Metadata, citation and similar papers
ellonian Univeristy Repository

PIOTR PROKOPOWICZ

# Czy Bóg może umrzeć?
## Poznawczo-kulturowe aspekty trwałości wierzeń religijnych

„Jest-że człowiek jeno omyłką Boga?
Lub Bóg jeno omyłką człowieka?"

*Fryderyk Nietzsche*

Zarówno ojciec-założyciel socjologii August Comte, jak i pionier antropologii społecznej Edward Tylor twierdzili, iż myślenie religijne jest tylko etapem w historii myśli człowieka, protezą zastępującą człowiekowi niewykształconemu systemy filozoficzne czy też opartą na bezpośrednim doświadczeniu naukę. Tylor, skądinąd wspaniały antropolog i teoretyk religii, uważał religię za swego rodzaju protonaukę, pozwalającą człowiekowi prymitywnemu wyjaśnić niezrozumiały dla niego ustrój świata. Ostatnimi czasy możemy obserwować wiele zjawisk, które świadczą jednak o tym, że religia nie wycofała się do lamusa historii, tak jak chcieliby tego niektórzy zwolennicy pozytywizmu i racjonalizmu. Okazuje się, iż dynamiczny rozwój technologii, akumulacja wiedzy czy ekspansja człowieka w obszary subatomowe i międzygalaktyczne nie uwolniła ludzkości od religii. Wręcz przeciwnie – u progu XXI wieku możemy zaobserwować fascynujące zjawisko odrodzenia wiary religijnej na poziomie indywidualnym.

## Bóg w Islandii

Weźmy przykład Islandii, kraju, który mógłby posłużyć jako wzorzec z Sevres sekularyzacji krajów europejskich (Swatos, 1984). Przynajmniej od połowy XX wieku Islandia uważana jest za państwo, w którym religia po prostu straciła jakiekolwiek znaczenie. Kraj, w którym według danych „World Values Survey" w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu uczestniczy niecałe 3,2% społeczeństwa, pomimo iż do członkostwa w grupach wyznaniowych przyznaje się ponad 95% respondentów, musi poniekąd jawić się jako oczywisty dowód spadku znaczenia religii w życiu codziennym. W Islandii niski status nadany jest również autorytetowi Kościołów w sprawach moralnych i państwowych – w zakresie praw reprodukcyjnych i innych kontrowersyjnych problemów moralnych Islandia prezentuje wizerunek wyjątkowo liberalny. Na pierwszy rzut oka jest to niezbity dowód na to, że, podobnie jak reszta Europy Zachodniej, Islandia całkowicie się zsekularyzowała.

Niekoniecznie jednak. Otóż te same dane z „World Values Survey" wskazują, że aż 77% Islandczyków wierzy w Boga, 68% w życie po śmierci (dane z 1999 roku),

a 82%, że człowiek posiada duszę! Spytani bezpośrednio o to, w co wierzą, jedynie 4% mieszkańców Islandii przyznaje, iż nie wierzy w żadnego boga lub nawet siłę życiową. Islandia stanowi więc bardzo ciekawą ilustrację fenomenu, który w literaturze przedmiotu nazywa się zwykle *believing without belonging* (Lambert, 2004) – wierzenia bez przynależności [do kościoła]. Zarówno przypadek Islandii, jak i wielu innych państw europejskich (podobne zjawisko możemy odnaleźć w Niemczech, Wielkiej Brytanii czy Norwegii) pokazuje więc, że sekularyzacji instytucjonalnej, mierzonej częstością uczestniczenia w praktykach religijnych, towarzyszy dość stały odsetek ludzi wierzących w rzeczywistość nadprzyrodzoną. Może więc jednak z religią nie jest tak źle, jak się czasem wydaje socjologom religii? Może w kondycji ludzkiej jest coś, co sprawia, że religia nie jest tylko przejściowym tworem umysłowości człowieka, ale stałym elementem jego egzystencji na trzeciej planecie od Słońca?

## Zintegrowany model przyczynowy

Aby wyjaśnić jakikolwiek fenomen kulturowy w kategoriach przyczynowych, nauki społeczne zwykle odnoszą się do przyjmowanej *implicite* bądź wyrażanej *explicite* koncepcji człowieka. Tak w socjologii, jak i antropologii społecznej podmiot widziany jest zwykle jako produkt swojej kultury, określonych warunków społecznych, historycznych i ekonomicznych. John Tooby i Leda Cosmides, w książce, która przeszła już do kanonu psychologii i antropologii ewolucyjnej – *The Adapted Mind* – na miejsce standardowych założeń przyjmowanych przez nauki społeczne proponują jednak model, który stara się wyjaśnić społeczne zachowania człowieka w kategoriach przyczynowych, odnosząc się do przeszłości gatunkowej *homo sapiens* oraz specyficznych dla niego nacisków środowiskowych, związanych z przystosowaniem się do trudnego otoczenia ery plejstocenu. Przytoczenie podstawowych twierdzeń tego modelu jest niezbędne dla pełnego zrozumienia naturalistycznej koncepcji wierzeń religijnych.

Głównym założeniem zintegrowanego modelu przyczynowego (*Integrated Causal Model*; Tooby, Cosmides, 1992) jest teza, iż umysł ludzki składa się z modułów poznawczych będących produktem procesu ewolucyjnego. Wrodzone mechanizmy przetwarzania informacji, będące ogniwem łączącym biologię człowieka z obszarem kultury, są adaptacjami wyprodukowanymi w wyniku naturalnej selekcji w środowisku przodków, identyfikowanych często z Ziemią czasu plejstocenu. Wiele z tych mechanizmów ewoluowało w określonym celu – aby rozwiązać takie konkretne problemy adaptacyjne, jak współpraca, przekazywanie informacji, wybór odpowiedniego partnera czy identyfikacja poruszających się drapieżników. Ogólna struktura tych mechanizmów, według współczesnych psychologów ewolucyjnych, konstytuuje naturę ludzką – gatunkową specyfikę umysłu *Homo sapiens*. Kultura z kolei, opierając się na poznawczym substracie wytworzonym w procesie ewolucji biologicznej, podlega stałej adaptacji i modyfikacji w obrębie mechanizmów umysłowych członków danej populacji.

W świetle założeń i twierdzeń zintegrowanego modelu przyczynowego szczególnie ważna dla zrozumienia źródeł wierzeń religijnych staje się przyjmowana w nim koncepcja kultury. W swoim sławnym wystąpieniu „Epidemiologia reprezentacji" Dan

Sperber (1985), amerykański antropolog ewolucyjny, porównuje kulturę, czyli zbiór reprezentacji, do epidemii choroby. Tak, jak zarazki przenoszą się z osoby na osobę, tak reprezentacje zamieszkują świadomość nosiciela. W ten sposób trudno powiedzieć, że jakaś grupa ludzi „dzieli" daną chorobę czy kulturę. Reprezentacje, w rozumieniu Sperbera, są przez jednostkę modyfikowane, ale na przetrwanie w mózgu nosiciela i zarażenie nimi innych członków społeczności mogą liczyć tylko te, które są przez nich łatwo zapamiętywane i przetwarzane oraz mają większe konsekwencje poznawcze dla podmiotu.

Taką koncepcją kultury posługuje się właśnie Pascal Boyer (2000) w swojej pracy nad genezą wierzeń religijnych. Uważa on, że religia jest produktem ubocznym naszych systemów kojarzeniowych, opartym na procesach selekcji kulturowej. Pytanie, jakie stawia sobie Boyer, brzmi więc następująco: dlaczego spośród wszystkich możliwych, dostępnych jednostek kulturowych, ludzie na całym świecie skłonni są „wybrać" (niekoniecznie świadomie) wiarę w istoty nadprzyrodzone o cechach zbliżonych do ludzkich? Hipoteza amerykańskiego antropologa, utrzymana w duchu teorii Sperbera, mówi o tym, iż niektóre reprezentacje świata nadprzyrodzonego są dla jednostki bardziej znaczące (*relevant*), w tym sensie, że, po pierwsze, powstają w wyniku mniejszej aktywności umysłu (są łatwiej przetwarzane) oraz produkują większą liczbę skojarzeń i konsekwencji poznawczych. Okazuje się, że wiara w Boga może być dla podmiotu łatwiejsza (w sensie poznawczym) niż wiara w człowieka. Właśnie stąd, według Boyera, pochodzi powszechna w wielu kulturach wiara w Boga, bogów, istnienia nadprzyrodzone, krótko mówiąc, w rozumieniu Edwarda Tylora – religia.

## Definicja religii

Czym jednak jest religia? Trudno odpowiedzieć w jednym akapicie na pytanie, które zadawali sobie filozofowie, socjologowie i psychologowie od początku nowożytnej nauki. Wydaje się, iż najbardziej użyteczną, bo najszerszą i sięgającą do samych źródeł wierzeń religijnych, jest wspomniana już wcześniej minimalna koncepcja religii Edwarda Tylora z 1871 roku. W swojej teorii animizmu stwierdził on, iż religia to po prostu „wiara w istoty nadprzyrodzone" (Tylor, 1871). Z powodu ograniczenia objętości artykułu nie ma miejsca na zastanawianie się, na ile uniwersalna kulturowo jest kategoria zjawisk i istot nadprzyrodzonych, wystarczy jednak powiedzieć, iż praktycznie każda zbadana przez antropologów społecznych kultura posiada zbiór pojęć odnoszących się do zjawisk i istot „nie z tego świata". Nietrudno stwierdzić, że właśnie ta podstawa, a nie pytanie o źródło świata, losy człowieka po śmierci czy rytuał, konstytuuje religię – zawsze wszak znajdzie się kultura, w której niektóre z bardziej złożonych elementów definicyjnych po prostu nie występują. Poza tym teorie, które kładą nacisk na stronę społeczną fenomenu (tak jak teoria Durkheima czy Marksa), zwykle ignorują pytanie, dlaczego środki kontroli czy wyrażania wspólnotowości przybierają w ogóle kształt wiary w świat nadprzyrodzony? Zamiast więc wymieniać kolejne cechy, które składają się na istotę religii, należałoby więc zastanowić się, co znajduje się u podłoża faktu, iż kultury ludzkie na całym świecie tworzą (i przyjmują za wiarygodny) równoległy świat bytów nadprzyrodzonych.

## Urodzeni mistycy

Istnieje kilka teorii, które traktują religię jako fenomen naturalny, dający się badać przy użyciu aparatu naukowego. Pierwsza, ewolucyjna koncepcja religii jako narzędzia adaptacyjnego, twierdzi, iż rytuały oraz osobiste doświadczenia mistyczne stanowią mechanizmy sprzyjające przetrwaniu jednostki. W związku z tym wszystkie geny, które wspierają tego rodzaju religijną adaptację, są premiowane przez proces ewolucyjny, przyczyniając się do zwiększającej się religijności gatunku ludzkiego. Według tego punktu widzenia, uczucie „bycia w objęciach" czy inne przeżycia mistyczne mogą stanowić olbrzymie źródło motywacji do radzenia sobie z przeciwnościami losu, tak w plejstocenie, jak w dzisiejszej dżungli miasta (Hay, Socha, 2005).

Wyjaśnienie to ma wiele zalet: pokazuje, dlaczego religia jest jednym z uniwersaliów kulturowych, opierając się przy tym na rzetelnych badaniach naukowych (występowanie doświadczeń mistycznych u dzieci, Hay i Nye, 1998; mniejsza umieralność osób religijnych z powodu zawału serca i samobójstw, Comstock i Partridge, 1972), pozwala dostrzec związek ewolucji ludzkiej współpracy z wiarą w sankcje nadprzyrodzone oraz wyraźnie łączy zjawiska religijne z biologiczną kondycją człowieka. Teoria ta nie jest jednak pozbawiona wad. Skupiając się na biologii człowieka, ignoruje w pewnym stopniu jego środowisko kulturowe oraz nie odpowiada na najważniejsze pytanie: dlaczego w ogóle wierzymy w rzeczywistość nadnaturalną? Dlaczego poczucie „bycia w objęciach" wiąże się w życiu człowieka z wiarą w istnienie osobowych bogów, gadających, płonących krzaków, zombie czy latającej wątroby? Co powoduje, iż pomimo olbrzymiej różnorodności na całym świecie znajdujemy podobne idee religijne? Mówiąc krótko, dlaczego religia jest taka, jaka jest?

Bardzo przekonującą odpowiedź na to pytanie daje program badawczy prowadzony przez grupę amerykańskich, brytyjskich i francuskich antropologów i psychologów, którzy, uznając dziedzictwo ewolucyjne gatunku *Homo sapiens*, starają się zbadać, jak funkcjonuje nasz umysł, kiedy chodzi o wierzenia religijne. Wspomniany już wcześniej Pascal Boyer, autor wydanej również w Polsce książki *I człowiek stworzył bogów*, widzi w religii produkt uboczny normalnej, codziennej działalności poznawczej człowieka.

## Urodzeni dualiści

Zanim przejdziemy do dalszych analiz, należy stwierdzić, iż wyjaśnienia poznawczo-ewolucyjne koncentrują się na bardzo ciekawym aspekcie ludzkiego umysłu – jesteśmy wszyscy, według tego podejścia, urodzonymi psychologami, fizykami i biologami. Przeprowadzone w tym paradygmacie badania nad dziećmi wykazały, iż prawie od urodzenia człowiek posiada wrodzone mechanizmy rozumowania na temat tego, jak zachowują się obiekty nieożywione, rośliny, zwierzęta i ludzie – informacje na ten temat tworzą w naszych umysłach wrodzone kategorie ontologiczne. Co więcej, według psychologów poznawczych, moduły informacyjne obsługujące te światy są funk-

cjonalnie oddzielne, gdyż wyewoluowały w innym momencie historii naszego gatunku, stanowiąc odpowiedź na różne presje adaptacyjne.

Mechanizmy te czynią nas urodzonymi dualistami – posiadając oddzielne kategorie dla obiektów mających intencje i obiektów ze świata nieożywionego, z łatwością jesteśmy w stanie zaakceptować fakt, że ciało i dusza to oddzielne obszary istnienia. W ten sposób nietrudno zrozumieć, dlaczego pośród katalogu istot nadprzyrodzonych na całym świecie najłatwiej znaleźć istoty posiadające duszę, ale pozbawione ciała (jak judeochrześcijańskie anioły), bądź istoty cielesne pozbawione umysłu (znane z horrorów zombie).

Możliwość wyobrażania sobie istot nadprzyrodzonych to jedno, ale czy tak nieprawdopodobne twory nie powinny zostać szybko zapomniane? Niekoniecznie. Z międzykulturowych badań Boyera i Ramble'a (2001) wynika, iż ludzie na całym świecie zapamiętują znacznie lepiej reprezentacje, które naruszają zasadę zgodności obiektu z jego schematem ontologicznym – na przykład umysł bez ciała, będąc pogwałceniem kategorii „człowiek", jest znacznie lepiej zapamiętany niż reprezentacja człowieka, która nie gwałci tej reguły. Co istotne, nie są przy tym lepiej zapamiętywane kategorie po prostu dziwne, ale nienaruszające kategorii ontologicznych – warunkiem koniecznym lepszego zapamiętania jest naruszenie kategorii ontologicznych w ważnym aspekcie tak, aby reszta mogła być uzupełniona przez intuicyjną psychologię, biologię bądź fizykę człowieka.

Z doniesień antropologów wiemy jednak, iż wierzenia religijne dotyczą zwykle istot lub przedmiotów charakteryzujących się tym, iż wyposażone są one w procesy psychiczne. Intencjonalne podmioty jako przedmioty wierzeń i społecznie istotnych zachowań religijnych są bardziej prawdopodobne niż odpowiadające im wierzenia w zwierzęta czy istoty pozbawione umysłu. Na pierwszy rzut oka wydaje się to tak oczywiste, że mało osób zadaje sobie pytanie: dlaczego?

## Urodzeni kreacjoniści

Aby wyjaśnić źródła ważnych wierzeń w istoty nadprzyrodzone, musimy po raz kolejny zwrócić się w kierunku historii ewolucyjnej naszego gatunku, zwłaszcza genezy tych modułów naszego umysłu, które zajmują się „obsługą" współpracy międzyludzkiej i wymiany informacji. Ewoluując w epoce plejstocenu, człowiek, aby działać efektywnie i zwiększyć swoje szanse na przeżycie, musiał wykształcić adaptacyjne mechanizmy, które pozwalałyby mu na rozwiązanie podstawowych problemów tamtego czasu. Właśnie ten okres naszego rozwoju, zachodzący w środowisku wymagającym od przedstawicieli *Homo sapiens* ścisłej współpracy i adekwatnej wymiany informacji, sprawił, iż w ludziach wykształcił się zespół mechanizmów odpowiedzialnych za wnioskowanie o intencjach innych przedstawicieli gatunku. Człowiek, jak żadne inne zwierzę, uzależniony jest od informacji pochodzącej od innych ludzi – jego sukces jest ściśle zależny od poprawnej transmisji wiedzy na temat stanu świata zewnętrznego i wewnętrznego. Ludzie, aby odnieść sukces, muszą polegać więc na przesłankach na terenie działania innych ludzi, szczególnie wnioskowania o ich stanach

wewnętrznych i intencjach. Rozwój człowieka w specyficznej dla niego „niszy poznawczej" (Tooby, Cosmides, 1992) zadecydował o rozwoju cechy, którą Pascal Boyer nazywa „hipertrofią inteligencji społecznej".

Cecha ta, polegająca na stałej gotowości człowieka do wnioskowania o zachowaniach innych ludzi (ale często również obiektów nieożywionych i zwierząt) na podstawie inferowanych myśli, motywów i innych stanów wewnętrznych, odpowiedzialna jest za wiele ciekawych zjawisk zachodzących w umyśle człowieka. Eksperymenty Heidera i Simmel (1944) wskazały na przykład, iż ludzie są skłonni przypisywać intencje poruszającym się obiektom, na przykład kropkom, tworząc całe narracje na wyjaśnienie przypadkowych ruchów. Większość z nas doświadcza tego, gdy szukamy przyczyn takich zdarzeń, jak głos w ciemnym lesie, dotyk na ramieniu czy spadający nagle z dachu śnieg.

Najważniejszą funkcją, jaką spełnia inteligencja społeczna, jest wnioskowanie o intencjach innych jednostek. Informacja taka była niezbędna do adekwatnego planowania swoich działań podczas wykształcania się gatunku ludzkiego, a jej pozostałości możemy dopatrywać się chociażby we współczesnym głodzie plotek, tak na temat swoich najbliższych, jak i osób powszechnie znanych. Ludzie po prostu lubią wiedzieć wszystko o innych, zwłaszcza gdy informacje te dotyczą obszarów społecznie strategicznych, takich jak seks, zasoby lub status.

W świetle istnienia tych mechanizmów nietrudno zrozumieć, dlaczego spośród całego repertuaru istot nadprzyrodzonych status wierzeń religijnych osiągają te, które, po pierwsze, odnoszą się do istot posiadających określone intencje, myślących, od których działań zależy dobrobyt ludzi, oraz, po drugie, istoty, które posiadają nieograniczony dostęp do informacji o znaczeniu społecznie strategicznym. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z prostą konsekwencją nadaktywności ludzkiej tendencji do wnioskowania o działaniu podmiotów intencjonalnych nawet tam, gdzie zjawiska dałyby się wyjaśnić w sposób naturalny – zawalający się dom, wyjątkowy zapach, niestandardowy kształt na grzance może być wyjaśniany bardzo łatwo w kategoriach działań istot nie z tego świata. W drugim przypadku należy zwrócić uwagę na niskie koszty poznawcze akceptacji istnienia aktorów nadprzyrodzonych posiadających wszystkie możliwe informacje na temat intencji i motywów wszystkich ludzi. Reprezentacja taka ma nie tylko małe koszty przetworzenia (jest znacznie prostsza niż reprezentacja drugiego człowieka, na temat którego inferencje można mnożyć w nieskończoność „on myśli, że ja myślę, że on myśli, że ja...") – pozwala również na połączenie jej z tak istotnymi społecznie kategoriami, jak współpraca, moralność czy odstępstwo od normy (Johnson, Krüger, 2004).

## Podsumowanie

Celem tego artykułu była próba zarysowania odpowiedzi, jakiej na odwieczne pytanie o genezę religii udzielają współczesne nauki społeczne i biologiczne. Jakkolwiek obecnie ewolucyjne podejście do badania wierzeń religijnych naznaczone jest licznymi

wątpliwościami, oferuje ono bardzo owocny i dynamicznie rozwijający się program badawczy, stwarzający możliwość powstania w pełni naturalistycznej teorii religii.

Koncepcje, które opierając się na badaniach naukowych, widzą w wierze w świat nadprzyrodzony niezbywalny element ludzkiej kondycji, wskazują, że źródeł religii należy szukać raczej w naturze człowieka tworzącego i przetwarzającego kulturę niż w tymczasowych warunkach historycznych. Założenie to kieruje nas do dalszych, interdyscyplinarnych studiów nad religią – fenomenu na przecięciu ludzkiej biologii, psychologii i kultury.