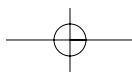
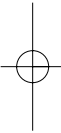


22 CzasKultury 5/2011

Mózg i wiara.

Tekst, który nie ja
powinienem napisać

Zbigniew Mikołajko



„Żadne inne podejście psychologii religii nie obiecuje tak rewolucyjnej przyszłości, jak biologiczne”.

David M. Wulff

1.
Przyznać muszę, przyznać od razu, że napięcie między nauką współczesną (w sensie przywoływanym przez angielskie pojęcie *science*) a religią mało mnie wzrusza. I nie wywołuje ani czułego dygotu nerwów, ani „bojaźni i drżenia”. A tym bardziej nie popycha do ideologicznych zapasów, w których opowiedzieć się musiałbym po tej albo po innej stronie – o ile oczywiście takie strony istnieją, nie zaś tylko „markują” swą fundamentalną przeciwstawność. O ile oczywiście jakkolwiek manichejski dualizm jest jeszcze w naszych czasach naprawdę do pomyślenia. O ile oczywiście nie poruszą mnie w tekstach powołujących się właśnie na *science* „nowych ateistów” albo ich przeciwników – także powołujących się na *science* – jakieś beczelnie podsuwane nam aporie i oksymorony. I nie wywoła we mnie absmaku nowe wino serwowane przez „obie strony” w starych bukłakach – na przykład spieranie się o istnienie albo Boga w kategoriach ontologicznych, w kategoriach „bytu” i „niebytu”.

Tym bardziej że po obwieszczeniu – najpierw przez Nietzschego, a następnie przez Heideggera – kresu metafizyki, jak również w rezultacie sekularyzacji Zachodu, rządzi naszym myśleniem co najwyżej, jak ją nazywa Gianni Vattimo, *metafisica debole*, metafizyka „słaba”, czy też „wątka”. Co oznacza też, w konsekwencji, że osnowowym wątkiem naszego

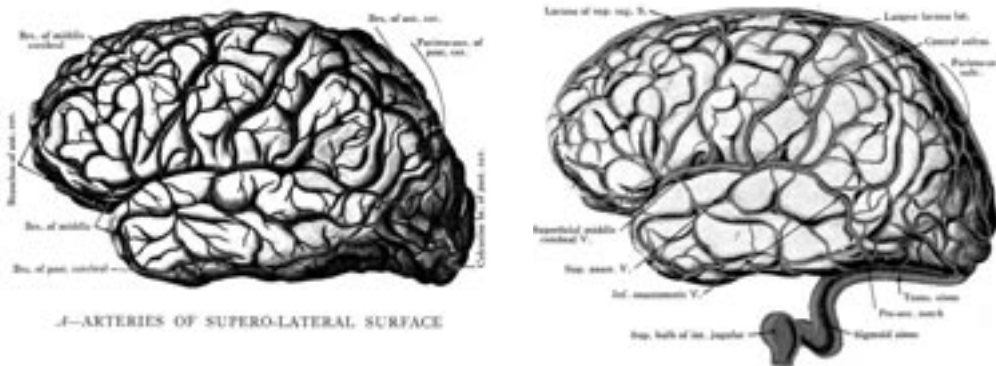
czasu, jego barwą czy tonem, nie jest – przynajmniej dla mnie – kontrydykcja wiary i niewiary, lecz paradoksalne ich sprzężenie. Takie, które sprawia, że u gruntu obecnego doświadczenia religijnego leży i wspomniana tu sekularyzacja, i wspomniany tutaj kres metafizyki. Mówię tu stanowczo o doświadczeniu religijnym, ponieważ – wbrew oświeceniowym i pozytywistycznym ideom – religia nie stała się bynajmniej zbiorem doznań „rezydualnych”, zbiorem „przeżytków”, skazanych na stopniowy zanik w miarę rozwoju „życia nowoczesnego”, czyli techno-scjentystycznej racjonalizacji oraz demokracji politycznej². I doznaje, w przedziwnych często i niepokojących ekspresjach, takich jak chociażby „religie zemsty Boga”³, swoistego *Revivalu*. A „nasza, przesycona działaniami uwodzającymi i rozczarowującymi, katodowa cywilizacja – stwierdza niewierząca przecież psychoanalityczka Julia Kristeva – okazuje się sprzyjać wierze. I dlatego faworyzuje powrót lub odrodzenie się religii”⁴.

¹ Zob. m.in. Vattimo G., *Espérer croire*, przekł. Rolland J., Paris 1998, *passim*.

² *Ibidem*, s. 18.

³ Chodzi o zjawiska, zwane przez Gilles’a Kepela „religiami zemsty Boga” (zob. Kepel G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, przekł. Adamczak A., Warszawa 2010), które zaczynają zapełniać przestrzeń po mniej lub bardziej przegranych mesjanizmach świeckich doby nowoczesnej (komunizmie, faszyzmie, nacjonalizmie, liberalizmie nawet). Wszystkie one bowiem nie spełniły obietnic i pozostawiły na uboczu swej drogi, pozbawiając je nadziei, wielkie gromady ludzkie, wielkie rzesze odrzuconych, zgłodniałych, biednych. Tych „odrażających, brudnych i złych”, którzy – inaczej niż w głośnym filmie Ettore Scoli z 1976 roku – nie poprzestają już coraz częściej na wegetacji na peryferiach liberalnego świata, z dala od dostatków i światła wielkich miast, lecz gniewni i świadomi, skłonni do takich albo innych karnawałów przemocy, wyposażeni w religijne frazesy i proste symbole, w strzępy sur Koranu i totemiczne krzyże, domagają się swego.

⁴ Kristeva J., *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*, przekł. Turczyn A., Kraków 2010, s. 52.



Koniec nowoczesności łączy się tedy, wbrew pragnieniom „nowych ateistów”, z zachwianiem się albo nawet rozkładem tych teorii filozoficznych, które uważały, że zlikwidowały religię – z kresem pozytywistycznego scjentyzmu oraz historyzmu heglowskiego, a później marksistowskiego. I wypada raczej przyznać za Vattimem – choć z mniejszym niż on entuzjazmem i mniejszą nadzieją – że racjonalistyczny ateizm wyczerpał dzisiaj już swoje moce, że w obrębie nowoczesności nadkruszyły się dwie formy, często z sobą zmieszane: wiary, że wyłącznych prawd dostarczą eksperymentalne nauki przyrodnicze, oraz wiary, że rozwój dziejów będzie zmierzał w takim kierunku, który spowoduje całkowitą emancypację człowieka od religijnych autorytetów. Postęp zatem okazał się czymś złudnym, postulowane przez nauki eksperymentalne odczarowanie świata spowodowało odczarowanie samej idei odczarowania, demitologizacja zaś skończyła się na zwróceniu przeciwko sobie samej, na rozpoznaniu siebie jako mitycznego ideału likwidacji mitu⁵.

Dodam to jeszcze, że do podobnych oświadczeń skłania mnie – mnie agnostyka, mnie niedowiarka – tępy, nie znoszący sprzeciwu reduk-

cjonizm przedstawicieli nowego scjentyistycznego ateizmu, takich jak Stephen Hawking, który z nonszalancją potrafi orzec, iż „dzisiaj filozofia jest martwa, nie nadąża za rozwojem nauki”⁶. Mimo że według owego twierdzenia powinienem siebie zaliczyć do grona „żywych trupów”, do zbędnych, zabłąkanych w świecie (doskonale już objaśnionym przez Hawkinga i kolegów) zombi, ośmielę się zabrać głos, upierając się, że kategoryczny ten sąd wydaje mi się zgoła nienaukowy. Ślepa wiara, że jakkolwiek dziedzina ludzkiego poznania jest dzisiaj w stanie zapewnić sobie wyłączność na prawdę i dostarczyć nam jedyne obrazy świata, należy w moim odczuciu albo do sfery urojeń, albo do inkwizycyjnych pożądań. A raczej do jednego i do drugiego. Tak jak teoria Kopernika – wbrew wyobrażeniom polskiej diatwy szkolnej oraz jej szlachetnych pedagogów – nie druzgoce do końca teorii Ptolemeusza i nadal, w pewnym oczywiście zakresie, pozostaje ona jednym z równoprawnych modeli wszechświata, tak fizyka Hawkinga, ewolucjonizm Dawkinsa czy też kartografia stanów

⁵ Vattimo G., op. cit., s. 18–20.

⁶ Hawking S., Mlodinow L., **Wielki Projekt**, przekł. Włodarczyk J., Warszawa 2011, s. 9.

ekstacyjnych i medytacyjnych Rolanda Fishera nie niweczą, nawet jeśli tego niezwykle pragną ich autorzy, innych podejść epistemicznych. Innych poznań. Innych obrazów. Tym bowiem, co naprawdę mamy do zrobienia, jest zgoda na wieloobrazowość. Na feerię zawsze nieostatecznych i zawsze niepewnych wizji.

I jeszcze coś ważnego, z głębokimi przeprosinami, że te „prolegomena” do tekstu rozbudowuję jakby nadmiernie: nauka współczesna – jak ją rozumiem za ideą falsyfikacji Karla Poppera oraz teorią rewolucji naukowych Thomasa Kuhna (a nie są to chyba najgorsze przesłanki takiego myślenia) – nie zajmuje się, jak chcieliby Hawking i jego koledzy, a także świadomość potoczna, udowadnianiem prawdziwości czy prawidłowości rozmaitych reguł rządzących naturą, także naturą mózgu. Albowiem, jak podkreśla wybitny paleoantropolog Ian Tattersall, „pogląd, że niektóre przekonania są udowodnione naukowo, to oksymoron, pojęcie sprzeczne wewnątrznie. W rzeczywistości nauka nie wykląda argumentów, by cokolwiek udowadniać. Mówiąc w skrócie, istotną cechą każdej koncepcji naukowej nie jest to, że można ją udowodnić (pokazać, że jest prawdziwa), lecz to, że można ją – przynajmniej potencjalnie – obalić (pokazać, iż jest fałszywa). Nauka jest wciąż samokorygującym się sposobem rozumienia świata i wszechświata wokół nas”⁷.

⁷ Tattersall I., *Dzieje człowieka od jego początków do IV tysiąclecia p.n.e.*, przekł. Suskiewicz E.K., Warszawa 2010, s. 9. Wyróżnienie rozstrzelonym drukiem pochodzi od autora.

⁸ Borges J.L., *Analityczny język Johna Wilkinsa*, przekł. Sobol-Jurczykowski A., [w:] *Eseje zebrane*, t. 2: *Dalsze dociekania. Dziewięć esejów dantejskich*, Kraków 1998, s. 110–111.

2.

Z tych właśnie racji nie ja może powinienem napisać ten tekst. Tekst o zderzeniu czy też, mówiąc łagodniej, spotkaniu „ewolucyjnej neuronauki poznawczej”, ewolucyjnej kogni-wistyki, z religią.

I gorzej jeszcze: przynależę, żeby nie było wątpliwości, do gorliwych – sekciarskich nawet – wyznawców „starej humanistyki”, która z różnych powodów stara się zachować kamienny dystans wobec działań i osiągnięć nowoczesnych nauk ścisłych i przyrodniczych. I która bardziej niżli postępom biologii – sam jestem tego najlepszym przykładem – skłonna jest wierzyć autorom owej chińskiej encyklopedii, wymyślonej albo jedynie cytowanej przez Borgesa, wedle której „zwierzęta dzieli się na: 1) należące do Cesarza, b) zabalsamowane, c) tresowane, d) prosięta, e) syreny, f) fantastyczne, g) bezpieczne psy, h) włączone do niniejszej klasyfikacji, i) miotające się jak szalone, j) niezliczone, k) narysowane cienkim pędzelkiem z wielbłądziego włosia, l) et cetera, m) które właśnie rozbiły wazon, n) które z daleka podobne są do much”⁸.

3.

Grzech ten, który staram się tu wyznać (mimo wszystko) z zażenowaniem, nieco tylko maskowanym dosyć tanią ironią, godzien zapewne politowania grzech humanistycznego tradycjonalizmu albo też tradycjonalistycznego humanizmu – może się wszakże przysłużyć, wbrew swej naturze niejako, do pewnego rozjaśnienia sytuacji, czyli, jak zakładam złośliwie, do wy-prowadzenia jej na manowce. W miejsce, w którym nikt nikomu nie jest nic dłużny, a wszelkie opozycje i kontradycje tracą na znaczeniu. Słowem tam, gdzie zwyciężać powinna naga egzystencja, obywatelką się zazwyczaj – inaczej niż metafizyczne traktaty oraz +

światopoglądowe spory – bez pozornie ostatecznych rozstrzygnięć. Bez okopów trójc świętych i nieświętych, skrojonych z ideologicznych mgieł. I, ażeby rozwiać wszelkie złudzenia, zaliczam do budowniczych owych twierdz tych także, którzy – jak choćby Andrew Newberg, twórca tak zwanej neuroteologii – udają, że prowadzą nas w jakąś przestrzeń trzecią, przestrzeń kompromisu, gdzie przy jednym ogarku mogą się ogrzać Bóg tradycyjnych religii oraz wystrojony w scjentystyczne szatki diabeł ateuszy i agnostyków (choćby ci ostatni niezbyt mocne mają zapewne prawa do siadania w kręgu tego blogiego płomyka).

Otóż – powiada Newberg w swojej głośniejszej książce *How God Changes Your Brain* (Jak Bóg zmienia twój mózg), napisanej wspólnie z terapeutą Markiem Robertem Waldmanem⁹ i wykorzystującej głównie techniki skanowania mózgu oraz EEG – dwa opozycyjne zeznania, a zarazem „dwie najpotężniejsze siły w całej ludzkiej historii”, czyli religia i nauka (science), dadzą się spokojnie pobratać. A jedno może wesprzeć drugie w ich pożytecznej pracy. Z rytualnej praktyki bowiem skorzystać może każdy – i „w materii wiary możesz być chrześcijaninem albo żydem, muzułmaninem albo hinduistą, ateistą lub agnostykiem”. Medytacja i modlitwa mają działanie uspokajające, które wpływa na rozwój mózgu, na „wzrost” jego potencji, oraz osłabia niepokoje i lęk, tłumi agresję i złość. Badania z użyciem tomografu dowodzą tedy, że intensywna medytacja powoduje rozrost substancji szarej, umacnia sfery mózgu odpowiedzialne za myślenie czy współczucie. Co więcej, twierdzą Newberg i Waldman, nie musisz wierzyć nawet w medytację, w jej skuteczność i sens, by się przekonać, że już 10 albo 15 jej minut dziennie wystarcza w zupełności, by osiągnąć lepsze samopoczucie i stan relaksu oraz poprawić swe zdolności poznawcze. Nie są ważne

zarazem sposób i temat medytacji – możesz kontemplować Boga, powtarzać mantrę albo nawet myśleć o czymkolwiek.

Słowem – stawiam kropkę nad „i” – niezależnie od deklarowanego stosunku do Boga oraz wiary człowiek jest, zdaniem Newberga i Waldmana, naturaliter religiosus, religijny z natury swojej. A w naszych zwojach mózgowych, chcemy tego czy nie, gmera z pewnością ten albo inny palec boży, a przynajmniej wieje metafizyczny, ożywczy przeciąg.

Z konstatacji obu amerykańskich uczonych byłby może zadowolony Joseph Ratzinger, niezadowolony natomiast (czy to nie nazbyt łagodne określenie?) Richard Dawkins. Niezadowolony tym bardziej, że Newberg i jego uczony kolega występują od początku z nader mocną krytyką takich „scjentystów i ateistów”, jak Richard Dawkins, Sam Harris oraz Christopher Hitchens, i odrzucają z miejsca ich twierdzenie, że „wierzenia religijne są w wymiarze osobistym i społecznym niebezpieczne”.

W istocie jednak – i stąd pewne wątki w moich „prolegomenach” – tak jest ledwie w ideologicznych deklaracjach „stron”, z których jedna, jak powiada rubasznie David Berlinski, niewierzący Żyd i filozof nauki, chciałaby, z zacięciem „wioskowego niedowiarka”, „sprawić łomot Istocie Boskiej”¹⁰, druga zaś próbuje, z równą pasją, usadzić tę Istotę w jakichś głębinach mózgowia. Obie zaś, ostatecznie, patrzają na nią – jednako odwołując się do opowieści nauki (science) – w kategoriach bytu i niebytu.

⁹ Newberg A., Waldman M.R., **How God Changes Your Brain: Breakthrough Findings from a Leading Neuroscientist**, New York 2009. Przytoczone tutaj cytaty pochodzą z tego wydania

¹⁰ Berlinski D., **Szatańskie urojenie. Ateizm i jego pretensje naukowe**, przekł. Cieśla-Szymańska D., Warszawa 2009, s. 16 i in.

Tymczasem cóż nas uprawnia do mówienia o Bogu – wszystko jedno, w negatywnym czy też pozytywnym podejściu – w kategoriach właśnie ontologicznych? I dlaczego mamy mówić o nim – wszystko jedno, w negatywnym czy też pozytywnym podejściu – jako bycie prowokującym do istnienia inny byt (świat)? Skąd wynika ta bezczelna i nieuzasadniona śmiałość, aby – wszystko jedno, w negatywnym czy też pozytywnym podejściu – snuć stanowczą refleksję o możliwości przyczynowo-skutkowego związku pomiędzy nimi? Jakie mamy racje i – niech już będzie! – dowody, aby tak czynić (zwłaszcza że unosi się nad konstelacjami naszych mniemań wielki cień krytyczny, cień miążdzących zastrzeżeń Davida Hume'a)?

Słowem, biorę za prawdę oczywistą taką twarzą, a zarazem prostą uwagę Alistera McGratha: „Nauki przyrodnicze nie prowadzą ani do ateizmu, ani do chrześcijaństwa. Metoda naukowa nie może dać decydującej odpowiedzi na pytanie o Boga. Ci, którzy wierzą, że można dzięki niej potwierdzić lub wykluczyć istnienie Boga, naruszają jej uprawnione granice i stwarzają niebezpieczeństwo nadużycia lub dyskredytacji wiedzy”¹¹. Co oznacza – podkreślam: oznacza dla mnie – że poznanie naukowe prowadzi raczej do agnostycyzmu niż religii czy ateizmu.

4.

A przy okazji, przelotnie, na uboczu i skrótowo, jedna jeszcze uwaga: takie studia, które – wszystko jedno, w negatywnym czy też pozytywnym podejściu – próbują się zająć badaniami wzajemnych wpływów mózgu i religii (wpływem mózgu na przeżycia duchowe oraz wpływem przeżyć duchowych na mózg), czy też śledztwem w sprawie aktywności mózgu podczas przeżyć duchowych, mają dla mnie niedobry posmak polityczny. Posmak – aby

użyć pojęć Michela Foucaulta oraz Giorgia Agambena – „biopolityki” czy też „biowładzy”, z oczywistym dla nich pragnieniem dominacji. Dominacji, która władzę opowieści nauki (science) tak albo inaczej rozciągnąć pragnie nad sferą uczuć, wierzeń czy pragnień w ich najgłębiej biologicznych (mózgowych) podstawach.

I nie chodzi tylko o badanie (które przecież, jak to już wiemy doskonale, nigdy nie jest niewinne). Zarówno bowiem „naukowy ateizm”, jak i „neuroteologia” to dwie twarze, to dwa janusowe oblicza tej samej nostalgicznej, bo przecież wzorującej się na racjonalizmie oraz empiryzmie XVIII i XIX stulecia uzurpacji, także instytucjonalnej, jaką żywi się radykalnie, dogmatycznie przywiązana do scjentyzmu nauka¹². Sprawia to zarazem, że nauka, także w ateistycznym jej ujęciu, upodabnia się z miejsca, niczym w lustrzanym odbiciu, do światopoglądów religijnych, z którymi wojuje. „Atak na tradycyjną myśl religijną – mówi zatem David Berlinski – oznacza w każdym razie umacnianie się współczesnej nauki jako jedynego systemu przekonań, w którym racjonalny człowiek mógłby pokładać wiarę albo który przynajmniej mógłby darzyć oddaniem. Od kosmologii po biologię, jej opowieści stały się jedynymi możliwymi opowieściami. Owe opowieści są ogromnie kuszące, tak bardzo, że przyjrzenie się im z boku wymaga bardzo świadomego wysiłku. I podobnie jak każdy wojujący Kościół, ten także na pierwszym miejscu stawia znajomy warunek: Nie będziesz miał innych bogów przede mną”¹³.

¹¹ McGrath A., **Bóg Dawkinsa. Geny, memy i sens życia**, przekł. Gilewicz J., Kraków 2008, s. 54–55.

¹² Duchowym ojcem „neuroteologii” mógłby być na przykład Leonhard Euler (1707–1783) ze swoim matematycznym dowodem na istnienie Boga.

¹³ Berlinski D., op. cit., s. 21.

5. Ci, którzy obejrzeni film dokumentalny Davida Sievekinga *David chce odlecieć* (2009), przypominają sobie zapewne prosty eksperyment, przeprowadzony przez jednego z niemieckich psychologów eksperymentalnych. Doświadczenie to dowodzi, że recytowanie w myślach dowolnego niemieckiego słowa odnosi taki sam skutek (jak wykazuje to EEG) jak odmawianie mantry (rzekomo osobistej i niepowtarzalnej) wybranej przez sektę Maharishi Mahesh Yogi dla bohatera, a zarazem reżysera tego obrazu.

Mogłaby to być kwintesencja moich uwag na temat neuropsychologii w jej badaniach nad religią. W istocie bowiem – takie żywię przynajmniej podejrzenie (podejrzenie tradycjonalistycznego humanisty, jako się rzekło, z jego nieufnością wobec poczyniń science) – mamy, tutaj do czynienia z mechaniką *circulus vitiosus*, mechaniką „błędnego koła”. Udowodnione tu zatem zostaje to właśnie, co miało zostać udowodnione: że kontemplacyjne wyciszenie, nieważne jakiej już proveniencji, sakralnej czy niesakralnej, wywołuje kontemplacyjne wyciszenie, że przyjęcie pewnej fizycznej postawy, postawy medytacji, niezależnie od jej źródła, wywołuje odpowiednią reakcję fizjologiczną. I nic więcej.

Oczywiście postępuję się tu wulgarnym uproszczeniem – neuropsychologia religii bowiem, poczynając od „założycielskiej” niejako pracy Stanleya Halla z 1882 roku¹⁴, stworzyła już tak rozległą i znakomitą tradycję, że pozwoliło jej to na krytyczne samowyzwolenie się z własnych aporii i oksymoronów.

Oznacza to, że świadoma jest ona w pełni nie tylko ważności swych ustaleń, ale też podstawowych swych dylematów i zagrożeń, między innymi zagrożenia przez praktykowanie wiedzy o ocywistościach: „Neuropsychologowie –

stwierdza David M. Wulff w swojej wielkiej *Psychologii religii* (pracy nie tylko panoramicznej i niezastąpionej, ale też cechującej się szlachetną rzetelnością) – mają przynajmniej jedną przewagę nad innymi podejściami przedstawionymi w tej książce: żaden nie kwestionuje realności fundamentalnych procesów, do których się odwołuje. Podczas gdy na przykład to, co podświadome, pozostanie zapewne dyskusyjnym konstruktem hipotetycznym, nikt nie wątpi o istnieniu i zasadniczym znaczeniu mózgu. Więcej – podejście neuropsychologiczne zdaje się szczególnie właściwe, kiedy mamy do czynienia z praktykami wpływającymi na stany ciała. Zatem problemem nie jest to, czy neurofizjologia odgrywa jakąś rolę w doświadczeniach religijnych, gdyż prawdopodobnie każde doświadczenie ma gdzieś swoją reprezentację w mózgu, lecz czy odwołanie się do mózgu i innych procesów w organizmie jest najlepszym sposobem ich zrozumienia. Ważna jest też kwestia, czy możemy w uzasadniony sposób dokonywać dedukcji na temat istoty doświadczeń religijnych na podstawie wiedzy dotyczącej ich biologicznych korelatów”¹⁵.

To jednak, co jest tutaj źródłem i podstawą pewności – niewątpliwe istnienie mózgu – staje się źródłem i podstawą niepewności. Mózg przecież to miliardy neuronów o „względnej niedostępności”, co przenosi natychmiast w sferę spekulacji. Spekulacji – jak podkreśla David M. Wulff – które (jeśli chodzi naturalnie o czynniki biologiczne) prowokowane są zazwyczaj „przez przejawy pobożności patologiczne społecznie lub nagłe przeskoki do stanów ekstremalnych, takich jak trans lub wyczerpanie fizyczne”¹⁶.

¹⁴ Hall G.S., *The Moral and Religious Training of Children*, „The Princeton Review” 9/1882, s. 26–48.

¹⁵ Wulff D.M., *Psychologia religii*, przekł. Jabłoński P., Sacha-Piekło M., Socha P., Warszawa 1999, s. 109.

¹⁶ *Ibidem*.

A zarazem – na przykład – owe „stany ekstremalne” tłumaczyć można nie tylko organicznie, poprzez odwołanie się do konstytucji fizycznej albo fizjologii mózgu, ale też chociażby poprzez trudne przeżycia jakiegoś homo religiosus czy też dramatyczną sytuację jego kultury. Która zatem z owych perspektyw daje więcej i lepiej, która z nich jest, by tak rzec, bardziej prawdziwa? A może są równoprawne? A może, przeciwnie, stanowią one maskę i iluzję, pozór wyjaśnień, nie dając w ogóle nic z rzeczywistego i skrytego na zawsze obrazu – obrazu, niechaj już będzie, stanu duszy?

Słabością przy tym, która towarzyszy z miejsca niedoskonałości poprzedniej, jest problem wiary potocznej, codziennej, wolnej od ekstremalnych uniesień i patologii. Badania psychoneurologów w tym względzie (nad pracą obu

półkul mózgowych u wyznawców różnych religii) wykluczają się zatem nawzajem i nie da się tu uzyskać jakiegos jednego stanowiska. W miarę pewne są tu tylko badania nad medytacją, a i te – jak pisałem – mogą grzeszyć, i zazwyczaj zresztą grzeszą, uwikłaniem się w mechanizm błędnego koła interpretacji.

Najpoważniejszym jednak grzechem neuropsychologii religii może być ostatecznie redukcjonizm, który sprowadzić próbuje bogactwo duchowych przeżyć do pracy mózgu. Bóg, nawet jeśli nie istnieje, z pewnością na to nie zasługuje: zbyt wiele w nim człowieczej nadziei i człowieczego cierpienia. Więcej pewnie, niż to sobie wyobrażał nieodżałowanej pamięci Ludwig Feuerbach, kiedy – z niemałą przecież skutecznością – ściągał go z niebios na ziemię. •

