

Mgr Kamil Chrustowski
Instytut Psychologii
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Człowiek wobec otaczającego świata z perspektywy psychologii ewolucyjnej. Pytanie o przyszłość religii w życiu człowieka

Wstęp

„Czyż religijność nie jest dziwna?“, „Czyż wiara w Boga, tudzież bogów, nie nosi znamion raczej zaburzenia, czy wręcz choroby psychicznej, aniżeli jakiegokolwiek logiki i racjonalności?”. Tak suponują niektórzy, w tym ludzie nauki – profesorowie akademicy, psychologowie, fizycy, naukowcy – i inne osoby, które o brak zdolności intelektualnych i racjonalnego myślenia trudno podejrzewać. Jednym z nich – a znanym szerzej za przyczyną swojej bestsellerowej książki „The God Delusion” („Bóg urojony”) – jest Richard Dawkins (2007). Nie przesadą byłoby powiedzenie, że w grze w skojarzenia na hasło „religia” Dawkins zapewne momentalnie wykrzyknąłby „urojenia”, tudzież „choroba”, a następnie starałby się uargumentować swe stanowisko i dowieść, że zasługuje na maksymalną liczbę punktów. Zanim jednak teoretycznie rozważymy jakąkolwiek możliwość słuszności takich twierdzeń, by nie uprzedzać faktów, a także by mieć materiał egzemplarzowy do analizy, posłużmy się przykładami różnych form religijności z różnych religii, poczynając od tych pierwotnych.

1. Religijność pierwotna i współczesna

1.1. Czukczowie, Klamaci, Aborygeni i inni, czyli różne przykłady wierzeń animistycznych

Robert Wright (2010) opisuje przykład Czukczów, rdzennych mieszkańców Syberii, którzy mają swój szczególny sposób na łagodzenie uciążliwych porywów wiatru. Mężczyzna zwraca się do wiatru ze śpiewną intonacją: „Zachodni Wietrze, popatrz tutaj! Spójrz na moje pośladki. Damy ci trochę tłuszczu. Przestań wiać!”. Wymawiający to zakłęcie mężczyzna ma spuszczone spodnie i wystawia gołe pośladki w stronę wiatru. Przy każdym słowie klaszcze w rękę. Czy to dziwne? Zważywszy, że Czukczowie wierzą, iż kamienie i kije mają duszę, to czemu nie miałyby jej mieć wiatr?

Według Klamatów (indiańskich łowców-zbieraczy zamieszkujących na terytorium dzisiejszego Oregonu) zachodni wiatr zsyła cierpiąca na wzdęcia karlica nosząca suknię ze skóry jelenia, a chmury zasłaniające księżyc to Muash – południowy wiatr, który stara się zabić księżyc, który i tak zawsze zmartwychwstaje. Według Haidów (rdzenni Amerykanie z północnego wybrzeża Oceanu Spokojnego) trzęsienia ziemi występują kiedy podmorski pies podtrzymujący wyspy otrząsa się. Karei – bóg piorunów plemienia Semangów z południowo-wschodniej Azji – wpada w gniew kiedy zobaczy, że ludzie czeszą włosy podczas burzy lub patrzą na parzące się psy. Semangowie w obliczu gwałtownej burzy próbują zmazać swoje winy i naprawić wyrządzone zło poprzez zadawanie sobie ran na goleniach. Darwin po zejściu z okrętu HMS Beagle na tereny Ziemi Ognistej, dowiedział się od rdzennych mieszkańców o olbrzymie, który biega po lasach i górach, wie o wszystkim co człowiek zrobi, a za zło karze złą pogodą.

Zbadany przez antropologa Pascala Boyera (2001, za: Dawkins, 2007, s. 246) kameruński lud Fang wierzy, że:

„[...] czarownice mają dodatkowy wewnętrzny narząd, coś jak zwierzę, które wylatuje nocą i niszczy ludziom plony i zatruwa krew. Mówi się też, że czasem czarownice spotykają się na wielkich uctach, na których pożerają swe ofiary i planują przyszłe zdobycze. Wielu ludzi opowiadało mi, że pewien znajomy ich przyjaciela na własne oczy widział czarownice latające nocą nad wioską na liściu bananowca i ciskające magiczne zaklęcia na niczego niespodziewające się ofiary.”

Dawkins (2007) podaje przykład Kima Sterelny’ego – nowozelandzko-australijskiego filozofa nauki, który dobrze poznał Aborygenów z Papui-Nowej Gwinei. Aborygeni okazali się mistrzami przetrwania w naprawdę ciężkich warunkach, czyli ich praktycznych zdolności nie sposób kwestionować. Warunki, w których przyszło im żyć są wyjątkowo nieprzyjemne, o żywność jest bardzo trudno, i przetrwanie jej mieszkańcom zapewnia tylko „doskonałe wręcz zrozumienie naturalnego, biologicznego środowiska”. Ale jak zauważa Dawkins: „ci sami ludzie, którzy tak sprytnie radzą sobie z przetrwaniem w trudnym świecie natury, zamulają sobie umysły przekonaniami, których absurdalność jest widoczna gołym okiem i o których nie da się nawet powiedzieć, że są bezużyteczne”. I cytuje dalej Sterelny’ego: „tę naprawdę imponującą wiedzę ci ludzie potrafią łączyć z destrukcyjną obsesją na punkcie menstruacji i czarów. Wiele lokalnych kultur wyniszczają lęk przed czarownicami i magią oraz przemoc, którą lęk ten wywołuje”. „Jak możemy być tak mądrzy i głupi zarazem?” – pytają Dawkins i Sterelny.

1.2. „Eskimos na kozetce”, czyli religijność a zaburzenia i choroby

Niewątpliwa dziwaczność tego typu zachowań karze zastanowić się, czy aby Dawkins nie ma racji – czy religijność nie wykazuje znamion zaburzenia czy choroby? Czy wiara w bogów nie jest aby urojeniem? Amerykańscy psychologowie, autorzy popularnego akademickiego podręcznika „Psychopatologia” – Seligman, Walker i Rosenhan (2003, s. 449)

– tak definiują urojenia: „fałszywe przekonania, które opierają się wszelkiej argumentacji i utrzymują się mimo dowodów w normalnych przypadkach wystarczających do ich obalenia”. Istnienie Boga jest sprawą nie podlegającym możliwości udowodnienia, a jak pokazały wcześniejsze przykłady – potrafi być w swej treści kuriozalną i dziwaczną. Wiara w Boga charakteryzuje się dłuższym kręgiem czasowym – takim jak wręcz całe życie – podczas, którego nie wątpliwie każdy z nas spotyka się z surową krytyką i serią argumentów. Krytyka ta, po pierwsze podważa możliwość istnienia Boga, a po drugie przynajmniej wykazuje niemożliwość udowodnienia Jego istnienia. Pomimo tego kolosalna większość ludzi opiera się jakiegokolwiek argumentacji i dalej żywi przekonanie o istnieniu Boga.

Jedną z pierwszych diagnoz, jaka nasuwa się psychologowi czy psychiatrze w przypadku występowania u osoby urojeń, jest schizofrenia. Seligman, Walker i Rosenhan podają między innymi takie kryterium diagnostyczne tej choroby jak: poważne upośledzenie odbioru rzeczywistości (wyciąganie niepoprawnych wniosków na temat rzeczywistości). Czy wyciąganiem poprawnych wniosków na temat rzeczywistości można nazwać przekonanie, że trzęsienia ziemi powoduje otrząsający się pies, a wystawienia tyłka na wiatr może tenże wiatr powstrzymać? Gdyby takowego Czukcza posadzić na krześle u psychologa czy psychiatry, to bliżej byłoby nam do mówienia o poprawnym wyciąganiu wniosków na temat rzeczywistości, czy raczej o psychozie? Drugim z kryteriów schizofrenii jest wpływanie zaburzenia na więcej niż jeden proces psychiczny: myślenie, sposób spostrzegania, emocje, komunikację i reakcje psychomotoryczne. Religia przenika wiele, a może wręcz nawet wszystkie, warstwy ludzkiego życia. Począwszy od samej wiary w istnienie Boga, przez postrzeganie zdarzeń życiowych jako będących za Jego przyczyną (np. cuda), dalej przez doznawanie w związku z tym różnych emocji (jak poczucie winy z powodu Jego obrazy, radość z wizji życia w raju, smutek z powodu wyobrażeń o Jego śmierci na krzyżu), aż po „dziwaczne” (jak to stwierdziliby niektórzy) reakcje, w stylu wykonywania gestów znaku krzyża, czy klęknięcia. Być może tym podobne zachowania można by nawet zaliczyć w poczet schizofrenicznego schematu funkcjonowania umysłu zwanego „myśleniem magicznym”. Jak wskazują Sab i współpracownicy (1998; za: Grom, 2009): osoby odznaczające się takim schematem funkcjonowania mogą mieć poczucie, że dysponują szczególnymi siłami by przewidywać sprawy i wierzą, że posiadają magiczną kontrolę nad rzeczami i ludźmi, na których mogą oddziaływać bezpośrednio lub pośrednio poprzez stosowanie rytuałów magicznych. Nemeroff i Rozin (2000; za: Grom, 2009, s. 94) wskazują na występowanie (czy to prawidłowe czy też o nasileniu patologicznym) tego typu zastosowań wśród dzieci i dorosłych pisząc: „Magia jest rodzajem intuicji poznawczej lub też przekonaniem o istnieniu niedostrzegalnych sił i istot, które to przekonanie w jakiś sposób przekracza zwyczajne granice pomiędzy rzeczywistością duchowo-symboliczną a fizyczno-materialną”.

Niektórzy czytelnicy dostrzegą być może, że dotychczas opierałem się na przykładach religijności ludzi rodem z plemion pierwotnych – łowców-zbieraczy. Niektórzy

czytelnicy zwróćą za pewne uwagę, że jest XXI wiek – czasu współczesne, kiedy ludzie już dawno wyszli z jaskiń i szałasów – i religia ma zupełnie inny (bardziej dojrzały) charakter, w niczym nie przypominający dziwaczności w stylu naszego Eskimosa. Bernhard Grom – jezuita, autor „Psychologii religii” – odcina chrześcijańskie praktyki od rozpatrywania w kategoriach myślenia magicznego, ale robi to arbitralnie i nie uzasadnia. Natomiast warto zastanowić się, czy pewne elementy wiary współczesnych religii również (podobnie jak przekonanie Czukczów, że goły tyłek i zakłęcia zatrzymają wiatr) nie wykazują znamiona schizotypowej magiczności zachowań. Cytując samego Groma (s. 95): „Czy wieszanie przez chrześcijanina w samochodzie emblematu ze świętym Krzysztofem, a przez muzułmanina medalu, na którym wygrawerowano wersety Koranu, lub też noszenie na szyi poświęconego krzyżyka nie jest używaniem talizmanów? Czy osoba nie wykonuje jakiegoś magicznego rytuału, gdy przed egzaminem lub operacją modli się żarliwie albo zapala świeczkę?”.

Dopytując dalej: czy aby naprawdę różnimy się od naszego Eskimosa, Klamatów i Semangów?

1.3. Religijność współczesna oraz jej podobieństwo do pierwotnej

Wspominany wcześniej antropolog Pascal Boyer (2001, za: Dawkins, 2007) podczas któregoś obiadu w Cambridge opowiadał gościom o swoich egzotycznych przygodach, również o wierzeniach ludu Fang (to ci od czarownic z dodatkowym narządem i pożerających swe ofiary). W pewnej chwili jeden z nich, ceniony teolog, zwrócił się w jego stronę i powiedział: „To właśnie czyni antropologię tak fascynującą i tak trudną dyscypliną zarazem: trzeba wyjaśnić, w jaki sposób ludzie mogą wierzyć w takie nonsensy”. Dawkins wykorzystuje to zdarzenie Boyera by w swym mniemaniu wykazać nonsensowność religii współczesnych (w tym przypadku chrześcijaństwa). Wypisuje szereg stwierdzeń, w które wierzył zapewne owy teolog (s. 247):

- *Za czasów naszych przodków na świat przyszedł człowiek, którego matka zachowała dziewictwo i z którego poczęciem nie miał związku żaden biologiczny ojciec,*
- *Człowiek ów, gdy dorósł, wezwał swego przyjaciela zwanego Łazarzem, by powstał ze zmarłych. Łazarz, mimo że ciało jego już zaczynało się rozkładać, błyskawicznie ożył,*
- *Tenże nie mający ojca człowiek sam również ożył w trzy dni po tym, jak zmarł i został pochowany. Czterdzieści dni później człowiek ów wszedł na szczyt wzgórza i fizycznie zniknął w niebie,*
- *Jeśli mówisz coś do siebie nawet w myślach, to człowiek, który nigdy nie miał ojca, i jego „ojciec”, który jest nim samym, słyszy wszystkie twoje myśli i może spełniać twoje prośby,*
- *W tym samym czasie słyszy też myśli wszystkich innych ludzi żyjących na świecie,*
- *Jeżeli robisz coś złego (albo dobrego), ów człowiek, który nie miał ojca, widzi to, nawet jeśli twoich uczynków nie zna nikt inny. Za to, co czynisz, możesz być karany i nagradzany, i to nawet po śmierci,*

- *Matka-dziewica człowieka, który nie został splotzony, nigdy nie umarła, tylko fizycznie została „wzięta” do nieba,*
- *Chleb i wino, jeśli pobłogosławi je kapłan [...] „stają się” ciałem i krwią owego mężczyzny, który nigdy nie miał ojca.*

To przykłady tylko z jednej religii. Takowych można by wymieniać oczywiście więcej – chrześcijaństwo nie jest tu wyjątkiem, ot choćby wspomnieć muzułmańskie 72 dziewice czekające na każdego męczennika w raju. Dawkins (Ci którzy wcześniej go nie znali domyślają się już, iż jest on zdecydowanym przeciwnikiem religii, z czym zresztą się nie kryje) wystosowuje pytania, które mają na celu wskazać bezsensowność praktyk religijnych wynikających z wiary w Boga:

„Ale dlaczego ludzie poszczą, padają plackiem, klęczą, biczują się, maniackalnie kiwają głowami z wzrokiem wbitym w ścianę, wyruszają na krucjaty czy też wreszcie na wiele innych sposobów angażują się w przedsięwzięcia, którym poświęcają życie (w niektórych przypadkach w całkiem dosłownym znaczeniu)?” (s. 230)

Pytania te wskazują w gruncie rzeczy na podobieństwo religii pierwotnych i współczesnych. Podłoże pytań o sens wystawiania tyłka i wiatr oraz o sens kiwania głową przy ścianie, zdaje się być w tym kontekście takie samo.

2. Produkt uboczny vs adaptacyjność religijności

2.1. Różne religie a jedna religijność oraz jej powszechność

Większość podawanych przeze mnie na początku przykładów dotyczyła wierzeń ludów pierwotnych – miała charakter, który Tylor (1871, za: Wright, 2010) nazywa animizmem – prymitywną formą religii. Animizm definiuje się jako przypisywanie życia temu co nieożywione – uznając rzeki, chmury i gwiazdy za posiadające życie (Wright, 2010). Tylor rozszerza trochę tę definicję mówiąc, że animista postrzegał zarówno byty ożywione, jak i nieożywione jako zamieszkane (ożywiane) przez duszę lub ducha. To rozszerzenie zdaje się podnosić animizm z prymitywności i wskazuje na podobieństwo współczesnych religii do tych pierwotnych. Idea Tylora wskazuje, że ludzie różnych ras są w zasadzie jednakowi, istnieje bowiem uniwersalna natura ludzka. Animizm nie jest w tym ujęciu czymś obcym względem współczesnych poglądów, lecz jest naturalnym wczesnym produktem tej samej spekulatywnej ciekawości. To, na co pragnę wskazać, to rozróżnienie między pojęciami religii a religijności. Religia to według definicji Golana (2006, s. 71) „zbiór twierdzeń i norm wyjaśniających oraz regulujących stosunek zachodzący między człowiekiem z Bogiem”. Zgodnie z paradygmatem ewolucjonizmu kulturowego Tylora podlega ona zmianom – ewoluuje właśnie. Ewoluuje podobnie jak cała szeroko rozumiana

kultura ludzkości – w sposób bardzo podobny do ewolucji gatunków biologicznych: powstają nowe atrybuty kulturowe, które mogą świetnie sobie radzić lub zaginać, w wyniku czego tworzą się i zmieniają instytucje oraz systemy wierzeń. Może pojawić się nowy rytuał, który zyska zwolenników (jeśli na przykład uważa się, że skutecznie hamuje porywy wiatru). Mogą narodzić się i dojrzewać nowi bogowie. Mogą pojawić się nowe wyobrażenia na temat bogów – takie jak przekonania, że jest on tylko jeden. W 1866 roku w artykule „Fortnightly Review” Tylor (za: Wright, 2010, s. 20) tak podsumował całą historię religii:

Od najprostszej teorii, która przypisuje życie i osobowość zarówno zwierzęciu, roślinie jak i skale – poprzez tę, która przydaje kamieniowi, roślinie i rzece zespół opiekuńczych duchów, mieszkających między nimi, i dbających o ich dobro, rozwój i zmiany – do takiej, która w każdym wymiarze świata widzi opiekuńczą, przyjazną troskę odpowiedniego bóstwa, aż do jednej najwyższej istoty, która rozkazuje istotom stojącym niżej w hierarchii i nimi rządzi – poprzez te wszystkie gradacje poglądów możemy dostrzec długotrwałą walkę pomiędzy teorią animacji, obejmującą wszystkie zjawiska przyrody i obdarzającą je życiem takim samym jak nasze a powolnie rozwijającymi się naukami przyrodniczymi, które w kolejnych dziedzinach zastępują niezależne, samorzutne działanie wypracowaniem zasad systematyki.

Wright podsumowuje teorie Tylora wskazując, że jakkolwiek dziwne mogą się wydawać niektóre wierzenia „pierwotne” – i jak dziwne wydają się ateistom niektóre wierzenia „współczesne” – to w naturalny sposób mają one swoje źródło w ludzkości, są naturalnymi produktami mózgu tak ukształtowanego przez dobór naturalny, by mógł zrozumieć świat, posługując się różnymi narzędziami poznania, choć dane wyjściowe nie są w pełni racjonalne. Na tę naturalność zwraca również uwagę sam Dawkins przyznając i pisząc w wielu miejscach swej książki, że: „religia jest wszechobecna” (s. 224) a „zachowania religijne można określić jako powszechne w takim samym sensie, w jakim uniwersalny charakter ma heteroseksualizm”. „Szczegóły oczywiście mogą się różnić, ale we wszystkich poznanych dotąd kulturach istnieje jakaś wersja rytuałów pożerających czas i zasoby i wzbudzających wrogość do innych. Wszędzie mamy do czynienia ze sprzecznymi z rzeczywistością i przynoszącymi efekt przeciwny do zamierzonego religijnymi fantazjami” (s. 230). Pomijając język dziennikarski, styl pisania „człowiek pogryzł psa” i nieskrywaną niechęć do religii (bez których oczywiście „Bóg urojony” nie mógłby stać się bestsellerem) należy być może przyznać, że niektóre spostrzeżenia Dawkinsa mogą mieć w sobie pewną trafność.

Fakt, że religia była i jest wszechobecna, nakazuje domniemać wspólnej dla wszystkich ludzi właściwości umysłu, która skłania ich ku owym Dawkinsowym „urojeniom”. Do takich wniosków mogą prowadzić również podobieństwa pomiędzy poszczególnymi kulturami (w tym między animistycznymi a monoteistycznymi) – które, według Dawkinsa poparte systematycznymi badaniami, wskazują, że „podatność na religię musi stanowić jakiś uniwersalny składnik ludzkiej psychiki” (s. 285).

Tu dochodzimy do rozróżnienia pomiędzy pojęciami religii a religijności. Religijność, jak pisze Golan (2006, s. 71), to „podmiotowe indywidualne ustosunkowanie się człowieka wobec Boga i nadprzyrodzoneści wyrażające się w sferze pojęć i przekonań, uczuć oraz zachowań jednostki”. W tym ujęciu nawet Dawkins – zagorzały ateista, wykazuje się pewną religijnością, jakkolwiek sam by się odzęgnywał od takich twierdzeń. Jedni wierzą w Boga, inni wierzą w Wielki Wybuch, a inni w Nic (nie)wierzą. A pytanie, jakie należy sobie zadać w obliczu takiej powszechności religijności, brzmi: czy to możliwe by religijność i wiara w Boga były zaburzeniem, chorobą, tudzież wręcz, jak lubi pisać Dawkins, wirusem?

2.2. Fenomen ciągłości religijności w toku ewolucji

Dawkins stwierdza ironicznie, że owa powszechność religii jest właśnie jedyną przyczyną, dla której osób wierzących nie uznaje się za chorych psychicznie. Podaje przykłady osób widzących różowe słonie, podających się za Napoleona albo Charlie Chaplina i podsumowuje swe rozważania cytując Roberta E. Pirsiga, autora książki „*Zen a sztuka oporządzania motocykla*”: „Jeśli jedna osoba ma urojenia, mówimy o chorobie psychicznej. Gdy wielu ludzi ma urojenia, nazywa się to Religią”.

Przyjmując na chwilę tezy Dawkinsa, że rzeczywiście religia to wytwór chorego umysłu, a wiara w Boga to po prostu urojenie, nie sposób wtedy zadać pytania: jak to możliwe, że ta „choroba” jest tak powszechna i występuje współcześnie, a nie została „wyliminowana” w toku ewolucji? Ewolucja wraz z doborem naturalnym mają tę ciekawą właściwość, że eliminują cechy nieprzydatne. Osobniki posiadające cechy nie służące przystosowaniu, bądź wręcz szkodzące funkcjonowaniu – są po prostu nie przystosowane *ergo* gorzej (trudniej) im się żyje – nie radzą sobie w środowisku *ergo* nie rozprzestrzeniają swoich genów *ergo* te geny i cechy nie utrwalają się w społeczeństwie i nie powinny we współczesnym świecie występować. A jednak! Taka „choroba” umysłu, zupełnie zła i nieprzydatna i wręcz szkodząca (jak twierdzi Dawkins), ciągle jest powszechna. Jak mogłoby więc przy tym założeniu Dawkinsa, być możliwe, że ewolucja nie poradziła sobie z tym?

Można sobie wyobrazić jak wyglądały prapoczątki religii. Pierwszą jakąkolwiek zmianą jest mutacja – zmiana materiału genetycznego pociągająca za sobą zmiany fenotypowe – czy to wyglądu, czy umysłu – jak w naszym przypadku. Można sobie wyobrazić pierwszych ludzi czy wręcz pierwszego człowieka, która był inny niż reszta mu współczesnych. Inny, bo oto zaczął przejawiać szereg dziwnych zachowań i urojeń. Twierdził i wmawiał te swoje dziwaczności innym: może uważał, że kamienie żyją – mają duszę, może uważał, że z wiatrem można rozmawiać, a wystawiając do niego tyłek powstrzymać, może wykonywał szereg innych dziwnych zachowań. To tylko uproszczony przykład, nie wiemy jak wyglądały te pierwsze urojenia i dziwaczności. Nasuwa się natomiast pytanie: jak to możliwe, że taki „obłąkany” przetrwał? Że inni „kupili” tę jego dziwaczność, a nie odwrócili się od niego? Jak to możliwe, że wszyscy jesteśmy potomkami

takich właśnie „dziwaków”? Nasuwającą się odpowiedzią jest przydatność takich dziwaczności, która sprawiła, że wcale nie byliśmy przystosowani gorzej aniżeli inni. Na temat przydatności religijności i religii w życiu człowieka pisało wielu psychologów i naukowców od samego Freuda poczynając, choć ten w przeciwieństwie do wszystkich innych nie upatrywał w wierze pozytywów. Freud (za: Grom, 2009) oceniał religię zdecydowanie negatywnie, jako „powszechną nerwicę natręctw”, toteż bazując na założeniu, że wątpliwym się wydaje posądzanie większości ludzi o nerwicę, nie zgłębię tutaj Freudowskiej analizy religii. Natomiast skupimy się na teoriach, które próbują dociec co takiego daje religia, że nie została wyeliminowana w drodze ewolucji.

2.3. Koncepcje motywów religijności

Pawłow (Windholz, 1986; za: Grom, 2009) uznał religię za głęboko zakorzenioną w człowieku, gdyż powstała właśnie w wyniku walki o byt gatunku ludzkiego, który to, po wyodrębnieniu się ze świata zwierząt, zaczął doświadczać zjawisk natury jako niebezpiecznych i napawających lękiem. Religia miała być więc remedium na ten lęk, gdyż pomagała przeżyć w obliczu niemiłosierniej, wszechmocnej natury. I choć Pawłow uznaje religię za skłonność wyższych funkcji nerwowych, występowanie reakcji religijnych przypisuje raczej jednostkom „słabym” – takim, które czują, że nie potrafią sprostać trudnościom wywoływanym przez otoczenie. Jednostki „silne” natomiast skłaniają się według Pawłowa raczej ku racjonalistycznemu światopoglądowi. I choć szereg badań (przegląd w: Grom, 2009) wskazuje na brak takiego związku między religijnością a ową „słabością” (operacjonalizowaną za pomocą np.: neurotyczności, lęku jako cechy, bądź lęku jako stanu) to spostrzeżenia Pawłowa dają pewien ogólny obraz na wartość dodaną jaką w toku rozwoju gatunku niosła ze sobą nasza skłonność do „urojeń”.

Podobnych motywów bycia religijnym doszukuje się w religii polski etnolog, Bronisław Malinowski (1990; za: Grom, 2009). Uznaje on, że religia służy przewycięzaniu lęku przed śmiercią poprzez nadzieję na nieśmiertelność. Według takiego ujęcia rytuały religijne takie jak np. pogrzeb i żałoba służą nie dość, że poradzeniu sobie ze stratą po bliskiej osobie, to przede wszystkim pozwalają przewyciężyć lęk przed unicestwieniem.

Religia jako bufor na lęk przed śmiercią jest wnioskiem płynącym ze znanej szerzej i rozpowszechnionej bardziej aniżeli przemyslenia Malinowskiego, teorii opanowania trwogi Solomona, Greenberga i Pyszczyńskiego (1991, za: Oleś, 2009; 2000, Wojciszke, 2011). To co odróżnia człowieka od innych zwierząt to niebywałe zdolności do refleksji nad sobą i wyobrażania sobie przyszłych zdarzeń. Ale zdolności te niosą ze sobą również negatywne konsekwencje, takie jak na przykład świadomość nieuniknionej śmierci – w tym możliwość śmierci przedwczesnej i nieoczekiwanej. To, a także antycypowanie możliwych tragicznych wydarzeń, chorób czy starości, jest źródłem tak silnego lęku, że bez jakiejś gwarancji bezpieczeństwa nie byłibyśmy w stanie normalnie funkcjonować. Ludzie radząc sobie z tym

problemem tworzą światopogląd i kulturę (w tym religię). Nasyca to świat sensem i stabilnością a człowiekowi daje poczucie bezpieczeństwa – poczucie, że jest czymś więcej niż zwierzę. Jak zauważają Solomon, Greenberg i Pyszczyński, nieprzypadkowo każdy światopogląd zawiera opis stworzenia świata, wskazania, co i jak robić, by żyć w sposób dobry i wartościowy, oraz jakąś obietnicę nieśmiertelności.

Więcej motywów religijności dostarcza podejście teorii atrybucji wyrażone przez Bernarda Spilke i współpracowników (Spilke i in., 1985; za: Grom, 2009). Podejście to wychodzi z założenia, że człowiek aktywnie dąży do wyjaśniania zdarzeń poprzez przypisywanie im (atrybuowanie) przyczyn, zamiarów i motywów. Religijność w tym kontekście jest rozumiana jako gotowość do preferowania atrybucji religijnych kosztem niereligijnych przy próbie wyjaśniania zdarzeń. Takie religijne atrybucje mogą zdaniem Spilki i współpracowników zaspokoić trzy główne motywy:

- pragnienie rozumienia świata jako czegoś sensownego (religia wychodzi temu naprzeciw dając wizję świata uporządkowanego i sprawiedliwego);
- pragnienie kontroli i przewidywania zdarzeń (religia oferuje możliwość oddziaływania na przyszłość poprzez modlitwę);
- pragnienie zachowania oraz utrwalenia pozytywnego obrazu siebie (religia daje przekonanie o miłości Boga do nas, jak i do wszystkich ludzi).

Zaskakujące jest podobieństwo motywów religijności jakie wynajdują teoretycy i badacze wywodzący się czasem z zupełnie niepodobnych sobie podejść. Wnioski na temat motywów religijności podobne do autorów wymienianych wyżej charakteryzują również neobehawiorystów (za: Tokarski, 2006), którzy zakładają, że u źródeł przeżyć religijnych leży pewna grupa dążeń, które znajdują swą realizację właśnie na drodze religijnej. Nie zaspokojenie tych naturalnych dążeń może prowadzić do stanów napięcia czy nawet zaburzeń nerwicowych. Tu w sukurs przychodzi religia, która pozwala zaspokoić potrzeby: bezpieczeństwa, afiliacji, uznania, nowych doświadczeń, sensu indywidualnego istnienia i sensu życia w ogóle.

Na nieco inny aspekt zwraca uwagę podejście socjologiczno-funkcjonalne, które w wydaniu Durkheima (1960, za: Tokarski, 2006) zakłada, że religia wyraźnie służy kształtowaniu się i umacnianiu więzi międzyludzkich oraz jest podstawą społecznej solidarności – formą jednoczenia ludzi wokół przyjętych idei. Religia łącząc ludzi w grupy daje oparcie, łączy w niepowodzeniach, wzmacnia moralność, zacieśnia jedność czy pełni funkcję identyfikacyjną (O’Dea, 1966; za: Tokarski, 2006).

Najbardziej całościowej analizy motywów wiary w Boga dokonuje chyba Gordon Allport (1988; za: Grom, 2009). Wyróżnia on trzy duże kategorie motywów:

- organiczne, zależne od ciała pragnienia (pragnienia ochrony przed katastrofami, ubóstwem, pogardą, czy dążenia, by np. znaleźć dobrego męża/dobrą małżonkę);
- psychogenne pragnienia wartości (Bóg jest gwarantem nietykalności osoby, poręczycielem piękna w sztuce, prawdy w nauce i miłości w relacjach);

- poznawcze - poszukiwania sensu (religia pozwala radzić tu sobie z zagadnieniami, na które odpowiedzi nie przynosi nauka, takimi jak: kwestia zła, cierpienia oraz śmierci).

Wielość tych motywów mogłaby zamknąć dyskusję na temat przydatności religii w życiu człowieka, która to spowodowała, że nasz „dziwak” z urojeniami jest naszym ewolucyjnym pradziadem. Ale sprawny umysł dostrzeże również inną możliwość. Otóż wszystkie te motywy i potrzeby mogą być zaspokajane przez religię, która jednak może być pochodnym wytworem innych właściwości umysłu a nie główną jego funkcją. Dla przykładu: religijność nie musi być mechanizmem adaptacyjnym służącym kształtowaniu więzi międzyludzkich tylko pochodną – swoistego rodzaju „nadbudową” innego szerszego mechanizmu służącego kształtowaniu tychże więzi. W tym momencie dochodzimy do jednego z ważniejszych, z punktu widzenia psychologii ewolucyjnej, pytań odnośnie religijności: czy jest to mechanizm adaptacyjny czy tylko produkt uboczny?

2.4. Produkt uboczny....

Przez adaptację rozumiemy ewolucyjne rozwiązywanie konkretnych problemów, przyczyniających się bezpośrednio lub pośrednio do sukcesu reprodukcyjnego. Natomiast produktem ubocznym nazwiemy cechy, które nie rozwiązują problemów adaptacyjnych i nie mają funkcjonalnego charakteru, ale pojawiają się w wyniku przypadkowego połączenia razem z cechami, które taki charakter mają (Buss, 2001). Dla Dawkinsa sprawa wydaje się być jasna: religia sama w sobie nie ma wartości adaptacyjnej, tylko jest produktem ubocznym jakiejś innej cechy czy właściwości istotnej z punktu widzenia przetrwania. Istotę zagadnienia produktu ubocznego w kontekście religii, ilustruje Dawkins (s. 238 – 240) na przykładzie ćmy:

„Ćmy wlatują w płomień świecy. To nie jest przypadek [...] Moglibyśmy nazwać to, dość prowokacyjnie, „skłonnością ciem do samopoświęcenia” i zacząć się zastanawiać, w jaki sposób dobór naturalny mógł faworyzować tego typu zachowanie. To pozorne samobójstwo, które w rzeczywistości stanowi efekt uboczny (produkt uboczny) czegoś innego. Czego? Oto jedna z propozycji: Sztuczne światło to dość nowe zjawisko na nocnej scenie. Jeszcze bardzo niedawno jedyne światło, jakie można było dostrzec w nocy, było to światło gwiazd i Księżycy. [...] Owady, o czym od dawna wiadomo, wykorzystują obiekty takie jak Słońce do nawigacji, pomaga im ono utrzymać prosty kierunek lotu, mogą zatem posługiwać się analogicznym narzędziem w nocy (przy odwróceniu współrzędnych), by powrócić do domu po nocnej wyprawie. System nerwowy owada potrafi kierować się chwilową taką oto, powiedzmy, praktyczną zasadą: „Leć tak, żeby promienie światła trafiały w twoje oko pod kątem 30°”. [związane to jest z budową oka ćmy – przyp. aut.]. Tyle, że taki świetlny kompas może działać dobrze jedynie wówczas, kiedy źródło światła jest wystarczająco oddalone, w innym wypadku bowiem docierające do oka promienia nie są równoległe, lecz ustawione jak szprychy koła. Układ

nerwowy stosujący w takim przypadku – choćby do znajdującej się w pobliżu świecy, którą „uznaje” za Księżyc – regułę 30 [...] poprowadzi ćmę po spiralnej trajektorii wprost do płomienia. Reguły, jakimi kierują się owady w nawigacji, choć w szczególnych okolicznościach mogą mieć dla nich tragiczne konsekwencje, statystycznie rzecz biorąc, dobrze się sprawdzają, gdyż w sumie owady te znacznie częściej mają w polu widzenia Księżyc niż świecę. My po prostu nie spotykamy tych setek ciem, które po cichu i bezbłędnie, kierując się światłem Księżycy czy nawet łuną odległego miasta, spokojnie docierają do miejsca przeznaczenia, widzimy tylko te, które skwierczą w płomieniu świecy, i zadajemy niewłaściwe pytanie: dlaczego ćmy popełniają samobójstwo? Tymczasem powinniśmy zapytać, dlaczego owadzi układ nerwowy funkcjonuje tak, że nakazuje swemu posiadaczowi lecieć, utrzymując stały kąt do promienia światła (taktyka, której tylko porażki udało się nam wcześniej zaobserwować). Kiedy sformułujemy pytanie we właściwy sposób, cała tajemnica znika. Nazywanie tego zachowania samobójstwem było od początku błędem; śmierć w płomieniach jest, a raczej bywa efektem ubocznym postugiwania się bardzo skutecznym zazwyczaj kompasem.”

Analogiczne Dawkins pojmując występowanie ludzkiej tendencji do wiary w Boga: uważa zachowania religijne za ewolucyjny niewypał, nieszczęśliwy produkt uboczny jakiejś psychologicznej skłonności, która w innych okolicznościach jest (lub była kiedyś) pożyteczna. I stawia w związku z tym pytania: „Jeżeli jednak zachowania religijne są produktem ubocznym, to produktem ubocznym czego? Jaki jest ludzki odpowiednik mechanizmów nawigacji u ciem? Jaka pierwotnie adaptacyjna cecha doprowadziła do stworzenia religii?” (s. 241) Oraz kusi się o kilka odpowiedzi.

Pierwsza dotyczy dzieci, a konkretnie związku między dziecięcym mózgiem a religią. Według Dawkinsa, dobór naturalny wbudował w dziecięcy mózg skłonność do wierzenia w to, co mówią rodzice i starszyzna. Sprzyjało to przeżyciu podobnie jak kierowanie się światłem u ciem. Jednak skutkiem takiego posłuszeństwa (bezwarunkowego w znacznym stopniu) była również podatność na zarażenie „umysłowym wirusem”, gdyż dziecko ufając rodzicom nie potrafiło odróżnić dobrej rady od złej i w ten sposób podzielało szkodliwe przekonania i zachowania (tu: religijne), które następnie przekazywało z kolei swoim własnym dzieciom, a te dzieci swoim dzieciom, i tak dalej, i tak dalej. Jakkolwiek ma słuszność Dawkins wskazując na wrodzony adaptacyjny mechanizm posłuszeństwa, to jednak nie wiedzieć czemu nie zauważa, że dorośli różnią się od dzieci. I jeżeli religia jest szkodliwym „umysłowym wirusem”, to nawet jeżeli została nam wpojona w wieku dziecięcym, to przy całej jej szkodliwości, w wieku dorosłym już jako w pełni rozumne istoty powinniśmy ją odrzucić i zaniechać bezsensownych praktyk.

Dawkins wskazuje również na inną możliwość uboczności religii. Powołuje się na psychologa z Yale University, Paula Blooma, który uważa, że religia jest skutkiem ubocznym naturalnej skłonności do formowania dualistycznej teorii umysłu przez ludzi – jest skutkiem instynktownego dualizmu. Dualizm (przeciwnie do monizmu) zakłada istnienie różnicy między umysłem (duchem) a materią. Dualista oprócz wiary, że umysł to bezcielesny duch (a nie to samo co po prostu mózg sam w sobie), zwykle personifikuje też obiekty

niedożywione. A dodatkowo jeszcze, jak zauważa Bloom, z urodzenia jesteśmy nie tylko dualistami, ale i kreacjonistami. To znaczy wykazujemy (zwłaszcza dzieci) silną skłonność do przypisywania wszystkim zjawiskom celowości – co zwie się fachowo teleologią. Małe dzieci, uważają np. że chmury są do padania, a skały są po to, żeby zwierzęta miały się o co podrapać kiedy je swędzi. Wrodzony dualizm i wrodzona teleologią kierują nas – w sprzyjających temu okolicznościach – w stronę religii, podobnie jak mechanizmy nawigacyjne śmy wiodą ją ku nieumyślnemu samobójstwu. Dualizm przygotowuje nas do wiary w „duszę” i pozwala uporać się z pytaniem: gdzie się podziać po śmierci. Dziecięca teleologia zaś, prowadzi ku religii pozwalając się doszukać celowości i rozwiązać problem brzmiący „skoro wszystko ma cel, to czyj to jest cel?” (Boga, rzecz jasna). I tu przychodzi miejsce na postawienie pytania o użyteczność tych mechanizmów w toku życia ludzkiego i ewolucji. Dawkins i Bloom odpowiadają: „Umiejętność przewidywania zachowań obiektów, z którymi stykamy się w świecie, jest bardzo ważnym czynnikiem przetrwania i można oczekiwać, że dobór naturalny będzie kształtował nasze mózgi w taki sposób, by potrafiły to robić szybko i sprawnie” (s. 250). Dualizm i teleologia przyczyniają się do tego, gdyż składają się na skrótowy schemat funkcjonowania człowieka nazwany przez Daniela Dennetta (1987) „nastawieniem intencjonalnym”. Spostrzegając obiekty wnioskujemy, że nie tylko działają tak, jakby zostały zaprojektowane w określonym celu, ale również funkcjonują jako podmiot zdolny do intencjonalnego działania. Dawkins podaje przykład (s. 252):

„Kiedy dostrzegasz tygrysa, lepiej nie poświęcać zbyt wiele czasu przewidywaniom, jak może się zachować. Nie zajmuj się może jego strukturą cząsteczkową ani budową łap, szczęki i zębów. Ten kot ma zamiar cię zjeść i wykorzysta swoje łapy, szczęki i zęby na wszelkie możliwe sposoby, by zrealizować ten zamiar. Najszybciej można poradzić sobie z przewidywaniem jego zachowań, zapominając o całej fizyce i fizjologii i przyjmując nastawienie intencjonalne.”

Jednak nastawienie takie działa również wobec obiektów, które w rzeczywistości wcale nie kierują się świadomymi intencjami – i tu „rodzi się”, według Dawkinsa i Blooma, religia.

Słabości takiego wyjaśnienia dostrzega również sam Dawkins, wskazując uczciwie, że nie jest jednak tak oczywiste, czy wrodzony dualizm jest korelatem nastawienia intencjonalnego. Ja wskazałbym jeszcze, że wątpliwym jest, by tak *notabene* wąska (niedominująca, nieosiowa) właściwość umysłu jak nastawienie intencjonalne, mogła być argumentem na rzecz wyjaśnienia całej szerokiej złożoności zachowań religijnych człowieka.

Dawkins snuje jeszcze domysły odnośnie innych możliwych funkcji umysłu, których produktem ubocznym stała się religijność ludzi, ale nie poświęca im więcej miejsca aniżeli dwóm opisanym przeze mnie powyżej, toteż nie będą i one przedmiotem analizy w tym miejscu, między innymi również z powodu, iż są to wąskie mechanizmy o nie wystarczającej mocy do wyjaśniania złożoności zachowań religijnych.

2.5. ... czy adaptacja?

Nie znajdując zadowalających argumentów na rzecz religii jako produktu ubocznego ewolucji spróbujmy rozpatrzyć sprawę z innej strony. Rozważmy religijność jako adaptacyjny mechanizm wykształcony w toku ewolucji. Buss (2001. s. 60) podaje, że adaptacja jako wytwór ewolucji to: „odziedziczone i podlegające rozwojowi cechy, które pojawiły się w procesie doboru naturalnego, ponieważ pomagały przetrwać albo sprzyjały reprodukcji organizmu”. Buss podaje właściwości (kryteria do spełnienia) takich mechanizmów (rozważmy w ich kontekście religijność):

- Mechanizm psychiczny wykształcony w toku ewolucji istnieje w swojej aktualnej formie, ponieważ niezmiennie sprzyjał przetrwaniu i reprodukcji. – zespół cech jest jak klucz, który pasuje do zamka zwanego „problem z zakresu przetrwania”.
- możliwych motywach i potrzebach zaspokajanych dzięki religii, pisałem w podrozdziale „Koncepcje motywów religijności”. O rozlicznych profitach wynikających z bycia religijnym piszę również w rozdziale następnym.
- Wykształcony w toku ewolucji mechanizm psychiczny jest tak zaprojektowany, że przyjmuje tylko wąski zakres informacji.
- Sygnały uruchamiające mechanizm psychiczny mówią organizmowi, że staje w obliczu konkretnego problemu adaptacyjnego.
- Wynik działania mechanizmu psychicznego nakierowany jest na rozwiązanie konkretnego problemu adaptacyjnego.
- Dane wejściowe dochodzące do mechanizmu psychicznego zostają przetworzone w reakcje zgodnie z procedurami decyzyjnymi.
- Odpowiedzią mechanizmu psychicznego może być aktywność fizjologiczna, przekazanie informacji innemu mechanizmowi psychicznemu albo widoczne z zewnątrz zachowanie.

Z tych punktów wyłania się jedna bardzo ważna cecha mechanizmów adaptacyjnych: konkretność. Buss podaje przykład: tak jak sygnał niewierności partnera zgłasza zaistnienie problemu adaptacyjnego, tak reakcja w postaci zazdrości nakierowana jest na jego rozwiązanie. W tym kontekście szeroki wachlarz wpływów i powiązań religii (zwłaszcza tych drobniejszych) z różnymi obszarami życia i funkcjonowania jednostki jest argumentem mogącym świadczyć przeciw temu, by była mechanizmem adaptacyjnym. Pojawia się bowiem pytanie: reakcją na rozwiązanie jakiego konkretnego problemu jest religia? Potrzeb jakich może zaspokajać religia wymienione zostało wiele: remedium na lęk, pojawiający się w obliczu niemiłosiernej, wszechmocnej natury, przewyciężanie lęku przed śmiercią, pragnienie rozumienia świata jako czegoś sensownego, pragnienie kontroli i przewidywania

zdarzeń, pragnienie zachowania oraz utrwalenia pozytywnego obrazu siebie, kształtowanie więzi międzyludzkich oraz inne. Niewątpliwie religia była w jakiejś mierze pomocna w rozwiązywaniu tych wszystkich problemów. Ale dochodzimy tu do pewnego impasu: z jednej strony bowiem, szerokość i złożoność sfer życia, w jakich występuje religia, nie pozwala przyjąć, by była ona tylko produktem ubocznym, z drugiej strony natomiast, ten szeroki zakres nie pasuje do „konkretności” charakteryzującej adaptacyjne mechanizmy psychiczne. Remedium na, który z wymienionych problemów jest religia?

Można się zastanowić, w których obszarach religia dominuje i nie ma innych mechanizmów służących zaspokajaniu danej potrzeby. I tak np. kształtowanie relacji międzyludzkich – można odrzucić, gdyż to przestrzeń, obywająca się bez religii. Przeciwnie: lęk przed śmiercią – tutaj religia zdaje się dominować i być głównym remedium. Załóżmy, że religijność jest mechanizmem adaptacyjnym. Trwoga przed śmiercią zaś byłaby, problemem adaptacyjnym na jaki jest odpowiedzią. Na rzecz takiej opcji świadczą badania prowadzone w ramach teorii opanowania trwogi Solomona, Greenberga i Pyszczynskiego (1991, za: Oleś, 2009; 2000, za: Wojciszke, 2011). pokazujące, że umacnianie wiary (w światopogląd) sprawia, że ludzie są mniej podatni na lęk, a przypominanie o śmierci prowadzi do nasilenia dążeń podtrzymania wiary w kulturową koncepcję świata (która *notabene* przeważnie jest koncepcją religijną). Ujmując krótko i konkretnie, jak na właściwości mechanizmu adaptacyjnego przystało: wizja śmierci jest problemem adaptacyjnym a „urojenie” pod tytułem „wiara w Boga” sposobem na poradzenie sobie z nim – jest adaptacją. Na rzecz wiary w Boga jako mechanizmu adaptacyjnego mogą świadczyć również dane pochodzące z zakresu badań neuropsychologicznych prowadzonych w 1997 roku przez Ramachandrana (za: Golan, 2006), świadczące o istnieniu w ludzkim mózgu tzw. „punktu Boga”. Nazwano tak ośrodek tworzony przez połączenie nerwowych płatów skroniowych. Wykazano (za pomocą badań metodą pozytonowej tomografii emisyjnej), iż ośrodek ten aktywuje się przy dostarczaniu bodźców „religijnych”. Otóż, jak twierdzą Zohar i Marshall (2001; za: Golan, 2006) zjawisko wierzeń religijnych może być wbudowane w mózg, a owy „moduł Boga” służyć realizacji bliżej nieokreślonego ewolucyjnego celu.

Bez względu na to, czy religijność jest konkretnym mechanizmem adaptacyjnym czy tylko produktem ubocznym, powstaje nam jeszcze inna zadziwiająca kwestia: jak to możliwe, że mechanizm ten tak rzutuje i wypełnia tak znaczną przestrzeń całego ludzkiego życia? Z kolei na to pytanie możemy, po części przynajmniej, spróbować odpowiedzieć. Jak wyraźnie podkreśla Buss (s. 78): mechanizmy adaptacyjne nie są sztywnymi instynktami. Nawet w najprostszej sytuacji, takiej jak spotkanie węża na swojej drodze, mamy do wyboru zaatakowanie go kijem, zastygnięcie w bezruchu w nadziei, że sam się oddali, albo ucieczkę. A w dodatku: im bardziej złożony mechanizm, tym więcej będzie potencjalnych reakcji. Ponadto poszczególne mechanizmy mogą wchodzić ze sobą w interakcję - współgrać. Wielość, złożoność, wyspecjalizowanie i funkcjonalność tych mechanizmów sprawia, że

ludzie zyskują na elastyczności co służy ich przetrwaniu. Im większą liczbą mechanizmów dysponujemy i im więcej czynności jest nam dostępnych, tym większa jest elastyczność naszych zachowań. Co do religii – zgodzić się trzeba, iż jest mechanizmem złożonym i potrafi wchodzić w zadziwiająco dużo interakcji z innymi mechanizmami, dzięki czemu sprzyja lepszemu przystosowaniu do środowiska i przetrwaniu. Być może szeroki zasięg religii w życiu człowieka wynika z jej uniwersalności – ale rozumianej nie jako lek na wszelkie zło (byłby to jakiś super-mechanizm rozwiązujący wiele konkretnych problemów adaptacyjnych) tylko jako szeroka zdolność do łączenia się i współgrania z innymi mechanizmami.

To, na co chciałbym drogą podsumowania zwrócić uwagę, to wykroczenie i wyjście ponad dyskusję „produkt uboczny czy adaptacja?”. Odpowiedź, moim zdaniem, brzmi: nie ważne! Nie ważne czy religijność u swego ewolucyjnego zarania jest mechanizmem adaptacyjnym czy tylko produktem ubocznym. Nie ważne! Ważne, że działa! Czy jako mechanizm czy jako produkt uboczny, tak się składa, że religijność w obecnym świecie jest korzystna dla jednostki. O tym traktuje rozdział następny.

2.6. Religia – „to się opłaca!”(?)

Argyle (2004) podsumowuje, że wiele sondaży wykazało, że osoby bardziej religijne są szczęśliwsze. W metaanalizie 28 amerykańskich badań przytaczani przez niego Witter, Okun i Haring (1985) stwierdzili, że wpływ religijności jest pozytywny, o umiarkowanej sile, a najsilniejszy wtedy, gdy bierze się pod uwagę uczęszczanie do kościoła. Nowsze analizy Koeniga i współpracowników (2001; za: Grom, 2009) będące metaanalizą ze stu nieanglojęzycznych badań, konkludują, że 80% z nich wskazuje na pozytywną, 13% na brak, a 7% na mieszaną korelację między religijnością i globalnymi wskaźnikami: zadowoleniem z życia, poczuciem bycia szczęśliwym, nadzieją czy pozytywnymi uczuciami. Według badań *General Social Survey* prowadzonych w USA przez National Opinion Research Center (Narodowe Centrum Opinii Publicznej) (za: Grom; 2009) liczba osób „bardzo szczęśliwych” wzrasta liniowo wraz z częstotliwością uczestnictwa w nabożeństwach.

Pargament (1997, za: Grom, 2009) dokonał metaanalizy 46 badań, których przedmiotem był związek między aktywnością religijną a radzeniem sobie z sytuacjami trudnymi (np. choroby, strata bliskiej osoby). W 37% z nich wyłonił się istotny statystycznie pozytywny związek między radzeniem a religijnością zakorzenioną we wspólnocie, a w 34% między radzeniem a religijnością zorientowaną na wiarę osobistą. Szczególnie wśród osób starszych religijnym formom radzenia sobie z sytuacjami trudnymi towarzyszy mniejsza lękliwość i depresyjność (za: Grom, 2009). Szerszy przegląd badań wskazujących na pozytywne związki między religijnością a radzeniem sobie z takimi sytuacjami jak: ciężka choroba fizyczna, lęk czy strata bliskiej osoby można znaleźć w Grom, 2009. Ponadto dokonuje on przeglądu badań z zakresu związków między religijnością a wskaźnikami dobrostanu subiektywnego i wskazuje na pozytywne korelacje z takimi czynnikami jak:

zorientowanie na sens, poczucie umiejscowienia kontroli oraz optymizm, pozytywne poczucie własnej wartości, wdzięczność międzyosobowa, zachowania prospołeczne, czy zadowolenie z małżeństwa i jego stabilność. Choć dodatkowo trzeba przyznać, że czasami wpływ ten pokrywa się z innymi zmiennymi takimi jak np. kontakty społeczne czy zmienne demograficzne.

3. Quo Vadis, Ewolucjo?

3.1. Religia we współczesnym świecie i w perspektywie przyszłości

Zanim przedmiotem analizy stanie się kondycja religii we współczesnym świecie i antycypacje co do jej przyszłości, warto przytoczyć, za sprawą Davida Bussa (2001), kilka ważniejszych założeń teorii ewolucji. Zachowanie ludzkie jest wypadkową dwóch składników: adaptacji wykształconych w toku ewolucji i wpływu środowiska, wpływającego na kształt i działanie tych adaptacji (Buss, 2001). Ideą zmian ewolucyjnych i ich rozprzestrzeniania się jest dążenie do coraz lepszego przystosowania. Nie oznacza to jednak, iż obecnie działające mechanizmy są optymalne. Jednym z czynników składających się na to, że nasze dzisiejsze adaptacje są dalekie od doskonałości jest opóźnienie ewolucyjne. Obecnie żyjący ludzie są „zaprojektowani” do życia w dawnym środowisku, gdyż w rezultacie jego oddziaływania powstałi. Buss ilustruje to przykładem zrogowacenia skóry. Nie mogłoby ono zaistnieć, gdyby nie wykształcił się mechanizm produkowania dodatkowego naskórka, połączony ze środowiskowym bodźcem powtarzających się obtarć skóry. Jednak współcześnie ludzie potrafią tak kształtować środowisko, aby unikać powtarzających się obtarć, co sprawia, że mechanizm produkcji dodatkowego naskórka pozostaje nieczynny. I w tym miejscu należy postawić pytanie: co z religią? Czy zmiany środowiskowe jakie zaszły i sposób w jaki człowiek podporządkowuje sobie naturę i rozumie świat sprawiają, że religijność zostanie „wyłączona”? Rozwój nauki sprawił, że człowiek wie, że wystawianie tyłka na wiatr niczemu nie pomoże. W powszechnej opinii mówi się, że w rozwoju cywilizacji i społeczeństw z jakim mamy do czynienia, odchodzenie od religii jest znakiem naszych czasów, mówi się o postępującej sekularyzacji. Grom (2009) we wstępie do swojej *Psychologii religii*, przytacza europejskie badania nad wartościami z roku 1999/2000, z których wynika, że 50,7% Europejczyków uznaje religię w swoim życiu za dość ważną lub bardzo ważną. Czy to dużo? W porównaniu do ludów pierwotnych: nie. Wright (2010) zauważa, że łowcy-zbieracze podobnego pytania nawet by nie zrozumieli. To, co my nazywamy religią, było/jest tak ściśle związane z ich codziennym myśleniem, działaniem i życiem, że nie separowali oni religii od innych płaszczyzn. W tym ujęciu u współczesnego człowieka rzeczywiście nie obserwujemy „produkcji dodatkowego naskórka”. Ale z drugiej strony, czy elementy, które zastępują religię nie są *notabene* tym samym rodzajem „urojenia”? Nie są *notabene* przejawem religijności. Bo oto np., są ludzie, którzy wierzą, „że żyjemy na dnie głębokiej studni grawitacyjnej, na powierzchni pokrytej gazem planety, krążącej wokół kuli

ognia w odległości 145 milionów kilometrów” (Dawkins, 2007, s. 487) Wright (2010) dodaje, że Ci sami ludzie wierzą również w tajemnicze „elektrony”, małe cząstki, krążące dookoła innej małej cząstki, które czasem są falą a czasem cząstką. Ludzie ci chociaż nigdy nie widzieli owego elektronu, to usilnie wierzą, iż jest przedmiotem materialnym.... – Ci ludzie nazywają się naukowcami i wierzą w jeszcze inne rzeczy, przy których elektrony to tylko wierzchołek góry lodowej. Cytowany przez Dawkinsa biolog Lewis Wolpert zauważa, że współczesna fizyka wraz z jej dziwacznością dopuszcza się gwałtu na zdrowym rozsądku. Ciekawym jest, że niektórzy z owych „naukowców” wierzący, że światło raz może być falą a raz zbiorem cząstek, uważają za przejaw totalnej głupoty wiarę w jednego Boga w trzech osobach... . Przyganiał kocioł garnkowi?

Przykład innych ludzi podaje Wright (2010, s.34):

„We współczesnym świecie istnieje wielka, tajemnicza siła, która wywiera wpływ na losy milionów ludzi. To giełda. Niektórzy twierdzą, że doskonale ją rozumieją – to analitycy giełdowi. Większość z nich często się myli, przewidując zachowania rynku, a wielu prawie zawsze się myli. Nie wiadomo, czy ich rady są w ogóle coś warte. Wybitni ekonomiści dowodzili, że lepiej jest wybierać akcje na chybił trafił niż szukać porady analityków giełdowych.”

Psycholog dr Jarosław Kulbat (informacja usłyszana podczas prezentacji ustnej) – wyraził to ongiś bardziej obrazowo: „skuteczność maklerów jest taka, jak orangutana obstawiającego losowo aukcje”. Czy aby więc ludzkie „zabawy” (które *notabene* nie są zabawami tylko poważnymi sprawami) w giełdę nie przypominają czasem naszego Eskimosa wystawiającego tyłek na wiatr?

Czy to wszystko (wystawianie tyłka na wiatr, wiara w Boga, elektrony i giełda) nie są czasem tym samym – przejawem ludzkiej religijności – tylko w różnych formach? Czy nie są przejawem tej samej skłonności umysłu zwanej: wiara? Jedni wierzą we wzdęcia karlicy, inni w olbrzyma, inni w Boga, inni w elektrony – czy aby wszyscy nie jesteśmy czasem religijni?

Dla sceptycznych załóżmy jeszcze, że nauka to zupełnie, ale to zupełnie co innego niż wiara w Boga, że nauka (która czasem tytułuje się „racjonalnością”) to opozycja, przeciwieństwo i konkurencja wobec religii. Przyjmijmy, że nauka jest lekiem dla „choroby” umysłu zwanej „wiara”. Jak to więc możliwe, że przy całej szerokości mocy opisowej i wyjaśniającej jaką niesie ze sobą nauka (do której mają dostęp prawie wszyscy Europejczycy), która sprawia, że religia nie byłaby już potrzebna (by tłumaczyć sobie zjawiska przyrody) – jak to możliwe, że ciągle połowa z tych Europejczyków uznaje religię za ważną w swoim życiu? Jak to możliwe, że ciągle tyle osób żywi takie „urojenia” i jest „chorych”? Dodajmy jeszcze fakt, że na świecie mamy 7 mld ludzi (w porównaniu do kilkudziesięciu, które stanowiły cały świat człowieka pierwotnego), z którymi możemy się komunikować, łączyć i kształtować relacje za niemalże pstryknięciem palca – w związku z czym z całą pewnością nie potrzebowalibyśmy już religii z jej „międzyludzka” funkcją. Pomimo zadawałoby się epoki racjonalności i ludzkiej samowystarczalności religia wciąż

zdaje się być przydatna i potrzebna człowiekowi. Odsetek osób, które wierzą w Boga i uznają religię za ważną w swoim życiu, podlega zapewne wahaniom na przestrzeni lat, okresów czy wieków. Można domniemać, że odsetek ten zmienia się wraz ze zmienianiem się sytuacji i otoczenia człowieka – może na ten odsetek ma wpływ dobrobyt ludzi, może sytuacje wojny tudzież pokoju, może katastrofy czy tragedie naturalne. Pewne lepsze warunki może sprawiają, że religia zostaje „wyłączona” przez środowisko tak jak wspomniany naskórek. Próba odpowiedzi na pytanie o przyszłość religii w życiu ludzi wiąże się więc w znacznej mierze z koniecznością antycypowania warunków z jakimi człowiekowi przyjdzie żyć, zmagać się.

Czy dalszy rozwój nauki sprawi, że religia będzie odstawiana? Pokusiłbym się o stwierdzenie, że nie. Wydaje się nam (i wydawało naszym dziadkom, pradziadkom, itd.), że nauka osiągnęła już niemal maksymalny stopień rozwoju, a świat nie ma dla człowieka tajemnic. Pokusiłbym się jednak o stwierdzenie, że nastąpił już jakiś czas temu moment, w którym, mimo całego tego rozwoju, nauka nie przyczynia się do lepszego zrozumienia świata. Moich dziadków uczono w szkole, że atom jest niepodzielny. Dziś fizyka to etap kwarków – czy niesie to lepsze zrozumienie, czy też, jak ujął to Wolpert: dokonuje gwałtu na ludzkim rozsądku? Dla przeciętnego człowieka kwarki (o których przeciętny człowiek pewnie *notabene* i tak nie słyszał) to większe dziwadło niż jeden Bóg w trzech osobach, zmartwychwstanie, czy istnienie równoległych światów zwanych niebem i piekłem. Kwarki to w pewnym sensie niepojętność i dziwadło nawet dla samych fizyków. Nie kwestionuję tu istnienia kwarków. Myślę tylko, że zastanawiania odnośnie ich istnienia wcale nie tak bardzo odbiegają od zastanawiania się nad istnieniem Boga. Różnica jednak jest taka, że „racjonalne” kwarki chyba jeszcze nikomu nie przyczyniły się do lepszego przystosowania i adaptacji do środowiska w przeciwieństwie do „urojenia” zwanego Bogiem.

A co z dobrobytem ludzkości, który rosnać mógłby sprawiać, że Bóg przestałby być konieczny do zaspokajania ludzkich potrzeb? Czy w dalszym ciągu będziemy coraz bardziej zasobni? W każdym roku obchodzony jest tzw. Dzień Długu Ekologicznego – dzień, w którym wyczerpały się biologiczne zasoby Ziemi przeznaczone na ten rok (np. w roku 2014 był to 19 sierpnia). Podobno ostatnim momentem, w którym globalny rozwój można było nazwać zrównoważonym miał miejsce w 1986 roku. Ostatni kryzys w Europie czy fala głodu i ubóstwa w krajach trzeciego świata pozwalają więc domniemać, że „lepiej to już było”, a wizja ludzkości skąpanej w mleku i miodzie to mrzonka.

Wright (2010) wskazuje jeszcze na inną funkcję religii w życiu człowieka: stanowi ona kompas moralny. I choć Dawkins usilnie udowadnia, że religia nie jest potrzebna, by być dobrym i wiedzieć jak postępować, to nie da się ukryć, że niesie ona ze sobą to w sposób łatwy. Daje niemal gotowe rozwiązania, nie wymaga od człowieka wysiłku, zdania się na siebie i poszukiwania – to wszystko świetnie wpisuje się w zasadę człowieka jako „skąpca poznawczego”, który funkcjonuje według przepisu: łatwiej, prościej, szybciej. Wbrew hasłu „wszechrelatywizmu”, wyznawanemu w epoce postmodernizmu, w jakiej żyjemy obecnie, człowiek potrzebuje punktu odniesienia, potrzebuje pewników i aksjomatów.

Słusznym zarzutem (który być może przeszedł niektórym czytelnikom przez głowę) wobec powyższych przemyśleń byłoby wskazanie na ich spekulacyjny charakter, pozbawiony „twardej naukowości”. A tymczasem w ewolucji, bardzo skrótowo rzecz ujmując, chodzi o (jak to niektórzy mówią:) rozprzestrzenianie genów.

3.2. Religijność a płodność i wynikające z tego implikacje

Z badań TNS OBOP (2000) „Czy powinno nas być więcej?”, płyną bardzo ciekawe wnioski. Otóż, pogląd o pożądanej liczbie dzieci w rodzinie wiąże się ze stosunkiem do praktyk religijnych. Polacy tym częściej są zwolennikami większego przyrostu naturalnego im bardziej zaangażowani są w praktyki religijne. Z ewolucyjnego punktu widzenia, żartując: wierzący: 1, ateści: 0. Ale czy te deklaracje znajdują odzwierciedlenie w rzeczywistości?

Niezwykle ciekawe wnioski na ten temat płyną z artykułu emerytowanego profesora ekonomii Uniwersytetu w Cambridge, matematyka Roberta Rowthorna (2011), pod tytułem: „*Religion, fertility and genes*” („Religia, płodność i geny”). Rowthorn bazując na analizie badań, zauważa wprawdzie, że religijność (wiara w ponadnaturalne, posłuszeństwo wobec autorytetów, podatność na rytuały) jest zależna od genetycznie warunkowanych cech ludzkiego umysłu. Podaje on przykład z badań Koeniga i Boucharda (2006), w których wzięły udział bliźnięta. Od 40% do 60% wyżej wymienionej religijności jest według autorów determinowane wariacją genotypową. Rowthorn wskazuje także na związki między religijnością a płodnością i płynące z nich implikacje, które, jak uważa, były ignorowane przez teoretyków ewolucyjnych. Powołując się na *World Values Survey* (Światowe Badanie Wartości) przeprowadzone wśród 82 narodów w latach 1981 – 2004, przytacza dane dotyczące zależności między religijnością a liczbą dzieci. Otóż: średnia liczba dzieci wśród dorosłych uczestniczących w nabożeństwach religijnych częściej niż raz w tygodniu wynosi: 2,5; wśród uczestniczących raz w miesiącu: 2,01, a wśród nigdy nie uczestniczących: 1,67. Komentarz odnośnie znaczenia tego faktu w ewolucji – jest chyba zbędny. Sekty takie jak Amiszowie czy ultraortodoksyjni Żydzi wykazują nawet trzy razy wyższą płodność niż średnia. Rowthorn konstruuje niezwykle ciekawe modele matematyczne obrazujące tempo rozprzestrzeniania się „geny Boga” w populacji. Wylicza np. że przy trzykrotnie większym poziomie płodności grupa religijna tworząca zaledwie 0,5 procenta populacji może w ciągu dziesięciu pokoleń stanowić nawet jej połowę. Tyle matematyki. I choć w praktyce jednak są pewne ograniczenia wskazujące, że tempo tego wzrostu z czasem by malało, to badania te generują wnioski, wskazujące, że religijność i wiara w Boga nie dość, że nie są skazane na „wymarcie”, to wręcz będą „podbijać” świat.

3.3. Delusion Conclusion

Richard Dawkins używając swojego barwnego języka kusi się o malownicze porównania i metafory. I tak odnośnie religii używa najczęściej takowych: urojenie, wirus, choroba, katar. Podsumowując swoje analizy i przemyślenia pokusiłbym się o odpowiedzi dla Dawkinsa. Wirus i choroba? Tak! I to nie byle jaki wirus, bo oto spowodował pandemię. I wszystko wskazuje na to, że na nic trud wyleczenia się z choroby, bo wirus jest odporny. Urojenie? Owszem! Zła wiadomość dla ateistów brzmi: mają racje: Boga wymyślili sobie ludzie! Stało się to w toku ewolucji, przyczyniło do lepszego przystosowania i funkcjonowania oraz pozwala domniemać, że to Ci ludzie dalej będą rozprzestrzeniać geny i odnosić sukces ewolucyjny. Dawkins przywołuje Daniela Dennetta, która stwierdza, że „katar jest w pewnym sensie równie powszechny wśród ludzi, jak wyznanie religijne, a nikt jakoś nie twierdzi, że czerpiemy z niego korzyści.” Panie Dawkins, otóż katar jest mechanizmem adaptacyjnym. W sytuacji choroby organizmu, produkowany śluz stanowi zaporę i zapobiega dzięki swym właściwościom dostaniu się bakterii i wirusów do dróg oddechowych.

Czytając rozliczne pozycje, z których część zawarta jest w tym artykule, odniosłem wrażenie, że każdy z autorów próbuje odnieść się do tego fundamentalnego pytania: Czy Bóg istnieje? Jedni robią to zdecydowanie i wprost – jak Dawkins, inni (Ci, których pozycje mają charakter naukowy) bardziej subtelnie – jak Wright. Zaskakujące jest to, że takie pytanie chodzi po głowie nawet psychologom ewolucyjnym. Ewolucyjna prawda odnośnie ludzkiego umysłu jest taka, że nie został zaprojektowany dla prawdy i logiki (Kurzban i Aktipis, 2006; za: Śmieja i Szmajke, 2009). Mechanizmy poznawcze wyewoluowały nie w kierunku możliwości generowania prawdziwych wniosków na temat świata, lecz w celu tworzenia wniosków użytecznych. Odpowiedź na pytanie brzmi więc: mniej ważnym w tym kontekście jest kwestia dochodzenia się czy Bóg istnieje, czy nie istnieje. On jest po prostu użyteczny - On się po prostu oplaca. Paradoks polega na tym, że mimo tego właśnie faktu i mimo całej „wiary” (wiedzy) w ewolucję – dalej owo pytanie stawiają sobie nawet psychologowie ewolucyjni. Żartobliwie można by więc odnotować: Bóg: 1 vs ewolucjoniści: 0.

Bibliografia:

- Allport, G.W. (1988). *Jednostka i religia, Interpretacja psychologiczna*, W: tenże, *Osobowość i religia* (s. 85-223). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Argyle, M. (2004). *Przyczyny i korelaty szczęścia*, W: J. Czapiński (red.), *Psychologia pozytywna. Nauka szczęściu, zdrowiu, sile i cnotach człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained*. London: Heinemann.
- Buss, D. (2001). *Psychologia ewolucyjna*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.

- Dawkins, R. (2007). *Bóg urojony*. Warszawa: Wydawnictwo CiS.
- Dennett, D. (1987). *The Intencional Stance*. Cambridge: MIT Press.
- Durkheim, E. (1912/1960) . *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan.
- Golan, Z. (2006). *Pojęcie religijności*, W: S. Gład (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Grom, B. (2009). *Psychologia religii*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Koenig, H., McCullough, M. i Larson, D. (2001). *Handbook of religion and health*. New York: Oxford University Press.
- Koenig, J. i Bouchard Jr, T. (2006). *Genetic and environmental influences on the traditional moral triad—authoritarianism, conservatism and religiousness*, W: P. McNamara (red.) *Where god and science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*, vol. 1 Westport: CT.
- Kurzban, R. i Aktipis, A. (2006). *Modular minds, multiple motives*, W: M. Schaller, J. Simpson i D. Kenrick (red.), *Evolution and social psychology*. New York: Psychology Press.
- Malinowski, B. (1990). *Magia, nauka i religia*, W: tenże, *Mit, magia, religia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Nemeroff, C i Royin (2000). *The makings of magical mind. The nature and function of sympathetic magical thinking*, W: K.S. Rosengren, C.N. Johnson i P.L. Harris (red.), *Imagining the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children* (s. 1-34). Cambridge: Cambridge University Press.
- O’Dea, T. (1966). *The sociology of religion*. Englewood: Cliffs.
- Oleś, P. (2009). *Wprowadzenie do psychologii osobowości*. r. 11.1.5. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Pargament, K. (1997). *The psychology of religion and coping. Theory, research, practice*. New York: The Guilford Press.
- Rowthorn, R. (2011). Religion, fertility and genes: a dual inheritance model. *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences*, Vol. 278 Issue 1717, s. 2519-2527.
- Seligman, M., Walker, E. i Rosenhan, D. (2003). *Psychopatologia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. (1991). A terror management theory of social behaviour : the psychological functions of self-esteem and cultural worldviews. *Advances in Experimental Social Psychology*, 24, s. 93-159.
- Solomon, S., Greenberg, J. i Pyszczynski, T. (2000). Pride and prejudice: Fear of death and social behaviour. *Current Direction in Psychological Sciences*, 9, 200-204.
- Spilka, B., Hood, R. i Gorsuch, R. (1985). *The psychology of religion: An empirical approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Śmieja, M. i Szmajke, A. (2009). *Psychoewolucyjne podejście do społecznego poznania i zachowań społecznych*, W: M. Kofta i M. Kossowska (red.), *Psychologia poznania społecznego: nowe idee*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Tokarski, S. (2006). *Zarys poszukiwań genezy religii*, W: S. Głaz (red.) *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Tylor, R. (1971). *Primitive Culture*, t. 1. Gordon Press Reprint.
- Tylor, R. (1866). *The Religion of Savages*, *Fornightly Review*. t. 6.
- Windholz, G. (1986). Pavlov's religious orientation. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 25, 320-327.
- Witter, R., Okun, M., Stock, W. i Haring, M. (1984). Education and subjective well-being: A meta analysis. *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 6, 165-173.
- Wojciszke, B. (2011). *Psychologia społeczna*. r. 4. i 7.4.1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Wolpert, L. (1992). *The unnatural nature of science*. London: Faber & Faber.
- Wright, R. (2010). *Ewolucja Boga*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Zohar, D. i Marshall, I. (2001). *Inteligencja duchowa najwyższa z inteligencji*. Poznań: Rebis.