała statusu ontologicznego. Wynika to z przyjętego założenia, że nie istnieje ona oddzielnie od tworzących ją indywidualnych umysłów oraz środowiska, które je ogranicza i nadaje im konkretny kształt. To właśnie, zdaniem Atrana, środowisko determinuje różnice w przejawach religii (Atran 2013, 319). Oczywiście to zróżnicowanie przejawów religii jest wtórne w stosunku do źródła, czyli ludzkiego umysłu, który tworzy mityczne opowieści regulujące życie społeczne, a przede wszystkim nadnaturalne agensy. Owa ludzka predylekcja zawarta w umyśle przywodzi na myśl tezę, jakoby religia została z człowiekiem na zawsze. Sprzyjają temu procesy poznawcze oraz emocje związane z interakcjami społecznymi, które ukierunkowują człowieka na jakąś formę zaangażowania religijnego.

Ta koncepcja otwiera nam drogę do zrozumienia na pozór niereligijnych aktywności współczesnego człowieka oraz procesu sekularyzacji. Przejdźmy teraz do przykładu pewnych współczesnych, często groteskowych, wierzeń, które co do swej istoty mają źródło tożsame z tradycyjnymi religiami. Przykładem tzw. nowoczesnych wierzeń jest zawdzięczanie istnienia Ziemi i jej mieszkańców tajemniczemu przybyszom z kosmosu. Jednym z twórców takiej teorii jest szwajcarski pisarz i samozwańczy badacz Erich von Däniken. Należy dodać, że wszystkie religie, zdaniem owego autora, zawierają wspomnienie na temat tego faktu. Sam szwajcarski pisarz i badacz podał szereg „dowodów” na poparcie swej tezy, które mają wymiar archeologiczny, antropologiczny oraz filologiczny (Stoczkowski 2005, 35–39). Mamy tu do czynienia z nadprzyrodzonym agensem, a mianowicie niedającym się zweryfikować empirycznie i będącym kontrfaktycznym i kontrintuicyjnym przybyszem z kosmosu. Autor korzysta z tekstów, które mają wielki potencjał interpretacyjny przy minimalnej treści pozwalającej na ich swobodne wykorzystanie w dowolnym kontekście. Ten rudymenarny przykład prowadzi nas z koncepcją Atrana do problemu sekularyzacji, który z tej perspektywy może zostać postawiony w innym świetle. Potocznie rozumiana sekularyzacja to zanik, przynajmniej w sferze publicznej, zaangażowania religijnego przez społeczeństwo. Jednak z perspektywy antropologii i koncepcji religii Atrana ta też nie może mieć racji bytu, ponieważ ludzka natura ma stałą predylekcję do wierzeń. Możemy w tym wypadku przyjąć, że teza Thomasa Luckmanna na temat religii jako odniesienia życiowego doświadczenia do poziomu transcendentnego (Luckmann 2011, 112) jest w pełni uprawniona i, jak pokazują analizy socjologa, współcześnie religijne zaangażowanie zostało splu-

ralizowane i sprywatyzowane (Luckmann 2011, 141–146), czego przykładem może być wspomniana wcześniej wiara w przybyszów z kosmosu. Możemy na podstawie pracy Atrana, posiłkując się badaniami m.in. Thomasa Luckamanna, mnożyć przykłady współczesnych odmian tzw. niewidzialnych religii.

Religia z tej perspektywy wynika z natury ludzkiej, która ze względu na swój aparat poznawczy ma predylekcję do wierzenia. Nawet gdy odmówi się religii statusu ontologicznego, możemy zauważyć, że owe duchowe potrzeby zostają rozparcelowane i są zaspokajane w różnych sferach. Pewien transcendentny cel może zastąpić elastyczny do interpretacji „sukces” lub uwiecznienie się za pośrednictwem sztuki, jako wyrazu ekspresji własnej osobowości. Te krótkie przykłady pokazują, jak wielki wpływ na rozumienie zjawiska religii ma podłoże filozoficzno-antropologiczne oraz w jaki sposób może zostać kolejno ekstrapolowane zarówno na aktualne, jak i odwieczne problemy filozofii religii.

Przejdźmy teraz do ostatniego bloku, a mianowicie spojrzmy krytycznie z perspektywy filozofii na założenia Atrana co do antropologii i religii. Będzie to tylko pewien zarys, lecz w gestii filozofii leży poczynienie pewnego namysłu krytycznego. Wobec naturalizmu filozofia stawia wiele zarzutów; po pierwsze, naturalizm jest zamkniętym systemem, który nie dopuszcza wpływów z zewnątrz na mocy swych dogmatów, co zakłada wyłącznie ograniczoną interpretację, determinującą obronę postawionej wcześniej hipotezy, tak jak np. w naszym przykładzie religii jako zjawiska naturalnego i możliwego do wytłumaczenia na podstawie tzw. przyczyn materialnych, takich jak np. ludzki aparat poznawczy (Dennet, Plantinga 2014, 131). Drugim problemem naturalizmu jest nieartykułowana, lecz milcząco zakładana metafizyka, tzw. metafizyka materialistyczna, wskazująca, że każde zjawisko ma swoje przyczyny materialne i może zostać przez nie wyjaśnione. Taka redukcja oznacza, że wykładnią tego, czym jest byt, jest amorficzna materia. Ponadto próba ta upraszcza złożony obraz i próbuje go wyjaśniać, bazując na intuicyjnym przekonaniu, że wszystkiego, co istnieje, można „dotknąć” (Judycki 2005, 13). To tylko jeden z wielu problemów, jakie dotyczą naturalizmu, gdy zostanie poddany analizie filozoficznej.

Podobnie przyjęcie filozofii języka Chomsky’ego przez Atrana jest dyskusyjne. Współcześnie teoria językoznawcy jest dość mocno kontestowana, szczególnie przez zwolenników tzw. umysłu ucieleśnionego. W skrócie, uważa się, przeciwnie, że język jest czymś *stricte* społecznym i jego uczenie się jest warunkowane nie przez odpowiednie moduły czy wrodzoną gramatykę, lecz schematy językowe mające swe źródło w historii i kulturze, które są przekazywane z pokolenia na pokolenie (Brożek 2014, 117). To rzuca nowe światło na proponowaną przez Atrana koncepcję mitu. Jeśli przyjmiemy, że natura języka jest inna niż proponowana przez antropologa, koncepcja Chomsky’ego, a wtedy tożsamość co do istoty mitów bez względu na kulturę występowania, traci swój sens. Język kształtowany jest przez świat zewnętrzny, który buduje historie niesprowadzalne do siebie i odmienne obrazy świata oraz sposoby jego rozumienia.

Kolejną kwestią sporną, która rzutuje na obraz religii w koncepcji Atrana jest podejście do problematyki epistemologicznej, wynikającej z przyjętych zobowiązań antropologicznych. Po pierwsze, z punktu widzenia Atrana nasza percepcja nie dzieli rzeczywistości na przedmioty i osoby, czyli – jak mawia Cassirer – na postrzeganie „To” i „Ty”. Zdaniem antropologa, jest to wybór arbitralny, czy przypisujemy czemuś status osoby mającej intencje. Jednak potoczne postrzeganie ma wymiar tego rozróżnienia i jest wyrazem ekspresywnego oglądu świata. Ów ogląd daje nam do zrozumienia, że jego poznanie nie może opierać się tylko na przyczynach materialnych, ponieważ przedmioty kultury mają własną logikę. Jest ona zawarta w czasie i przestrzeni, w jakiej się znajdują, przez to stawanie się i bycie czasowym oraz uzależnionym od kontekstu i przyczyn również duchowych ukazuje coś innego. Sens zjawiska religii jest oczywiście połączony z tym, co fizyczne, ale to, co jest materialne, jest jego wyrazem, a nie przyczyną i ostatecznym wyjaśnieniem. Chcemy przez to powiedzieć, że do wyjaśnienia zjawisk kultury potrzebujemy trzech elementów: fizycznego/materialnego, przedmiotowego przedstawienia oraz zrozumienia duchowej ekspresji tego, co ów wytwór wyraża (Cassirer 2011, 66–67). Tak więc do zrozumienia ekspresji ludzkich aktywności duchowych, jaką jest religia, nie wystarczy tylko sprowadzenie do przyczyn materialnych, lecz badanie samego zjawiska, które oczywiście musi być uzupełnione o szerszy obraz człowieka. To właśnie jeden z celów antropologicznej filozofii religii. Polega na jak najszerszym ujmowaniu bytu, jakim jest człowiek, i na tej podstawie rewidowaniu zastanych stanowisk, a także na próbie konstruowania obrazu szerszego i głębszego, niepróbującego zredukować wszystkiego do jednej przyczyny, co ma zresztą znamiona milczącej metafizyki. Jak zauważyliśmy, antropologia widziana z perspektywy filozoficznej stanowi klucz do zrozumienia zjawiska, jakim jest religia. Pozwala na konstruowanie obrazu wiary, poczynając od jej przyczyny, a kończąc na rozumieniu treści, jaką przekazuje. Filozoficzna antropologia religii ma na celu wykazanie tych relacji oraz budowanie poszerzonego obrazu człowieka poprzez krytyczne wcielanie zastanych stanowisk i próbę stworzenia pewnej kompilacji, która może stać się modelem. Jak przystało na filozofię, nie może mieć jednej metody, która stałaby się kluczem do wyjaśniania. Jest raczej postulatem krytycznym, biorącym pod uwagę człowieka jako byt złożony, który jest punktem archimedesowym w badaniu religii.

Zakończenie

Niniejsza praca starała się ukazać na przykładzie kognitywnej teorii religii Atrana, że antropologia ze swoim artykułowanym lub nieartykułowanym filozoficznym tłem jest determinująca w interpretacji zjawiska wiary. Jak próbowaliśmy wykazać, badanie zobowiązań ontologicznych, metodologicznych oraz epi-

stemologicznych wobec tego, kim jest człowiek, już samo w sobie buduje model badanego zjawiska. Atran, przyjmując naturalizm za swoją metodologię, a co za tym idzie – także koncepcję bytu i teorię poznania, w pełni rysuje obraz człowieka jako istoty determinowanej przez swe biologiczne uposażenie, tak więc również jego wytwory uwarunkowane są tylko materialnie. Oczywiście ten pogląd po przebadaniu rzuca nowe światło na religię, jest szczególnie interesujący, jeśli weźmiemy pod uwagę proces sekularyzacji i powstanie nowych religii lub czegoś, co jeszcze powszechnie nie uchodzi za religię, lecz po głębszej analizie odwołuje się do ludzkiej potrzeby aktywności duchowej. Dzięki antropologicznej filozofii religii widzimy, że w człowieku istnieje stała predylekcja do wierzenia w transcendencję różnorako wyrażaną, często na pierwszy rzut nieprzypominająca klasycznie rozumianej religii. Wyższość tego stanowiska nad samym, tylko przedmiotowym, badaniem religii jest taka, że uwzględnia ono dynamiczną strukturę ludzkiego bytu i na jej podstawie buduje dopiero koncepcję zjawiska, które chce wyjaśnić. Dzięki temu wystrzegamy się błędu esencjalizacji, który prowadzi do prostych, lecz nieadekwatnych wniosków i skostniałych, odbiegających od zmieniającej się rzeczywistości definicji. Kolejną zaletą takiego podejścia jest elastyczność, ponieważ pozwala na włączenie kilku odmiennych stanowisk i zrewidowanie ich pod kątem filozoficznym. Może to pomóc w rozszerzeniu pojęcia, kim jest człowiek, i w zbudowaniu bardziej adekwatnego modelu religii.

Podsumowując, przez postulat, a także zręby metody zawartej w tej pracy chcemy pokazać, że w każdym badaniu religii istotny jest model antropologiczny, poprzez który rozumiemy, jak religia powstaje, co oznacza, i jaką niesie ze sobą treść. Tylko uwzględniając człowieka i jego stałą predylekcję do wiary, którą pokazuje Atran, jesteśmy w stanie zrozumieć powrót religii. Ponadto potrafimy zrozumieć odrodzenie chrześcijaństwa, szczególnie pentakostalnego (zob. Kobyliński 2014, 93–124), pełnego ekspresyjnego wyrażania swojej wiary, co interesująco wiąże się z koncepcją Atrana, który twierdzi, że ruchy religijne przeżywają odrodzenie, gdy stają się bardziej sensualistyczne. Również filozoficzny namysł nad antropologią sprzyja zrozumieniu potrzeby religii w nowych kontekstach, często nierozpatrywanych jako mające znamiona wiary, m.in. *coaching* – z wiarą w samego siebie, czy też, jak było to wspomniane, postulowanie ingerencji obcych w stworzenie życia na ziemi. Kończąc, postulatem niniejszej pracy jest objęcie filozoficznym namysłem antropologii, jaka stoi u podstaw artykułowanego modelu religii. Postaraliśmy się to pokazać na przykładzie pracy Atrana, która stała się zrozumiała poprzez źródła, z jakich czerpie, a którą dzięki krytycznemu spojrzeniu możemy wykorzystać po uprzednim zrewidowaniu jako stanowisko do wyjaśniania, czym jest religia.

Bibliografia

- Atran S. (2013), *Ewolucyjny krajobraz religii*, tłum. M. Kolan, NOMOS, Kraków.
- Bowie F. (2008), *Antropologia religii. Wprowadzenie*, tłum. K. Pawluś, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Brożek B. (2014), *Granice interpretacji*, Copernicus Center Press, Kraków.
- Cassirer E. (2011), *Logika nauk o kulturze*, tłum. P. Parszutowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Dennett D., Plantinga A. (2014), *Nauka i religia. Czy można je pogodzić*, tłum. M. Furman, Copernicus Center Press, Kraków.
- Duch W. (1998), *Czym jest kognitywistyka*, [w:] Sokołowski M. (red.), „Kognitywistyka i Media w Edukacji” 1, 9–50.
- Harris M. (2009), *Matka Krowa*, tłum. K. Szerer, [w:] E. Nowicka (red.), *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 670–683.
- Heidegger M. (1977), *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] K. Michalski (red.), *Budować, Myśleć, Mieszkać*, Czytelnik, Warszawa, 76–127.
- Judycki S. (2003), *Zagadka naturalizmu*, [w:] Z. Roskal (red.), „Roczniki Filozoficzne”, Lublin, 51, 17–37.
- Kobyliński A. (2014), *Etyczne aspekty współczesnej pentakostalizacji chrześcijaństwa*, [w:] Latawiec A. (red.), „Studia Philosophiae Christianae UKSW” 50, 93–124.
- Luckmann T. (2011), *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, NOMOS, Kraków.
- Lyons J. (1998), *Chomsky*, tłum. B. Stanosz, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Piłat R. (2012), *Percepcyjna podstawa empatii*, [w:] H. Kardela (red.), *Kognitywistyka 3. Empatia, obrazowanie, i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 3, 77–88.
- Rosener K. (1995), *Teoria języka i umysłu ludzkiego Noama Chomsky’ego i jej interdyscyplinarna doniosłość*, [w:] K. Rosner (red.), *Noama Chomsky’ego próba rewolucji naukowej*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, VII–LII.
- Sempoliński M. (1989), *Filozofia współczesna. Wprowadzenie do zagadnień i kierunków*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Speber D. (2008), *Symbolizm na nowo przemyślany*, tłum. B. Baran, NOMOS, Kraków.
- Stoczkowski W. (2005), *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, tłum. R. Wiśniewski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Vattimo G. (2011), *Poza interpretacją. Znaczenie hermeneutyki dla filozofii*, tłum. K. Kasia, TAIWPN UNIVERSITAS, Kraków.

Man as a source of religion. Scott Atran and cognitive theory of religion

Summary

This article looks at the relationships between anthropology and religion. The first part of this article examines the postulates of the anthropological philosophy of religion with the aim of showing that the adopted model of religion is a consequence of the adopted anthropology. Next, we will analyze the philosophical background of anthropological theory with Scott Atran's cognitive theory of religion. As a result, we will see the ontological, methodological and epistemological background of anthropology. The second part of this article is concerned with the analysis of the model of religion presented by Atran. We show that the way you understand what man is fully determines its creations in this religion.

Keywords: religion, anthropology, cognitive science, Atran, philosophy.