

**Anastasiia Shabalina**

Streszczenie rozprawy doktorskiej

Tytuł: **Związek między rytuałem religijnym a wierzeniami religijnymi w ujęciu kognitywistyki religii**

Promotor: **prof. UAM dr hab. Andrzej Klawiter**

Promotor pomocniczy: **dr Maciej Raś**

Celem niniejszej rozprawy doktorskiej jest charakterystyka relacji między rytuałem religijnym a przekonaniami religijnymi. Choć relacja ta była szeroko omawiana w naukach o religii, w kognitywistyce religii (*cognitive science of religion* – CSR) poświęcono jej stosunkowo niewiele uwagi. Był to skutek specyfiki procesów rozwojowych CSR w ostatnich trzech dekadach. W dyscyplinie tej wyłoniły się dwie, względnie niezależne, linie badawcze: jedna skupiła się na poznawczych uwarunkowaniach przekonań religijnych, druga — na cechach wspólnych działań rytualnych i ich podstawach ewolucyjnych. W konsekwencji, przekonania i rytuały były traktowane i badane jako odrębne zjawiska. W niniejszej pracy założono, że te dwa kluczowe przejawy ludzkiej religijności pozostają ze sobą w ścisłej i systematycznej relacji. Przyjęto, że dopiero zbadanie podstaw tego związku pozwoli lepiej zrozumieć specyfikę postawy religijnej. Podejście takie doprowadziło do dookreślenia celu pracy, którym stało się przygotowanie podstaw pojęciowych, które następnie można byłoby wykorzystać do stworzenia kognitywistycznego modelu relacji między rytuałem religijnym a przekonaniami religijnymi. Zadanie to wymagało rekonstrukcji wybranych, zasadniczych podejść w kognitywistycznych badaniach rytuału religijnego, po to, aby ustalić, które z analizowanych pojęć i teorii mogłyby okazać się przydatne w procesie budowy takiego modelu. Z tego powodu trzy pierwsze rozdziały pracy poświęcone są krytycznej analizie zasadniczych kognitywistycznych teorii rytuału religijnego po to, aby ustalić czy w teoriach tych, jawnie lub milcząco, uwzględnia się funkcję, jaką w rytuałach religijnych pełnią przekonania (wierzenia) religijne. Jako zasadnicze ramy teoretyczne analizy wybrano trzy podejścia: (1) wzorowaną na teorii Chomsky’ego kompetencyjną koncepcję rytuału Lawsona i McCauleya (1990), ujmującą działanie rytualne w kategoriach struktury jego reprezentacji poznawczej; (2) teorię nastawienia rytualnego, akcentującą problem indywidualnej motywacji oraz społecznych efektów działań rytualnych (Whitehouse, 2018; 2021); oraz (3) podejście

enaktywistyczne, które postuluje analizę działania rytualnego z perspektywy relacji ciało–umysł (Barsalou i in., 2005; Teehan, 2024). Ostatni, czwarty rozdział jest próbą syntezy, w której niektóre z wcześniejszych ustaleń zostały wykorzystane przy budowie autorskiego, idealizacyjno-kognitywistycznego modelu relacji między przekonaniem religijnym a rytuałem religijnym.

Pierwszy rozdział niniejszej rozprawy poświęcony jest rekonstrukcji i reinterpretacji jednej z fundamentalnych prac z kognitywistyki religii — *Rethinking Religion* (1990) autorstwa Lawsona i McCauleya. Zawiera ona kompetencyjną teorię rytuału. Zaproponowana przez autorów Hipoteza Formy Rytualnej (*Ritual Form Hypothesis*, RFH) ujmuje rytuały jako działania, które — podobnie jak język — organizowane są zgodnie z leżącą u ich podstaw „gramatyką”. Według tego podejścia reprezentacja działania rytualnego generowana jest przez ten sam system poznawczy, który generuje reprezentację działania potocznego. O swoistości rytuału religijnego nie decydują zatem „syntaktyczne” cechy samego działania religijnego, lecz jego związek z religijnym schematem pojęciowym, przede wszystkim z należącym do takiego schematu pojęciem nadludzkiego agenta (*superhuman agent*, SA).

Choć Lawson i McCauley odwołują się w swoim ujęciu rytuału do religijnego schematu pojęciowego — rozumianego jako kulturowo ukształtowany zbiór pojęć dotyczących bogów, ich nadnaturalnych mocy oraz świętych przedmiotów — nie precyzują oni *explicite*, w jaki sposób pojęcie nadludzkiego agenta, a także inne nadludzkie obiekty, zostają włączone w strukturę działania rytualnego. A przecież jest ono działaniem człowieka, który inicjuje i realizuje rytuał. W pierwszym rozdziale argumentuję, że minimalna charakterystyka każdego działania intencjonalnego, a takie jest również działanie rytualne, zawiera przekonania, które są niezbędne do (i) inicjacji działania, (ii) wyznaczenia jego celu oraz (iii) modyfikacji jego struktury. Kluczowa rola tych przekonań nie została uwzględniona w modelu zaproponowanym przez Lawsona i McCauleya. Znaczy to, że oryginalna propozycja tych autorów tylko z pozoru jest czysto syntaktyczna. Skoro rytuał jest ludzkim działaniem intencjonalnym, to jego charakterystyka wymaga uwzględnienia wskazanych wyżej przekonań, a także przekonania o tym, że uczestniczy w nim nadludzki agent. W związku z tym zaproponowano rozszerzenie teorii formy rytualnej o dwa dodatkowe mechanizmy pośredniczące między ogólnym Systemem Reprezentacji Działania a Religijnym Schematem Pojęciowym. Są to: System Selekcji Pojęć, który wyodrębnia i zawęża zakres pojęć religijnych tak, aby odpowiadały konkretnym komponentom danego działania, oraz System Selekcji Przekonań, który wydobywa i hierarchizuje te przekonania, które motywują do udziału w rytuale i osadzają go w szerszym kontekście. Mechanizmy te odpowiadają za to, że

uczestnicy są w stanie kompetentnie wykonywać rytuały, opierając się na przekonaniach bezpośrednio się do nich odnoszących. Natomiast przekonania, które nie odnoszą się bezpośrednio do rytuału, do których należą między innymi przekonania o udziale w nim nadludzkiego agenta nie wpływają bezpośrednio na poprawność i skuteczność rytuału, ocenianą z perspektywy uczestniczących w nim ludzkich agentów. Zaproponowane rozszerzenie umożliwia włączenie do modelu Lawsons i McCauleya ludzkiego uczestnika rytuału, którego kompetencja, w oryginalnej propozycji autorów, ograniczona została do ogólnej wiedzy o tym jak porządkować składniki dowolnego — nie tylko rytualnego — działania. Tak rozszerzony model pozwala na dokładniejszą charakterystykę poszczególnych odmian działań rytualnych.

W rozdziale drugim poddano analizie koncepcje uwzględniające związek między rytuałem jako działaniem indywidualnego podmiotu a jego społeczną naturą. Liczne badania pokazują, że uczestnictwo w rytuałach wywołuje skutki na poziomie grupowym, takie jak wzrost spójności społecznej, pojawienie się poczucia wspólnej tożsamości oraz usprawnienie transmisji norm społecznych (Fischer i in., 2013; Watson-Jones i Legare, 2016; Whitehouse i Lanman, 2014; Whitehouse i Kavanagh, 2022). Jednocześnie, w ramach kognitywistyki religii rytuał bywa często opisywany jako działanie nieinstrumentalne, czyli nieprzezroczyście przyczynowo (*causally opaque*) i pozbawione wyraźnego celu (*goal demoted*). Znaczy to, że funkcjonalność rytuału nie jest bezpośrednio dostępna jego uczestnikowi (Liénard i Boyer, 2006; Nielbo i Sørensen, 2011; Whitehouse, 2021). Rodzi to pytanie: jak wyjaśnić zachowanie uczestników rytuału, którzy podejmują działania pozbawione wyraźnie określonego celu i niezakorzone w explicite formułowanych przekonaniach jednostkowych, a które mimo to, nieintencjonalnie, prowadzą do opisanych wyżej korzystnych efektów zbiorowych. Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie skupiło się na analizie koncepcji, w których przyjmuje się, że indywidualny uczestnik rytuału jest podmiotem intencjonalnym, a więc kierującym się w swoich działaniach, w tym również tych rytualnych, pragnieniami i przekonaniami. Aby odsonić powiązania pomiędzy wyjaśnieniami rytuału na poziomie indywidualnym i kolektywnym zaproponowano doprecyzowanie pojęcia nastawienia rytualnego. Pojęcie nastawienia rytualnego związane jest przede wszystkim z pracami Harveya Whitehouse'a (2004; 2007; 2021). Badacz ten rozwinął zarówno ujęcie rytuału jako działania wywołującego skutki na poziomie społecznym, takie jak wzmocnienie spójności społecznej i wspólnej tożsamości, jak i działania na poziomie indywidualnym. To ostatnie wymaga, jego zdaniem, przyjęcia nastawienia rytualnego.

Koncepcja nastawienia rytualnego pozwala wyjaśnić te ludzkie działania, które pomimo swojej intencjonalności nie podpadają pod schemat działania instrumentalnego. Odwołując się do Dennettowskiego pojęcia nastawienia intencjonalnego, Whitehouse rozwija koncepcję nastawienia rytualnego jako postawy poznawczej polegającej na traktowaniu działań rytualnych jako wyznaczonych przez normy społeczne. Zgodnie z tym ujęciem, nieprzezroczyść przyczynowa działań będących składowymi rytuału skłania do wiernego kopiowania działań innych uczestników rytuału, co nazywane jest nadmiernym naśladowaniem (*overimitation*). Tendencja do nadmiernego naśladowania została potwierdzona w badaniach eksperymentalnych, które pokazują, że już od wczesnego dzieciństwa dzieci wykazują dążenie do dokładnego kopiowania działań, które są dla nich nieprzezroczyście przyczynowo (Herrmann i in., 2013; Nielsen i in., 2015; Whitehouse, 2021). Powołując się na zarejestrowane empirycznie przypadki nadmiernego naśladowania autorzy ci formułują hipotezę, że tendencja do wiernego kopiowania cudzych działań leży u podstaw zachowań rytualnych, w tym rytuałów religijnych. Whitehouse (2021) argumentuje ponadto, że nastawienie rytualne jest odrębną od nastawienia instrumentalnego odmianą nastawienia intencjonalnego. Według niego nastawienie instrumentalne jest ukierunkowane na wprowadzanie zmian w świecie fizycznym, podczas gdy nastawienie rytualne odzwierciedla dążenie do wprowadzenia zmian w świecie społecznym. Jednak badania nad rzeczywistymi praktykami rytualnymi wskazują, że tego rodzaju dążenie do oddziaływania na świat społeczny zwykle nie jest przez uczestników uświadamiane (Humphrey i Laidlaw, 1994). Postawić można zatem pytanie: w jaki sposób indywidualne pragnienia i przekonania — będące integralnymi komponentami nastawienia intencjonalnego — skłaniają jednostkę do podjęcia działania rytualnego, skoro niektóre z podstawowych dla rytuału pragnień i przekonań nie są przez jednostkę uświadamiane?

W rozdziale tym zaproponowano usunięcie tej trudności przez przyjęcie, że jednostka nie wytwarza sama swoich pragnień i przekonań, lecz zapożycza je od innych członków grupy społecznej. Rytuale, podobnie jak język, mają charakter społeczny nie tylko dlatego, że są wykonywane wspólnie z innymi, ale przede wszystkim dlatego, że ich sens i cel konstytuują się intersubiektywnie. Uczestnicy często objaśniają i motywują swoje rytualne działania odwołując się do wytworzonych społecznie reprezentacji bogów, nadludzkich mocy czy obiektów świętych. Reprezentacje te są wytworami kulturowymi, a więc nie tworzy ich każdorazowo „zwykły”, jednostkowy uczestnik rytuału. Wystarczy, że uczestnik przyjmie je jako własne, co pozwoli mu na przyjęcie nastawienia rytualnego. Co więcej, owe wytworzone w grupie społecznej i przejęte przez jednostkę pragnienia czy przekonania nie muszą być w

pełni uświadamiane. Ważne, aby jednostka ta działała tak, jakby je świadomie uznawała.

Taka reinterpretacja nastawienia rytualnego pozwala wyjaśnić jak to możliwe, że indywidualnie praktykowany rytuał ma swoje społeczne korzenie. Takie ujęcie jest również odpowiedzią na propozycję Boyera i Liénarda (2006). Autorzy ci kwestionują tworzenie teorii rytuału, która odwoływałaby się do intencjonalnych działań jednostek. Zamiast tego postulują poszukiwanie mechanizmów, które wyłoniły się ewolucyjnie na podłożu procesów biologicznych. Ze względu na swoje biologiczne pochodzenie mechanizmy te działają na poziomie subpersonalnym (systemy zapobiegania zagrożeniom – *hazard precaution systems*) i są odpowiedzialne za występowanie zachowań zrytualizowanych (Boyer, Liénard, 2006). Prowadzi to autorów do wniosku, że występuje wyraźne podobieństwo między działaniami zrytualizowanymi, obecnymi np. w rytuałach religijnych a zachowaniami kompulsywnymi charakterystycznymi dla zaburzenia obsesyjno-kompulsywnego (*obsesive-compulsive disorder* – OCD), gdyż obydwie te typy zachowań regulowane są przez system zapobiegania zagrożeniom. Uznając, że uczestnicy rytuału działają w oparciu o pragnienia i przekonania — nawet jeśli są one zapożyczone od członków grupy społecznej, do której należą lub do której aspirują — można wyjaśnić zachowanie rytualne jako działanie intencjonalne, a nie wywołane przez czynniki subpersonalne. Sztywność i skostnienie rytuału to cechy odzwierciedlające społeczne pochodzenie przekonań, a nie skutek działania subpersonalnych systemów zapobiegania zagrożeniom.

Rozdział trzeci przedstawia ujęcie relacji między przekonaniem a rytuałem z perspektywy związku między ciałem a umysłem. Głównych ram metodologicznych dla takiego podejścia dostarczają koncepcje enaktywistyczne oraz koncepcja ucieleśnionego poznania. To właśnie one wprost odnoszą się do relacji ciało – umysł oraz oferują własne narzędzia pojęciowe do jej wyjaśnienia (Varela, Thompson i Rosch, 1991; Di Paolo i De Jaegher, 2007; Cuffari, Di Paolo i De Jaegher, 2015). W naukach o religii rytuał i przekonania są często ujmowane poprzez opozycję między działaniem cielesnym a abstrakcyjną symboliką, w ramach której ciało zredukowane jest do roli biernego nośnika uprzednio utrwalonych znaczeń religijnych. W przeciwieństwie do takiego schematu interpretacyjnego, enaktywistyczne ujęcie rytuału zakłada, że podobnie jak kwestionuje się prosty podział na ciało i umysł, tak również relacja między rytuałem a przekonaniem może przyjmować bardziej złożone i wielowymiarowe formy. Koncepcje enaktywistyczne oraz koncepcja ucieleśnionego poznania, rozumiane jako programy badawcze, których celem jest przezwycięzenie radykalnej dychotomii między sferą umysłową a cielesną, zmierzają do wyeksponowania konstytutywnej roli czynników cielesnych w kształtowaniu stanów umysłowych. W ich ujęciu zachowanie

rytualne nie jest już tylko cielesnym wyrazem ujętych w formę symboliczną przekonań, lecz staje się czynnikiem aktywnie współtworzącym strukturę reprezentacji umysłowych, w tym również samych przekonań.

Na podstawie prac charakteryzujących wzajemne powiązania między działaniem cielesnym w rytuale a abstrakcyjną naturą towarzyszących mu przekonań (Turner, 1967; Geertz, 1973; Luhrmann, 2020; Barsalou i in., 2005; Ciołkosz, 2017) proponuje się wyróżnienie czterech zasadniczych sposobów ujmowania tych powiązań. Typologię tę wykorzystano do stworzenia Modelowego Schematu Ciało/Reprezentacja Symboliczna (*Body/Symbolic Representation Model Scheme*, B/S<sub>R</sub>-MS). Posiłkując się tym schematem modelowym wyodrębniono cztery typy idealne, tworzące sekwencję rozciągającą się od modelu dominacji reprezentacji symbolicznej do modelu dominacji zaangażowania cielesnego. Są to: B/S<sub>R</sub>-M-1 — model, w którym ciało traktowane jest jako nośnik reprezentacji symbolicznych; B/S<sub>R</sub>-M-2 — model, w którym ciało traktowane jest jako wzmacniacz uprzednio ukształtowanej „ramy przekonaniowej”; B/S<sub>R</sub>-M-3 — model, w którym ciało traktowane jest jako źródło symbolicznej treści religijnej; oraz B/S<sub>R</sub>-M-4 — model, w którym ciało traktowane jest jako istota rytuału, natomiast przekonania zostają radykalnie zredukowane lub przesunięte na drugi plan. Podkreśla się przy tym, że typy te nie odpowiadają faktycznie rejestrowanym przypadkom empirycznym, lecz pełnią funkcję narzędzi analitycznych, umożliwiających sytuowanie praktyk i teorii wzdłuż osi ucieleśnienia i mentalnej reprezentacji.

Model ten zostaje następnie użyty do pokazania jak różne rodzaje relacji między ciałem a reprezentacją symboliczną wpływają na funkcje pełnione przez rytuały. Zidentyfikowana zostaje prawidłowość: rytuały charakteryzujące się minimalnym natężeniem zaangażowania cielesnego są zazwyczaj ukierunkowane na podtrzymywanie, transmisję oraz koordynację społecznie ugruntowanych norm i wspólnych reprezentacji, natomiast rytuały w wysokim stopniu angażujące ciało służą transformacji aktualnego stanu lub tożsamości samego uczestnika. Minimalne gesty symboliczne (np. wykonanie znaku krzyża) mieszczą się w modelu B/S<sub>R</sub>-M-1, w którym ciało pełni wyłącznie funkcję nośnika wcześniej ustanowionej symboliki. Natomiast praktyki wzmacniające już znaną narrację poprzez uczestnictwo cielesne (takie jak np. udział w Drodze Krzyżowej) odpowiadają modelowi B/S<sub>R</sub>-M-2. Z kolei działania, w których forma cielesna bezpośrednio generuje znaczenie (np. pokłony), egzemplifikują model B/S<sub>R</sub>-M-3; natomiast rytuały o wysokiej intensywności aktywności cielesnej (np. ceremonie szalasu potu) odpowiadają modelowi B/S<sub>R</sub>-M-4. Granica między modelami B/S<sub>R</sub>-M-2 i B/S<sub>R</sub>-M-3 zostaje dodatkowo doprecyzowana za pomocą modelu

nabywania znaczenia: znaczenia już znane mogą zostać „ożywione” poprzez uczestnictwo cielesne, podczas gdy nowe znaczenia są „wcielane” dzięki zanurzeniu w nowym kontekście sensomotorycznym.

Modelowy schemat B/S<sub>R</sub>-MS wykorzystany zostaje również do opisu wybranych procesów religijnych. Na przykładzie teorii transferu rytuału (Lüddeckens i in., 2006), pokazuje się, że schemat B/S<sub>R</sub>-M stosuje się także do analizy sytuacji dynamicznych, w których następuje zmiana rytuału. Transfer rytuałów — zwłaszcza w przypadku środowisk diasporycznych lub cyfrowych — prowadzi często do intensyfikacji symbolizacji oraz redukcji komponentów cielesnych. Analiza rytuałów online pokazuje jednak, że wymiar cielesny zachowuje swoją kluczową rolę również w takich warunkach, choć ulega procesowi symbolizacji. W ten sposób teoria transferu rytuału okazuje się użyteczną podstawą do badania dynamicznych cech rytuału, w tym zmian natężenia czynnika cielesnego lub symbolicznego.

W części końcowej rozdziału omówiona zostaje koncepcja *real-making* zaproponowana przez Tanyę Luhrmann (2020). Argumentuje się, że może ona być potraktowana jako podejście wyjaśniające jak w rytuale praktyki cielesne łączą się z przekonaniem, generując doświadczenie obiektów religijnych jako realnych i osobiście znaczących dla wierzącego. *Real-making* zostaje zrekonstruowane jako proces wieloetapowy, obejmujący warunki umożliwiające (ramę przekonaniową, zdolność do absorpcji oraz kulturowo współdzielone założenia dotyczące porowatości granicy między tym, co mentalne, a tym, co materialne), podtrzymywaną i celowo ukierunkowaną praktykę powtarzalną, a także wyłanianie się doświadczeń wywołujących poczucie realnego zaangażowania sił nadnaturalnych w życie jednostki. Wykazane zostaje, że przedmioty *real-making* nie ograniczają się wyłącznie do bogów czy duchów, lecz mogą obejmować również stany umysłu, co wskazuje na szersze zastosowanie tej koncepcji.

Wybrane idee dyskutowane w trzech pierwszych rozdziałach rozprawy posłużyły do stworzenia w rozdziale czwartym idealizacyjno-kognitywistycznego modelu relacji między rytuałem religijnym a przekonaniem religijnym.

Proponowany model teoretyczny opiera się na następujących założeniach:

- 1) Udział w rytuale wymaga przyjęcia nastawienia rytualnego.
- 2) Rytuał religijny i przekonania religijne są współzależne.
- 3) Udział w rytuale jest odczuwany jako wypełnienie powinności.

Są one szczegółowo omówione w niniejszej rozprawie. Tu wskazane zostaną racje dla ich wprowadzenia.

Założenie pierwsze postulujące, że przystąpienie do rytuału wymaga przyjęcia nastawienia rytualnego pochodzi z koncepcji Whitehouse'a. W pracy postuluje się modyfikację oryginalnej koncepcji nastawienia rytualnego wskazując na niekonsekwencje w jej sformułowaniu. Proponowana modyfikacja polega na przyjęciu, że pozostawanie w nastawieniu rytualnym wymaga zawieszenia nastawienia instrumentalnego, co znaczy, że uczestnik rytuału zawiesza także przekonanie o zachodzeniu związku przyczynowego między działaniami składowymi rytuału. To z kolei prowadzi do wniosku, że czynności składowe rytuału porządkowane są nie na podstawie ich powiązań przyczynowych, ale na podstawie norm dekretujących porządek ich wykonywania. Ujawnia się w ten sposób wyraźna różnica między podmiotem działania instrumentalnego a podmiotem działania rytualnego. Ten pierwszy ma swobodę wyboru celu oraz działań prowadzących do jego osiągnięcia, natomiast ten drugi otrzymuje swoisty przepis na rytuał z wyszczególnionymi działaniami składowymi, które należy wykonać w zalecanej kolejności. Rytuał jest zatem dla jego uczestnika swoistym narzędziem do osiągnięcia z góry ustalonego celu z dołączoną instrukcją jak takie narzędzie o formie rytuału powinno być stosowane.

W założeniu drugim przyjmuje się, że rytuał religijny i przekonania (wierzenia) religijne są wzajemnie współzależne. W tak ogólnikowym sformułowaniu teza ta nie budzi kontrowersji. Jednak trudno znaleźć w kognitywistyce religii odpowiedź na pytanie jak można scharakteryzować tę współzależność dokładniej. W pracy podjęta zostaje próba udzielenia takiej odpowiedzi, co wymaga dookreślenia jaka jest struktura systemu przekonań (wierzeń) religijnych i które z jego składników wpływają na inicjację rytuału, a które są rezultatem jego wypełnienia. Postulowana struktura systemu przekonań religijnych zostanie omówiona poniżej.

Trzecie założenie wskazuje na powinność rytualną, rozumianą jako nieodparte poczucie, że niezależnie od trudności w rozpoznaniu celu rytuału należy wypełnić obowiązek polegający na przystąpieniu do jego wykonywania. To poczucie powinności, zakorzenione w normach obowiązujących w społeczności wyznawców danej religii, a nie w rozumowaniu przyczynowym czy stanach emocjonalnych, pełni funkcję podstawowego wyzwalacza zaangażowania rytualnego. Pozwala ono wyjaśnić, dlaczego jednostki uczestniczą w rytuałach nawet wówczas, gdy nie są w stanie przedstawić ani osobistego, ani doktrynalnego, uzasadnienia swojego działania. Założenie to znajduje dodatkowe wsparcie w badaniach rozwojowych (Piaget, 1987; Gergely i Csibra, 2013), które pokazują, że wrażliwość na normatywność pojawia się wcześniej w rozwoju człowieka i motywuje ujmowanie niektórych działań jako koniecznych. Sugeruje to, że obowiązek rytualny odwołuje się do głęboko

zakorzenionych zdolności poznawczych związanych z rozpoznawaniem norm oraz z zaangażowaniem się w społecznie narzucone formy działania.

Po omówieniu założeń modelu charakteryzującego relacje między rytuałem religijnym a przekonaniem religijnym przedstawiona zostaje zgrubna struktura systemu przekonań religijnych. W pracy argumentuje się, że w odróżnieniu od rytuałów, które funkcjonują względnie niezależnie od siebie i zwykle nie są zorganizowane w spójny system, przekonania religijne taki system tworzą. Zasadniczą cechą systemu przekonań religijnych jest jego sztywność oraz zamknięcie. Znaczący to, że jego podstawowe elementy składowe, czyli najważniejsze dla danej religii przekonania, nie mogą być dowolnie zastępowane ani porzucane, a sam system wykazuje opór wobec prób włączania do niego nowych elementów.

Sztywność i zamknięcie systemu przekonań religijnych zapewnione jest przez jego specyficzną strukturę. Porównać ją można do kuli złożonej z kilku warstw. Postuluje się, że podstawowa struktura przekonań religijnych składa się z trzech warstw. Warstwę najbardziej wewnętrzną tworzą przekonania podstawowe (*core beliefs*), stanowiące podstawowe komponenty religijnego obrazu świata. Otacza je warstwa przekonań uzasadniających (*justifying beliefs*), do których należą m.in. świadectwa historyczne, a także przekonania będące skutkiem osobistych doświadczeń. Ich zadaniem jest uprawomocnianie i obrona przekonań podstawowych. Wreszcie, zewnętrzną warstwę tej sfery tworzą przekonania proceduralne (*procedural beliefs*), które mają postać norm zalecających określone postępowanie.

W rozprawie argumentuje się, że spośród trzech wskazanych wyżej rodzajów przekonań tylko niektóre są bezpośrednio powiązane z udziałem w rytuale. W szczególności, w przypadku przystępowania do rytuału jego uczestnik odwołuje się w pierwszej kolejności do przekonań proceduralnych, bo to one wskazują jakie czynności i w jakiej kolejności powinien wykonać. W pracy wyróżnia się trzy rodzaje przekonań proceduralnych. Są to: przekonania co do powinności przystąpienia do rytuału, przekonania co do porządku czynności składowych oraz przekonania co do ukrytego sensu powiązań między czynnościami składowymi rytuału.

Przekonania co do powinności przystąpienia do rytuału zawierają przeświadczenie, że rytuał musi zostać wykonany dlatego, że „tak należy postąpić”. W tym przypadku reprezentacja konieczności zostaje oderwana od rozumowania przyczynowego. Przekonania co do porządku czynności składowych określają, w jaki sposób rytuał powinien zostać wykonany. Są one niezbędne do sprecyzowania planu wykonywania rytuału. Trzeci rodzaj przekonań proceduralnych wiąże się z przyjęciem nastawienia rytualnego i zawieszeniem przekonania o

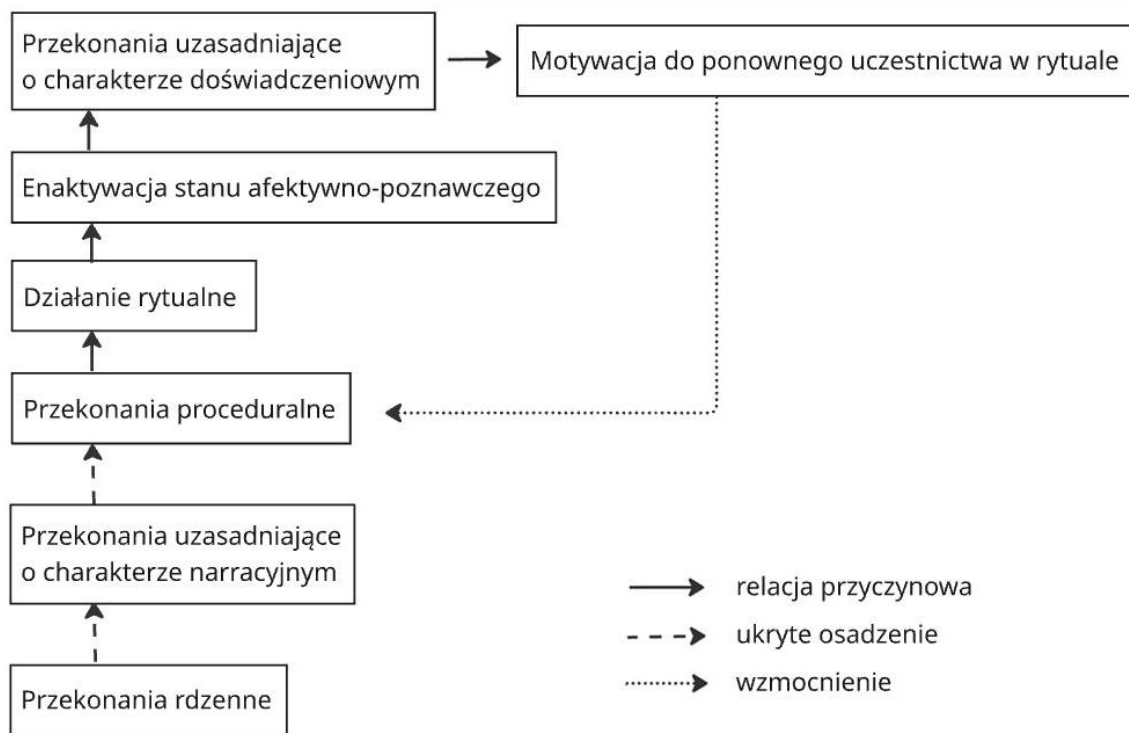
przyczynowym powiązaniu między czynnościami składowymi rytuału. Brak takiego powiązania przyczynowego interpretowany jest jako powiązanie ukryte, prowadzące do celu, który również jest ukryty dla uczestnika rytuału. To przekonanie o ukrytym powiązaniu i celu stanowi dodatkową motywację do podjęcia rytuału.

Z innym rodzajem relacji między rytuałem a przekonaniem religijnym mamy do czynienia w przypadku kiedy uczestnik zakończył swój udział w rytuale. Choć w przypadku rytuału nie da się, bezpośrednio po jego zakończeniu, ustalić czy uczestnik osiągnął zamierzony cel, czy nie, to jednak, jeśli rytuał był wykonywany z pełnym zaangażowaniem, u uczestnika pojawia się doświadczenie, że znalazł się on w stanie, którym jego wiara w treść przekonań podstawowych została umocniona. Doświadczenie to jest źródłem przekonania uzasadniającego, a więc tego, które wzmacnia i chroni przekonania podstawowe.

Wskazane tu związki między rytuałem religijnym a przekonaniem religijnym stały się podstawą do sformułowania dwóch tez podsumowujących wyniki rozdziału czwartego:

- (1) Przekonania proceduralne są bezpośrednio powiązane z inicjowaniem rytuału
- (2) Zakończenie udziału w rytuale wywołuje pojawienie się przekonań uzasadniających o charakterze doświadczeniowym co prowadzi do wzmocnienia przekonań podstawowych.

Rozdział integruje powyższe analizy w ogólny model relacji między rytuałem a przekonaniem (rys. 1). Działanie rytualne jest inicjowane przez przekonania proceduralne, w szczególności przekonania dotyczące obowiązku oraz poprawnej formy. Zakończenie rytuału generuje doświadczenia afektywne, cielesne i społeczne, które prowadzą do powstawania przekonań uzasadniających o charakterze doświadczeniowym. Przekonania te z kolei wzmacniają przekonania podstawowe, zwiększając ich wiarygodność. W ten sposób rytuał religijny i przekonania religijne wzajemnie się podtrzymują jako komponenty jednego cyklu poznawczego.



**Rysunek 1. Model relacji między rytuałem a przekonaniem.**

Działanie rytualne rozpoczyna się od przekonań proceduralnych, które określają warunki oraz poprawną formę niezbędną do rozpoczęcia rytuału. Samo wykonanie rytuału prowadzi do enaktywacji stanu poznawczo-afektywnego, w ramach którego uczestnik otrzymuje informację zwrotną wskazującą, że rytuał jest wykonywany w sposób właściwy. Stan ten dostarcza doświadczeniowego uzasadnienia dla rdzennych przekonań religijnych, czyniąc je bardziej wyrazistymi i wiarygodnymi. Z kolei wzmocnienie przekonań rdzennych zwiększa motywację do ponownego uczestnictwa w rytuale.

Zaproponowane w pracy ujęcie pokazuje, że przekonania związane z rytuałem należą do różnych warstw systemu przekonań religijnych. Jedne z nich są bezpośrednio powiązane z przystąpieniem do inicjowanego rytuału (przekonania proceduralne), inne pojawiają się jako skutek jego zakończenia (przekonania uzasadniające o charakterze doświadczeniowym). Natomiast zasadnicze dla systemu przekonań religijnych oraz dla całego systemu religijnego przekonania podstawowe są powiązane z rytuałem religijnym jedynie pośrednio, poprzez przekonania uzasadniające o charakterze doświadczeniowym.

## Bibliografia

- Barsalou, L., Barbey, A., Simmons, W. K., & Santos, A. (2005). Embodiment in religious knowledge. *Journal of Cognition and Culture*, 5(1-2), 14-57.
- Barsalou, L., Barbey, A., Simmons, W. K., & Santos, A. (2005). Embodiment in religious knowledge. *Journal of Cognition and Culture*, 5(1-2), 14-57.
- Cuffari, E. C., Di Paolo, E., & De Jaegher, H. (2015). From participatory sense-making to language: there and back again. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 14, 1089-1125.
- De Jaegher, H., & Di Paolo, E. (2007). Participatory sense-making: An enactive approach to social cognition. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 6(4), 485-507.
- Dennett, D. C. (1987). *The intentional stance*. MIT Press, Cambridge, MA.
- Fischer, R., Callander, R., Reddish, P., & Bulbulia, J. (2013). How do rituals affect cooperation? An experimental field study comparing nine ritual types. *Human Nature*, 24(2), 115-125.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gergely, G., & Csibra, G. (2013). Natural pedagogy. In M. R. Banaji & S. A. Gelman (Eds.), *Navigating the social world: What infants, children, and other species can teach us* (pp. 127–132). Oxford University Press.
- Humphrey, C., & Laidlaw, J. (1994). *The archetypal actions of ritual: A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford University Press.
- Herrmann, P. A., Legare, C. H., Harris, P. L., & Whitehouse, H. (2013). Stick to the script: The effect of witnessing multiple actors on children's imitation. *Cognition*, 129(3), 536-543.
- Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Liénard, P., & Boyer, P. (2006). Whence collective rituals? A cultural selection model of ritualized behavior. *American Anthropologist*, 108(4), 814–827.
- Lüddeckens, D., Langer, R., Radde, K., & Snoek, J. (2006). Transfer of ritual. *Journal of Ritual Studies*, 20(1), 1-10.
- Luhrmann, T. M. (2020). *How God becomes real: Kindling the presence of invisible others*. Princeton University Press.
- Nielsen, M., Kapitány, R., & Elkins, R. (2015). The perpetuation of ritualistic actions as revealed by young children's transmission of normative behavior. *Evolution and Human Behavior*, 36(3), 191–198.
- Piaget, J. (1987). *Possibility and necessity* (Vol. 2). University of Minnesota Press.
- Teehan, J. (2024). Toward an embodied cognitive science of religion: Enaction, evolution, emergence. *Religion, Brain & Behavior*, 1-33.
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press.
- Watson-Jones, R. E., & Legare, C. H. (2016). The social functions of group rituals. *Current Directions in Psychological Science*, 25(1), 42-46.
- Whitehouse, H. (2018). Dying for the group: Towards a general theory of extreme self-sacrifice. *Behavioral and Brain Sciences*, 41, e192.
- Whitehouse, H. (2021). *The ritual animal: Imitation and cohesion in the evolution of social complexity*. Oxford University Press.
- Whitehouse, H., & Kavanagh, C. M. (2022). What is the role of ritual in binding communities together? In J. L. Barrett (Ed.), *The Oxford handbook of the cognitive science of religion* (pp. 278–302). Oxford University Press, Oxford.
- Whitehouse, H., & Lanman, J. A. (2014). The ties that bind us: Ritual, fusion, and identification. *Current Anthropology*, 55(6), 674-695.