

Konrad Szocik

Krytyka epistemicznej funkcji przekonań religijnych w świetle kognitywnych nauk o religii

Diametros nr 50, 63-80

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KRYTYKA EPISTEMICZNEJ FUNKCJI PRZEKONAŃ RELIGIJNYCH W ŚWIETLE KOGNITYWNYCH NAUK O RELIGII

– Konrad Szocik –

Abstrakt. Przekonania religijne i religia często interpretowane są w terminach ich społecznej funkcjonalności i motywowania do kooperacji, jak również przez pryzmat ich domniemanej prawdziwości. Proponuję, aby przekonania religijne i religię interpretować przez pryzmat związanej z nimi funkcji psychologicznej. Uważam także, że funkcja prospołeczna, prokooperacyjna jest ich przypadkową i nieistotną domeną, która może funkcjonować w oparciu o pewne mechanizmy właściwe psychologii plemiennej eksponującej granice międzygrupowe. Podkreślam, że odniesienie epistemiczne przekonań religijnych i religii nie jest ich celem. Przekonania te w pewnym sensie uodporniły się na krytykę, gdyż skoncentrowane są na spełnianiu funkcji psychologicznych. W artykule zwracam uwagę na ten kontekst w odniesieniu do kognitywnych nauk o religii.

Słowa kluczowe: cognitive science of religion, religia, funkcja epistemiczna, funkcja psychologiczna, kooperacja, pragmatyzm, P. Boyer, M. Inzlicht, A.M. Tullett, M. Good.

1. WPROWADZENIE

Religię i przekonania religijne kojarzy się zazwyczaj z dobroczynnym wpływem na stan zdrowia psychicznego i fizycznego. Potwierdzają to zarówno liczne badania, jak i potoczne opinie wierzących. Oczywiście wpływ ten może być również negatywny. Negatywne oddziaływanie religii i przekonań religijnych może zarówno przyjmować postać jednostkowych nerwic, jak i prowadzić do szkodliwych społecznie zachowań. Przykładów dla tych ostatnich dostarczają historyczne świadectwa konfliktów zabarwionych odniesieniami do religii, w tym również zamachów terrorystycznych. Zagadnienie to jest złożone i wydaje się, że negatywny wpływ zarówno w przypadku konfliktów i wojen religijnych, jak i religijnych odniesień zamachowców jest raczej konsekwencją partykularnego upolitycznienia i ideologizacji niż immanentną cechą religii i przekonań religijnych¹.

¹ Szocik [2015, 2016].

W niniejszym tekście odniosę się do pozytywnego kontekstu funkcjonowania i postrzegania religii w odniesieniu do zagadnienia jej prawdziwości i użyteczności. Zakładam, że główną funkcją religii nie jest odniesienie do rzeczywistości w terminach prawdy i fałszu, ale możliwość jej pragmatycznego zastosowania. Założeniem religii nie jest prawda i perspektywa epistemiczna, ale użyteczność, która dopuszcza bądź wymaga fikcyjnych czy fałszywych treści religijnych. Użyteczność ta odnosi się do pozytywnego oddziaływania psychologicznego, jak i pozytywnego wpływu na rozwój zachowań prospołecznych i zdolności do kooperacji. W artykule zwrócę uwagę na wybrane zagadnienia kognitywnych nauk o religii (KNR), które pozwalają domniemywać, że podstawa funkcjonowania przekonań religijnych ma kognitywny, a nie epistemiczny charakter. Skłonność do przyjmowania i podzielenia przekonań religijnych, którą dostrzega podejście kognitywne może wyjaśniać popularność i utrzymywanie się paradoksalnych i irracjonalnych treści religijnych niezależnie od rozwoju nauki czy wysokiej kosztowności ewolucyjnej związanej z podzieleniem tych przekonań. W tej perspektywie przekonania religijne mogą być interpretowane nie przez pryzmat przypisywanej im prawdziwości, ale przez ich użyteczność i funkcjonalność automatycznie generowaną przez mechanizmy poznawcze.

Można przyjąć, że osoba religijna wierząca w dane treści religijne zazwyczaj uznaje je za prawdziwe bądź nie rozpatruje tego problemu. Odniesienie do przekonań religijnych może mieć ambiwalentny charakter. Z jednej strony jednostka religijna powinna akceptować prawdziwość tych przekonań, które uznane za prawdziwe uzyskują odpowiednią siłę motywacyjną. Z drugiej strony znane jest zjawisko „niepoprawności teologicznej” i wierzenia połowicznego, które opisują sytuacje zawieszenia czy zanegowania prawdziwości treści religijnych przez wierzących. Jednym z przykładów jest odniesienie do koncepcji Boga, który wszystko widzi. Teologiczna koncepcja zakłada wszechmoc i wszechwiedzę Boga, ale praktyka życia religijnego wydaje się nie uznawać tego twierdzenia. W tym sensie można mówić o specyficznej naturze podzielenia przekonań religijnych, które równocześnie zdają się wymagać uznania ich prawdziwości oraz jej zawieszenia.

Zamachy terrorystyczne motywowane przekonaniem religijnym ukazują niebezpieczeństwo związane z przypisywaniem tym przekonaniom funkcji epistemicznej. Założenie o istnieniu innej, lepszej od doczesnej rzeczywistości nie musi implikować negatywnego stosunku do niej. Mimo to uznanie epistemicznej funkcji treści religijnych może generować specyficzny stosunek do świata naturalnego przejawiający się w negowaniu jego immanentnej wartości, deprecjonowaniu wartości ciała i przyjemności zmysłowych, a w ostateczności prowadzący do kon-

fliktów i aktów przemocy. Wydaje się, że uznanie realnego istnienia zakładanej przez religie rzeczywistości jest przyczyną negatywnego stosunku do rzeczywistości doczesnej. Zredukowanie epistemicznej funkcji religii i skoncentrowanie się na jej właściwościach psychologicznych czy psychoterapeutycznych być może pozwoliłoby na zredukowanie jej negatywnego wpływu na decyzje i zachowania. Jeżeli większe znaczenie zostanie przypisane psychologicznej funkcji religii i w konsekwencji uzna się pewną fikcyjność tych treści, ich metaforyczny i symboliczny charakter, który ma gwarantować nadzieję, radość, spokój, a mniejszą wagę przywiąże się do funkcji epistemicznej, to osłabiony zostanie postulat modyfikowania rzeczywistości według perspektywy religijnej.

2.

Jednym z możliwych podejść badawczych do religii i przekonań religijnych są kognitywne nauki o religii (KNR). KNR koncentrują się na kognitywnych podstawach generujących powstawanie i nabywanie przekonań religijnych, podkreślając jednocześnie brak bądź nieistotność funkcji epistemicznej tych przekonań. Podejście kognitywne odrzuca definiowanie religii jako jednorodnego i kompleksowego fenomenu. Zakłada, że religia jest zbiorem elementów i funkcji, które posiadają różne zastosowania i służą, bądź służyły w momencie powstawania, różnym celom. Taka podstawa metodologiczna sprzyja porzuceniu perspektywy epistemicznej na rzecz perspektywy kognitywnej i funkcjonalnej.

Definicja religii posiada jednak istotne implikacje społeczne, polityczne i prawne². Perspektywa kognitywna unikając jednoznacznego definiowania religii, eksponuje możliwe funkcje spełniane przez religię i przekonania religijne, jak również konteksty ich funkcjonowania. W tym sensie nie czyni z religii wyjątkowego fenomenu kulturowego. KNR wyjaśniają pochodzenie i rozprzestrzenianie się przekonań religijnych przez analizę mechanizmów i procesów poznawczych. Przekonania religijne są uznawane za jeden z naturalnych rodzajów przekonań³. KNR podkreślają szczególną rolę odgrywaną przez nastawienie antropomorficzne i tendencję do wykrywania aktywności w naturze, jak również znaczenie ontologii intuicyjnej zniekształconej przez przypisanie obiektom reprezentującym podstawowe kategorie ontologiczne minimalnie kontrintuicyjnych cech⁴. Wyjątkowość przekonań religijnych odróżniających je od treści fantastycznych, np. postaci bajkowych wynika z uznania istnienia nadprzyrodzonego bytu zainteresowanego

² Franek [2014] s. 4-5.

³ Boyer [1994, 2001].

⁴ Pyysiäinen [2012] s. 6-7.

życiem człowieka i wpływającego na nie, bytu, z którym jednostka może wchodzić w interakcje.

KNR sugerują istnienie trzech mechanizmów nie tylko umożliwiających, ale w pewnym sensie generujących i sprzyjających powstawaniu i rozprzestrzenianiu się przekonań religijnych. Jednym z nich jest hipoteza HADD („Hypersensitive/Hyperactive Agency Detection Device”) zakładająca istnienie mechanizmu nadaktywnie wykrywającego w otoczeniu czynniki sprawcze⁵. Kolejnym mechanizmem jest teoria umysłu (ToM, „Theory of Mind”), czyli zdolność do przypisywania innym podmiotom stanów mentalnych i intencjonalnych. To posiadanie przekonań o posiadaniu przekonań przez innych, które przypisuje się także postaciom religijnym. Hipoteza MCI („Minimal counterintuitiveness hypothesis”) zakłada, że wierzenia religijne muszą być przynajmniej minimalnie niezgodne z przekonaniem, które człowiek kształtuje w ramach intuicyjnej fizyki, biologii i psychologii⁶. Minimalne naruszenie intuicyjności ma zwiększać zapamiętywalność tych przekonań i zwiększać szanse na odniesienie przez nie sukcesu kulturowego.

Przedstawiciele KNR zdają sobie sprawę z istotnego wpływu czynników kulturowych, które mogą wzmacniać bądź osłabiać zakładane jako naturalne inklinacje religijne w systemie poznawczym. Świadczy o tym rozwój sekularyzacji i ateizmu, który dokonuje się mimo wspomnianych mechanizmów sprzyjających nabywaniu przekonań religijnych. W odniesieniu do ontologii intuicyjnej James A. van Slyke wskazuje na wzajemne oddziaływanie między naturalnymi mechanizmami poznawczymi a wpływem czynników środowiskowych. Sprzężenie zwrotne między podmiotem a środowiskiem kształtuje przekonania religijne⁷. W tym kontekście można zastanowić się, czy podejście rozwijane przez standardowy model KNR nie przecenia znaczenia naturalnych mechanizmów poznawczych.

3.

Podejście badawcze skoncentrowane na mechanizmach i procesach poznawczych zaangażowanych w powstawanie, nabywanie i rozprzestrzenianie się przekonań religijnych nie podejmuje się rozstrzygnięcia kwestii prawdziwości bądź fałszywości tych przekonań. Wydaje się, że funkcja epistemiczna może być interpretowana jako jeden z rodzajów pragmatycznej użyteczności religii, która

⁵ Barrett [2004].

⁶ Boyer [1994].

⁷ Slyke [2011] s. 122, 153.

ma wyjaśniać i interpretować rzeczywistość. Oddzielając funkcję epistemiczną od innych zastosowań pragmatycznych mamy na myśli eksponowaną przez tradycje religijne prawdziwość treści religijnych. Prawdziwość ta zakładana jest jako element najważniejszy i fundamentalny, ponieważ stanowi podstawę dla innych, wtórnych wobec niej, ale naturalnie z niej wypływających prawnych, etycznych czy społecznych zastosowań przekonań religijnych. Jeżeli przekonania religijne są prawdziwe i opisują byty, zjawiska i fakty realnie istniejące, to konsekwentnie wyprowadzane z treści nich postulaty dotyczące norm, wartości i sposobu funkcjonowania jednostek i społeczeństw są naturalnym rezultatem uprzednio założonej prawdziwości tych treści. W tym kontekście podkreślam kognitywne, a nie epistemiczne podejście KNR, które wyjaśniają powstawanie i nabywanie przekonań religijnych w oparciu o analizę poznawczego nastawienia człowieka.

Można domniemywać, jak epistemiczną wartość przekonań religijnych oceniają osoby religijne. Znaczenie epistemiczne jest kwestionowane przez psychologię ewolucyjną rozwijaną w ramach KNR, która krytykuje prawomocność funkcjonalnego wyjaśnienia religii. Wskazuje na rozwój paradygmatu naukowego, który powinien wyrugować użyteczność religii, jak również na jej wysoką kosztowność ewolucyjną. Dostrzegana mimo tych zarzutów popularność podobnych, a czasem identycznych treści religijnych w różnych kulturach skłania do poszukiwania genezy przekonań religijnych w uwarunkowanej ewolucyjnie architekturze poznawczej⁸. Procesy ewolucyjne kształtują mechanizmy działania mózgu, które z kolei kształtują zachowanie. Wzorce zachowań wykształciły się na tyle wcześnie i ewolucyjnie rozwijały się na tyle długo, że nie mogą zostać uznane za efekt oddziaływania kontekstu kulturowego, rezultat kształcenia czy wychowania. Podejście to przywołuje słynną debatę „natura versus wychowanie”, czyli spór o dominujące źródło informacji: geny bądź środowisko. W ramach psychologii ewolucyjnej postuluje się niezależność informacji od środowiska i kultury, ponieważ informacje są domeną struktur organizmu⁹. Umocowanie przekonań religijnych w procesach poznawczych stanowi o ograniczonej różnorodności idei, pojęć i wierzeń religijnych¹⁰. W konsekwencji zadaniem przekonań religijnych nie było opisywanie rzeczywistości w terminach prawdy i fałszu, ale zaspokojenie innych potrzeb, takich jak potrzeba bezpieczeństwa, porządku czy pragnienie nadziei. Mimo naukowego zakwestionowania wielu faktów opisywanych w tekstach

⁸ Barrett [2010] s. 584.

⁹ Ibidem, s. 596-598.

¹⁰ Boyer [1994] s. 4-5.

religijnych te same przekonania nadal są podzielane, co może sugerować, że wierzący wiążą z nimi inne niż epistemiczne funkcje.

Można zasugerować, że czynnikami, które czynią treści religijne atrakcyjnymi dla naturalnych mechanizmów poznawczych, są wspomniane pragnienia i potrzeby psychologiczne niezwiązane z potrzebą wyjaśniania świata w terminach prawdy i fałszu. Gdyby funkcja epistemiczna miała nadrzędne znaczenie, przekonania religijne musiałyby zniknąć wskutek naukowego zakwestionowania przynajmniej części z nich bądź wykazania sprzeczności albo nieścisłości w tekstach religijnych. Tak jednak nie jest i akceptacja przekonań religijnych pozostaje niezależna od czynników falsyfikujących przynajmniej część z nich. Sugeruje to prymat innych kontekstów i funkcji przypisywanych tym przekonaniom. Założyć można, że treści religijne mogą spełniać funkcje wyjaśniające, ale nie jest wymagane uznanie ich prawdziwości. Cechą wystarczającą może być ich spójność i koherentność, które umożliwiają realizację bardziej pożądaną przez wierzących funkcji psychologicznych czy moralnych.

4.

Nathaniel F. Barrett krytykuje Scotta Atrana, Pascala Boyera i Justina Barretta za komputacyjne wyjaśnianie umysłu w terminach wejścia, przetwarzania informacji i wyjściowego zachowania¹¹. N. F. Barrett wskazuje, że informacja oparta na strukturach poznawczych może funkcjonować jako źródło wiedzy i działania dopiero w odpowiednim kontekście społecznym i kulturowym. Proponuje zastąpienie podejścia instrukcyjnego przez podejście interaktywne, które łączy wpływ wrodzonych skłonności z czynnikami środowiskowymi. Również komponent estetycznej oceny rzeczywistości odgrywa istotną rolę. Podejście interaktywne uznaje i wyjaśnia możliwość readaptacji i funkcjonalnej reorientacji systemów poznawczych¹². Na gruncie podejścia ewolucjonistycznego kładącego szczególny nacisk na zmiany adaptacyjne Plejstocenu ta funkcjonalna reorientacja wydaje się trudniejsza do wyjaśnienia bez uwzględnienia wpływu ewolucji kulturowej. Przekonania religijne rozumiane są w ramach KNR zazwyczaj jako produkt uboczny ewolucji biologicznej, która nie przewidywała konkretnych systemów wyjaśniających i interpretujących rzeczywistość. W tym sensie pojawienie się przekonań religijnych jest przypadkowe, o czym świadczy obecność koncepcji zsekularyzowanych, jak również teorii naukowych bardziej kompatybilnych z obserwowaną rzeczywistością niż wyjaśnienie religijne.

¹¹ Barrett [2010] s. 595.

¹² Ibidem, s. 598–599, 602, 604.

Standardowy model KNR zakłada, że czynniki kulturowe są wtórne wobec biologicznych¹³. Warto mieć na uwadze sprzężenie zwrotne między tymi dwoma rodzajami ewolucji i obok redukcjonistycznej koncepcji przyczynowości *bottom-up* uznawać także przyczynowość *top-down*. Pewne elementy przekonań religijnych można interpretować emergentystycznie i dostrzegać ich zwrotne przyczynowe oddziaływanie¹⁴. Akceptacja tej zwrotności oddziaływania umożliwia postrzeganie religii przez pryzmat selekcji grup kulturowych jako formę adaptacji¹⁵. Jeżeli zaakceptujemy adaptacyjną funkcję religii i przekonań religijnych, dostrzeżemy ich pragmatyczne zastosowanie moralne, etyczne i społeczne. Komponent epistemiczny, nawet jeżeli pojawiał się, odgrywał niewielką rolę i miał znaczenie marginalne w stosunku do wspomnianych elementów społecznych, politycznych, moralnych czy psychologicznych. Wydaje się, że w ten sposób wyjaśnić można popularność wierzeń irracjonalnych, zarówno religijnych, jak i związanych z wierzeniami ludowymi czy astrologią. Funkcja psychologiczna czy psychoterapeutyczna związana z potrzebą nadziei jest tak silna, że w pewnym sensie zawiesza problem nieracjonalności czy irracjonalności przekonań ze względu na ich użyteczność.

Antropomorfizm podkreślany przez Stewarta Guthrie'go jest jedną z podstawowych tendencji poznania i kreatywności w kulturze w ogóle, a w przypadku religii w szczególności¹⁶. Użyteczna jest także epidemiologia przekonań Dana Sperbera¹⁷, jak i wskazanie na rolę odgrywaną przez dwa modele rytuałów i religijności: doktrynalny (częsta powtarzalność i niski stopień pobudzenia) i wyobrażeniowy (występujące rzadziej, ale silnie oddziałujące na wyobraźnię i pamięć)¹⁸. Modele te angażują różne mechanizmy poznawcze i mają różne konsekwencje socjologiczne i polityczne¹⁹. Wskazują na znaczenie emocji w rozprzestrzaniu się i utrzymywaniu przekonań religijnych²⁰. Stany emocjonalne i somatyczne wpływają na podejmowanie decyzji²¹, dlatego wprowadzenie osoby religijnej w odpowiedni stan psychosomatyczny wydaje się dobrze przemyślaną strategią właściwą różnym religiom. Nie bez powodu sztuka sakralna, szczególnie za pomocą

¹³ Slyke [2011] s. 2.

¹⁴ Ibidem, s. 16.

¹⁵ Pyysiäinen [2012] s. 11.

¹⁶ Guthrie [1993], [1980] s. 181–203.

¹⁷ Sperber [1996].

¹⁸ Whitehouse [2004].

¹⁹ Pyysiäinen [2012] s. 10.

²⁰ Lawson, McCauley [1990].

²¹ Slyke [2011] s. 138.

architektury i muzyki potrafi wywoływać silne stany emocjonalne. Przykład ten potwierdza, że kognitywna podstawa przekonań religijnych nie implikuje ich funkcji epistemicznej.

5.

Warto pamiętać, że treści spostrzeżeń są uzależnione zarówno od znajomości podobnych, doświadczanych przedmiotów, jak i od stanu emocjonalnego. W tym sensie istotne jest nie tyle aktualne spostrzeżenie, ale także posiadane doświadczenie i wiedza, które uzupełniają fragmentaryczne nieraz spostrzeżenia. Istotną rolę odgrywa stan emocjonalny i odniesienie do posiadanych informacji, które mogą faworyzować postrzeżenie określonych treści. Nastawienie jednostki jest decydujące, ponieważ może prowadzić do złudzeń fizjologicznych. Również odruchy warunkowe mogą łączyć pewne treści z określonymi stanami. Te mechanizmy i warunki poznania uzupełnia rola odgrywana przez myślenie, które może towarzyszyć spostrzeganiu i odwoływać się do przedmiotów aktualnie nie spostrzeganych, a znanych z wcześniejszego doświadczenia bądź wyobrażanych²². Ten kontekst poznawczy warunkowany osobniczo wskazuje na przypadkową, a nie konieczną rolę odgrywaną przez naturalne mechanizmy poznawcze w kształtowaniu przekonań religijnych, jak również pozwala powątpiewać w epistemiczną funkcję przekonań religijnych, które mogą być rezultatem specyficznego oddziaływania szeregu czynników nawet nieuświadamianych przez jednostkę.

Warto mieć na uwadze poznanie metaforyczne, które jest podstawową, intuicyjną formą interpretowania rzeczywistości i kształtuje treść przekonań religijnych²³. Metaforyczność częściowo wyjaśnia zjawisko „niepoprawności” teologicznej. Poznanie metaforyczne może sprzyjać funkcjonowaniu psychoterapeutycznego oddziaływania religii, które dla wierzących jest ważniejsze od funkcji moralnych czy realizacji potrzeby religijności²⁴. Psychologiczne odniesienie przekonań religijnych wymaga efektywności w zaspokajaniu potrzeb osoby religijnej. Efektywność ta dotyczy skutecznego usuwania lęku, umacniania nadziei, przywracania spokoju, i zdaje się, że nie jest powiązana z wyjaśnianiem rzeczywistości w terminach prawdy i fałszu. Nie jest konieczna także sugerowana przez KNR aktywność mechanizmów kognitywnych.

²² Jarosz [1983] s. 36–38, 40, 49.

²³ Fondevila, Martin-Loeches [2013] s. 88–89.

²⁴ Pargament, Hahn [1986].

Podstawowym celem przekonań religijnych jest wyeliminowanie sytuacji stresowych, które mają charakter deprivacyjny²⁵. Mechanizmy obronne, takie jak fantazjowanie i kompensacja mogą realizować się na gruncie treści religijnych. Tworzą one paralelną rzeczywistość, w której realnie nierozwiązane problemy zostają rozwiązane²⁶. Powiązanie stopnia religijności z trudną sytuacją egzystencjalną potwierdza tę psychologiczną użyteczność religii²⁷. Korelacja ta pozwala wnioskować, że celem religii nie jest prawda o świecie (funkcja epistemiczna), ale zagwarantowanie odpowiedniego stanu jednostki (funkcja psychologiczna).

Podzielanie przekonań religijnych aktywuje czasem mechanizmy właściwe urojeniom. Zgodnie z DSM-IV urojenie jest „fałszywym przekonaniem opartym na niepoprawnym wnioskowaniu o zewnętrznej rzeczywistości utrzymywanym niezależnie od dowodów”. Założenia towarzyszące przekonaniom religijnym mające chronić je przed argumentami empirycznymi i racjonalnymi oraz oskarżeniem o fałszywość czy fikcyjność uniezależniają je od krytyki i realnego stanu rzeczy. Na tej niezależności od prawdziwego obrazu świata (czy obrazu uznawanego za prawdziwy na podstawie spostrzeżeń zmysłowych, racjonalności i zdrowego rozsądku) opiera się siła oddziaływania urojeń, ale i przekonań religijnych. Dzięki tej niezależności urojenia spełniają rolę psychoterapeutyczną, minimalizują niepokój i poczucie winy bądź zwiększają poczucie własnej wartości²⁸. Ewolucja biologiczna i kulturowa faworyzuje te przekonania, które służą jednostce i społeczeństwu, a uniemożliwiają trwanie przekonań nieadaptacyjnych. Przekonania te mogą mieć także źródła neurologiczne. Zaburzenie współdziałania ciała migdałowatego z podwzgórzem powoduje krótkotrwałe napady lęku i dążenie do wskazania jego źródła²⁹. W tym przypadku naturalne wydaje się odniesienie do treści religijnych, które zakładają istnienie niewidzialnych postaci oddziałujących na życie.

6.

Ara Norenzayan podkreśla, że ludzie zachowują się lepiej, jeżeli posiadają przekonania religijne³⁰. Jego podejście zakłada, że religia rozwijała altruizm pośredni, który opiera się m.in. na poczuciu społecznego uznania zastępującego brak bezpośrednio odwzajemnionego wsparcia³¹. Podstawowa siła motywacji religijnej

²⁵ Jarosz [1983] s. 140 i n.

²⁶ Ibidem, s. 150, 152.

²⁷ P. Norris, R. Inglehart [2006].

²⁸ Bortolotti [2013].

²⁹ Ramachandran [2012] s. 302 i n.

³⁰ Norenzayan [2013].

³¹ Slyke [2011] s. 144.

miałaby wyrastać ze strachu przed stale obserwującym Bogiem. Kontrintuicyjne atrybuty przypisywane bogom/Bogu, takie jak niewidzialność czy zdolność do odczytywania myśli, czynią z nich postaci o uprzywilejowanym dostępie i wglądzie w życie, które mogą wpływać i kierować sprawami ludzkimi³². Kwestią dyskusyjną pozostaje rzeczywisty wpływ przekonań religijnych na podejmowanie decyzji moralnych. Jeżeli przekonania te wywierały i nadal wywierają wpływ, ich siła motywacyjna wynika z oddziaływania wychowania religijnego, a nie z realnego przekonania o byciu stale obserwowanym przez Boga, jak zakłada Norenzayan.

Hipoteza o nieoprawności teologicznej wskazuje na subiektywne modyfikowanie wierzeń religijnych, które zazwyczaj oznacza zawieszenie obowiązywalności wybranych przekonań. Zjawisko to świadczy o dominacji funkcji psychologicznej nad epistemiczną, która w tym przypadku okazuje się nieistotna. Wszechobecny i wszystko widzący Bóg być może nie istnieje realnie, ale jego pojęcie jest źródłem nadziei i pocieszenia. W konsekwencji nie tylko funkcja epistemiczna, ale także związana z zachęcaniem do współpracy wydaje się przypadkowa w przeciwieństwie do funkcji psychologicznych. Również Joseph Bulbulia podkreśla rolę odgrywaną przez religie i przekonania religijne w kształtowaniu i umacnianiu zaufania wewnątrz i międzygrupowego. Przekonania te miały umożliwić ekspansję i rozwój przez umacnianie kooperacji i zaufania szczególnie w oparciu o psychologię plemienną³³. W tym przypadku kontekst epistemiczny nie wydaje się konieczny, do opisu wystarcza jedynie wspólnota wierzeń i rytuałów.

Wyjaśnienia wymaga rozwój religii do poziomu potężnych instytucji, który nie był konieczny ani ze względów epistemicznych, ani ze względu na promowanie funkcji społecznych. Struktura instytucji religijnych przekroczyła społeczne potrzeby i wymagania, a nawet stała się ciężarem. Przestała spełniać funkcję prospołeczną, zaczęła antagonizować przynajmniej pewne warstwy społeczne czy rodzić stany patologiczne. Instytucje religijne stały się przyczyną konfliktów, które miały wyrugować, i zaczęły jednoczyć społeczeństwo przeciwko sobie mimo zakładanej funkcji prokooperacyjnej. Krytyczna wobec religii filozofia religii przynajmniej od czasów Barucha Spinozy ilustruje ten problem³⁴. Religia stała się ciężarem z punktu widzenia postawy prospołecznej, hamowała rozwój nauki,

³² Barrett [2011] s. 106–107.

³³ J. Bulbulia [2014] s. 393 i nn.

³⁴ Szocik [2014].

techniki, medycyny. Religijne odniesienia terrorystów wskazują na możliwość uznania przekonań religijnych za nadrzędne wobec wartości życia.

7.

Niepoprawność teologiczna zakłada, że teologia i religia nie determinują przekonań osób religijnych, które modyfikują treści religijne w sposób mogący przeczyć teologii³⁵. Jeżeli jednostka religijna bagatelizuje pewne treści, które powinna akceptować, to zapewne rozumie je w swoisty, subiektywny sposób, czyli dokonuje ich pragmatycznej adaptacji i reorientacji. Osoba religijna modyfikuje zazwyczaj przekonania religijne w taki sposób, aby umożliwiły lekceważenie norm moralnych i etycznych odnoszonych do religii. Mechanizm ten może działać także w drugą stronę. Część osób religijnych preferuje koncepcję Boga surowego i okrutnego, inne preferują koncepcję Boga jako łagodnego przyjaciela. Każda z tych koncepcji wyraża osobiste preferencje. Modyfikacje te mogą być rezultatem racjonalizacji oraz próby wytłumaczenia decyzji i zachowań, które były niezrozumiałe i pozaracjonalne w momencie ich realizowania³⁶. Dychotomia ta wynika z istotnego dla prokooperacyjnego wyjaśnienia religii elementu: kosztownego systemu sygnalizacji, który miałby umożliwiać zaufanie wobec niespokrewnionych członków wspólnoty. Oświadczenie o akceptacji wierzeń jest mało kosztownym wymaganiami. Religijny mechanizm sygnalizacji intencji musiałby angażować elementy trudniejsze do sfalszowania, takie jak odpowiednia reakcja emocjonalna³⁷.

8.

Powyższe zastrzeżenia mogą sugerować, że religia nie jest systemem zorientowanym na poszukiwanie prawdy³⁸. W podejściu tym wskazywane przez KNR mechanizmy poznawcze nie spełniają funkcji epistemicznej. Istotna jest funkcja psychologiczna oraz sprzyjanie rozwojowi kooperacji i organizacji społeczeństwa. Jeżeli uznamy, że mechanizmy poznawcze są ukierunkowane na poszukiwanie prawdy i tworzenie wyjaśnień uznawanych przez jednostkę za prawdziwe, to wówczas przekonania religijne zdają się nie spełniać tego kryterium. Ten brak bądź specyficzne odniesienie do prawdziwości/fałszywości jest wzmacniany przez hipotezę o niepoprawności teologicznej, która pokazuje, że w co-

³⁵ Slone [2004] s. 4.

³⁶ Florek [2012] s. 129.

³⁷ Wood [2011] s. 738.

³⁸ Zamulinski [2003] s. 44.

dziennej praktyce jednostka religijna nie uznaje prawdziwości pewnych przekonań i wierzeń. Proces ten zapewne jest częściowo uświadamiany, a częściowo zachodzi nieświadomie.

Jeżeli jednostka religijna lekceważy bądź ignoruje domniemaną prawdziwość pewnych wierzeń i twierdzeń, to wówczas traktuje religię jako zamierzoną fikcję w kontekście epistemicznym, ale użyteczną psychologicznie, moralnie bądź społecznie. Istotne okazują się mechanizmy psychologiczne odpowiadające za spójność obrazu świata i systemu przekonań oraz za dobre samopoczucie jednostki, które umożliwiają jej samousprawiedliwienie i gwarantują komfort. Mechanizmy poznawcze odgrywają rolę w rozprzestrzenianiu się przekonań religijnych (nie tylko religijnych), ale jako naturalny nośnik, a nie czynnik deterministyczny.

Jeżeli przyjmiemy, że podstawową funkcją religii jest zagwarantowanie pocieszenia, to zagadnienie prawdziwego odniesienia do rzeczywistości traci znaczenie i dopuszczalna staje się możliwość błędnego przedstawiania świata po to, aby zrealizować tę funkcję³⁹. Religia dostarcza znaczenia, sensu, porządkuje i organizuje oraz wyjaśnia rzeczywistość⁴⁰. Komponent prawdziwości nie jest kluczowym elementem dla realizowania tej funkcji. W tym sensie religia to przede wszystkim sposób na ucieczkę od przypadkowości i niepewności, a nie źródło wiedzy o świecie⁴¹. Potwierdza to popularność i utrzymywanie się przekonań religijnych mimo filozoficznej i naukowej krytyki, a szczególnie zakwestionowania prawdziwości dosłownego opisu świata. Mimo tej krytyki, jak i sprzecznych bądź irracjonalnych treści tekstów świętych, religie nadal są akceptowane, co może świadczyć o primacie podejścia psychologicznego nad epistemicznym. Zapewne tą właściwością psychoterapeutyczną należy tłumaczyć rozumienie śmierci i nieśmiertelności. Wydaje się, że pierwotna nie jest intuicyjna fizyka uznająca niecielesność duszy, ale funkcja psychoterapeutyczna skorelowana z przekonaniami religijnymi.

9.

W konsekwencji być może podstawy wyjaśniającej popularność oraz podobieństwo czy identyczność przekonań religijnych należy szukać w funkcji psychoterapeutycznej i psychologicznej, a nie wśród mechanizmów poznawczych. Potrzeba sensu wyjaśnia popularność i powszechność przekonań religijnych⁴².

³⁹ Ibidem, s. 49.

⁴⁰ Inzlicht, Tullett, Good [2011] s. 193.

⁴¹ Ibidem, s. 197.

⁴² Ibidem, s. 208.

Funkcja psychologiczna zyskuje przewagę nad epistemiczną, ponieważ wierzący uznaje zapewne prawdziwość tych treści, ale też nie rezygnuje z nich w sytuacji ich zakwestionowania czy irracjonalności. Sugeruje to, że odniesienie epistemiczne nie jest rozpatrywane jako istotne, dlatego przekonania religijne są odporne na krytykę. Funkcje psychologiczne i psychoterapeutyczne, takie jak dostarczanie sensu i znaczenia, bardziej warunkują rozprzestrzenianie się tych przekonań niż mechanizmy poznawcze odniesione do postrzegania i rozumienia rzeczywistości w terminach prawdy i fałszu. Psychologiczna funkcja religii jest spójna z ukierunkowaniem aktywności mózgu na poprawianie i korygowanie błędów⁴³. Porządkujące, wyjaśniające i organizujące rzeczywistość treści religijne realizują to zadanie, nawet jeżeli obraz religijny jest sprzeczny z podejściem realistycznym, potocznym czy naukowym. Michiel van Elk podkreśla społeczny i kulturowy kontekst przekonań religijnych pierwotny wobec mechanizmów poznawczych. Sugeruje, że korelacja między przekonaniami religijnymi a mechanizmem HADD i tendencją antropomorficzną zachodzi tylko u osób religijnych⁴⁴.

Komponent psychoterapeutyczny jest zatem istotniejszy od mechanizmów poznawczych przynajmniej w praktyce życia religijnego. Mechanizmy poznawcze mogą odgrywać ewentualną rolę w warunkach już podzielanych przekonań religijnych. Funkcja psychologiczna realizowana przez przekonania religijne może być spełniana w różny sposób, także za pomocą przekonań niereligijnych lub braku jakichkolwiek przekonań. Przekonania religijne mogą powodować negatywne konsekwencje psychiczne (por. nerwice, psychozy, itp.) i dyskomfort. W takiej sytuacji nadal spełniają pierwotną funkcję wyjaśniania i organizowania rzeczywistości, ale nie realizują funkcji pocieszenia i uspokojenia jednostki. Być może w takich momentach szczególnie powinien uaktywniać się mechanizm „niepoprawności teologicznej” i subiektywnego interpretowania oficjalnych wierzeń i dogmatów. Nieświadomie uaktywnia się on u wielu wierzących i dzięki temu chroni ich przed negatywnymi skutkami dosłownego rozumienia przekonań religijnych. Wydaje się, że jednostki dotknięte nerwicą na tle religijnym naiwnie interpretują pewne przekonania religijne (np. wszechmoc czy wszechwiedzę Boga). Akceptacja religii/teizmu często ma pragmatyczne, funkcjonalne, przede wszystkim psychologiczne motywacje i pozbawiona jest odniesienia epistemicznego. Zamyśl wyrażony w zakładzie Pascala ilustruje to podejście⁴⁵, które nie ma żadnego związku z poznaniem, a dotyczy jedynie komponentu psychologicznego:

⁴³ Clark [2013] s. 181.

⁴⁴ Elk [2014] s. 25–26.

⁴⁵ Pace [2011] s. 239.

nadziei na życie wieczne (radości) oraz strachu przed wiecznym potępieniem (cierpienia).

10.

Potwierdzeniem funkcjonalnej, nieepistemicznej funkcji religii jest koncepcja *moralizing High Gods* (MHGs). Niektórzy wskazują na większe prawdopodobieństwo powstania tej koncepcji wśród społeczeństw dysponujących zmniejszonymi zasobami wody, dla przetrwania których zachowania prospołeczne odgrywają istotną rolę⁴⁶. Korelację tę można dostrzec w przypadku trzech religii monoteistycznych, które narodziły się na Bliskim Wschodzie ubogim w zasoby wody. Problemów tych nie miały obszary właściwe religiom naturalnym Grecji, Rzymu czy ludów germańskich. Zależność ta potwierdza społeczną i psychologiczną użyteczność religii, dla której większego znaczenia nie ma hipoteza HADD oparta na odniesieniu do mechanizmu drapieżnik-ofiara. Czy poczucie bycia kontrolowanym sprzyja rozwojowi zachowań prospołecznych, jak zakłada MHGs? Zależność ta nie jest stała, a wielkość społeczeństwa nie jest wprost proporcjonalna do stopnia rozwoju postaw prospołecznych, ponieważ sukces wielkich imperiów zależy od wydajności ich instytucji, a nie stopnia prospołeczności ich członków. Rozwój tych postaw nie jest strategiczny dla sukcesu społeczeństw i państw. Rozumienie tego terminu jest złożone w kontekście współczesnego kapitalistycznego promowania indywidualnego sukcesu i przedsiębiorczości. Nicolas Baumard i Pascal Boyer wskazują, wbrew Norenzayanowi, że w wielu przypadkach pojęcie bogów nie było odniesione do koncepcji postępowania prospołecznego⁴⁷. Jeżeli koncepcja postawy prospołecznej nie jest istotna w rozwoju cywilizacyjnym, to wówczas argument łączący rozwój przekonań religijnych z rozwojem zachowań prospołecznych i podkreślający znaczenie religii dla umacniania kooperacji traci na znaczeniu, a przynajmniej staje się wątpliwym wyjaśnieniem funkcji religii. Co więcej, można założyć, że rozwój religii może szkodliwie wpływać na rozwój społeczny. Być może dynamiczny rozwój kapitalistycznych państw demokratycznych nie bez powodu jest skorelowany z postępującą sekularyzacją, ateizacją i deprywatyzacją religii oraz sugeruje hamujący, raczej anty-, niż prospołeczny wpływ religii.

Niezależnie od preferowanego modelu wyjaśniania religii warto pamiętać o różnicy między skalą makro, to znaczy religią jako wielkim, ustrukturyzowanym, oficjalnym fenomenem a skalą mikro, czyli prywatną, jednostkową recepcją

⁴⁶ Atkinson [2014] s. 2.

⁴⁷ Baumard, Boyer [2014] s. 15-17.

religii⁴⁸. Czy jednostki religijne uzależniają swoje decyzje i zachowanie od idei, pojęć i przekonań religijnych? Czy raczej w praktyce życia codziennego kierują się czynnikami i racjami niereligijnymi? Hipoteza o niepoprawności teologicznej i praktyka życia religijnego pokazują wielość wariantów i rozmaitych, wzajemnie sprzecznych sposobów rozumienia, interpretowania i realizowania (bądź nie) przekonań i koncepcji religijnych.

11.

Dominic D. P. Johnson podkreśla, że istotną rolę w kształtowaniu postaw prospołecznych odgrywa obawa przed karą oraz zdolność i skuteczność w jej wymierzaniu, a nie fakt bycia obserwowanym⁴⁹. Wskazuje, że wyprowadzanie źródeł moralności z „Wielkich Bogów” jest historyczną i kulturową rzadkością, a nie regułą. Odnoszenie wzorców prospołecznych do religii bagatelizuje tę niemal stałą cechę psychologiczną, jaką jest obawa przed realnie zagrażającymi konsekwencjami. Religia proponuje i sugeruje zagrożenia nierealne, dotyczące rzeczywistości wyimaginowanej, a przynajmniej niepotwierdzone w rzeczywistości. Ten brak weryfikacji i umocowania w świecie realnym ma dwie konsekwencje praktyczne. Z jednej strony propagowanie treści religijnych nie jest weryfikowane ani falsyfikowane. Z drugiej strony brak potwierdzenia groźby kar i potępienia sprawia, że przekonania religijne są słabym czynnikiem motywacyjnym. Kara, podobnie jak nagroda, musi nastąpić w stosunkowo krótkim czasie i być nieuchronna, aby mogła funkcjonować jako element motywacyjny.

Inną dystynkcją podnoszoną przez Johnsona jest różnica między zachowaniem prospołecznym a adaptacyjnym⁵⁰. Niegodziwość moralna spotykana w różnych społeczeństwach i epokach, również tych religijnych sugeruje, że koncepcja tego, co prospołeczne albo nie jest istotna, albo może być różnie definiowana. Podkreślanie związku między rozwojem wzorców prospołecznych a rozwojem cywilizacyjnym i społecznym w kontekście rozwoju i rozprzestrzeniania się przekonań religijnych wydaje się chybionym projektem. Wiązanie religii z „dobrą” moralnością może oznaczać jej antyspołeczne i antycywilizacyjne nastawienie, ponieważ pomyślność ewolucji biologicznej i kulturowej nie opiera się wyłącznie na tzw. dobru moralnym. Selekcja naturalna opiera się na zwiększaniu dostosowania, a nie moralności, a religia jest wtórna wobec selekcji naturalnej i czasem pewne jej elementy mogą mieć charakter adaptacyjny, a inne nie. Dotyczy to także

⁴⁸ Fuentes [2014] s. 23.

⁴⁹ Johnson [2014] s. 26.

⁵⁰ Ibidem, s. 26, 28.

hipotezy o naturalności religii/teizmu. Przekonania religijne opierają się na naturalnych mechanizmach poznawczych, ale to ewolucja kulturowa decyduje o treści przekonań rozwijanych w oparciu o te same podstawy biologiczne i psychologiczne. Dlatego „Wielcy Bogowie” są cechą wielkich społeczeństw, ale prawdopodobnie ani nie są ich przyczyną, ani konsekwencją⁵¹.

12. KONKLUZJE

Wydaje się, że przypisywanie religii funkcji motywowania do kooperacji jest idealizacją i uproszczeniem. Niewątpliwie projekt ten jest atrakcyjną i przekonującą koncepcją. Jest wykorzystywany współcześnie m.in. do wyjaśnienia wysokiego stopnia religijności w USA, który można tłumaczyć napływem imigrantów z małych miejscowości, którzy nie wykształcili zsekularyzowanego mechanizmu nawiązywania i utrzymywania wzajemnego zaufania, szczególnie wobec obcych⁵². Religia miałaby spełniać tę funkcję i immanentnie wyjaśniać swoją atrakcyjność. Moim zdaniem przekonania religijne tylko przypadkowo mogą motywować do współpracy i rozwijać wzorce prospołeczne. W tym sensie nie różnią się od wspólnoty innych przekonań, na przykład politycznych czy sportowych. Znana jest solidarność kibiców piłkarskich. Uznaję, że przekonania religijne nie powinny być interpretowane w terminach ich prospołecznej użyteczności jako funkcji strategicznej. Krytykuję podkreślanie znaczenia mechanizmów poznawczych, które mogą wpływać na rozwój i rozprzestrzenianie się przekonań religijnych wyłącznie jako ich naturalne nośniki.

Proponuję, aby religię i przekonania religijne interpretować w terminach ich użyteczności psychologicznej i psychoterapeutycznej. Potwierdza to codzienna praktyka osób religijnych, które zwiększają intensywność praktyk w trudniejszych momentach egzystencjalnych. Uważam, że zagadnienie prawdziwości treści religijnych jest historycznie zamknięte za sprawą krytyki filozoficznej i naukowej XVII-XIX wieku. Komponent prawdziwości i realności religijnego obrazu świata, czyli kontekst epistemiczny, wydaje się mało istotny i w pewnym sensie odporny na krytykę. Oznacza to, że religia kojarzona jest z innymi elementami, to znaczy wspomnianym wsparciem psychoterapeutycznym.

W konsekwencji postuluje, aby religię postrzegać jako system wygenerowany w celu zagwarantowania odpowiednich, pożądanych stanów psychicznych. System ten miał i nadal ma spełniać potrzeby psychologiczne niemożliwe bądź trudne do zrealizowania w świecie realnym.

⁵¹ Ibidem, s. 31-32.

⁵² Newson, Richerson [2014].

Bibliografia

- Atkinson [2014] – Q.D. Atkinson, et al., *Are Big Gods a big deal in the emergence of big groups?*, „Religion, Brain & Behavior” 2014.
- Barrett [2004] – J. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, AltaMira Press, Walnut Creek, CA 2004.
- Barrett [2010] – N.F. Barrett, *Toward an Alternative Evolutionary Theory of Religion: Looking Past Computational Evolutionary Psychology to a Wider Field of Possibilities*, „Journal of the American Academy of Religion” (78/3) 2010.
- Barrett [2011] – J.L. Barrett, *Cognitive Science, Religion, and Theology: From Human Minds to Divine Minds*, Templeton Press, West Conshohocken 2011.
- Baumard, Boyer [2014] – N. Baumard, P. Boyer, *Empirical problems with the notion of “Big Gods” and of prosociality in large societies*, „Religion, Brain & Behavior” 2014.
- Bortolotti [2013] – L. Bortolotti, „Delusion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (red.), URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/delusion/> [10.11.2014].
- Boyer [1994] – P. Boyer, *The Naturalness of Religious Ideas: A cognitive theory of religion*, University of California Press, Berkeley 1994.
- Boyer [2001] – P. Boyer, *Religion Explained: The evolutionary origins of religious thought*, Basic Books, New York 2001.
- Bulbulia [2013] – J. Bulbulia, et. al., *The cultural Evolution of Religion* [w:] P.J. Richerson, M.H. Christiansen, *Cultural Evolution*, Cambridge, London 2013.
- Clark [2013] – A. Clark, *Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science*, „Behavioral and Brain Sciences” (36) 2013.
- Elk [2014] – M. van Elk, et al., *Priming of supernatural agent concepts and agency detection*, „Religion, Brain & Behavior” 2014.
- Florek [2012] – S. Florek, *Intuicyjne i krytyczne myślenie moralne w kontekście jego filogenezy i neuropsychologii*, „Ślupskie Studia Filozoficzne” (11) 2012.
- Fondevila, Martin-Loeches [2013] – S. Fondevila, M. Martin-Loeches, *Cognitive mechanisms for the evolution of religious thought*, „Annals of the New York Academy of Sciences” (299) 2013.
- Franek [2014] – J. Franek, *Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined “Religion”?*, „Religio” (XXII) 2014.
- Fuentes [2014] – A. Fuentes, *Hyper-cooperation is deep in our evolutionary history and individual perception of belief matters*, „Religion, Brain & Behavior” 2014.
- Guthrie [1980] – S. Guthrie, *A cognitive Theory of Religion*, „Current Anthropology” (21/2) 1980.
- Guthrie [1993] – S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford University Press, Oxford 1993.
- Inzlicht, Tullett, Good [2011] – M. Inzlicht, A.M. Tullett, M. Good, *The need to believe: a neuroscience account of religion as a motivated process*, „Religion, Brain & Behavior” (1/3) 2011.
- Jarosz [1983] – M. Jarosz, *Psychologia lekarska*, PZWL, Warszawa 1983.

- Johnson [2014] – D.D.P. Johnson, *Big Gods, small wonder: supernatural punishment strikes back*, „Religion, Brain & Behavior” 2014.
- Newson, Richerson [2014] – L. Newson, P.J. Richerson, *Religion: The dynamics of cultural adaptations*, [w:] *Evolution, religion, and cognitive science*, F. Watts, L. Turner (red.), Oxford University Press, Oxford 2014.
- Norenzayan [2013] – A. Norenzayan, *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press 2013.
- Norris, Inglehart [2006] – P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Nomos, Kraków 2006.
- Pace [2011] – M. Pace, *The Epistemic Value of Moral Considerations: Justification, Moral Encroachment, and James’ ‘Will To Believe’*, „Nous” (45/2) 2011.
- Pargament, Hahn [1986] – K.I. Pargament, J. Hahn, *God and the Just World: Causal and Coping Attributions to God in Health Situations*, „Journal for the Scientific Study of Religion” (25) 1986.
- Pyysiäinen [2012] – I. Pyysiäinen, *Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art*, „Journal for the Cognitive Science of Religion” (1.1) 2012.
- Ramachandran [2012] – V.S. Ramachandran, *Neuronauka o podstawach człowieczeństwa. O czym mówi mózg?*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.
- Slone [2004] – D.J. Slone, *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn’t*, Oxford New York 2004.
- Slyke [2011] – J.A. van Slyke, *The Cognitive Science of Religion*, Ashgate 2011.
- Sperber [1996] – D. Sperber, *Explaining Culture: A naturalistic approach*, Blackwell, Oxford 1996.
- Szocik [2014] – K. Szocik, *Ateizm filozoficzny*, Nomos, Kraków 2014.
- Szocik [2015] – K. Szocik, *Czy uzasadnione jest wiązanie wojny z religią?*, „Studia Polityczne” (3/39) 2015, s. 167–181.
- Szocik [2016] – K. Szocik, *An axiological aspect of terrorism. Remarks on Scott Atran’s perspective*, „Journal of Applied Security Research” (11/2) 2016, s. 1–13.
- Thomas Lawson, McCauley [1990] – E. Thomas Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.
- Whitehouse [2004] – H. Whitehouse, *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*, AltaMira Press, Walnut Creek 2004.
- Wood [2011] – G. Wood, *Cognitive Science and Religious Belief*, „Philosophy Compass” (6/10) 2011.
- Zamulinski [2003] – B. Zamulinski, *Religion and the Pursuit of Truth*, „Religious Studies” (39/1) 2003.