



**KINGA KOWALCZYK-PUROL**  
UNIWERSYTET SZCZECIŃSKI

## **NATURALIZACJA ABSOLUTU. ZASTOSOWANIE MECHANIZMÓW EKSPLANACYJNYCH EWOLUCJONIZMU DO BADAŃ NAD RELIGIĄ**

### **Wstęp**

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie najważniejszych, konstytutywnych cech ewolucjonistycznych teorii religii, które – krótko rzecz ujmując – są nowatorską propozycją badawczą mającą przezwyciężyć impas w dociekaniach nad powstaniem i przekształceniami religii na przestrzeni wieków. Poza zaprezentowaniem głównych właściwości poszczególnych podejść występujących w ramach tej perspektywy zostaną także wypunktowane problematyczne aspekty ewolucjonistycznych teorii religii.

Obecnie nie ma potrzeby przekonywać żadnego audytorium o istotności religii we współczesnych społeczeństwach, a także jej wadze dla poszczególnych jednostek. Religia jest niejako prabudulcem struktur społecznych; jest jednym z podstawowych czynników konstytuujących relacje wewnątrz-, jak i zewnątrzspółnotowe. Co więcej, prawdziwe wydaje się stwierdzenie, że dzieje ludzkości to w dużej mierze historia wierzeń religijnych. Na przykład, wskazywanie na kondycje oraz kształt dzisiejszych stosunków geopolitycznych państw europejskich jako emanację takich procesów jak schizmy, konwersje, inkwizycja, ale także *aggiornamento*, ekumenizm oraz dialog międzyreligijny jest wręcz trywialne. Oczywiście, procesy – jeżeli można tak to ująć – czysto świeckie także wpływają na kierunki zmian zachodzących w obrębie religii. Niemniej jednak trudno jest podważyć twierdzenie mówiące, że religia jest jednym z centralnych komponentów niemal każdej społeczności [Flis 2003, 203–204].

Przechodząc do głównego tematu artykułu, a więc prób konceptualizacji religii z pozycji ewolucjonistycznych, należy podkreślić, że naczelnym bodźcem zachęcającym badaczy do podjęcia tego przedsięwzięcia jest po prostu chęć lepszego, głębszego oraz szerszego poznania tego wielobarwnego i wieloaspektowego zjawiska. Problematyka genezy, trwania (utrzymywania się w społeczeństwach), a także kondycji religii wpisuje się bowiem w katalog najbardziej fundamentalnych pytań zadawanych przez człowieka. Kwestia ta sytuowana jest obok takich zagadnień jak: powstanie świata, początek życia oraz świadomości, czy też zagadka wyewoluowania płci. Co więcej, należy podkreślić, że optymizm związany z paradygmatem ewolucjonistycznym jest przede wszystkim ufundowany na umożliwieniu przez tę perspektywę diachronicznego ujęcia religii; innymi słowy, ujęcia jej jako dynamicznego układu wielorako oddziałującego ze swoim środowiskiem ideowym, czyli systemami politycznymi, sztuką, nauką, *etc.*

Poza wspomnianą wyżej autoteliczną wartością tego projektu badawczego, przedsięwzięcie angażujące mechanizmy wyjaśniające właściwe dla ewolucjonizmu może również dać efekt w postaci użytecznych, praktycznych korzyści. Zważywszy na dzisiejszy globalny kontekst społeczno-kulturowy – który wydaje się trafnie oddany przez metaforę Samuela Huntingtona „zderzenia cywilizacji” – miarodajny opis i wyjaśnienie religii z pewnością przyczyni się do, przynajmniej konceptualnego, opanowania religijnego fundamentalizmu. A w dalszej konsekwencji do złagodzenia jego działań, które ma już wymiar *stricte* praktyczny.

### **Teoretyczne tło ewolucjonistycznych teorii religii**

Warto w tym miejscu wyartykułować, że ewolucjonistyczne teorie religii są odnogą większego programu badawczego, a mianowicie darwinizmu kosmicznego<sup>1</sup>. Przez darwinizm kosmiczny należy rozu-

---

<sup>1</sup> W historii nauki można wyodrębnić ewolucjonistyczne teorie religii, które powstawały już na przełomie XIX/XX wieku i których źródło należy upatrywać w ogólnym entuzjazmie towarzyszącym pierwszej fali propagacji biologicznej teorii ewolucji. Od współczesnych ewolucjonistycznych teorii religii odróżniały się one skupieniem na wyróżnianiu poszczególnych stadiów, czyli tak zwanych wyższych form religii. Natomiast obecne ewolucjonistyczne teorie religii po prostu kładą akcent na wdrażanie, zastosowanie kategorii eksplanacyjnych swoistych dla darwinizmu do badań nad religią [Nowaczyk 1989, 3–30].

mieć ewolucję dowolnych replikatorów<sup>2</sup>, którym przysługują trzy fundamentalne właściwości: zmienność, dobór, dziedziczność. W przeciwieństwie do tradycyjnie rozumianego darwinizmu, darwinizm kosmiczny nie ogranicza się tylko do operowania na replikatorach biologicznych, a więc genach [Blackmore 2002, 37–40]. Nadto fundamentalnym założeniem, teoretycznym kamieniem węgielnym, dla tego rodzaju dociekań jest przyjęcie, że mechanizmy adaptacyjne, czyli konieczność ciągłego przystosowania się do zmiennego otoczenia, są uniwersalną właściwością nie tylko organizmów żywych, ale również takich bytów, jak postulowane kontrowersyjne jednostki ewolucji kultury (memy), czy też całe wszechświaty (jest to konstrukt teoretyczny amerykańskiego fizyka Lee Smolina) [Smolin 1997]. Poza tym kategoria doboru naturalnego jest również intensywnie wykorzystywana w dyscyplinach zajmujących się zagadnieniem szeroko pojętej prostoty i złożoności. Za przykład może tu posłużyć plektyka – nowatorska nauka pogranicza, autorstwa laureata nagrody Nobla Murraya Gell–Manna, na gruncie której bada się złożone układy adaptacyjne, takie jak rynek akcji giełdowych, zachowania owadów społecznych, czy układ immunologiczny [Gell-Mann 2002, 16].

Kolejną charakterystyczną cechą darwinizmu kosmicznego jest posługiwanie się terminami tradycyjnie kojarzonymi z ewolucją biologiczną do przedmiotów badawczych nie podejmowanych, przynajmniej do tej pory, przez biologów właśnie. Za egzemplifikację tej praktyki niech posłuży następujący fragment:

[...] *gradientowym*<sup>3</sup> zjawiskiem z obszaru ludzkiej kultury jest stosowanie przypraw – od sporadycznego ich użycia w regionach północnych po coraz częstsze na terenach południowych. Użycie ostrych przypraw [...] tłumaczy się najczęściej na dwa sposoby. Po pierwsze, ostre przyprawy wywołują silniejszą perspirację, która chłodzi ciało i w ten sposób przynosi ulgę w gorącym klimacie. Po drugie, użycie przypraw o zdecydowanym smaku prawdopodobnie pomaga w przechowywaniu żywności, a być może również w maskowaniu nieco nieprzyjemnego smaku i zapachu lekko nadpsutego pożywienia.

---

<sup>2</sup> Ogólnie rzecz biorąc, wszystko to, czego struktura jest powielana w następnym pokoleniu, jest replikatorem [Rosenberg, McShea 2008, 161].

<sup>3</sup> Gradienty ilustrują zmiany ewolucyjne w odniesieniu do przestrzeni; inaczej niż drzewa filogenetyczne (kłady), które ukazują te zmiany w czasie [Stone, Lurquin 2009, 297].

Tradycyjną kuchnię brytyjską, choć może to stereotyp, uważa się powszechnie za dość mdłą w smaku. Podobnie kuchnie skandynawskie i inne północnoeuropejskie. Kiedy jednak wyruszamy na południe Europy, na przykład do Włoch [...], łatwo zauważyć zwiększony udział ostrych przypraw, m.in. ostrej papryczki czerwonej. [...] To prawda, że pewne kultury rozwijające się w klimacie umiarkowanym również korzystają z ostrych przypraw. Europejczycy już dawno odkryli na przykład ostry smak chrzanu, podobnie jak Japończycy wasabi, wzbogacający łagodne potrawy. Są one jednak w obu tych przypadkach stosowane oszczędnie i najczęściej jako dodatki pozostające z boku talerza. [...] Wydaje się zatem, że „gradient przyprawowy” jest przykładem *adaptacji* kulturowej do warunków klimatycznych [Stone, Lurquin 2009, 297–298]<sup>4</sup>.

Już choćby w tym ewolucjonistycznym wyjaśnieniu używania danego rodzaju przypraw w zależności od szerokości geograficznej można zauważyć zastosowanie takich terminów, jak gradient czy adaptacja. Aby przedstawić nieco pełniejszą ilustrację praktyki asymilacji terminologii darwinistycznej w innych dziedzinach nauki niż biologia, do powyższych dwóch terminów należy dołączyć katalog następujących pojęć: klady, dobór kulturowy, dryf kulturowy, model przesuwałej się fali, przekaz poziomy, przekaz pionowy, efekt założyciela, ślepej wariacji i selektywnej retencji, czy w końcu niszy i symbiozy [Stone, Lurquin 2009, 316; Wężowicz-Ziółkowska 2008, 33]. Słowem, te dojrzałe na gruncie biologii terminy są coraz powszechniej wykorzystywane w dyskursach typowo humanistycznych.

Nadto należy odnotować, że metodologia swoista dla darwinisty, zważywszy na szeroki zakres egzaminowanych przez niego fenomenów, jest niezwykle płodna heurystycznie. Co interesujące, fakt ten niejako przyczynia się do spotykanego obecnie wysokiego stopnia pluralizacji ewolucjonistycznych teorii religii. Pluralizm w odniesieniu do tego ewolucjonistycznego programu należy rozumieć jako wiązkę nurtów badawczych dotyczących religii, dla których wspólnym mianownikiem jest przede wszystkim czerpanie z potencji heurystycznych darwinizmu. Tę wielość podejść ewolucjonistycznych należy złożyć na karb wczesnego (*resp.* niedojrzałego) stadium darwinizmu kosmicznego. Z kolei sam darwinizm kosmiczny jest częścią składową tak zwanej

---

<sup>4</sup> Podkreślenia moje – K.K.-P.

trzeciej kultury – której korzenie sięgają zaledwie połowy XX wieku [Brockman 1996, 16].

Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że trzecia kultura jest postulatem, czy też trendem badawczym kreatywnej interakcji zachodzącej pomiędzy humanistyką a naukami ścisłymi. Dokonując pewnego uproszczenia, można ją zwięźle określić jako biologizację dywagacji humanistycznych oraz, analogicznie, uhumanistycznienie badań przyrodoznawczych [Wężowicz-Ziółkowska 2008, 11–20].

Przechodząc do ścisłego meritum niniejszego artykułu, warto podjąć kwestię przypisania poszczególnych teorii do większych bloków tematycznych. Ze względu na walor usystematyzowania prezentacji podjętej problematyki poszczególne koncepcje zostały przyporządkowane do dwóch głównych grup: biologicznych eksplanacji religii oraz kulturowych eksplanacji religii.

Taka strukturyzacja jest w głównej mierze podyktowana wyłuszczeniem przez taki podział naczelných cech poszczególnych teorii, a więc odwoływania się przez nie bądź do kultury (infosfery), bądź do środowiska naturalnego jako rozsadnika formowania się religii. Trzecim, osobnym blokiem, jest koewolucjonistyczna teoria religii, która jednak jest wciąż we wczesnej fazie i wymaga dalszych, wielostronnych rozwinięć. W tym artykule rozwiązania proponowane przez to stanowisko zostaną tylko z grubsza zarysowane.

Gwoli klaryfikacji zakresu tematycznego niniejszej pracy warto jeszcze dopowiedzieć, że ze względu na wielość pytań o charakterze filozoficznym, które są wywoływane przez omawiany program badawczy, każde poszczególne podejście brane z osobna mogłoby stanowić temat oddzielnego referatu. Jednak celem tej pracy jest po prostu przybliżenie najważniejszych założeń i postulatów nowego, prężnie rozwijanego – przede wszystkim przez Anglosasów<sup>5</sup> – trendu badawczego, jakim są ewolucjonistyczne teorie religii.

### Wyjaśnienia biologiczne

Pierwszym z dwóch bloków, które zostaną tu zaprezentowane, jest blok wyjaśnień o biologicznym pochodzeniu. Jak sama nazwa wska-

---

<sup>5</sup> Świadectwem urzetelniającym powyższe sformułowanie są chociażby wydane w tym obszarze kulturowym znakomite antologie przedmiotu: *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques* oraz *Where God and Science Meet*.

zuje, ujęcia z tego bloku abstrahują od fenomenów pozabiologicznych. Centrum ich zainteresowania jest organizm ludzki oraz osiągnięcia z zakresu prymatologii. Wyjaśnienia biologiczne stanowią swego rodzaju *patchwork* różnorodnych hipotez, niemniej jednak w ramach podejścia biologicznego należy wyróżnić dwie najszerzej dyskutowane teorie religii, a więc socjobiologię oraz kognitywizm.

Chronologicznie wcześniejsza jest socjobiologia, której obecną kontynuatorką jest psychologia ewolucyjna. Co nieczęste w historii nauki, w przypadku tej dyscypliny jest możliwe wskazanie jej ojca założyciela oraz roku powstania. Tak więc, cezurą wyznaczającą początek uprawiania socjobiologii jest rok 1975, w którym zostało opublikowane studium entomologa z Harvardu Edwarda O. Wilsona *Sociobiology: The New Synthesis* [Wilson 1975]. Co ciekawe, oryginalnym polem badań Wilsona było zachowanie owadów społecznych. A na tym właśnie gruncie duży sukces osiągnęła hipoteza genocentryczna, w której – ujmując tę kwestię skrótowo – to geny, a nie gatunki czy indywidualne organizmy, są jednostką, na której operuje dobór naturalny [Dawkins 1996, 56–61]. Bazując na tym założeniu, każdy żywy organizm (biont), mimo swego ogromnego skomplikowania i różnorodności relacji, w których tkwi, jest sprowadzany zaledwie do wehikułu, czy też futerału na geny [Wszolek 2004, 42–45]. Metaforą, która streszcza ten pogląd, jest popularne sformułowanie Wilsona, że: „[...] geny trzymają kulturę na smyczy”<sup>6</sup>. Sformułowanie to jest wyrażeniem wprost determinizmu biologicznego, którego na gruncie każde działanie dowolnego organizmu, w tym i ludzi, odczytuje się jako manifestacje dostosowania genów do zmieniających się warunków środowiska [Wright 2004, 317]. Stosując tę optykę, badacze zdołali włączyć do ram wyjaśniających genocentryzmu nawet, występujący w różnorodnych formach wśród wielu gatunków, altruizm. Altruizm był postrzegany jako najbardziej oczywiste zjawisko przeczące postulatowi socjobiologów. Ludzka dobroczynność dotychczas wymykała się schematom wyjaśniającym charakterystycznym dla logiki pomnażania potomstwa [Blackmore 2002, 227–234].

---

<sup>6</sup> W tym miejscu warto zaznaczyć, że Wilson nie jest przedstawicielem „wulgarniej” socjobiologii, a więc głoszącej jednostronny determinizm genowy. W książce *Konsiliencja. Jedność wiedzy* wyraźnie opowiedział się za koewolucjonistyczną wizją relacji kultura – geny [Wężowicz-Ziółkowska 2008, 161–162; Piątek 2007, 42–50].

Przenoszenie schematów wyjaśniających socjologii na wiązkę zagadnień dotyczących religii, zgodnie z tym, co zostało dotychczas wyartykułowane, nakazuje skonceptualizować religię jako jedną z form adaptacyjnych genów.

I tak, jedną z najbardziej wpływowych hipotez o przystosowawczej roli religii jest jej domniemana ochronna funkcja względem strachu przed śmiercią. Jak powszechnie wiadomo, niemal każda religia posiada warstwę soteriologiczną (zbawienną), która zawiera kojącą lęki egzystencjalne narrację o pozytywnym ludzkim *rite de passage* [Persinger 2002, 274]. Najbardziej oczywistym przykładem takiej narracji w obrębie kultury chrześcijańskiej jest wiara w Paruzję Jezusa Chrystusa.

Inną propozycją wyjaśniającą powstanie religii jako rezultat działania doboru naturalnego jest wyakcentowanie jej konsolidującej natury. Grupa spojona wspólnym transcendentnym czynnikiem jest bardziej monolityczna, a przez to efektywniejsza na polu walki, aniżeli gromada osób zebrana tymczasowo dla jakiegoś doraźnego instrumentalnego celu. Czynnikiem, które solidaryzują jednostki są tu, w mniemaniu socjologów, przede wszystkim: rytuały, hierarchia sakralna, elementy stabuizowane w religijnym obrazie świata oraz konserwatyzm tego świata [Wilson 2003].

Kolejna hipoteza głosi, że religia jest tak szeroko rozpowszechniona, ponieważ ma pozytywny wpływ na dobrostan jednostki [Newberg, d'Aquili, Rause 2001, 108] oraz przyczynia się do wyższej dzietności [Blume 2009, 117–123]. Badania, na które powołują się forsujący tę hipotezę, mają świadczyć o tym, że ludzie religijni są zdrowsi, szczęśliwsi oraz sprawniej funkcjonują w społeczeństwie. Ma to być spowodowane większym poczuciem własnej wartości oraz bardziej pozytywnym nastawieniem do codzienności.

Drugim trendem badawczym w obrębie bloku wyjaśnień biologicznych są kognitywistyczne teorie religii, które są konglomeratem rozmaitych wyjaśnień odwołujących się do ukształtowanych we wcześniejszej historii *Homo sapiens* mechanizmów mózgowych. Obecnie teorie formułowane z pozycji kognitywistycznych są najintensywniej rozwijanymi ewolucjonistycznymi teoriami religii. To w nich badacze widzą, by tak rzec, „teorię wszystkiego religii”. Właściwością wyróżniającą tych teorii, która z pewnością przyczyniła się do ich dobrych notowań, jest walor empirycznej testowalności. Silnym ramieniem, na którym wspierają się inicjatywy kognitywistów, jest bowiem metodologia wła-

ściwa dla neurologii oraz informacje dzięki niej uzyskiwane [Barrett 2008, 295–297]. Kognitywiści w przeważającej mierze konceptualizują religię nie jako adaptację – jak chciałaby większość socjobiologów<sup>7</sup> – lecz jako produkt uboczny (z ang. *by-product*) innych, bardziej zasadniczych dla przeżycia procesów mentalnych [Thomson, Aukofer 2011, 10]. Kontrowersyjną analogią (z ang. *fast-food hypothesis*) stosowaną do zobrazowania owej kontyngencji religii jest szkodliwość w obecnych, sytych czasach silnego łaknienia wysokotłuszczowych oraz wysokowęglowodanowych produktów spożywczych, którego efektem jest epidemia otyłości w krajach Zachodu. Religia, tak jak silne łaknienie wysokokalorycznego pokarmu, w odległych czasach była właściwością adaptacyjną, ale – w opinii niektórych kognitywistów – jest obecnie cechą kontrproduktywną [Thomson, Aukofer 2011, 38–40].

Aby pokazać próbkę metodologii kognitywistów na odcinku badań związanych z religią, zostaną przedstawione najczęściej wymieniane przez nich bazowe mechanizmy mentalne, które miały przyczynić się niejako „rykoszetem” do powstania i utrwalenia religii. Wspomniane mechanizmy to:

- potrzeba przynależności (do różnorodnych grup) – jest to jedna z elementarnych potrzeb ludzkich, na której religia ma zerować poprzez utworzenie więzi z nadnaturalnym bytem. Religia, w tym ujęciu, jest substytutem (*resp.* uzupełnieniem) więzi rodzinnych. Świadczyć o tym ma, między innymi, powszechne używanie w grupach religijnych takich zwrotów jak: brat, siostra, Bóg Ojciec, *etc.*;
- łatwowierność dziecięca – dzieci ze względu na wrodzone i bezkrytyczne przyswajanie wzorów zachowań oraz przekonań dorosłych z ich otoczenia są szczególnie podatne na przyswajanie kontrfaktycznych religijnych orzeczeń. Ma o tym świadczyć fakt, że niezwykle powszechnym zjawiskiem jest dziedziczenie przynależności do danej denominacji po rodzicach, a rzadkim zjawiskiem jest konwersja na inną wiarę;
- uleganie autorytetom – konformizm, podzielenie opinii bardziej wpływowych osób jest bardziej powszechną postawą, niż się

---

<sup>7</sup> Warto zaznaczyć, że w świetle egzaptacji (preadaptacji), czyli cech organizmu, które dopiero w nowym środowisku nabierają funkcji przystosowawczych, oba spojrzenia na genezę religii są możliwe do pogodzenia [Kąkol 2007, 618].



zwykle sądzi. Z kolei same autorytety hierarchii religijnej przynależą do najbardziej wpływowych kręgów opiniotwórczych;

- promiskuityzm teleologiczny – dzięki temu mechanizmowi zmienne, by nie powiedzieć po prostu chaotyczne, otoczenie jest postrzegane przez pryzmat celowości, co w prostej linii prowadzi do konkluzji, że nawigację światem (tym najbardziej kompleksowym bytem) można przypisać wyłącznie istocie o nadnaturalnych siłach. Mechanizm teleologicznego myślenia ma po prostu wartość komformującą, czy też terapeutyczną dla ludzi żyjących w niestabilnych warunkach żywnościowych, bytowych i społecznych;
- hiperaktywna detekcja intencjonalnych podmiotów – ten mechanizm poznawczy jest ściśle związany z wyżej opisanym promiskuityzmem teleologicznym. Przyczynia się on do nadmiernego „intencjonalnego” interpretowania zjawisk, np. zwykłego świstu wiatru jako nadchodzenia groźnego drapieżnika. Niemniej koszty związane z hiperaktywną detekcją intencjonalnych podmiotów są mniejsze niż ewentualne zlekceważenie rzeczywistego zagrożenia;
- krewniacza psychologia – również jest mocno sprzężona z innym mechanizmem poznawczym, mianowicie z potrzebą przynależności. Krewniacza psychologia bazuje na dobrze ugruntowanej w biologii koncepcji doboru krewniaczego, który – ogólnie rzecz ujmując – sprowadza się do preferowania bliżej spokrewnionych osobników. Religia poprzez kreowanie rodzinnych związków ma wykorzystywać ten mechanizm [Thomson, Aukofer 2011, 142–144];
- kosztowne sygnalizowanie – jest to koncepcja, która ma wyjaśniać sprzeczne z darwinowską logiką religijne zachowania, na przykład: ascetyczne posty, umartwienia czy celibat. W ujęciu kognitywistycznym, tego rodzaju zachowania mają zwyczajnie wzmacniać wiarygodność poszczególnego ascety w odbiorze religijnej grupy [Sosis 2004, 166–170].

W perspektywie kognitywistycznej powszechność ludzkiej religijności jest właśnie produktem ubocznym tych zasadniczych mechanizmów poznawczych.

## Wyjaśnienia kulturowe

Ten segment ewolucjonistycznych teorii religii jest bogaty w niuanse. Niuanse te głównie są ufundowane na różnym określeniu ontologii kultury oraz jej relacji z biosferą. Na przykład, teoria podwójnego przekazu bazuje na podobieństwach występujących pomiędzy ewolucją biologiczną a kulturową, natomiast koncepcja konstrukcji ni-szy akcentuje możliwość aktywnego wpływania na środowisko przez organizmy, które, w tym ujęciu, nie są bezwładnie kształtowane przez otoczenie [Stone, Lurquin 2009, 167–174].

Kolejną propozycją w obrębie wyjaśnień kulturowych, która ze względu na swoją popularność zostanie szerzej omówiona, jest memetyka. Jest to teoria dokonująca w pewnym sensie rewolucji konceptualnej. Bowiem w praktyce na gruncie memetycznym kultura zostaje skwantyfikowana, tj. podzielona na jednostki replikacji kulturowej czyli memy. Co więcej, centralnym założeniem tej dyscypliny jest przenoszenie logiki funkcjonowania biologicznego replikatora, genu, na kulturę poprzez wstawienie w miejsce tego replikatora właśnie memu. Mem, analogicznie do genocentrycznej interpretacji neodarwinizmu, o której była mowa we fragmencie dotyczącym socjobiologii<sup>8</sup>, jest „samolubnym” replikatorem [Dawkins 1996, 266–268]. Człowiek, jak i inne zwierzęta obdarzone choćby załączkami świadomości, jest tu postrzegany jako wehikuł przetrwania dla paczek informacyjnych w postaci genów i memów. Co warto podkreślić, natura relacji pomiędzy genami a memami jest przedmiotem żywych polemik.

W obrębie memetyki religia doczekała się kilku wyjaśnień. Najbardziej znana i zarazem najbardziej kontrowersyjna jest autorstwa brytyjskiego zoologa-ewolucjonisty Richarda Dawkinsa, który bezparadonowo określił religię jako wirus umysłu [Dawkins 2003, 128–144]. To sformułowanie należy rozumieć paralelnie do wirusa komputerowego, którego naczelnym celem jest zainfekowanie jak największej liczby komputerów. Religia jest więc, w opinii Dawkinsa, swego rodzaju rozsadnikiem epidemii, z którym ludzkość ciągle musi się zmagać, tak jak zмага się od zarania swych dziejów z wirusami, bakteriami i grzybami.

---

<sup>8</sup> Można więc zaryzykować stwierdzenie, że wspólnym mianownikiem obu podejść, tj. socjobiologicznego oraz memetycznego, jest uwypuklanie wyższości replikatora (genu i memeu) nad wehikułem (dowolnym organizmem, w tym także człowiekiem).

Tak skrajnie negatywne ujęcie, co jest warte podkreślenia, nie należy do istoty memetycznej teorii religii. Amerykański filozof i zarazem propagator memetyki Daniel Dennett łągodzi epidemiologiczną perspektywę Dawkinsa. Zdaniem Dennetta, religia jest tak powszechna i trwała ze względu na liczne pożytki jakie niesie dla społeczeństw ludzkich oraz poszczególnych indywidualów. Wymienia na przykład konsolidującą, monolitotwórczą funkcję religii oraz wskazuje, że może ona być źródłem motywów do bardziej moralnego, czyli, w opinii Dennetta, społecznie aprobowanego prowadzenia się [Dennett 2008, 214–238]<sup>9</sup>.

### **Podejście koewolucjonistyczne**

Odrębnym, rozsadzającym zarówno ramy teoretyczne wyjaśnień kulturowych, jak i biologicznych, projektem jest podejście koewolucjonistyczne. To podejście ma znamiona syntezy, bowiem czerpie z dorobku dwóch pozostałych grup wyjaśnień. Należy nadmienić, że fundamentem teoretycznym tego projektu są dwie koncepcje z zakresu psychologii poznawczej, mianowicie skąpca poznawczego oraz schematów poznawczych [Grzymała-Moszczyńska 2004, 135–137; 142–145]. W skrócie, schemat poznawczy to „[...] kognitywna struktura bądź reprezentacja mentalna zawierająca zorganizowaną, uprzednią wiedzę na temat danej dziedziny, włącznie z określeniem relacji pomiędzy jej atrybutami” [McIntosh 1995, 2]<sup>10</sup>. Natomiast koncepcję skąpca poznawczego należy rozumieć jako metaforę odnoszącą się do ludzkiej skłonności tworzenia stereotypów, które, wbrew obiegowej opinii, pełnią użyteczną funkcję w procesach poznawczych. Jak pisze psycholog religii Halina Grzymała-Moszczyńska: „[...] spostrzeganie przez pryzmat stereotypu jest bardzo nagradzające, a co za tym idzie – łatwe do przyswojenia i trwałe” [Grzymała-Moszczyńska 2004, 135]. Obie te koncepcje wiarygodnie tłumaczą ewentualne modyfikacje bądź konserwacje światopoglądu religijnego na przestrzeni życia jednostek w zależności od ich doświadczeń życiowych. Kolejną zaletą paradygmatu koewolucjonistycznego jest uwzględnianie przez niego całości oddziałującego na człowieka otoczenia, którego składnikami są właśnie komponenty kulturowe i przyrodnicze [Grzymała-Moszczyńska 2004, 6–11]. Nie-

---

<sup>9</sup> Należy jednak dodać, że Dennett, jako prominentny przedstawiciel ruchu nowego ateizmu, owe pożytki religii poddaje systematycznej dekonstrukcji.

<sup>10</sup> Tłum. własne.

mniej zintegrowanie nadmienionych tu osiągnięć psychologii poznawczej z perspektywą ewolucjonistyczną domaga się na obecnym etapie wielostronnych doprecyzowań i rozwinięć.

### **Problematyczne kwestie**

W ostatniej części pracy zostaną wypunktowane problematyczne, wymagające dalszego opracowania kwestie związane z programem ewolucjonistycznych teorii religii:

1. Nierozstrzygniętym zagadnieniem jest to, czy zastosowanie biologicznych mechanizmów ewolucyjnych do innych obszarów badawczych (np. do zjawisk kulturowych) ma charakter analogiczny (metaforyczny) czy izomorficzny. Izomorfizm, w tym kontekście, łączy się z pytaniem dotyczącym zasadności przenoszenia metod teorii, która jest wydajna poznawczo na danym obszarze na zupełnie inny poziom badań. Natomiast analogiczność wiąże się z niebezpieczeństwem „metaforyzacji nauki”, czyli podważaniem, bardzo ważnej w nauce, praktyki operowania precyzyjnymi terminami [Martin 2008, 349–351].
2. Wspomniany pluralizm, wielość teorii, a więc brak dominującej perspektywy, która przyczynia się do powstania szeregu nieścisłości, jak na przykład kłopot ze wskazaniem funkcji i natury religii (tzn. czy jest ona właściwością adaptacyjną, kontrproduktywną, czy też produktem ubocznym).
3. Przyrodnicze instrumentarium zaprzęgnięte w ewolucjonistyczny program badań nad religią, pomimo znaczących sukcesów, nie jest stosowalne, wbrew aspiracjom niektórych uczonych, do badania prawdziwości (*resp.* fałszywości) teizmu. Ważne jest, aby mieć świadomość nieobalalności religijnych twierdzeń za pomocą metodologii przyrodniczej.
4. Ze względu na niebywałą różnorodność manifestacji religii, jej wielowarstwowość zarówno na poziomie indywidualnym, jak i grup ludzkich, konieczne jest w celu dalszego udoskonalania tego programu scalenie obecnie dominującej perspektywy kognitywistycznej z analizami z zakre-

- su historii, antropologii, socjologii, psychologii i religio-  
logii.
5. Wielce problematyczne jest również samo określenie przedmiotu badań, a więc sama definicja religii. Na przykład, odwołując się do jaskrawej opozycji, czy systemy totalitarne – takie jak stalinizm – oraz kibicowskie grupy ultrasów, ze względu na ich fanatyzm, rytualizm oraz wysoką sprawność zorganizowania, wyczerpują znamiona religii? Natomiast prześmiewczy kościół Latającego Potwora Spaghetti i budzący raczej humorystyczne skojarzenia kościół Diego Maradony, pomimo ich formalnie religijnej struktury, już nie?
  6. Z problemem dotyczącym szeroko akceptowanej definicji religii bezpośrednio związana jest również kwestia, czy religię należy badać w jej całościowej postaci, czy analizie powinny być poddane poszczególne jej aspekty (np. rytuały, wierzenia, wartości, doświadczenia emocjonalne). Innymi słowy, czy przedmiotem badań powinna być religia *en bloc*, czy też jej dane fragmenty?
  7. I w końcu, w obliczu domniemanej wysokiej wartości adaptacyjnej religii i jej powszechności, wyjaśnienia – na gruncie ewolucyjnym – domaga się samo zjawisko ateizmu [Fetchenhauer 2009, 275–290]. Jak można w ramach ewolucjonistycznych teorii religii wyjaśnić postępującą ateizację krajów Zachodu, która, w tej perspektywie, wydaje się kontrproduktywną właściwością?

### Zakończenie

Powyższy, lapidarny spis spornych kwestii pojawiających się w dociekaniach z zakresu ewolucjonistycznych teorii religii jest symptomatyczny dla nowych, nieskrystalizowanych jeszcze obszarów badawczych. Niedoprecyzowany przedmiot analiz, niejednorodności metodologiczne (np., wspomniany problem, czy badać religię w całości, czy też bardziej praktyczna poznawczo jest jej fragmentaryzacja na poszczególne elementy?) wskazują na potrzebę uporządkowania podstaw koncepcyjnych całego przedsięwzięcia. Niemniej jednak swoisty rozkwit różnorodnych badań nad religią z pozycji ewolucjonistycznych

świadczy o znacznym potencjale poznawczym tych projektów badawczych, jak i entuzjazmie jaki im towarzyszy.

## BIBLIOGRAFIA

- Barrett, Justin L., 2008, *Keeping „Science” in the Cognitive Science of Religion*, [w:] Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris i in. (red.), *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques*, Santa Margarita: Collins Foundation Press, ss. 295–301.
- Blackmore, Susan, 2002, *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, Poznań: Rebis.
- Blume, Michael, 2009, *The Reproductive Benefits of Religious Affiliation*, [w:] Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Nowy Jork: Springer-Verlag, ss. 117–126.
- Brockman, John, 1996, *Powstaje trzecia kultura*, [w:] J. Brockman (red.), *Trzecia kultura*, przeł. Piotr Amsterdamski i in., Warszawa: CiS, ss. 15–36.
- Dawkins, Richard, 1996, *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Dawkins, Richard, 2003, *A Devil's Chaplain: Reflections on Hope, Lies, Science, and Love*, Nowy Jork: Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, Daniel, 2008, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, przeł. Barbara Stanosz, Warszawa: PIW.
- Fetchenhauer, Detlef, 2009, *Evolutionary Perspectives on Religion – What They Can and What They Cannot Explain (Yet)*, [w:] Eckart Voland, Wulf Schiefenhövel (red.), *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Nowy Jork: Springer-Verlag, ss. 275–291.
- Flis, Andrzej, 2003, *Chrześcijaństwo i Europa. Studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków: Nomos.
- Gell-Mann, Murray, 2002, *Plectics: The study of simplicity and complexity*, „Europhysics News”, nr 33, ss. 17–20.
- Grzymała-Moszczyńska, Halina, 2004, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Martin, Luther H., 2008, *Can Religion Really Evolve? (And What Is It Anyway?)*, [w:] Joseph Bulbulia, Richard Sosis, Erica Harris i in. (red.), *The Evolution of Religion. Studies, Theories & Critiques*, Santa Margarita: Collins Foundation Press, ss. 349–355.

- McIntosh, Daniel N., 1995, *Religion-as-schema, with implications for the relation between religion and coping*, "The International Journal for the Psychology of Religion", nr 5, 1–16.
- Newberg, Andrew; d'Aquili, Eugene i Rause, Vince, 2001, *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nowy Jork: Ballantine Books.
- Nowaczyk, Mirosław, 1989, *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa: PWN.
- Persinger, Michael, 2002, *The temporal lobe: The biological basis of the God Experience*, [w:] Rhawn Joseph (red.), *Neurotheology: Brain, science, spirituality, religious experience*, San Jose: University Press, ss. 273–278.
- Piątek, Zdzisława, 2007, *Pawi ogon czyli o biologicznych uwarunkowaniach kultury*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Rosenberg, Alex i McShea, Daniel W., 2008, *Philosophy of Biology. A Contemporary Introduction*, Nowy Jork: Routledge.
- Smolin, Lee, 1997, *Życie wszechświata: Nowe spojrzenie na kosmologię*, przeł. Danuta Czyżewska, Warszawa: Amber.
- Sosis, Richard, 2004, *The Adaptive Value of Religious Ritual. Rituals Promote Group Cohesion by Requiring Members to Engage in Behavior that is too Costly to Fake*, „American Scientist”, nr 92, ss. 166–172.
- Stone, Linda i Lurquin, Paul F., 2009, *Geny, kultura i ewolucja człowieka. Synteza*, przeł. Wojciech Branicki, Wiesław Więckowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Thomson, J. Anderson i Aukofer, Clare, 2011, *Why we believe in god(s). A Concise Guide to the Science of Faith*, Charlottesville 2011: Pitchstone Publishing.
- Wężowicz-Ziółkowska, Dobrosława, 2008, *Moc narrativum. Idee biologii we współczesnym dyskursie humanistycznym*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Wilson, David S., 2003, *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Wilson, Edward O., 1975, *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard: Belknap Press.



Wright, Richard, 2004, *Moralne zwierzę. Dlaczego jesteśmy tacy, a nie inni: psychologia ewolucyjna a życie codzienne*, przeł. Hanna Jankowska, Warszawa: Prószyński i S-ka.

Wszolek, Stanisław, 2004, *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM.

## **ABSTRACT**

### **NATURALIZATION OF THE ABSOLUTE.**

#### **The application of evolution's explanatory mechanism to the study of religion**

The question which has troubled scholars for many decades (or even centuries) is the origin and function of religion. In this article, the author tries to sketch an outline of a new and promising paradigm in the study of religion, i.e. the evolutionary theories of religion. It is widely held belief that this enterprise should further provide an explanatory framework for an enormous amount of data about human religiosity. Such an aim requires giving an overview of the three fundamental Darwinian theories which pertain to this extremely multifaceted phenomenon. The sequence in the overview is like this: (a) a historical and conceptual background, (b) a sociobiological account, (c) a cognitive account, (d) a memetic account. The paper also comprises a short presentation of so-called co-evolutionary perspective, which integrates the above-mentioned outlooks, and some shortcomings of the whole evolutionary program of the study of religion.