

STANISŁAW RUCZAJ

NIC NADZWYCZAJNEGO.  
WIELKI FAKT WIARY I JEGO  
NATURALISTYCZNE WYJAŚNIENIE\*

WSTĘP

W inspirującej książce *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej* (2023) Profesor Jacek Wojtysiak utrzymuje, że przy założeniu ateistycznego naturalizmu nie da się przekonująco wyjaśnić „wielkiego faktu wiary”, to jest, zjawiska historycznej trwałości i powszechności „przekonania akceptujące[go] istnienie osobowej rzeczywistości nadprzyrodzonej, która ma prymat w stosunku do pozostałych bytów” (WOJTYSIAK 2023, 39). Z wyjaśnieniem tego fenomenu znacznie lepiej ma radzić sobie teizm (czy, w ostrożniejszym sformułowaniu, stanowisko uznające istnienie jakiegoś “sakralnego wymiaru rzeczywistości” (ibid., 56). Jest bowiem mało prawdopodobne, by wiara religijna była zjawiskiem trwałym i masowym, jeżeli nie miałyby podstaw, to jest, jeżeli brakowałyby wskaźników, które naprowadzają na nią poznawczo (ibid., 35). Wielki fakt wiary pozwala na sformułowanie argumentu za istnieniem Boga, który w uproszczonej postaci<sup>1</sup> przedstawia się następująco (ibid., 41):

---

Dr STANISŁAW RUCZAJ; e-mail: [stanislaw.ruczaj@gmail.com](mailto:stanislaw.ruczaj@gmail.com); ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4115-376X>.

\* Artykuł jest rozwinięciem niektórych wątków poruszonych w internetowej debacie pt. „Bóg ukryty czy Bóg jawny?” na temat książki Jacka Wojtysiaka *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*, zorganizowanej przez Instytut Filozofii Akademii Ignatianum (obecnie Uniwersytetu Ignatianum) w Krakowie 29 maja 2023 r. Zapis debaty znajduje się pod adresem [https://www.youtube.com/watch?v=GAULs7lx\\_ul](https://www.youtube.com/watch?v=GAULs7lx_ul).

<sup>1</sup> W ostatecznym sformułowaniu, argument ma charakter probabilistyczny i ma na celu wykazanie „istnienia Boga lub ‘czegoś’ do niego podobnego” (WOJTYSIAK 2023, 57). Dla potrzeb mojej krytyki wystarczy jednak ta uproszczona wersja.

- T1. Gdyby nie było Boga, nie zachodziłby wielki fakt wiary.  
T2. Wielki fakt wiary zachodzi.  
T3. Zatem istnieje Bóg.

Kluczowe dla oceny rozumowania J. Wojtysiaka jest zbadanie uzasadnienia dla przesłanki T1 (ibid.). Czy faktycznie wyjaśnienie wielkiego faktu wiary (dalej: WFW) musi stanowić problem dla ateistycznego naturalisty? Głównym powodem, by tak uważać, jest rzekoma „niewspółmierność” zachodząca między religią a rzeczywistością naturalną. Zdaniem J. Wojtysiaka w świecie czysto *naturalnym* brakuje powodów, dla których ludzie mieliby odnosić się do rzeczywistości *ponadnaturalnej*.

Celem mojego artykułu jest sformułowanie odpowiedzi na zarzuty J. Wojtysiaka w imieniu ateistycznego naturalisty. Postaram się pokazać, że naturalista jest w stanie zadowalająco wyjaśnić transcendentne odniesienie wierzeń religijnych. Najpierw (paragraf 1) omawiam wprowadzony przez J. Wojtysiaka podział naturalistycznych teorii religii, skupiając się na kwestii tego, na czym właściwie polega wyzwanie postawione naturaliście. Proponuję także wzbogacenie klasyfikacji Autora o dodatkowy rodzaj naturalizmu. Następnie (paragrafy 2 i 3) rekonstruję zarzut z niewspółmierności przeciwko ateistycznemu naturalizmowi i przedstawiam jego krytykę. W tym celu wykorzystuję wybrane koncepcje z zakresu religioznawstwa kognitywnego. Osobną sekcję artykułu poświęcam zarzutowi, że próby naturalizacji religii prowadzą do „paradoksu” (paragraf 4). Artykuł kończą wnioski oraz postulat dotyczący dalszej dyskusji (paragraf 5).

## 1. RÓŻNE FORMY NATURALIZMU

J. Wojtysiak rozróżnia dwa rodzaje naturalistycznych teorii religii: „słabsze” i „mocne”. Łączy je zobowiązanie, by tłumaczyć powstanie i trwanie religii bez odwoływania się do rzeczywistości nadprzyrodzonej, w literaturze określane naturalizmem metodologicznym<sup>2</sup>. Autor następująco wyraża różnicę między dwoma rodzajami teorii:

Pierwsze [słabsze teorie naturalistyczne] nie roszczą sobie pretensji do całościowego wyjaśnienia religii, a tym samym nie wykluczają, że mogą być uzupełnione przez teorię teistyczną. Drugie [mocne teorie naturalistyczne], choć (ewentualnie) dopuszczają swoje

---

<sup>2</sup> Za Davidem Leechem i Aku Visalą (2011, 553) można sformułować to zobowiązanie w sposób pozytywny jako „metodologiczną decyzję, by przy wyjaśnianiu przekonań religijnych postulować tylko takie przyczyny, skutki, zdolności i byty, które można zrozumieć w kategoriach aktualnych teorii nauk przyrodniczych i behawioralnych”.

rozwiniecie, pozwalają na nie tylko na gruncie naturalizmu i ateizmu, a tym samym wykluczają uzupełnienie przez teorię teistyczną. (WOJTYSIAK 2023, 41–42)

Wydaje się, że mocne teorie naturalistyczne w ujęciu J. Wojtysiaka składają się z dwóch komponentów. Pierwszym jest wyjaśnienie zjawiska religii w duchu naturalizmu metodologicznego, odwołujące się do takiej czy innej teorii naukowej. Drugi element ma charakter metafizyczny. Polega on na wykluczeniu tezy metafizycznej o istnieniu Boga (czy dokładniej: o udziale Boga w powstawaniu religii). Rozróżnienie tych dwóch komponentów jest ważne, ponieważ samo naukowe wyjaśnienie religii nie może wykluczać teizmu. Tezy nauk i metafizyczne tezy o istnieniu lub nieistnieniu Boga pochodzą bowiem z różnych poziomów. Jak zauważa Peter Van Inwagen (2009, 134), każde naturalistyczne wyjaśnienie jakiegos zjawiska można wpisać w szersze wyjaśnienie o charakterze ponadnaturalnym. Dobrym przykładem jest tu stanowisko Alvina Plantingi, który odnosi się do naturalistycznych wyjaśnień genezy przekonań religijnych zaproponowanych przez Marksa i Freuda. Teista może zawsze stwierdzić, że Bóg — jako autor natury ludzkiej — zaprojektował ją tak, by przekonania religijne powstawały właśnie w taki sposób, jak opisali to Marks i Freud (PLANTINGA 2000, 145). „Mocny” charakter teorii naturalistycznej opiera się zatem nie na tym, że próbuje ona wyjaśnić religię w kategoriach naturalnych, ale na metafizycznym komponencie, jakim jest założenie ateizmu. Oczywiście, jeżeli tak będziemy rozumieli mocną teorię naturalistyczną, to w trywialny sposób wyklucza ona jakiegokolwiek rozwiniecie teistyczne.

J. Wojtysiak zauważa następnie, że krytyka mocnych teorii naturalistycznych jest kluczowa dla obrony przesłanki pierwszej argumentu z WFW:

Wiarygodność czy rzetelność teorii drugiego typu — mocnych teorii naturalistycznych — byłaby dobrym falsyfikatorem przesłanki (T1). Teorie te bowiem w ostatecznym rozrachunku mówią, że jest możliwa (a nawet jest rzeczywista!) sytuacja, w której Bóg nie istnieje, a mimo to zachodzi wielki fakt wiary. Fakt ten zachodzi, gdyż jest wywołany wyłącznie przez czynniki naturalne, które z istnieniem Boga (lub bytów pokrewnych) nie mają nic wspólnego. (WOJTYSIAK 2023, 42)

Mówiąc inaczej, uzasadnienie przekonania, że gdyby Bóg nie istniał, nie zachodziłby WFW, polega na wykazaniu, że przy założeniu ateizmu nie da się przekonująco wyjaśnić powstania i trwania religii. Wojtysiak poświęca temu zadaniu większą część rozdziału piątego swojej monografii. Przyjrzyć się w szczególności jego argumentacji w kolejnych sekcjach. Teraz chciałbym poruszyć jeszcze dwie kwestie związane z powyższą analizą ateistycznego naturalizmu. Pierwsza dotyczy tego, jak powinna wyglądać skuteczna odpowiedź mocnego naturalisty na zarzuty Wojtysiaka wobec jego teorii. Kwestia druga jest propozycją wzbogacenia klasyfikacji naturalizmów przedstawionej przez J. Wojtysiaka.

1. Sądzę, że wystarczy jedynie, że w odpowiedzi Wojtysiakowi mocny naturalista przedstawi wiarygodne wyjaśnienie WFW, które odwołuje się wyłącznie do czynników naturalnych. Ateistyczny naturalista nie musi natomiast dodatkowo wykazywać, że takie wyjaśnienie „wyklucza” rozwinięcie teistyczne<sup>3</sup>, ponieważ wynika to wprost z metafizycznego założenia jego teorii. Mocny naturalista uważa wszak, że natura jest wszystkim, co istnieje, i oczywiście nie ma nic wspólnego „z istnieniem Boga (lub bytów pokrewnych)”. Dobre naturalistyczne wyjaśnienie religii będzie miało dla niego charakter całościowy. Oczywiście, krytykę mocnej teorii naturalistycznej można by też przeprowadzić w inny sposób, bezpośrednio atakując jej założenie ateistyczne przy pomocy argumentów metafizycznych (na przykład, argumentu z przygodności, który Wojtysiak rozwija w rozdziale 7. swojej monografii). W tej części książki Autor nie przyjmuje jednak takiej strategii, a jedynie argumentuje, że “na gruncie [przy założeniu prawdziwości] ateizmu” (ibid., 58) trudno jest wyjaśnić powstanie WFW.

2. Nie da się uniknąć wrażenia, że stanowisko mocnego naturalizmu w ujęciu Wojtysiaka ma charakter dogmatyczny. Naturalista odrzuca z góry wszystkie wyjaśnienia, które mają charakter nadprzyrodzony. Taka postawa wynika z założenia ateizmu, które w tym kontekście można też scharakteryzować jako założenie naturalizmu metafizycznego (istnieje tylko rzeczywistość naturalna — i nic więcej). Trzeba jednak zauważyć, że naturalizm metafizyczny nie musi mieć wcale charakteru dogmatycznego. Gregory Dawes (2011) proponuje, by traktować to stanowisko jako prowizoryczną (podatną na rewizję), roboczą ontologię, którą posługują się naukowcy. Przystępując do zbadania pewnego fenomenu, zakładają oni, że jego wyjaśnienie będzie odwoływało się do bytów naturalnych (a nie — na przykład — duchów, kosmitów czy Boga); nie czynią tego jednak dlatego, że są dogmatykami, ale dlatego, że przez kilka wieków rozwoju nauki wyjaśnienia naturalne niezmiennie okazywały się skuteczniejsze niż wyjaśnienia nadprzyrodzone, czy to teistyczne, czy to ezoteryczne (ibid., 15-16). G. Dawes argumentuje, że jedynym „dogmatem” praktyki naukowej jest zobowiązanie proceduralne, by w wyjaśnieniach odwoływać się wyłącznie do intersubiektywnie dostępnych świadectw<sup>4</sup>. Takie zobowiązanie nie wyklucza co do zasady wyjaśnień teistycznych czy innych wyjaśnień nadprzyrodzonych (Tomasz z Akwinu

<sup>3</sup> J. Wojtysiak wydaje się to sugerować w dyskusji o swojej książce (2:45:10 na zalinkowanym w przypisie 1 nagraniu).

<sup>4</sup> Wydaje mi się, że analogicznym zobowiązaniem w przypadku uprawiania filozofii jest przestrzeganie „warunku wspólnotowego” (*the communal condition*), o którym pisze John L. Schellenberg (2019). Warunek ten głosi, że należy przedstawiać tylko takie rozwiązania problemów filozoficznych, które co do zasady mogą być zaakceptowane przez wszystkich członków wspólnoty filozoficznej (a zatem nie tylko przez ateistów czy nie tylko przez teistów).

w swoich dowodach na istnienie Boga odwoływał się wszak do intersubiektywnie dostępnych danych dotyczących natury ruchu czy celowości). Może okazać się, że wyjaśnienie teistyczne jakiegoś zjawiska będzie jego najlepszym dostępnym wyjaśnieniem i wtedy robocza ontologia, jaką przyjmują naukowcy, będzie domagała się rewizji.

Wspominam tu o stanowisku G. Dawesa z trzech powodów. Po pierwsze, pozwala ono zrozumieć — również w przypadku mocnych teorii naturalistycznych — dlaczego naukowcy „programowo” są skłonni badać dane zjawisko (tu: religię) *etsi Deus non daretur*. Uzasadnieniem dla takiego posunięcia jest odwołanie do wcześniejszych sukcesów wyjaśnień naturalistycznych. Jednocześnie — po drugie — naturalizm w ujęciu G. Dawesa nie jest dogmatyczny, w przeciwieństwie do krytykowanego tu mocnego naturalizmu. Jeżeli okaże się, że wyjaśnienie teistyczne jakiegoś zjawiska w kategoriach intersubiektywnie dostępnych danych jest w oczywisty sposób lepsze niż naturalistyczne alternatywy, powinno to skłonić naturalistę do zmiany jego roboczej ontologii. Z tej otwartości na rewizję wynika trzeci punkt: naturaliście w sensie G. Dawesa nie można postawić zarzutu „upraszczania” zjawiska religii (to znaczy: „przycinania fenomenów religijnych” do perspektywy naturalistycznej (WOJTYSIAK 2023, 45)). Taki naturalista będzie ostatecznie gotów podążyć tam, gdzie prowadzą go intersubiektywnie dostępne świadectwa, nawet jeśli rozpoczynając analizę zjawisk religijnych, będzie korzystał wyłącznie z puli wyjaśnień naturalnych.

Nie będę tu dalej analizował zniuansowanego naturalizmu G. Dawesa, ponieważ nie jest to stanowisko, z którym zdecydował się polemizować J. Wojtysiak. Poza tym główny argument J. Wojtysiaka wymierzony w mocne teorie naturalistyczne uderza także w koncepcję G. Dawesa. Argument ten głosi, że powstanie WFW w świecie czysto naturalnym jest mało prawdopodobne ze względu na niewspółmierność, jaka zachodzi między tym światem a religią. Jeśli argument ten jest trafny, to mocnego naturalistę zmusi do porzucenia swojej koncepcji, a naturalistę w sensie G. Dawesa — do rewizji jego roboczej ontologii. Przyjrzyjmy się mu w szczególach.

## 2. ZARZUT NIEWSPÓŁMIERNOŚCI JAKO ZARZUT BRAKU PODSTAWY

W świetle krytykowanego przez J. Wojtysiaka mocnego naturalizmu, pojawienie się religii w świecie naturalnym jest czymś spodziewanym (można by rzec: niczym nadzwyczajnym). Jest tak dlatego, że teorie te traktują religię jako narzędzie „realizacji pewnych naturalnych ludzkich potrzeb lub skłonności”.

To właśnie głosi „teza (N)” (WOJTYSIAK 2023, 42). Naczelnym zarzutem J. Wojtysiaka wymierzonym w naturalistyczne teorie podpisujące się pod tą tezą jest zarzut niewspółmierności, którego istotę dobrze oddaje następujący cytat:

Fakt odnoszenia się ludzi do tego, co ponadnaturalne, jest na gruncie naturalizmu anomalią. Fakt ten przecież wikła się w sferę, która radykalnie nie pasuje do naturalnych czynników rządzących życiem i jest sferą „nie z tego świata”. Samo powstanie takiego faktu jest mało prawdopodobne (czy wręcz niemożliwe), dlatego że w naturalnym świecie nie ma nic takiego, co mogłoby go wywołać. Nie widać też w świecie nic takiego, co mogłoby uczynić ten fakt – nawet tymczasowo lub pośrednio – korzystnym. (Ibid., 50–51)

W tej i w kolejnej sekcji skupię się na zarzucie, że w świecie naturalistycznym nie ma nic, co mogłoby wywołać wierzenia religijne. O ile dobrze go rozumiem, argument ten można by też określić problemem „braku podstawy” takich wierzeń w czysto naturalistycznym świecie. Wierzenia religijne mówią o bytach i zjawiskach diametralnie różnych od bytów i zjawisk, które stanowią wyposażenie świata naturalnego; o ile świat naturalny jest wszystkim, co istnieje, to człowiekowi brakuje podstawy, by utworzyć przekonania o rzeczywistości nadprzyrodzonej. Co bowiem miałyby go do tego skłonić? W świecie mocnego naturalisty wierzenia religijne są zatem niejako zawieszane w próżni, co czyni ich transkulturowe występowanie i historyczną trwałość czymś zupełnie nieoczekiwanym. Z tego powodu teorie naturalistyczne nie potrafią (co więcej: nigdy nie będą potrafiły — do tego aspektu odnoszę się krótko w zakończeniu) wyjaśnić, dlaczego ludzie skłonni są odnosić się do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Ostatnie zdanie trzeba doprecyzować. J. Wojtysiak dopuszcza bowiem możliwość, że mocne naturalistyczne teorie religii wyjaśniają powstanie czy trwanie *pewnych* wierzeń religijnych; są to jednak wierzenia antropomorficzne, w rodzaju politeizmu greckiego, te zaś nie składają się na „wielki fakt wiary”. Krytykując teorię Daniela Dennetta, Autor stwierdza, że nie tłumaczy ona powstania „religii, które są pozbawione antropomorfizmów lub traktują je wyłącznie (lub wtórnie) jako metafory”. Tymczasem „dopiero religie nieantropomorficzne jednoznacznie i bez zastrzeżeń spełniają definicję religii jako ‘wiary w nadprzyrodzony czynnik sprawczy’. Przecież istota projektowana jako ‘superman’ nie jest czynnikiem nadprzyrodzonym sensu stricto — jest raczej tylko udoskonalonym człowiekiem, czyli kimś, kto wciąż należy do natury, choć odgrywa w niej szczególnie znaczącą rolę” (ibid., 209–210). Pisząc o „wielkim fakcie wiary”, którego mocne teorie naturalistyczne nie są rzekomo w stanie wyjaśnić, J. Wojtysiak ma zatem na myśli wiarę w Boga transcendentnego, Boga nie-ludzkiego, o którym mówią

przede wszystkim (ortodoksyjne) teologie religii abrahamicznych<sup>5</sup>. To wiara w takiego Boga jest pozbawiona podstaw w świecie mocnego naturalisty.

Jak ateistyczny naturalista może odpowiedzieć na zarzut braku podstaw? Sugeruję, że nie osiągniemy postępu, jeśli będziemy nadmiernie skupiali się na podkreślaniu różnicy między światem naturalnym a nadprzyrodzonym. Ta różnica może być ważna dla filozofa religii, nie musi jednak mieć dużego znaczenia z punktu widzenia ludzkiego umysłu, który dochodzi do wierzeń religijnych. Proponuję, by wyzwanie stojące przed mocnym naturalistą sformułować w formie quasi-Kantowskiego pytania o to, jak możliwe są (w świecie czysto naturalnym) przekonania religijne. Aby udzielić na nie odpowiedzi, trzeba zaś — także w Kantowskim duchu — przyjrzeć się funkcjonowaniu ludzkiego umysłu, który tworzy te wierzenia<sup>6</sup>. Taką perspektywę w udzielaniu odpowiedzi na pytanie o źródło wierzeń religijnych przyjmuje religioznawstwo kognitywne (dalej będę też posługiwał się skrótem CSR, od *Cognitive Science of Religion*), interdyscyplinarna dziedzina badań nad religią, korzystająca z osiągnięć psychologii poznawczej i rozwojowej, antropologii ewolucyjnej i neuronauk. W kolejnej sekcji przybliżę wybrane koncepcje z zakresu CSR, aby naszkicować naturalistyczne (nieodwołujące się do zjawisk nadprzyrodzonych) wyjaśnienie faktu „odnoszenia się ludzi do tego, co ponadnaturalne”. Teorie CSR pokazują, dlaczego umysłowi człowieka wiara w istoty nadprzyrodzone przychodzi łatwo i spontanicznie. Ponieważ wiara jest wytworem typowych dla człowieka zdolności i mechanizmów poznawczych, nie jest do niej potrzebna Boża ingerencja.

### 3. RELIGIOZNAWSTWO KOGNITYWNE I NATURALNOŚĆ WIARY

Religioznawstwo kognitywne można potraktować jako współczesną propozycję rozwiązania drugiego — obok kwestii rozumowych podstaw wiary — spośród wskazanych przez Davida Hume’a wielkich zagadnień studiów nad religią, mianowicie jej „źródeł w naturze ludzkiej” (HUME 1962, 139). Według słów polskiego badacza Sławomira Sztajera (2013, 99) religioznawcy kognitywni próbują „wyjaśnić genezę oraz trwanie idei religijnych, odwołując się do właści-

---

<sup>5</sup> Zaznaczę na marginesie, że twierdzenie, iż religie abrahamiczne „są pozbawione antropomorfizmów lub traktują je wyłącznie (lub wtórnie) jako metafory”, jest kontrowersyjne. Zob. DE CRUZ i DE SMEDT 2023, 63–65, 74–75.

<sup>6</sup> Jak zauważa Claire White (2018, 40), zrozumienie tego, skąd biorą się przekonania i zachowania religijne (takie jak rytuały), wymaga ustalenia, jakie mechanizmy kognitywne i behawioralne umożliwiają reprezentowanie sobie idei lub przejawianie zachowań religijnych.

wych ludzkiemu umysłowi mechanizmów poznawczych”. Wielu badaczy z nurtu CSR podkreśla, że przekonania religijne nie mają charakteru *sui generis*, ale są efektem ubocznym działania zwyczajnych mechanizmów poznawczych, operujących przede wszystkim w innych dziedzinach (WHITE 2018, 44). Badacze mówią chociażby o tendencji do wiary w oddziałujące na rzeczywistość fizyczną niewidoczne istoty (takie jak duchy czy bogowie) jako o produkcie ubocznym „hiperaktywnej” dyspozycji do doszukiwania się agensów (istot działających intencjonalnie) w naszym otoczeniu (BARRETT 2004, rozdz. 3). Zachowanie tych nadprzyrodzonych istot jest interpretowane za pomocą teorii umysłu, narzędzia poznawczego pozwalającego wyjaśniać i przewidywać zachowania innych ludzi dzięki przypisywaniu im stanów mentalnych (TREMLIN 2006, 80–86). Z teorią umysłu jest związana także „egzystencjalna teoria umysłu” — skłonność, by interpretować istotne, zaskakujące lub obdarzone wagą emocjonalną doświadczenia życiowe jako posiadające znaczenie „komunikaty” od siły wyższej (BERING 2002). Wskazuje się także, że czynnikiem skłaniającym ludzi do wiary w Boga może być diadyczna struktura myślenia moralnego, opierająca się na rozróżnieniu agensa/sprawcy i ofiary/beneficjenta działania. Niektóre zdarzenia (na przykład katastrofy naturalne, w których giną ludzie) prowokują do nadania im znaczenia moralnego, trudno jednak jest wskazać ludzkiego sprawcę, który byłby za nie odpowiedzialny. W takich sytuacjach ludzie są skłonni, by przypisać ich wywołanie Bogu (GRAY i WEGNER 2010). Istotną rolę w genezie i podtrzymywaniu wiary w Boga-Stwórcę może odgrywać tendencja do postrzegania obiektów naturalnych w kategoriach celowości i projektu. Ubocznym skutkiem tej tendencji jest łatwość, z jaką już małe dzieci myślą o świecie jako dziele inteligentnego Projektanta (KELEMEN 2004). Helen de Cruz i Johan de Smedt rozważają związki między tą skłonnością a popularnością klasycznego argumentu z projektu za istnieniem Boga (DE CRUZ i DE SMEDT 2023, rozdz. 4). Badania nad rozwojem poznawczym dzieci wskazują także na naturalność myślenia o bytach nadprzyrodzonych w kategoriach wszech-atrybutów, takich jak wszechwiedza (BARRETT i RICHERT 2003; BARRETT 2004, rozdz. 6).

Religioznawcy kognitywni podkreślają również rolę czynników kulturowych w powstawaniu i przekazywaniu wiary religijnej. Znaczenie odgrywa tu tendencja, by przyjmować za prawdę to, w co wierzy większość ludzi w naszym środowisku, a także, by podążać za osobami obdarzonymi autorytetem i prestiżem (GERVAIS i in. 2011). Badania pokazują też, że istotny wpływ na przyjmowanie przez człowieka idei religijnych ma to, czy osoby wierzące w jego otoczeniu (na przykład rodzice) manifestują swoją wiarę poprzez modlitwę, uczestnictwo w rytuałach czy ekspresję emocjonalną (LANMAN i BUHRMESTER 2017). Uczest-



niczenie w rytuałach pozwala też na utrwalenie i oswojenie wiary w często bardzo nieintuicyjne i skomplikowane doktryny, takie jak chrześcijańska nauka o Trójcy (DE CRUZ 2014, 491).

Celem tego — bardzo pobieżnego i niekompletnego<sup>7</sup> — przeglądu koncepcji z zakresu CSR jest zaznaczenie, że istnieje szereg żywo dyskutowanych naturalistycznych hipotez, tłumaczących, dlaczego ludzie są skłonni wierzyć w istoty nadprzyrodzone, takie jak Bóg chrześcijański. Tendencja, by odnosić się do rzeczywistości ponadnaturalnej, nie musi być zatem niczym zagadkowym czy niespodziewanym w świecie czysto naturalnym. Jak zauważa Justin L. Barrett w monografii *Why Would Anyone Believe in God?* (2004, 91):

Observacje te sugerują, że w wierze w bogów nie ma nic szczególnie dziwnego. W rzeczywistości, wiara w bogów w grupach ludzkich może być nieuniknioną konsekwencją tego, że przychodzimy na świat się z takim, a nie innym rodzajem umysłu w takim, a nie innym świecie. Mówiąc dokładniej, wiara w Boga może być jednym z najbardziej selektywnie uprzywilejowanych przekonań religijnych.<sup>8</sup>

To „nic szczególnie dziwnego” oznacza po prostu: wiara w bogów nie domaga się nadprzyrodzonych eksplanansów. Nie jest tak, że „warunkiem koniecznym tego faktu [wiary] jest istnienie Boga” (WOJTYSIAK 2023, 44). Można argumentować, że jeżeli mamy świat taki jak nasz — świat, w którym istnieją ludzie, wyposażeni w określone mechanizmy poznawcze, które wykształciły się w toku ewolucji — to religia również prawdopodobnie się w nim pojawi. Przypomnijmy wyzwanie postawione mocnemu naturaliście przez J. Wojtysiaka: miał on przedstawić zadowalające wyjaśnienie powstawania przekonań religijnych, które odwoływałyby się wyłącznie do czynników naturalnych. O ile przedstawione koncepcje CSR są zadowalające z naukowego punktu widzenia, o tyle wyzwanie to zostało spełnione.

Zaraz, zaraz – powie zwolennik argumentu J. Wojtysiaka – a co z zarzutem antropomorfizmu? Może i jest tak, że CSR potrafi wyjaśnić powstawanie religii antropomorficznych, ale jak wytłumaczy wiarę w „nadprzyrodzony czynnik sprawczy”, a zwłaszcza w radykalnie nie-ludzkiego Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba? Są tu dwie, pozornie sprzeczne, odpowiedzi.

Odpowiedź pierwsza odwołuje się do przywołanych wyżej badań z zakresu psychologii rozwojowej. Barrett i Richert (2003) utrzymują, że umiejętność

---

<sup>7</sup> Dobrym wprowadzeniem do CSR są prace Claire White (2018, 2021) oraz książka Todda Tremlina (2006).

<sup>8</sup> „These observations imply that there is nothing particularly strange about believing in gods. In fact, belief in gods in human groups may be an inevitable consequence of the sorts of minds we are born with in the sort of world we are born into. More specifically, belief in God may be among the most selectively privileged of religious beliefs” (BARRETT 2004, 91)

reprezentowania sobie nie-antropomorficznych atrybutów Boga, takich jak wszechwiedza, jest dla człowieka czymś naturalnym. De Cruz i De Smedt określają to stanowisko mianem „hipotezy gotowości” (2023, 65–68). W kontekście wyjaśniania religii ta hipoteza głosi, że ludzki system poznawczy jest ewolucyjnie predysponowany do reprezentowania sobie Bożych własności, takich jak wszechwiedza. Obserwacje małych dzieci wskazują, że reprezentowanie sobie wszechwiedzy przychodzi im z większą łatwością niż reprezentowanie sobie ograniczeń poznawczych. Jest to związane z działaniem „efektu rzeczywistości” (*reality bias*): założenia, że „wiedza każdej osoby odpowiada [rzeczywistemu] stanowi świata” (ibid., 67). Łatwiej nam myśleć o stanach mentalnych bytu wszechwiedzącego (takiego jak Bóg) niż ograniczonego poznawczo (takiego jak inni ludzie), ponieważ te pierwsze po prostu pokrywają się z rzeczywistością. W przypadku bytu ograniczonego poznawczo, który może się mylić lub czegoś nie wiedzieć, musimy uczynić dodatkowy ruch interpretacyjny, polegający na odróżnieniu stanu świata od przekonania na jego temat. O ile takie nastawienie w stosunku do innych ludzi ulega korekcie wraz z wiekiem, o tyle w przypadku Boga zachodzi dopasowanie między naszymi intuicyjnymi oczekiwaniami a poprawną teologicznie koncepcją wszechwiedzy. Justin L. Barrett (2004, rozdz. 6). Argumentuje, że ludzki umysł zdradza podobną „gotowość” w przypadku innych Bożych atrybutów: bycia stwórcą, nieśmiertelności, wszechwidzenia (*super-perceiving*) czy potężnej mocy (*superpower*). Jak podsumowuje:

Koncepcje Boga (takie, jak w chrześcijaństwie, islamie czy judaizmie) jawią się jako w szczególności atrakcyjne z powodu tego, jak rozwijają się nasze narzędzia umysłowe. W dzieciństwie naszym standardowym, domyślnym założeniem jest to, że ludzie i Bóg obdarzeni są olbrzymią wiedzą, wszechwidzeniem i potężną mocą. O ile w przypadku ludzi potrzeba pracy, by oduczyć się takiego myślenia, to teologicznie poprawne pojęcia Boga przychodzą nam z niewielkim trudem<sup>9</sup>. (BARRETT 2004, 91)

W świetle hipotezy gotowości odpowiedź mocnego naturalisty na argument Wojtysiaka jest zatem stosunkowo jasna: także nasza skłonność do myślenia o Bogu jako transcendentnym, nieantropomorficznym, różnym od człowieka stwórcy rzeczywistości znajduje wyjaśnienie w naszej naturze i nie wymaga odwoływania się do ingerencji istot nadprzyrodzonych.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> „Concepts of God (as in Christianity, Islam, or Judaism) find special encouragement through the way our mental tools develop. In childhood, our standard, default assumption is that people and God are superknowing, superperceiving, and superpowerful. We must work to learn that this is not so of people, whereas theologically appropriate notions of God come with little struggle”.

<sup>10</sup> Teista może, oczywiście, wykorzystać hipotezę gotowości do swoich celów i twierdzić, że Bóg celowo stworzył człowieka w taki sposób, by ten był „gotowy” na przyjęcie prawdy o Boskiej naturze (por. BARRETT 2013). Nie zmienia to faktu, że naturalista może uznać tę hipotezę za

Sprawa jest jednak bardziej skomplikowana, ponieważ poza badaniami potwierdzającymi hipotezę gotowości istnieje szereg eksperymentów na rzecz stanowiska, że myśląc o Bogu, ludzie spontanicznie go antropomorfizują (DE CRUZ i DE SMEDT 2023, 62–65). W jednym z badań grupie chrześcijan przedstawiono kilka historyjek o Bogu. Osoby badane na poziomie refleksyjnym zdawały sobie sprawę z adekwatnej teologicznie koncepcji Bożych atrybutów, z której wynika, że Bóg może być obecny w wielu miejscach naraz i zajmować się wieloma rzeczami naraz. Poproszeni o przypomnienie sobie historyjek, uczestnicy eksperymentu odpowiadali jednak w sposób teologicznie niewłaściwy, sugerując, że Bóg mógł pojawić się tylko w jednym miejscu w danym czasie albo że w danej chwili mógł zajmować się tylko jedną rzeczą. Do zinterpretowania tego fenomenu dobrze nadają się pojęcia poprawności i niepoprawności teologicznej (*theological correctness/incorrectness*). Wyrażają one rozróżnienie między tym, w co ludzie mówią, że wierzą, a tym, jak faktycznie wierzą i rozumują o Bogu na co dzień (WHITE 2021, 51-52). Zdaniem niektórych religioznawców kognitywnych teologia (w przeciwieństwie do religii) jest kognitywnie nienaturalna (na przykład McCAULEY 2011). Na poziomie refleksyjnym wyznawcy danej religii mogą zdawać sobie sprawę z adekwatnej teologicznie („poprawnej”) koncepcji Boga (kiedy spytamy ich o to, czy Bóg jest wszechmocny lub wszechwiedzący, udzielią odpowiedzi zgodnej z oficjalną doktryną). W sytuacji jednak, w której wymaga się od nich szybkiej odpowiedzi i nie mają czasu na refleksję, albo w sytuacji, w której opanowani są przez silne emocje, do głosu dochodzą bardziej intuicyjne, antropomorficzne wyobrażenia Boga, które są teologicznie niepoprawne.

Jak w świetle hipotezy antropomorfizmu przedstawia się argument J. Wojtysiaka? Przypomnijmy, że definiuje on „wielki fakt wiary” jako trwały historycznie i masowy fakt wiary w istnienie nadprzyrodzonego stwórcy rzeczywistości. Taka definicja obejmuje jednak to, jak ludzie faktycznie wierzą, jak na co dzień reprezentują sobie Boga. Zgodnie z omawianym stanowiskiem ludzie są zaś skłonni, by Boga antropomorfizować i przykrawać do „ludzkich” kategorii. „Wielki fakt wiary” jest zatem wielkim faktem wiary *antropomorficznej*, a z wyjaśnieniem takiej wiary — jak przyznaje sam Wojtysiak, pisząc o koncepcji

---

prawdziwą bez przyjmowania jej teistycznej interpretacji. Łatwość reprezentowania sobie wszechwiedzy to efekt uboczny funkcjonowania „efektu rzeczywistości” — efekt, który — w przeciwieństwie do przekonań na temat wiedzy innych osób — nie podlega korekcie, ponieważ oficjalne doktryny teologiczne promują wizję Boga jako wszechwiedzącego. Z kolei skłonność do reprezentowania sobie Boga jako stwórcy wynika z naszej tendencji do dopatrywania się projektu i celowości w świecie wokół nas, która, z kolei, może mieć związek z rolą narzędzi w ewolucji naszego gatunku (DE CRUZ i DE SMEDT 2023, 86).

Dennetta — mocny naturalista nie musi mieć problemu. Jeżeli zaś zdecydujemy się abstrahować od wiary antropomorficznej, może okazać się, że do wyjaśnienia pozostanie nam fakt zgoła niewielki, obejmujący wyłącznie tych wierzących, którzy nawet w chwilach poruszenia emocjonalnego i pod presją czasu myślą o Bogu w sposób teologicznie poprawny.

Albo zatem CSR jest w stanie wyjaśnić wiarę w transcendentnego (nie-ludzkiego) Boga (jeśli hipoteza gotowości jest prawdziwa), albo taka wiara jest czymś rzadkim (jeśli prawdziwa jest hipoteza antropomorficzna) i nie ma żadnego *wielkiego* faktu, który domaga się wyjaśnienia. Trzeba przy tym podkreślić, że te dwie hipotezy nie muszą się wzajemnie wykluczać, ale mogą być obie prawdziwe.<sup>11</sup>

#### 4. PARADOKS NATURALIZACJI?

Autor *Między ukryciem a jawnością* poświęca wiele uwagi koncepcjom, które tłumaczą WFW funkcjami przystosowawczymi, jakie spełnia religia (polegającymi, na przykład, na usprawnianiu współpracy między ludźmi). Jego zdaniem, nawet jeżeli uznamy, że wiara religijna jest skuteczna w spełnianiu takich funkcji, to wciąż pozostaje ona “niewspółmierna” w stosunku do ludzkich potrzeb, które ma przez to zaspokajać:

Jednak nie oznacza to [ewentualna skuteczność religii w zaspokajaniu naturalnych potrzeb], że potrzeby te i religia należą do tej samej sfery rzeczywistości. Niewspółmierność między nimi polega po prostu na tym, że potrzeby są naturalne, a religia odwołuje się do tego, co ponadnaturalne. (WOJTYSIAK 2023, 52)

Oczywiście, mocny naturalista nie przystanie na tezę, że religia nie należy do tej samej strefy rzeczywistości, co potrzeby, które ma zaspokajać, ponieważ tym, co zaspokaja w jego ujęciu ludzkie potrzeby, nie są istoty nadprzyrodzone (w które naturalista nie wierzy), ale samo *odwołanie* do nich. Odwołanie to posiada zaś wyjaśnienie naturalistyczne, co starałem się pokazać powyżej. J. Wojtysiak uważa jednak, że samo przyznanie, iż religia skutecznie rozwiązuje pewne problemy społeczne prowadzi do paradoksu; oto okazuje się bowiem, że

Mocny naturalista z jednej strony mówi, że religia jest wyłącznie zjawiskiem natu-

<sup>11</sup> Może być tak, jak sugerują De Cruz i De Smedt (2023, 69–76), że za naszymi tendencjami do reprezentowania sobie Boga za pomocą wszech-atrybutów stoi jeden system myślenia, a za tendencją do antropomorfizowania — drugi. Dopiero wzięcie pod uwagę obu systemów tłumaczy zarówno to, dlaczego małe dzieci myślą o Bogu jako wszechwiedzącym (co zdaje się nie zgadzać z hipotezą antropomorfizmu), jak i dlaczego ludzie dorośli reprezentują sobie Boga na sposób antropomorficzny, pomimo że znają oficjalną teologię.

ralnym, i to zjawiskiem dobrze osadzonym w naturze (czymś, co realizuje nasze naturalne potrzeby lub skłonności); z drugiej strony — wprost lub nie wprost — przyznaje on, że naturalny sukces religii opiera się na tym, że ludzie religijni odwołują się do tego, co nadnaturalne. Czyż to nie dziwne, że właściwe naturalne funkcjonowanie musi karmić się odwołaniem do nadprzyrodzoności? (Ibid.)

Przyznam, że umyka mi paradoksalność tego scenariusza (co świadczy zapewne o moich ograniczeniach poznawczych). Co do zasady, nie widzę problemu w przyznaniu, że fałszywe koncepcje mogą pełnić pożyteczną funkcję (na przykład promując zachowania altruistyczne). Wydaje mi się wręcz, że koncepcje religijne doskonale się do tego nadają, ponieważ trudno je zweryfikować, a zatem także obalić. Moje intuicje potwierdza polski badacz Konrad Talmont-Kamiński, który w swojej rozprawie *Religion as Magical Ideology* (2013) proponuje, by traktować religię jako formę ideologii („przekonań lub zestawów przekonań, których funkcją jest motywowanie zachowań prospołecznych” (TALMONT-KAMIŃSKI 2013, 105)). Zauważa, że — inaczej niż w przypadku innych przekonań — w przypadku ideologii ich funkcjonalność nie jest związana z ich prawdziwością. Jest tak dlatego, że

podczas gdy inne przekonania muszą odzwierciedlać aktualny stan rzeczy, aby umożliwić nam efektywną interakcję z naszym otoczeniem, ideologie muszą po prostu zmotywować ludzi do zachowań pro-społecznych, aby uniknąć problemu gapowicza. (...) Niewrażliwość na podważające je świadectwa jest w rzeczywistości korzystna dla ideologii, biorąc od uwagę ich funkcję niealetyczną. Dzięki temu to [prospołeczna] funkcja, którą pełnią, a nie ich wartość logiczna, decyduje o ich stabilności w danej kulturze. Funkcja niealetyczna ideologii pasożytuje jednocześnie na funkcji aletycznej innych przekonań, ponieważ, aby motywować zachowania, ideologie muszą być na ogół uznawane za literalnie prawdziwe<sup>12</sup>. (Ibid., 98)

Zdaniem Talmonta-Kamińskiego przekonania religijne są doskonałym kandydatem na ideologię, ponieważ są „superempiryczne” (co znaczy, że prawdziwość tych przekonań jest niezwykle trudna do ustalenia empirycznie, m.in. ze względu na ich treść (ibid., 58–60)). Ich wiarygodność, w oczach wierzących, jest zaś rezultatem oddziaływania mechanizmów kognitywnych opisywanych przez CSR.

---

<sup>12</sup> „[...] the functionality of ideologies is not connected to their truth, unlike that of other beliefs [...] The reason is that, while other beliefs have to reflect actual states of affairs in order to allow us to interact effectively with our environment, ideologies simply have to motivate people to act pro-socially in order to avoid the free rider problem. [...] Given this non-alethic function, it is actually useful for ideologies to be protected against counter-evidence as this allows their function rather than their truth-value to determine whether they are stable within a given culture. At the same time, the non-alethic function of ideologies is parasitic upon the alethic function of other beliefs as ideologies must generally be believed to be literally true in order to motivate behaviour”.

Wbrew J. Wojtysiakowi zatem uznanie użyteczności religii w pewnym wymiarze nie skłania do akceptacji, że „odwołanie do tego, co ponadnaturalne [...] jest zakorzenione w rzeczywistości” (WOJTYSIAK 2023, 52), jeśli będziemy przez to rozumieć: prawdziwe. Ateista może zastanawiać się nad zawiłościami ludzkiej natury, które sprawiają, że ludzie są skłonni do wiary w istoty nadprzyrodzone i doceniać funkcje, które religia spełniała czy nadal spełnia w życiu ludzkim; ma jednak prawo pozostać przy tym ateistą<sup>13</sup>.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Celem tego artykułu było udzielenie odpowiedzi na wyzwanie postawione przed mocnym naturalistą przez J. Wojtysiaka. Próbowałem pokazać, że przy założeniu ateizmu można przekonująco wyjaśnić powstanie wielkiego faktu wiary. W tym celu odwołałem się do wybranych koncepcji z zakresu religioznawstwa kognitywnego. Nawet jeśli wszystko, co istnieje, ma charakter naturalny, wiara w Boga — jej trwałość i powszechność — nie jest fenomenem niezwykłym i trudnym do zrozumienia.

Wydaje mi się, że najlepszą strategią obrony argumentu J. Wojtysiaka jest próba podważenia empirycznej czy metodologicznej poprawności koncepcji, którymi posługiwałem się, proponując w imieniu mocnego naturalisty wyjaśnienie WFW (krytykę taką można znaleźć chociażby u Lluisa Oviedo (2018)). Zwolennik tego argumentu może następnie dowodzić, że wobec braku zadowalających wyjaśnień naturalistycznych hipoteza teistyczna ma — *ale tylko na chwilę obecną* — przewagę nad hipotezą ateistyczną. Nie sądzę natomiast, by dobra była strategia polegająca na wykluczaniu z góry możliwości tego, że pojawi się dobre naturalistyczne wyjaśnienie WFW. Autor *Między ukryciem a jawnością* zdaje się stosować właśnie taką strategię, twierdząc, że każda (a zatem także taka, która nie została jeszcze sformułowana) mocna naturalistyczna teoria religii, która wiąże się z tezą (N), będzie wrażliwa na formułowane przez niego zarzuty (WOJTYSIAK 2023, 50). Wydaje mi się jednak, że formułowanie takich prognoz jest ryzy-

---

<sup>13</sup> Dobrym przykładem takiego ateisty jest naturalistyczny badacz religii Jesse Bering. W swojej książce *The Belief Instinct* (2012, 190) stwierdza on: „Dzięki zniekształcającej soczewce naszej wyewoluowanej teorii umysłu — zniekształceniom, które w systematyczny i przewidywalny sposób wypaczają nasze postrzeganie rzeczywistości, ponieważ służyły genetycznym interesom naszych przodków — wiemy teraz, że to, co wydaje się prawdziwe [...] nie zawsze jest dobrą miarą tego, co jest prawdziwe. Poznawcza iluzja wszechobecnego i uważnie obserwującego nas Boga działała na korzyść naszych genów i to wystarczający powód, dla którego natura utrzymała ją przy życiu w ludzkich mózgach”.

kowne, ponieważ stosunkowo szybko może je podważyć rozwój nauki. Warto mieć w pamięci słynne słowa Immanuela Kanta, w których (kilkadziesiąt lat przed Karolem Darwinem) wyklucza pojawienie się naturalistycznego wyjaśnienia złożoności istot żywych.

Jest bowiem całkiem pewne, że istot uorganizowanych i ich wewnętrznej możliwości nie możemy na podstawie jedynie mechanicznych zasad przyrody nawet dostatecznie poznać, a cóż dopiero wytłumaczyć je sobie. Jest to do tego stopnia pewne, że możemy śmiało powiedzieć, iż dla ludzi byłoby czymś niedorzecznym choćby tylko żywić takie zamysły, czy spodziewać się, że kiedyś zjawi się jeszcze jakiś Newton, który potrafi wytłumaczyć choćby tylko powstanie źdźbła trawy na podstawie praw przyrody, jakim żaden zamiar nie narzucił [stosownego] porządku; przeciwnie, musimy człowiekowi możliwości zrozumienia tego bezwzględnie odmówić. (Kant 1986, § 75)

Filozof z Królewca mówi tu o „źdźbłe trawy”, sędzę jednak, że przestrozę, która wypływa z dalszych losów jego prorocstwa, można zastosować także do prób wykluczania możliwości naturalistycznego wyjaśnienia religii.

#### REFERENCJE

- BARRETT, Justin L. 2004. *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut: AltaMira Press.
- BARRETT, Justin L., i Rebekah A. RICHERT. 2003. „Anthropomorphism or Preparedness? Exploring Children’s God Concepts”. *Review of Religious Research* 44 (3): 300–312.
- BERING, Jesse. 2002. „The Existential Theory of Mind”. *Review of General Psychology* 6 (1): 3–24.
- BERING, Jesse. 2012. *The Belief Instinct: The Psychology of Souls, Destiny, and the Meaning of Life*. New York: W.W. Norton & Company.
- DAWES, Gregory. 2011. „In defense of naturalism.” *International Journal for Philosophy of Religion* 70, no. 1: 3–25.
- DE CRUZ, Helen. 2014. „Cognitive Science of Religion and the Study of Theological Concepts.” *Topoi* 33, no. 2: 487–497.
- DE CRUZ, Helen, i Johan DE SMEDT. 2023. *Teologia naturalna? Religioznawstwo kognitywne a dowody na istnienie Boga*. Przeł. Maja Białek, Miłosz Puczydłowski i Stanisław Ruczaj. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- GERVAIS, Will, Aiyana WILLARD, Ara NORENZAYAN i Joseph HENRICH. 2011. „The Cultural Transmission of Faith: Why Innate Intuitions are Necessary, but Insufficient, to Explain Religious Belief”. *Religion* 41, no. 3: 389–410.
- GRAY, Kurt, i Daniel M. WEGNER. 2010. „Blaming God for Our Pain. Human Suffering and the Divine Mind”. *Personality and Social Psychology Review* 14, no. 1: 7–16.
- HUME, David. 1962. *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Przeł. Anna Hochfeldowa. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].
- KANT, Immanuel. 1986. *Krytyka władzy sądzenia*. Przeł. Jerzy Gątecki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN].

- KELEMEN, Deborah. 2004. "Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning about Purpose and Design in Nature". *Psychological Science* 15, no. 5: 295–301.
- LANMAN, Jonathan A., i Michael D. BUHRMESTER. 2017. „Religious Actions Speak Louder Than Words: Exposure to Credibility-enhancing Displays Predicts Theism”. *Religion, Brain & Behavior* 7, no. 1: 3–16.
- LEECH, David, i Aku VISALA. 2011. „Naturalistic Explanation for Religious Belief”. *Philosophy Compass* 6, no. 8: 552–563.
- MCCAULEY, Robert N. 2011. *Why Religion Is Natural and Science Is Not*. Oxford: Oxford University Press.
- OVIEDO, Lluís. 2018. „Explanatory limits in the cognitive science of religion: Theoretical matrix and evidence levels”. W: *New Developments in the Cognitive Science of Religion*, red. Hans van Eyghen, Rik Peels i Gijsbert van den Brink, 15–34. New York: Springer International Publishing.
- PLANTINGA, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- SCHELLENBERG, John. 2019. „Is Plantinga-Style Christian Philosophy Really Philosophy?” W: *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, and Challenges*, red. J. Aaron Simmons, 229–243. Oxford: Oxford University Press.
- SZTAJER, Sławomir. 2013. „Religioznawstwo kognitywne — jego osiągnięcia i ograniczenia”. *Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu* 7, nr 1: 98–114.
- TALMONT-KAMIŃSKI, Konrad. 2013. *Religion as Magical Ideology. How the Supernatural Reflects Rationality*. Durham: Acumen.
- TREMLIN, Todd. 2006. *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- VAN INWAGEN, Peter. 2009. „Explaining Belief in the Supernatural Some Thoughts on Paul Bloom’s ‘Religious Belief as an Evolutionary Accident’”. W: *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion*, red. Jeffrey Schloss i Michael Murray, 128–138. Oxford: Oxford University Press.
- WHITE, Claire. 2018. „What Does the Cognitive Science of Religion Explain?” W: *New Developments in the Cognitive Science of Religion*, red. Hans van Eyghen, Rik Peels i Gijsbert van den Brink, 35–59. New York: Springer International Publishing.
- WHITE, Claire. 2021. *An Introduction to the Cognitive Science of Religion. Connecting Evolution, Brain, Cognition, and Culture*. Kindle Edition. New York: Taylor and Francis.
- WOJTYSIAK, Jacek. 2023. *Między ukryciem a jawnością. Esej z filozofii religii i teologii filozoficznej*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

#### NIC NADZWYCZAJNEGO.

#### WIELKI FAKT WIARY I JEGO NATURALISTYCZNE WYJAŚNIENIE

##### Streszczenie

W swojej książce *Między ukryciem a jawnością* (2023) profesor Jacek Wojtysiak utrzymuje, że przy założeniu ateistycznego naturalizmu nie da się przekonująco wyjaśnić „wielkiego faktu wiary”, to jest zjawiska historycznej trwałości i powszechności przekonania o istnieniu Boga. W tym artykule polemizuję z tą tezą. Odwołując się do wybranych koncepcji z zakresu religioznawstwa kognitywnego, naszkicowuję naturalistyczne wyjaśnienie powstawania wierzeń religijnych.

**Słowa kluczowe:** wiara; naturalizm; religioznawstwo kognitywne; Jacek Wojtysiak



---

NOTHING SPECIAL:  
GREAT FACT OF FAITH AND ITS NATURALISTIC EXPLANATION

S u m m a r y

In his book *Między ukryciem a jawnością* [Between Hiddenness and Openness] (2023), Professor Jacek Wojtysiak argues that on the assumption of atheistic naturalism, no convincing explanation can be given for the ‘great fact of faith,’ that is, the phenomenon of the historical persistence and universality of the belief in the existence of God. The purpose of this paper is to challenge this thesis. Drawing on selected theories from the field of the Cognitive Science of Religion, I sketch a naturalistic explanation of how religious belief arises.

**Keywords:** faith; naturalism; Cognitive Science of Religion; Jacek Wojtysiak

**Information about the Author:** STANISŁAW RUCZAJ, PhD; e-mail: stanislaw.ruczaj@uj.edu.pl;  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4115-376X>.