

RECENZJA ROZPRAWY DOKTORSKIEJ

Autorka rozprawy: mgr Anastasiia Shabalina

Tytuł rozprawy: The question of the relationship between religious ritual and religious beliefs in the cognitive science of religion

Jednostka: Wydział Psychologii i Kognitywistyki, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Promotor: prof. dr hab. Andrzej Klawiter

Promotor pomocniczy: dr Maciej Raś

1. Wprowadzenie

Przedstawiona do recenzji rozprawa doktorska dotyczy jednego z ważnych zagadnień kognitywnej nauki o religii, a mianowicie relacji między rytuałem religijnym a przekonaniem religijnymi. Problem ten ma istotne znaczenie zarówno dla badań nad religią, jak i dla ogólniejszych analiz dotyczących struktury ludzkiego działania, mechanizmów poznania społecznego oraz transmisji kulturowej.

W literaturze z zakresu kognitywnej nauki o religii (CSR) powstało w ostatnich dekadach wiele modeli wyjaśniających zarówno powstawanie i stabilność przekonań religijnych, jak i funkcjonowanie praktyk rytualnych. Poszczególne podejścia teoretyczne koncentrowały się przy tym na różnych aspektach tych zjawisk, takich jak struktura reprezentacji religijnych, mechanizmy transmisji kulturowej, funkcje społeczne rytuału czy jego poznawcze przetwarzanie. W rezultacie relacja pomiędzy przekonaniem religijnym a działaniami rytualnymi bywa analizowana w różnych kontekstach teoretycznych oraz przy użyciu odmiennych strategii wyjaśniania.

Na tym tle rozprawa mgr Anastasii Shabaliny podejmuje próbę sformułowania ogólnego modelu teoretycznego, który miałby wyjaśnić sposób powiązania przekonań religijnych z działaniami rytualnymi. Autorka deklaruje, że celem pracy jest opracowanie poznawczego modelu opisującego strukturę relacji pomiędzy tymi dwoma elementami życia religijnego.

Należy jednak zauważyć, że próba skonstruowania takiego modelu wymaga szczególnie precyzyjnej rekonstrukcji istniejącej literatury oraz jasnego uzasadnienia przyjętych założeń teoretycznych. Problem relacji między przekonaniem religijnym a praktyką rytualną był bowiem wielokrotnie podejmowany w ramach kognitywnej nauki o religii, choć zazwyczaj w kontekście bardziej szczegółowych analiz konkretnych mechanizmów poznawczych i kulturowych.

W związku z tym kluczowe znaczenie dla oceny rozprawy ma sposób, w jaki autorka interpretuje istniejące teorie CSR oraz uzasadnia potrzebę wprowadzenia własnej propozycji modelowej.

2. Charakterystyka ogólna rozprawy

Rozprawa ma charakter pracy teoretycznej i koncentruje się na analizie wybranych modeli funkcjonujących w ramach kognitywnej nauki o religii. Autorka podejmuje próbę rekonstrukcji różnych podejść teoretycznych dotyczących rytuału religijnego oraz ich reinterpretacji z perspektywy problemu relacji między rytuałem a przekonaniem religijnym.

Praca składa się z czterech rozdziałów poprzedzonych wprowadzeniem oraz zakończonych podsumowaniem.

W pierwszym rozdziale autorka analizuje teorię kompetencji rytualnej zaproponowaną przez E. T. Lawsona i R. N. McCauleya w pracy *Rethinking Religion*. Rozdział ten ma na celu rekonstrukcję struktury reprezentacji rytuału religijnego oraz określenie miejsca przekonania religijnego w tym modelu. Autorka proponuje również pewną reinterpretację tej teorii poprzez wprowadzenie dodatkowych mechanizmów selekcji pojęć i przekonań.

Rozdział drugi poświęcony jest społecznemu wymiarowi rytuału oraz relacji pomiędzy poziomem indywidualnego działania a poziomem zbiorowych rezultatów praktyk rytualnych. Punktem wyjścia dla tej analizy jest koncepcja form religijności oraz postawy rytualnej, które autorka identyfikuje z Harveyem Whitehousem. Autorka interpretuje ją jako szczególną odmianę nastawienia intencjonalnego w sensie zaproponowanym przez Daniela Dennetta.

W trzecim rozdziale autorka analizuje relację pomiędzy rytuałem a przekonaniem z perspektywy enaktywistycznej. Rozdział ten koncentruje się przede wszystkim na problemie relacji pomiędzy ucieleśnieniem działania a symbolicznym znaczeniem praktyk religijnych. Autorka proponuje typologię różnych sposobów, w jakie elementy cielesne i symboliczne mogą współwystępować w praktyce rytualnej.

Ostatni, czwarty rozdział zawiera autorską propozycję modelu relacji pomiędzy rytuałem religijnym a przekonaniem religijnym. W modelu tym autorka wyróżnia trzy typy przekonań: przekonania podstawowe, przekonania uzasadniające oraz przekonania proceduralne. Na tej podstawie formułuje dwie główne tezy: po pierwsze, że przekonania proceduralne są bezpośrednio zaangażowane w inicjowanie rytuału religijnego, oraz po drugie, że uczestnictwo w rytuale prowadzi do powstawania przekonań uzasadniających i podstawowych.

Przedstawiona struktura pracy pokazuje, że rozprawa ma charakter przede wszystkim konceptualny i opiera się na analizie istniejących teorii oraz próbie ich integracji w ramach jednego modelu wyjaśniającego.

3. Ocena wprowadzenia

Na samym początku swojego wprowadzenia autorka pisze:

„W obliczu tej złożoności nauka kognitywna musi sięgać po uproszczenia metodologiczne, aby uczynić zjawiska religijne podatnymi na badania naukowe (Bechtel & Richardson, 2010). Jednym z powszechnych podejść jest rozkładanie religijności na odrębne, analizowalne komponenty, z których każdy można badać oddzielnie. W rezultacie mechanizmy poznawcze stojące za powstawaniem i transmisją przekonań religijnych są zazwyczaj badane oddzielnie od struktury poznawczej i przetwarzania zachowań rytualnych (Boyer 1994, 2001; Barrett i in. 2003; Boyer & Barrett 2005; Lawson & McCauley 1990; Sørensen 2005).”

Jest to poważne zniekształcenie tego, czym zajmuje się CSR i w jaki sposób prowadzi badania. Wystarczy przyrzeć się pracom autorów CSR przywołanych przez autorkę na końcu cytowanego fragmentu. W ujęciu Boyera i Liénarda dotyczącym zachowań rytualizowanych działania rytualne i przekonania religijne są analizowane łącznie, ponieważ wykonanie rytuału wyjaśniane jest jako behawioralny rezultat działania zwykłych systemów ostrożnościowych związanych z zagrożeniem, podczas gdy reprezentacje religijne dostarczają niewidzialnych agentów, skażeń, niebezpieczeństw i stawek przyczynowych, które czynią te działania przekonującymi i kulturowo zrozumiałymi. Teoria rytuału opracowana przez Lawsona i McCauleya jest explicite teorią tego, w jaki sposób forma rytuału jest poznawczo reprezentowana poprzez przekonania dotyczące nadludzkiej sprawczości. Autorzy ci nie traktują zachowań rytualnych z jednej strony i przekonań religijnych z drugiej jako odrębnych domen. Przeciwnie, kompetencja rytualna zależy od tego, w jaki sposób uczestnicy reprezentują włączenie kulturowo postulowanych nadludzkich agentów w zwykłe struktury działania. Wreszcie Sørensen nie traktuje zachowań rytualnych jako jednego tematu, a przekonań religijnych jako innego. Bada on, w jaki sposób poznawcze przetwarzanie działania rytualnego sprawia, że reprezentacje religijne - zwłaszcza reprezentacje sprawczości, skuteczności i ukrytych sił przyczynowych - stają się relewantne, wiarygodne i interpretowalne. Twierdzenie autorki jest więc tak dalece sprzeczne z podstawami kognitywnej nauki o religii, że trudno zrozumieć, co mogła mieć na myśli. Jest jasne, że jeden element tego twierdzenia wynika z fundamentalnego niezrozumienia tego, na czym polega oddolne podejście przyjęte w CSR. Owszem, zakłada ono rozkładanie religii (a nie religijności) na odrębne, analizowalne komponenty. Jednak komponenty te zazwyczaj mają w swoim centrum określone mechanizmy poznawcze (i kulturowe), które generują lub podtrzymują określone typy przekonań i praktyk. Podział nie przebiega między przekonaniem a praktykami. Polega raczej na rozbiciu dużych kategorii - religii, przekonań i rytuałów - i analizowaniu konkretnych przykładów ich interakcji z perspektywy poznawczej.

Zdziwienie wywołane twierdzeniami autorki zwiększa się jeszcze bardziej, gdy wylicza ona obszary, w których CSR poczyniła postępy w badaniach nad rytuałem: „poznawcza reprezentacja rytuału (Lawson & McCauley, 1990; Sørensen, 2007), mechanizmy odpowiedzialne za społeczną ocenę i rozpoznawanie rytuału (Sosis & Alcorta, 2003), poznawcze przyczyny skuteczności rytuału (Taves, 2009; Xygalatas, 2022), rytualizacja (Boyer & Liénard, 2006), rola pamięci w rytuale (Whitehouse, 2004) oraz rola ucieleśnienia w rytuale (Barsalou i in., 2005; Teehan, 2024), między innymi”. Każde z tych ujęć wiąże rytuał z przekonaniem. W wielu przypadkach widać to nawet w samym języku używanym przez autorkę - „reprezentacja”, „ocena i rozpoznanie”, „pamięć”. Nawet podejście ucieleśnione zakłada przekonania, choć po prostu przesuwa je z centrum analizy. Centralne twierdzenie autorki jest po prostu fałszywe. Wprowadzenie rozwija się dalej w podobnym tonie, lecz nie będę rozwodził się nad tym punktem. Wystarczy powiedzieć, że będzie on rzutował na analizę całej rozprawy.

Dodatkowa obserwacja pomaga wyjaśnić, dlaczego autorka wielokrotnie w ten sposób błędnie charakteryzuje literaturę CSR. Znaczna część rozprawy zdaje się funkcjonować w ramach wywodzących się raczej z filozofii działania niż ze współczesnej kognitywistyki. W tym ujęciu ludzkie zachowanie wyjaśnia się zazwyczaj poprzez stany intencjonalne podmiotów, zwłaszcza poprzez przekonania i pragnienia, które kierują określonymi działaniami lub je motywują. Centralnym problemem teoretycznym staje się wówczas ustalenie, które przekonania motywują lub uzasadniają określone formy zachowania. Takie ukierunkowanie jest wyraźnie widoczne w

całej dysertacji. Autorka wielokrotnie pyta, jakie przekonania muszą być obecne, aby rytuał mógł zostać wykonany, które przekonanie motywuje działanie uczestnika lub w jaki sposób działania rytualne są inicjowane poprzez przekonania dotyczące obowiązku, skuteczności lub znaczenia.

Jednak taki sposób formułowania problemu nie odpowiada dobrze strategii wyjaśniania, która rozwinęła się w ramach kognitywnej nauki o religii. Badania CSR zazwyczaj postępują poprzez identyfikowanie mechanizmów poznawczych, które generują, strukturyzują i stabilizują praktyki rytualne oraz reprezentacje religijne. Mechanizmy te często działają w dużej mierze poza świadomą kontrolą i nie mogą być zredukowane do *explicite* artykułowanych przekonań uczestników. Procesy takie jak heurystyki naśladowania, wrażliwość na normy, systemy ostrożnościowe wobec zagrożeń, synchronia emocjonalna, bias prestiżu czy inne formy uczenia społecznego odgrywają dużą rolę w kształtowaniu zachowań rytualnych i ich transmisji. W tym ujęciu praktyki rytualne nie są zazwyczaj wyjaśniane poprzez identyfikację konkretnych przekonań motywujących działania jednostek. Raczej przekonania i praktyki rozumiane są jako rezultaty oddziaływania wzajemnie powiązanych mechanizmów poznawczych i kulturowych.

Jednak gdy przyjmiemy się ramę filozofii działania, literatura CSR może łatwo wydać się niepełna lub niezadowolająca. Jeśli bowiem zakłada się, że zachowanie rytualne wymaga określonego przekonania kierującego działaniem, aby mogło w ogóle wystąpić, wówczas teorie wyjaśniające rytuał poprzez mechanizmy poznawcze zamiast *explicite* artykułowanych przekonań będą sprawiały wrażenie pozostawiających istotną lukę wyjaśniającą. Znaczną część rozprawy można zrozumieć jako próbę wypełnienia właśnie tej domniemanej luki poprzez identyfikację przekonań, które muszą inicjować działanie rytualne. Trudność polega jednak na tym, że luka ta w dużej mierze wynika z ram teoretycznych zastosowanych do interpretacji literatury, a nie z rzeczywistego braku w samej CSR.

4. Ocena rozdziału pierwszego

Autorka rozpoczyna od analizy teorii kompetencji rytualnej Lawsona i McCauleya. Należy zauważyć, że CSR jest bardzo młoda i szybko rozwijającą się dyscypliną, tak że *Rethinking Religion*, opublikowane w 1990 roku, stało się dziś w pewnym sensie prehistorią tej dziedziny i w ciągu ostatnich dziesięciu lat było cytowane coraz rzadziej, mimo gwałtownego wzrostu liczby publikacji w tej dziedzinie. Jest to zatem praca fundamentalna, lecz nie stanowi już centralnego punktu odniesienia dla CSR.

Autorka ma zasadniczo rację, że *Rethinking Religion* czerpie z orientacji poznawczej inspirowanej przez Sperbera i wykorzystuje model kompetencji częściowo inspirowany analogią lingwistyczną. Lawson i McCauley sami później opisują swój projekt jako teorię kompetencji uczestników w zakresie rytuału religijnego i *explicite* porównują ją z kompetencją językową. Autorka jednak przesadza z tym porównaniem. Lawson i McCauley nie twierdzą, że rytuał należy traktować jako „formułę logiczną” posiadającą własną gramatykę i składnię w silnym sensie chomskyowskim. Ich rzeczywiste twierdzenie jest znacznie węższe: aparat poznawczy służący do reprezentowania formy rytuału religijnego jest tym samym systemem, który wykorzystujemy do reprezentowania działania w ogóle, a kluczową różnicą jest rola kulturowo postulowanych nadludzkich agentów w tych reprezentacjach. Jest to zatem teoria reprezentacji działania wykorzystująca analogię kompetencyjną, a nie pełnoprawna teoria

„składni rytuału” modelowana na wrodzonej gramatyce. Odwołanie do Chomsky’ego jest więc częściowo mylące. Najważniejszym błędem jest jednak twierdzenie, że w „własnej strukturze pojęciowej” Lawsona i McCauleya pojęcie przekonania jest nieobecne oraz że oferują oni ograniczony wgląd w to, jak reprezentacja rytuału splata się z bezpośrednimi reprezentacjami religijnymi. Twierdzenie to jest po prostu fałszywe. W ich ujęciu rola nadludzkiej agentów (CPS-agents) jest kluczowa, a systemy rytualne są przez nich charakteryzowane jako działania wykonywane w społecznościach, których schematy pojęciowe obejmują założenia dotyczące powiązań tych działań z kontrintuicyjnymi agentami. Innymi słowy, reprezentacja rytuału jest explicite powiązana z reprezentacjami religijnymi dotyczącymi nadludzkiej sprawczości.

Dlaczego zatem autorka formułuje takie twierdzenia? Wydaje się, że wyjaśnienie tkwi w ramach pojęciowych wprowadzonych w Rozdziale 1. Autorka przyjmuje stosunkowo wąskie, skoncentrowane na działaniu rozumienie przekonania, traktując je przede wszystkim jako stany mentalne, które bezpośrednio inicjują lub kierują konkretnymi działaniami, oraz wyraźnie odróżnia je od bardziej ogólnych reprezentacji pojęciowych. W ramach takiego ujęcia wiele elementów reprezentacyjnych, na których faktycznie opierają się teorie CSR - takich jak kulturowo przekazywane założenia dotyczące nadludzkiej agentów, ról rytualnych czy relacji przyczynowych - klasyfikowanych jest nie jako przekonania, lecz jako „pojęcia” lub elementy tła symbolicznego systemu. Jednocześnie w Rozdziale 1 teoria Lawsona i McCauleya rekonstruowana jest przede wszystkim poprzez analogię do kompetencji językowej, z naciskiem na ideę, że zachowanie rytualne jest regulowane przez implicytne reguły formalne porównywalne z gramatyką lub składnią. Gdy teoria zostaje przedstawiona w taki sposób, naturalnie zaczyna wyglądać na ujęcie dotyczące głównie formalnej struktury reprezentacji rytuału, a nie przekonania religijnych uczestników. Jednak wrażenie to wynika z przyjętej w rozdziale perspektywy interpretacyjnej: poprzez traktowanie jako przekonania jedynie explicite stanów kierujących działaniem oraz poprzez podkreślenie analogii lingwistycznej autorka w istocie pomija rolę kulturowo przekazywanych reprezentacji nadludzkiej sprawczości i skuteczności rytuału w modelu Lawsona i McCauleya. W konsekwencji to, co wydaje się brakiem przekonania w ich ujęciu, jest w rzeczywistości w dużej mierze artefaktem rozróżnień pojęciowych wprowadzonych na początku rozprawy. Innymi słowy, gdy autorka twierdzi, że CSR nie uwzględnia przekonania w swoich analizach rytuału, w rzeczywistości wysuwa znacznie węższe twierdzenie - że CSR nie uwzględnia przekonania kierującego działaniem.

Zrozumienie, że właśnie to jest źródłem zasadniczo mylących twierdzeń o CSR, pozwala ponownie ocenić, co autorka faktycznie twierdzi oraz jaka jest wartość jej propozycji. Po pierwsze, należy jasno stwierdzić, że celem Lawsona i McCauleya nie było stworzenie ogólnej psychologii motywacji rytualnej. Ich zamiarem było opracowanie teorii formy rytuału i kompetencji rytualnej. Dla tego celu nie było konieczne analizowanie przekonania kierującego działaniem. Mimo to dodanie wyjaśnienia, w jaki sposób przekonania kierujące działaniem łączą się z ujęciem Lawsona i McCauleya, mogłoby potencjalnie mieć wartość. Propozycję autorki, aby rozróżnić różne typy przekonania - w szczególności przekonania proceduralne, które bezpośrednio kierują działaniem rytualnym, oraz bardziej abstrakcyjne przekonania uzasadniające lub fundamentalne - można rozumieć jako próbę dostarczenia właśnie tej brakującej warstwy. Teoretycznie takie rozszerzenie mogłoby pomóc w oświetleniu poziomu intencjonalności uczestników, który Lawson i McCauley w dużej mierze pozostawiają na boku, wyjaśniając, w jaki sposób jednostki zaczynają wykonywać rytuały i podtrzymują ich wykonywanie w ramach systemów pojęciowych opisanych w ich teorii. Jednak sposób, w jaki rozszerzenie to zostało rozwinięte w rozprawie, pozostaje w dużej mierze schematyczny. Proponowany „system selekcji przekonania” jest określony bardzo luźno, a sama kategoria przekonania proceduralnych obejmuje dość heterogeniczny zbiór stanów, w tym przekonania

dotyczące obowiązku rytualnego, poprawnego wykonania oraz ukrytego znaczenia działań rytualnych. W rezultacie propozycja ta, choć zwraca uwagę na potencjalnie ważny wymiar poznania rytualnego, nie dostarcza jeszcze w pełni rozwiniętego mechanizmu poznawczego ani nie pokazuje wyraźnych przewag wyjaśniających względem istniejących ujęć CSR, które już analizują działania rytualne poprzez takie mechanizmy jak poznanie norm, reprezentacja działania czy zachowanie zrytualizowane. Dlatego wkład autorki najlepiej rozumieć nie jako korektę poważnej wady teorii Lawsona i McCauleya, lecz raczej jako wstępną próbę rozszerzenia jej zakresu poprzez wprowadzenie bardziej explicite ujęcia przekonania na poziomie uczestników.

Można wskazać jeszcze jeden punkt, który pomaga wyjaśnić trudności związane z podejściem autorki. Autorka w znacznym stopniu błędnie interpretuje sens reakcji Sørensen (s. 17) na teorię Lawsona i McCauleya. Odczytuje ją przede wszystkim jako zwrócenie uwagi na konieczność istnienia przekonania dotyczących nadludzkich agentów, aby mogli oni uczestniczyć w działaniu rytualnym. Z tej perspektywy uwaga Sørensen jest traktowana jedynie jako wskazanie luki w teorii Lawsona i McCauleya - mianowicie braku explicite ujęcia przekonania, które stanowiłyby podstawę udziału takich agentów w rytuale. Jednak taka interpretacja pomija ważniejszy aspekt propozycji Sørensen. Jego teza nie polega jedynie na tym, że należy zakładać przekonania dotyczące działających bogów, duchów czy przodków. Chodzi raczej o to, że relacja między przekonaniem a rytuałem może przebiegać w przeciwnym kierunku: to konteksty rytualne mogą być podstawowym środowiskiem, w którym nadludzka sprawczość jest reprezentowana i staje się poznawczo wyrazista, podczas gdy bardziej ogólne przekonania o boskim działaniu pojawiają się dopiero później jako rezultat uczestnictwa w praktykach rytualnych. Innymi słowy, propozycja Sørensen podważa założenie, że rytuał musi być wyjaśniany poprzez identyfikację wcześniejszych, kierujących działaniem przekonania uczestników. Autorka jednak nadal operuje właśnie w ramach takiego założenia. W całym analizowanym fragmencie traktuje wyjaśnienie zachowania rytualnego jako wymagające wskazania konkretnego przekonania, które motywuje działanie uczestnika. Pyta na przykład, które z kilku przekonania pojawiających się w analizie błogosławieństwa u Lawsona i McCauleya - od przekonania o oczyszczającej mocy wody święconej po przekonanie, że Jezus jest Bogiem - należy do reprezentacji struktury rytuału posiadanej przez parafianina. Problem ten pojawia się jednak tylko wtedy, gdy zakłada się, że teoria rytuału musi ostatecznie wskazywać aktualne przekonanie wyzwalające działanie uczestnika. Teoria Lawsona i McCauleya nie jest jednak przede wszystkim zainteresowana izolowaniem takich bezpośrednich przekonania motywacyjnych. Jej celem jest raczej wyjaśnienie, w jaki sposób działania rytualne są reprezentowane w szerszym systemie kompetencji rytualnej, którego struktura opiera się na relacjach z kulturowo postulowanymi nadludzkimi agentami. Opisywana przez nich hierarchia rytuałów umożliwiających nie ma zatem na celu identyfikacji bezpośredniego przekonania motywującego uczestnika, lecz pokazanie, w jaki sposób pozornie proste działania rytualne są osadzone w sieci reprezentacji łączących działania ludzkie z nadludzką sprawczością. Upierając się przy konieczności wskazania konkretnego przekonania motywującego działanie parafianina, autorka w sposób implicite przywraca schemat wyjaśniania „najpierw przekonanie”, który interwencja Sørensen miała właśnie zakwestionować. Nie jest to zresztą punkt specyficzny tylko dla Sørensen. W znacznej części współczesnych badań CSR praktyki religijne traktowane są w równym stopniu jako przyczyna, jak i jako rezultat przekonania religijnych. To dodatkowo podważa uzasadnienie skupienia autorki na przekonaniach kierujących działaniem - CSR często koncentruje się właśnie na

działaniach kierujących przekonaniemi, aby pokazać, że przekonania kierujące działaniem nie są elementem centralnym.

Krótko mówiąc, w Rozdziale 1 autorka: błędnie przedstawia stanowisko Lawsona i McCauleya, wprowadza czytelnika w błąd co do tego, co sama robi, nie rozumie kluczowych aspektów zarówno stanowiska Lawsona i McCauleya, jak i jego krytyk, słabo realizuje własny cel badawczy, nie potrafi właściwie powiązać swojej propozycji z teorią Lawsona i McCauleya. A wszystko to dlatego, że operuje naiwną koncepcją relacji między przekonaniemi a rytuałami oraz równie naiwnym rozumieniem tego, czym są rytuały i przekonania.

5. Ocena rozdziału drugiego

Jak już wcześniej zauważyłem, autorka zdaje się nie rozumieć oddolnej strategii badawczej CSR ani powodów jej przyjęcia. Kwestia ta ma również kluczowe znaczenie dla zrozumienia jej interpretacji teorii trybów religijności Whitehouse'a oraz koncepcji postawy rytualnej (ritual stance). Tak zwana „strategia fragmentacji” nie wynika przede wszystkim z tego, że „pojęcie rytuału jest zbyt złożone i wieloaspektowe, aby mogło być w pełni wyjaśnione wyłącznie przy użyciu metod psychologii i nauk kognitywnych” (s. 41). Problem polega raczej na tym, że badacze CSR w dużej mierze podążają za Boyerem, zgadzając się, iż religia, rytuał i przekonanie nie są naturalnymi rodzajami, a zatem nie są właściwymi kategoriami, które mogłyby pełnić rolę explanans w teoriach naukowych. Z tej perspektywy takie terminy jak „rytuał”, „religia” czy „przekonanie” traktowane są jako luźne, historycznie odziedziczone kategorie zbiorcze, które grupują zjawiska powstające dzięki bardzo różnym mechanizmom poznawczym i społecznym. Właściwą strategią naukową nie jest zatem budowanie jednej zunifikowanej teorii rytuału lub religii, lecz identyfikowanie i badanie odrębnych mechanizmów, które powtarzają się w praktykach określanych mianem rytuałów - takich jak nieprzezroczystość przyczynowa, stereotypowość, powtarzalność, sygnalizacja, synchronia czy imitacja kierowana normami - oraz analizowanie tego, w jaki sposób mechanizmy te współdziałają w konkretnych kontekstach kulturowych. To, co autorka opisuje jako „fragmentację”, nie jest zatem przede wszystkim ustępstwem wobec złożoności zjawisk rytualnych ani wobec ograniczeń wyjaśnień psychologicznych. Jest raczej metodologiczną konsekwencją odrzucenia założenia, że rytuał stanowi jeden jednorodny obiekt wyjaśnienia. Łatwo dostrzec, jak brak zrozumienia tego punktu prowadzi do problemów w interpretacji autorki. Ponieważ nadal traktuje ona rytuał jako jednolite zjawisko wymagające jednej zintegrowanej teorii wyjaśniającej - zwłaszcza teorii opartej na przekonaniach kierujących działaniem - wielokrotnie interpretuje teorie częściowe lub skoncentrowane na konkretnych mechanizmach jako niepełne lub wadliwe. W rzeczywistości jednak teorie te nie próbują wyjaśniać rytuału jako takiego, lecz analizują konkretne składniki praktyk historycznie określanych tym mianem.

To nieporozumienie staje się szczególnie widoczne w sposobie, w jaki autorka formułuje to, co nazywa „paradoksem rytuału” (s. 46). Twierdzi ona, że rytuały są niezwykle skuteczne na poziomie zbiorowym - sprzyjają spójności, tożsamości i transmisji norm - a jednocześnie wydają się bezsensowne, nieefektywne lub redundantne z perspektywy indywidualnego działania. Powstaje więc zagadka dotycząca tego, co motywuje jednostki do ich wykonywania. Jednak pozornie tego paradoksu wynika w dużej mierze z przyjętych przez autorkę ram wyjaśniających, a nie z rzeczywistej trudności obecnej w literaturze CSR. W wielu pracach

CSR współistnienie mechanizmów poznawczych na poziomie jednostki oraz efektów społecznych na poziomie grupy nie jest traktowane jako paradoks, lecz jako typowa cecha wyjaśnień z zakresu ewolucji kulturowej. Zachowanie rytualne może być napędzane przez takie mechanizmy jak imitacja, psychologia norm, systemy ostrożnościowe czy synchronia emocjonalna, podczas gdy stabilizujące skutki tych zachowań na poziomie grupy pojawiają się jako dalsze konsekwencje ich transmisji i koordynacji między jednostkami. Co istotne, takie ujęcia nie wymagają, aby jednostki świadomie reprezentowały lub zamierzały zbiorowe funkcje, które rytuały ostatecznie pełnią. Autorka natomiast formułuje problem w kategoriach działania intencjonalnego i pyta, które przekonania motywują jednostki do wykonywania działań rytualnych pozbawionych oczywistych korzyści osobistych. Takie sformułowanie implicite zakłada, że zachowanie rytualne musi ostatecznie zostać wyjaśnione poprzez explicite reprezentowane przekonania i intencje kierujące działaniem, a rezultaty zbiorowe muszą wynikać bezpośrednio z tych intencji. Gdy przyjmie się takie założenie, brak odpowiednich przekonań zaczyna wyglądać na lukę teoretyczną. Tymczasem ujęcia CSR operują zazwyczaj inną architekturą wyjaśniającą, w której uczestnictwo w rytuałach może być motywowane oczekiwaniami normatywnymi, imitacją, zaangażowaniem emocjonalnym lub innymi dyspozycjami poznawczymi, bez konieczności konceptualizowania przez uczestników szerszych funkcji społecznych ich działań. W konsekwencji „paradoks” zidentyfikowany przez autorkę jest w dużej mierze artefaktem jej przywiązania do modelu działania opartego na przekonaniach, a nie realnym problemem wewnętrznym analizowanych teorii. Innymi słowy, autorka próbuje rozwiązać problem, który sama stworzyła.

Podobny schemat można zaobserwować w sposobie, w jaki autorka omawia teorię Whitehouse'a bardziej ogólnie. Jej krytyka opiera się na rekonstrukcji pracy Whitehouse'a, która przesuwając punkt ciężkości jego wyjaśnienia. Teoria trybów religijności Whitehouse'a dotyczy przede wszystkim tego, w jaki sposób różne reżimy rytualne - zwłaszcza różnice w częstotliwości i intensywności emocjonalnej - kształtują procesy pamięciowe, wzory transmisji oraz formy organizacji społecznej. W tym ujęciu rytuał nie musi być wyjaśniany poprzez identyfikację konkretnych przekonań motywujących indywidualnych uczestników. Praktyki rytualne wchodzi raczej w interakcje z ogólnymi systemami poznawczymi - przede wszystkim z pamięcią epizodyczną i semantyczną - w sposób prowadzący do charakterystycznych wzorów organizacji religijnej, od silnie zintegrowanych wspólnot imagistycznych po wielkoskalowe tradycje doktrynalne. Autorka jednak ma tendencję do przedstawiania teorii Whitehouse'a tak, jakby była ona przede wszystkim teorią wyjaśniającą, w jaki sposób rytuały generują spójność społeczną i zbiorowe korzyści. Gdy teoria zostaje przedstawiona w ten sposób, brak explicite ujęcia przekonań motywujących uczestnictwo w rytuałach zaczyna wyglądać na istotny brak. Jednak ta krytyka w dużej mierze odzwierciedla własne priorytety wyjaśniające autorki, a nie rzeczywiste pominięcie w teorii Whitehouse'a. Podobnie jak w przypadku analizy teorii Lawsona i McCauleya, autorka ocenia teorię według kryterium, którego ta teoria nigdy nie miała spełniać.

To, co autorka w rzeczywistości próbuje zrobić w tym rozdziale, polega na uzupełnieniu tych ujęć CSR o bardziej explicite analizę intencjonalności na poziomie uczestnika. W szczególności stara się ona reinterpretować pojęcie ritual stance jako mechanizm, poprzez który jednostki rozpoznają określone formy zachowania jako normatywne konwencje i przyjmują wobec nich orientację wiernego naśladowania. W szerszych ramach teoretycznych autorki mechanizm ten ma łączyć zbiorowe praktyki rytualne z przekonaniem indywidualnych uczestników poprzez wyjaśnienie, w jaki sposób jednostki identyfikują zachowanie rytualne jako coś, co powinno

być powtarzane, i w rezultacie stają się zmotywowane do uczestnictwa w nim. Projekt ten jest więc w pewnym sensie równoległy do propozycji rozwiniętej w poprzednim rozdziale: tak jak teoria Lawsona i McCauleya miała wymagać mechanizmu selekcji przekonań łączącego struktury pojęciowe z działaniem jednostki, tak teoria Whitehouse'a ma - według autorki - wymagać podobnego mechanizmu wyjaśniającego, w jaki sposób jednostki przyjmują postawę rytualną i przekładają konwencje rytualne na działania intencjonalne.

Choć propozycja ta wskazuje na potencjalnie interesujące rozszerzenie teorii CSR, jej rozwinięcie pozostaje w najlepszym razie ograniczone. Reinterpretacja postawy rytualnej jako swego rodzaju programu poznawczego wykrywającego zachowanie normatywne i uruchamiającego imitację wykracza poza sposób, w jaki pojęcie to jest zwykle używane w literaturze, gdzie pełni ono raczej funkcję heurystyki interpretacyjnej odróżniającej działania zrytualizowane od instrumentalnych. Co więcej, rozdział nie określa jasno procesów poznawczych, poprzez które taki mechanizm miałby działać, ani nie pokazuje, że jego wprowadzenie daje przewagę wyjaśniającą nad istniejącymi ujęciami, które już tłumaczą uczestnictwo w rytuałach poprzez takie mechanizmy jak uczenie społeczne, wrażliwość na normy czy zaangażowanie emocjonalne. W rezultacie propozycja autorki pozostaje w dużej mierze programowa. Wskazuje ona na pewien wymiar zachowania rytualnego - rozpoznanie przez uczestników normatywnie nakazanego działania - który mógłby potencjalnie wzbogacić istniejące teorie. Nie udaje jej się jednak włączyć tej intuicji w spójne ramy wyjaśniające. Rozdział wskazuje więc możliwy kierunek rozszerzenia ujęć CSR dotyczących rytuału, lecz nie pokazuje przekonująco ani że takie rozszerzenie jest konieczne, ani że znacząco poprawia istniejące teorie, które autorka chce uzupełnić. W istocie problemy Rozdziału 2 są w dużej mierze takie same jak w Rozdziale 1. Autorka próbuje rozwiązać nieistniejący problem - i robi to w sposób mało przekonujący.

6. Ocena rozdziału trzeciego

Pewna wstępna trudność w analizie autorki staje się widoczna już w słownictwie, którym wprowadza ona dyskusję w Rozdziale 3, zwłaszcza w sposobie użycia terminu symboliczny. W całym rozdziale „symboliczny” funkcjonuje jako ogólna etykieta dla reprezentacyjnych lub znaczeniowych aspektów religii, przeciwstawionych działaniu cielesnemu lub ucieleśnionej praktyce rytualnej. Takie użycie odzwierciedla ramy pojęciowe odziedziczone w dużej mierze z fenomenologicznych i enaktywistycznych dyskusji o poznaniu, w których często wprowadza się rozróżnienie między ucieleśnionym zaangażowaniem w świat a abstrakcyjną reprezentacją symboliczną. W ramach takiego podejścia centralnym problemem wyjaśniającym staje się pytanie, w jaki sposób symboliczne przekonania lub znaczenia kierują ucieleśnionym działaniem. Jednak takie ujęcie problemu nie współgra dobrze z metodologiczną orientacją kognitywnej nauki o religii. CSR powstała częściowo jako świadome odejście od wcześniejszych tradycji antropologicznych, które traktowały religię i rytuał przede wszystkim jako systemy symboliczne wyrażające znaczenia. Zamiast tego podejścia CSR analizuje mechanizmy poznawcze leżące u podstaw praktyk religijnych - takie jak reprezentacja działania, wrażliwość na normy, heurystyki naśladowania, procesy pamięciowe czy systemy zarządzania zagrożeniem - bez odwoływania się do kategorii symbolizmu jako centralnego konstruktów wyjaśniającego. Z tej perspektywy zachowanie rytualne i reprezentacje religijne nie stanowią dwóch oddzielnych domen - „praktyki cielesnej” i „symbolicznego znaczenia” - które

dopiero później trzeba ze sobą połączyć. Raczej oba te elementy rozumiane są jako rezultaty oddziaływania powiązanych ze sobą mechanizmów poznawczych i kulturowych. Powtarzające się odwołania autorki do symbolicznego wymiaru rytuału wskazują zatem na głębszą trudność w jej analizie. Zakładając podział między cielesnym rytuałem a symbolicznym przekonaniem, którego teorie CSR w ogóle nie przyjmują, rekonstruuje ona literaturę w kategoriach, które sprawiają, że wydaje się ona fragmentaryczna lub niekompletna. W rezultacie powstaje wrażenie, że istniejące ujęcia nie potrafią wyjaśnić, w jaki sposób znaczenia symboliczne ucieleśniają się w praktyce rytualnej. W rzeczywistości ta pozorna luka wynika w dużej mierze z ram pojęciowych, przez które interpretowana jest literatura, a nie z rzeczywistego braku w samej CSR.

Te ramy pojęciowe pomagają również wyjaśnić, dlaczego autorka błędnie przedstawia wcześniejszą literaturę CSR sprzed pojawienia się enaktywizmu i jednocześnie wyolbrzymia nowatorstwo podejść z rodziny 4E. Gdy rytuał i przekonanie zostaną przedstawione jako należące do dwóch zasadniczo różnych domen - z jednej strony ucieleśnionego działania, a z drugiej symbolicznej reprezentacji - łatwo zinterpretować wcześniejsze teorie CSR jako operujące głównie po reprezentacyjnej stronie tego podziału. W takiej rekonstrukcji ujęcia Lawsona i McCauleya, Boyera czy Whitehouse'a przedstawiane są jako traktujące przekonania religijne jako wewnętrzne struktury symboliczne, które rytuały jedynie wyrażają, wzmacniają lub przekazują dalej. Wprowadzenie enaktywizmu oraz innych podejść z zakresu 4E cognition może wówczas zostać przedstawione jako radykalny zwrot, który ponownie wprowadza ciało, działanie i interakcję z otoczeniem do wyjaśniania zachowania religijnego. Jednak taki kontrast opiera się na uproszczonym obrazie wcześniejszej literatury. Teorie CSR rzadko były zaangażowane w silny reprezentacjonizm przypisywany im przez autorkę. Przeciwnie, wiele z nich już wcześniej analizowało zachowanie rytualne poprzez takie mechanizmy jak reprezentacja działania, heurystyki naśladowania, wrażliwość na normy, pobudzenie emocjonalne czy inne procesy ściśle powiązane z cielesnym wykonaniem i interakcją społeczną. Poprzez ponowne opisanie tych teorii w kategoriach dychotomii symboliczne/ucieleśnione - której same teorie nie przyjmują - autorka może przedstawić enaktywizm jako znacznie bardziej radykalną innowację teoretyczną, niż jest w rzeczywistości. W rzeczywistości zmiana wprowadzona przez podejścia 4E jest znacznie skromniejsza: polega ona na przeformułowaniu pewnych aspektów zachowania rytualnego w szerszych ramach ucieleśnionego poznania, a nie na zastąpieniu wcześniejszego paradygmatu CSR, który miałyby zajmować się wyłącznie odcieleśnionymi reprezentacjami symbolicznymi. To z kolei pomaga wyjaśnić, dlaczego enaktywizm został w dużej mierze natychmiast zaakceptowany w kognitywnej nauce o religii.

Tak więc gdy autorka pisze o enaktywizmie, że „wzajemna zależność między znaczeniem a działaniem podąża za zasadą cykliczną: wzorce znaczenia stabilizują się poprzez powtarzane działania, a same działania są kierowane przez znaczenia, które organizm postrzega” (s. 58), opisuje coś, co wielu badaczy CSR - takich jak Sørensen - akceptowało już wcześniej, zanim przedstawiono to w języku enaktywizmu.

Uderzającą cechą Rozdziału 3 jest ilość miejsca poświęcona wprowadzeniu enaktywizmu oraz pokrewnych podejść z szerszej rodziny 4E cognition. Choć fragmenty te są często jasne i kompetentne jako prezentacja filozoficznego tła, ich rola w argumentacji rozprawy jest bardziej ograniczona, niż mogłaby sugerować długość tej dyskusji. W praktyce wprowadzenie enaktywizmu pełni w ogólnej strukturze pracy autorki trzy główne funkcje.

Po pierwsze, dostarcza filozoficznego uzasadnienia dla przesunięcia uwagi w stronę ucieleśnionego działania w analizie rytuału. Podkreślając sprzężenie organizmu i środowiska, ucieleśnione zaangażowanie oraz wytwarzanie sensu poprzez aktywność, teoria enaktywistyczna wspiera tezę autorki, że zachowanie rytualne nie powinno być analizowane wyłącznie w kategoriach wewnętrznych reprezentacji lub struktur przekonań. Zamiast tego poznanie rytualne należy rozumieć jako coś, co rozwija się poprzez cielesną praktykę w określonych kontekstach społecznych i środowiskowych. W tym sensie odwołanie do enaktywizmu wzmacnia centralny motyw rozprawy: przekonanie, że kognitywna nauka o religii poświęcała dotąd zbyt mało uwagi perspektywie uczestnika oraz ucieleśnionemu charakterowi działania rytualnego.

Po drugie, enaktywizm dostarcza pojęciowego tła dla własnych ram analitycznych autorki, w których rytuał analizowany jest poprzez relację między ucieleśnionym wykonaniem a reprezentacją symboliczną. Wprowadzony później w rozdziale schemat Body/Symbolic Representation Model Scheme opiera się na założeniu, że praktyki rytualne obejmują uporządkowaną interakcję między ucieleśnionym działaniem a treścią reprezentacyjną. Dyskusje enaktywistyczne dotyczące ucieleśnionego poznania, znaczenia powstającego w działaniu oraz usytuowanej interakcji dostarczają słownictwa pozwalającego opisać tę relację bez powrotu do języka wcześniejszej antropologii symbolicznej.

Po trzecie, wprowadzenie enaktywizmu pozwala autorce przedstawić własną propozycję jako istotny postęp teoretyczny względem wcześniejszych podejść CSR. Przedstawiając klasyczne teorie CSR jako w dużej mierze reprezentacjonistyczne i skoncentrowane na pojęciach, rozprawa sugeruje, że włączenie wniosków płynących z enaktywizmu umożliwi bardziej adekwatną integrację przekonań, praktyki cielesnej i interakcji społecznej w wyjaśnianiu zachowania rytualnego.

Jednak ważne jest zauważenie, że właściwa praca wyjaśniająca w rozprawie nie jest ostatecznie wykonywana przez teorię enaktywistyczną. Centralnym wkładem teoretycznym proponowanym przez autorkę pozostaje jej koncepcja różnych typów przekonań zaangażowanych w praktykę rytualną - w szczególności rola przekonań proceduralnych w kierowaniu działaniem rytualnym.

W tym sensie ramy enaktywistyczne pełnią przede wszystkim funkcję filozoficznej orientacji, która motywuje i kontekstualizuje projekt autorki, a nie mechanizm wyjaśniającego samo zachowanie rytualne. Rozbudowana dyskusja enaktywizmu służy więc głównie umiejscowieniu rozprawy w szerszej współczesnej debacie o ucieleśnieniu i poznaniu, podczas gdy zasadniczy model wyjaśniający rytuał pozostaje zakorzeniony w analizie działania rytualnego opartej na przekonaniach.

Najpoważniejsza słabość koncepcyjna schematu Body/Symbolic Representation Model Scheme polega na założeniu, że teorie rytuału można sensownie uporządkować wzdłuż jednego kontinuum między ucieleśnionym działaniem a reprezentacją symboliczną. Schemat ten zakłada, że rytuał obejmuje dwie odrębne domeny - działanie cielesne oraz znaczenie symboliczne - i że różne teorie wyjaśniają rytuał poprzez nadawanie pierwszeństwa jednej z nich. Założenie to sprawia, że klasyfikacyjna struktura schematu wydaje się intuicyjna, lecz nie odpowiada dobrze strukturze wyjaśnień w większości teorii CSR.

Jak już wcześniej zauważono, w kognitywnej nauce o religii rytuał analizowany jest zazwyczaj w kategoriach konkretnych mechanizmów poznawczych i społecznych, a nie jako interakcja dwóch przeciwstawnych domen. Teorie w tej tradycji badają takie procesy jak reprezentacja działania, imitacja i kopiowanie wrażliwe na normy, pobudzenie emocjonalne i synchronia czy systemy pamięci zaangażowane w transmisję tradycji. Mechanizmy te już w obrębie jednego wyjaśnienia integrują percepcję, działanie i reprezentację. W rezultacie teorie CSR zazwyczaj nie traktują zachowania rytualnego jako przede wszystkim cielesnego lub przede wszystkim symbolicznego. Zamiast tego analizują one, w jaki sposób określone procesy poznawcze generują i stabilizują wzorce praktyki rytualnej. Można oczywiście umieścić je na takim kontinuum, lecz zabieg ten spłaszcza rzeczywiste różnice między nimi.

Z tego powodu, gdy literatura zostaje uporządkowana wzdłuż kontinuum ciało-symbol, teorie te mogą łatwo zostać błędnie sklasyfikowane. Podejścia analizujące reprezentacje mentalne, takie jak ujęcia Lawsona i McCauleya czy Boyera, wydają się zajmować „symboliczną” stronę spektrum, mimo że ich wyjaśnienia opierają się również na mechanizmach reprezentacji działania i transmisji społecznej. Z kolei teorie podkreślające cielesne zaangażowanie lub imitację mogą sprawiać wrażenie należących do odrębnej domeny „ucieleśnionej”. Powstała w ten sposób typologia odzwierciedla więc raczej założenia koncepcyjne wbudowane w sam schemat niż rzeczywistą strukturę programu badawczego, który ma on przedstawiać.

Z tego powodu schemat B/SR-MS grozi pomieszaniem dwóch odrębnych pytań analitycznych. Jedno z nich dotyczy filozoficznego problemu relacji między ucieleśnionym działaniem a znaczeniem symbolicznym; drugie dotyczy empirycznego zadania polegającego na identyfikowaniu mechanizmów poznawczych wytwarzających i podtrzymujących zachowanie rytualne. Organizując literaturę wokół pierwszego z tych problemów, schemat wprowadza opozycję między cielesnym rytuałem a symbolicznym przekonaniem, której wiele teorii CSR w ogóle nie przyjmuje. To z kolei umożliwia przedstawienie podejść enaktywistycznych jako znacznie bardziej radykalnego odejścia od wcześniejszych badań CSR, niż ma to miejsce w rzeczywistości.

Mimo opisanych trudności Rozdział 3 zawiera również pewien konstruktywny wkład, który jest bardziej znaczący niż praca wykonana w poprzednich rozdziałach. Podczas gdy Rozdziały 1 i 2 koncentrują się głównie na wskazywaniu rzekomych braków w istniejących teoriach CSR, Rozdział 3 zmierza w kierunku opracowania bardziej systematycznych ram analizy relacji między działaniem rytualnym a treścią reprezentacyjną. W szczególności autorka wprowadza schemat Body/Symbolic Representation Model Scheme jako próbę uporządkowania różnych podejść do rytuału według tego, w jaki sposób konceptualizują one interakcję między ucieleśnionym wykonaniem rytuału a strukturami reprezentacyjnymi lub przekonaniowymi. Nawet jeśli założenia klasyfikacyjne tego schematu są problematyczne, sama próba stworzenia porównawczej mapy stanowisk teoretycznych w badaniach nad rytuałem stanowi bardziej wyraźny krok pozytywny niż głównie krytyczne dyskusje wcześniejszych rozdziałów.

Co ważniejsze, rozdział próbuje sformułować bardziej explicite ujęcie tego, w jaki sposób uczestnictwo w rytuale może łączyć działanie cielesne z przekonaniami jednostek. W przeciwieństwie do wcześniejszych teorii CSR omawianych w rozprawie - które autorka interpretuje jako koncentrujące się przede wszystkim albo na strukturach reprezentacyjnych, albo na społecznych konsekwencjach zachowania rytualnego - jej własna propozycja ma na celu umieszczenie perspektywy uczestnika w centrum analizy. Działanie rytualne

interpretowane jest jako forma ucieleśnionego zaangażowania kierowanego przez szczególną klasę przekonań - takich, które orientują uczestników na poprawne wykonanie zachowania rytualnego oraz na jego normatywne znaczenie w ramach danej tradycji religijnej. W tym sensie rozdział rozwija ogólny projekt rozprawy, dostarczając ram koncepcyjnych, w których można umiejscowić późniejszą dyskusję przekonań proceduralnych, uzasadniających i fundamentalnych.

Najbardziej przekonującym elementem propozycji autorki jest właśnie próba uwypuklenia roli perspektywy uczestnika w praktyce rytualnej. Znaczna część literatury CSR koncentruje się przede wszystkim na mechanizmach poznawczych generujących, strukturyzujących lub transmitujących praktyki rytualne na poziomie populacji. Ujęcie autorki natomiast skupia się na tym, w jaki sposób indywidualni uczestnicy rozpoznają zachowanie rytualne jako normatywnie nakazane i odpowiednio ukierunkowują swoje działania. Nawet jeśli aparat teoretyczny, który autorka rozwija, nie jest w pełni określony, sama próba doprecyzowania tego wymiaru uczestnictwa w rytuale wskazuje na uzasadniony obszar dalszych badań.

Jednocześnie nie należy przeceniać sukcesu tego rozdziału. Schemat Body/Symbolic Representation Model Scheme pozostaje w dużej mierze narzędziem klasyfikacyjnym, a nie modelem wyjaśniającym, a mechanizmy, poprzez które proponowana interakcja między praktyką cielesną a strukturami przekonań miałyby działać, nie zostały jeszcze w pełni opracowane. Ponadto, ponieważ cały model opiera się na rozróżnieniu ciało-symbol, które nie odpowiada dobrze strukturze wyjaśnień teorii CSR, jego zastosowanie do literatury często prowadzi do nieco mylących kontrastów między wcześniejszymi podejściami a perspektywą enaktywistyczną, którą autorka chce wprowadzić. W rezultacie Rozdział 3 najlepiej rozumieć jako częściowe przejście od krytyki do konstruktywnego teoretyzowania: identyfikuje on potencjalnie interesujący wymiar poznania rytualnego - orientację uczestnika wobec działania rytualnego - lecz nie dostarcza jeszcze w pełni rozwiniętego ujęcia tego, w jaki sposób wymiar ten powinien zostać zintegrowany z istniejącymi ramami CSR.

7. Ocena rozdziału czwartego

Rozdział 4 stanowi moment, w którym rozprawa przechodzi od krytycznej dyskusji istniejących teorii do przedstawienia własnej pozytywnej propozycji autorki. W rozdziale tym wprowadzony zostaje idealizowany model systemu przekonań religijnych, który ma wyjaśnić, w jaki sposób praktyka rytualna i przekonania oddziałują na siebie w ramach tradycji religijnych. Centralnym elementem tego modelu jest trójpodział przekonań na trzy typy: przekonania fundamentalne (core beliefs), przekonania uzasadniające (justifying beliefs) oraz przekonania proceduralne (procedural beliefs). Przekonania fundamentalne odpowiadają najbardziej podstawowym zobowiązaniom metafizycznym lub teologicznym światopoglądu religijnego. Przekonania uzasadniające służą podtrzymywaniu i obronie tych zobowiązań - czy to poprzez narracje doktrynalne, czy poprzez doświadczenia generowane w trakcie uczestnictwa w rytuałach. Przekonania proceduralne natomiast dotyczą poprawnego wykonywania działań rytualnych oraz obowiązku ich realizowania zgodnie z ustalonymi normami. Według autorki to właśnie ta ostatnia kategoria odgrywa kluczową rolę w praktyce rytualnej. Przekonania proceduralne dostarczają bezpośrednich ram poznawczych, w których działania rytualne są inicjowane i wykonywane, podczas gdy doświadczeniowe konsekwencje uczestnictwa w rytuale mogą następnie wzmacniać przekonania uzasadniające i fundamentalne.

W ten sposób autorka proponuje model cykliczny, w którym rytuał i przekonanie wzajemnie się wzmacniają, a przekonania proceduralne stanowią punkt wejścia, poprzez który jednostki angażują się w zachowanie rytualne.

Mimo centralnego miejsca, jakie zajmuje ten model w rozprawie, nie spełnia on nawet minimalnych standardów, jakich oczekuje się od teorii naukowej. Proponowana trójdzielna klasyfikacja przekonań nie identyfikuje żadnych mechanizmów poznawczych, nie generuje testowalnych przewidywań ani nie wyjaśnia, dlaczego zachowanie rytualne wykazuje określone właściwości udokumentowane w badaniach empirycznych. W najlepszym razie model ten dostarcza luźnej taksonomii pojęciowej, która jedynie opisuje znane cechy poznania religijnego, nie oferując ich wyjaśnienia. W konsekwencji nie poszerza on naszej wiedzy o zachowaniu rytualnym poza to, co już oferują istniejące ujęcia CSR.

Co więcej, propozycja ta opiera się na przestarzałym i empirycznie nie do utrzymania obrazie ludzkiego poznania. Model zakłada, że zachowanie rytualne jest przede wszystkim inicjowane i kierowane przez przekonania - w szczególności przez przekonania proceduralne dotyczące konieczności i poprawnego wykonania działań rytualnych. Założenie to odzwierciedla tradycyjną, potoczną psychologię działania, w której zachowanie wyjaśnia się poprzez świadomie dostępne przekonania i intencje. Jednym z głównych osiągnięć współczesnej kognitywistyki było jednak pokazanie, że znaczna część ludzkiego zachowania jest napędzana przez mechanizmy poznawcze, które są w dużej mierze niedostępne introspekcji i nie mogą być sprowadzone do *explicite* artykułowanych przekonań. Procesy takie jak heurystyki naśladowania, wrażliwość na normy, bias prestiżu, synchronia emocjonalna, przechwytywanie uwagi czy inne automatyczne dyspozycje poznawcze odgrywają istotną rolę w strukturze zachowania rytualnego oraz jego transmisji. Model autorki wprowadza natomiast ponownie schemat wyjaśniania oparty na przekonaniach, który kognitywistyka przez ostatnie dekady stopniowo porzucała.

Z tych powodów teoria zaproponowana w Rozdziale 4 nie tylko nie poprawia istniejących wyjaśnień CSR, lecz stanowi krok wstecz ku znacznie słabszemu paradygmatowi wyjaśniania. Trójpodział przekonań nie identyfikuje mechanizmów odpowiedzialnych za zachowanie rytualne ani nie oferuje nowej siły wyjaśniającej. Zamiast tego zastępuje empirycznie zakorzenione wyjaśnienia oparte na mechanizmach abstrakcyjną i w dużej mierze spekulatywną taksonomią opartą na naiwnym rozumieniu ludzkiego poznania. W rezultacie model ten wykonuje niewielką rzeczywistą pracę naukową i nie stanowi wiarygodnej alternatywy dla strategii wyjaśniających rozwiniętych już w ramach kognitywnej nauki o religii.

6. Ocena całościowa

Przedstawiona rozprawa podejmuje problem, który bez wątpienia należy do istotnych zagadnień kognitywnej nauki o religii, mianowicie relacji między przekonaniem religijnym a praktyką rytualną. Sam wybór tematu można więc uznać za zasadny. Problem ten był wielokrotnie analizowany w literaturze CSR z różnych perspektyw teoretycznych, a jego dalsze doprecyzowanie mogłoby potencjalnie przyczynić się do lepszego zrozumienia mechanizmów poznawczych i kulturowych stojących za funkcjonowaniem systemów religijnych.

Niestety sposób, w jaki autorka realizuje ten projekt badawczy, budzi podstawowe zastrzeżenia. Głównym problemem rozprawy jest błędna rekonstrukcja literatury kognitywnej nauki o religii oraz wynikające z niej nieporozumienia dotyczące charakteru wyjaśnień rozwijanych w tej dziedzinie. Jak pokazano w poprzednich częściach recenzji, autorka wielokrotnie przedstawia istniejące teorie CSR w sposób zniekształcony, przypisując im założenia, których w rzeczywistości nie przyjmują. Dotyczy to zarówno interpretacji klasycznych prac Lawsons'a i McCauleya, jak i sposobu przedstawienia teorii Whitehouse'a oraz znaczenia podejść z zakresu 4E cognition.

Centralne założenie rozprawy - że kognitywna nauka o religii nie dostarczyła dotąd satysfakcjonującego wyjaśnienia relacji między rytuałem a przekonaniem - opiera się w dużej mierze na tych błędnych rekonstrukcjach. W wielu przypadkach autorka identyfikuje jako „luki teoretyczne” coś, co w rzeczywistości wynika z przyjętej przez nią perspektywy interpretacyjnej, a nie z rzeczywistych braków w analizowanych teoriach. W rezultacie znaczna część pracy poświęcona jest rozwiązywaniu problemów, które powstają dopiero w wyniku przyjęcia wąskiego, filozoficznego modelu działania opartego na przekonaniach.

Równie problematyczny jest charakter własnej propozycji teoretycznej autorki przedstawionej w Rozdziale 4. Zaproponowany model oparty na trójpodziale przekonania religijnych na przekonania fundamentalne, uzasadniające i proceduralne nie spełnia podstawowych wymagań stawianych teoriom naukowym. Model ten nie identyfikuje żadnych mechanizmów poznawczych, nie generuje testowalnych przewidywań ani nie wyjaśnia znanych właściwości zachowań rytualnych. W praktyce ma on charakter czysto opisowej klasyfikacji pojęciowej i nie dostarcza nowych narzędzi wyjaśniających wykraczających poza istniejące ujęcia CSR.

Co więcej, model ten opiera się na założeniu, że zachowanie rytualne jest przede wszystkim inicjowane i kierowane przez explicite artykułowane przekonania uczestników. Założenie to pozostaje w sprzeczności z ustaleniami współczesnej kognitywistyki, które wskazują, że znaczna część ludzkiego zachowania - w tym zachowania rytualnego - jest kształtowana przez mechanizmy poznawcze działające poza poziomem świadomości reprezentowanych przekonania.

W rezultacie rozprawa nie tylko nie dostarcza przekonującej korekty istniejących teorii kognitywnej nauki o religii, lecz w wielu miejscach stanowi krok wstecz względem podejść opartych na analizie mechanizmów poznawczych i procesów transmisji kulturowej. Zamiast rozwijać te ujęcia, autorka powraca do znacznie słabszego schematu wyjaśniania zachowania poprzez przekonania kierujące działaniem.

Podsumowując, rozprawa podejmuje ważny problem badawczy, jednak sposób jego opracowania obciążony jest podstawowymi błędami interpretacyjnymi oraz brakiem przekonującej propozycji teoretycznej. W obecnej postaci praca nie wnosi istotnego wkładu do badań nad rytuałem i przekonaniem religijnymi w ramach kognitywnej nauki o religii.

7. Wniosek końcowy

Rozprawa doktorska mgr Anastasii Shabaliny podejmuje ważny problem badawczy dotyczący relacji między przekonaniem religijnymi a praktyką rytualną w kognitywistyce religii. Niestety sposób realizacji tego projektu badawczego obciążony jest poważnymi problemami teoretycznymi i interpretacyjnymi.

W rezultacie nie wydaje mi się żeby rozprawa dostarczała nowego modelu wyjaśniającego relację między rytuałem a przekonaniem religijnym, który mógłby zostać uznany za istotne rozszerzenie istniejących teorii CSR. Zamiast tego w wielu miejscach opiera się ona na uproszczonym obrazie zarówno literatury przedmiotu, jak i mechanizmów poznawczych leżących u podstaw zachowań rytualnych.

Biorąc pod uwagę powyższe zastrzeżenia, należy stwierdzić, że przedstawiona rozprawa budzi poważne wątpliwości co do stopnia spełnienia wymagań stawianych pracom doktorskim w dyscyplinie nauk o komunikacji społecznej i mediach.

Jednocześnie, mając na uwadze rangę podjętego problemu badawczego oraz możliwość jego dalszego doprecyzowania i obrony w toku dyskusji naukowej, mimo poważnych zastrzeżeń wnoszę o dopuszczenie rozprawy mgr Anastasii Shabaliny do dalszych etapów postępowania doktorskiego, w szczególności do publicznej obrony. Wyrażam nadzieję, że w jej trakcie Doktorantka będzie w stanie przekonująco uzasadnić przyjęte założenia oraz odpowiedzieć na wskazane w recenzji problemy. Zastrzegam jednocześnie możliwość zmiany mojej ostatecznej oceny rozprawy w świetle przebiegu obrony oraz przedstawionych w jej trakcie wyjaśnień.

Białystok, dnia 10/03/2026



dr hab. Konrad Talmont-Kaminski, Prof. UwB

Uniwersytet w Białymstoku