

Miran Lavrič
Sergej Flere
**RAZLAGE
RELIGIJE Z
VIDIKA
SODOBNIH
TEORIJ
EVOLUCIJSKE
PSIHOLOGIJE**

11-21

MIRAN LAVRIČ
UNIVERZA V MARIBORU,
FILOZOFSKA FAKULTETA
MIRAN.LAVRIC@UNI-MB.SI

SERGEJ FLERE
UNIVERZA V MARIBORU,
FILOZOFSKA FAKULTETA
SERGEJ.FLERE@UNI-MB.SI

::IZVLEČEK

EVOLUCIJSKA PSIHOLOGIJA PREDSTAVLJA TEORETIČNI pristop k psihologiji, za katerega je značilno razlaganje človeških psiholoških lastnosti kot funkcionalnih produktov naravne selekcije. V zadnjem času smo priča hitremu razvoju takšnega pristopa tudi na področju razlage religije. Temeljno izhodišče različnih avtorjev iz tega področja je vprašanje, kateri evolutijski pritiski so lahko oblikovali človeka in človeško skupnost na način, da se tako posameznik kot skupnost vztrajno kažeta kot zelo dojemljiva za ideje o obstoju nadnaravnih sil. V članku so predstavljene temeljne teze in pristopi najpomembnejših avtorjev na tem področju.

Ključne besede: religija, evolutijska psihologija, sociobiologija

ABSTRACT**INTERPRETATION OF RELIGION IN VIEW OF CONTEMPORARY THEORIES OF EVOLUTIONARY PSYCHOLOGY**

Evolutionary psychology is a theoretical approach to psychology that attempts to explain mental and psychological traits as the functional products of natural selection. Recently there has been a considerable development of such an approach also in the field of religion and religiosity. The key question that theorists try to answer is which evolutionary pressures have shaped humans and human communities in a way that they tend to develop and spread ideas about the existence of supernatural agents. Basic approaches and assumptions of the most important authors in the area are presented.

Keywords: Religion; Evolutionary Psychology, Sociobiology

::TEORETIČNA UMESTITEV PRISTOPA SODOBNE EVOLUCIJSKE PSIHOLOGIJE K RELIGIJI

Znanstvena literatura 20. stoletja premore kar nekaj poskusov razlag pojava religije. Mnogi teoretiki jo razumejo predvsem kot psihološko obrambo zoper tegobe in negotovosti, ki jih človeku prinaša življenje (prim. Freud, [1927]; Malinowski, 1944). Drugi jo vidijo predvsem kot odgovor na človeško potrebo po pojasnitvi pojavov, ki ga obkrožajo. Ker ljudje nimamo zadovoljujočih razlag za nekatere pojave, jim zaradi potrebe po občutku smisla in reda pripri-

šemo nadnaravne vzroke (prim. Tylor, [1874]; Berger, 1967). Lahko pa jo tudi razumemo kot družbeni proizvod, ki v prvi vrsti služi družbeni integraciji in stabilnosti (prim. Durkheim, [1915]), ali pa – bolj specifično – ohranjanju družbenih neenakosti (prim. Marx in Engels, [1957]). Našteti pristopi seveda niso medsebojno izključujoči, hkrati pa bi bilo možno spisek možnih razlag religije tudi občutno podaljšati¹.

V tej razpravi, bomo predstavili temeljne teoretične predpostavke evolucionistične psihologije in kognitivne nevroznanosti², začeni s premislekom Edwarda O. Wilsona, ki je v knjigi z naslovom *O človeški naravi* (Ang.: *On Human Nature*) (1978) prvi poskušal evolucionistično pogojene biološke težnje na področju socialnega vedenja aplicirati tudi na področje religije.

Uvodoma velja opozoriti na bistveno razliko med zgodnjimi evolucionističnimi teorijami religije (prim. Tylor [1874]) in sodobnimi pristopi. Zgodnje teorije so temeljile na predpostavki 'nepopisanega lista' (lat. *Tabula rasa*), v kateri biološki vidiki delovanja možganov niso bili upoštevani (Pinker, 2002). Domnevalo se je, da kultura napreduje, vsaj v tehnološkem smislu, od stanja divjaštva k stanju civilizacije. Zagovorniki zgodnjih evolucionističnih teorij so verjeli, ali pa vsaj upali, da bo znanost postopoma izpodrinila praznoverje, in da bodo vsaj praznoverni elementi religije sčasoma izginili. Po več kot sto letih intenzivnega napredovanja znanosti, se njihova pričakovanja niso uresničila. Religija je tudi v razmerah modernosti vitalna. Zdi se, da tudi če ljudje opuščajo tradicionalna nepreverljiva prepričanja, jih hitro nadomeščajo z novimi.

Novejše evolucionistične teorije ponujajo razlago v tezi, da je religijsko vedenje izraz splošnih, evolucionistično oblikovanih tendenc človeških možganov. Predstavitev tega pristopa je, kot rečeno, smiselno začeti z delom Edwarda O. Wilsona. Avtor ponuja evolucionistični model religije, ki ga poveže s selekcijo na treh ravneh (1978: 176-177):

- **Ekleziastična selekcija** se odvija skozi tekmovanje med različnimi religijskimi ponudbami (religijskimi skupnostmi ali posamezniki, ki oblikujejo različne oblike verovanj in obredov). Religijski koncepti, ki so uspešnejši v pritegovanju pozornosti in manipuliranju vedenja pripadnikov skupnosti, bodo na dolgi rok prevladali v tem smislu manj uspešne koncepte.
- **Ekološka selekcija** se odvija na ravni človeških skupin. Četudi je nek religijski koncept zelo uspešen na ravni ekleziastične selekcije, je lahko izpodrinen skupaj s skupino, v kateri je prevladal. Na tej ravni torej ni dovolj, da je religijski koncept všečen pripadnikom skupine, pač pa mora

¹Med zdravo-razumskimi razlagami sta pomembni vsaj še tezi, da je religija izraz dejanskega vpliva nadnaravnih sil, oziroma, da gre za izraz patologije človeškega mišljenja in obnašanja.

²Gre za vejo nevroznanosti, ki se ukvarja v biološkimi podlagami miselnih procesov.

tudi maksimirati uspešnost skupine v njenem odnosu z okoljem in drugimi skupinami. Religijski koncepti, ki so uspešno prenosljivi med posamezniki (torej uspešni na ravni ekleziastične selekcije) in hkrati povečujejo ekološko prilagojenost skupine, bodo izrivali tiste, ki so v tem manj uspešni.

- **Genetska selekcija** je povezana s prvima dvema, ki pa predstavljata le drobec številnih dejavnikov, ki so v kompleksnih in stotine generacij trajajočih procesih, vplivali na oblikovanje prevladujoče dedne zasnove človeških možganov. Vpliva opisanih dveh procesov na oblikovanje človeškega genotipa ni mogoče izmeriti. Lahko celo predpostavimo, da je zanemarljivo majhen. Kljub temu je očitno, da so religijski koncepti za ljudi privlačni (sicer ne bi bili tako zakoreninjeni v vseh znanih družbah), pa tudi, da so lahko eni bolj privlačni, kakor drugi. Tudi, če zanemarimo možnost signifikantnega vplivanja ekleziastične in ekološke selekcije na človeško gensko zasnovo, še vedno ostaja nerazjasnjeno ključno vprašanje: Zakaj človeški geni v večini primerov oblikujejo možgane, ki so dovzetni za vero v nadnaravne sile? Wilson nakazuje, da bi se odgovor utegnil skrivati v tezi, da je dispozicija za religioznost v bistvu stranski produkt bolj temeljnih prilagoditev človeških možganov, ki določajo smernice za razvoj lastnosti kot so tabuji, ksenofobija, delitev stvari na dobre in slabe (in od tod na svete in profane), identifikacija s skupino, močna naklonjenost vodji, karizma in sposobnost stanja transa.

V sodobni znanstveni literaturi je vprašanje, ki zadeva raven 'ekleziastične selekcije' teoretični in raziskovalno intenzivno obravnavano predvsem znotraj pristopa teorije racionalne izbire in na njej temelječe teorije religijskega trga (prim. Stark in Bainbridge, 1985; 1987; Iannaccone, 1992; Stark in Finke, 2000). To vprašanje ne bo predmet podrobnejše obravnave v pričujoči razpravi. Namesto tega bomo podrobneje obravnavali sodobne pristope, ki jih lahko umestimo v okvire preostalih dveh Wilsonovih ravni selekcije. Začeli bomo s sodobnimi argumentacijami, da je religija utemeljena na gensko pogojenih miselnih in vedenjskih vzorcih, ki so rezultat delovanja naravne selekcije (prim. Boyer, 2001), nadaljevali pa s tezami, ki poudarjajo procese kulturne evolucije na ravni tekmovanja med človeškimi skupinami/družbami (prim. Irons, 2001; Sosis, 2004).

::RELIGIJA KOT STRANSKI PRODUKT EVOLUCIJE ČLOVEŠKIH MOŽGANOV

Na ravni genetske pogojenosti religije, sodobne teorije (Boyer, 2001; Atran, 2002) razvijajo Wilsonovo tezo, da so se skozi procese naravne selekcije človeški možgani oblikovali tako, da so nagnjeni k ustvarjanju in sprejemanju religij-

skih idej. Pri tem – bolj, kot Wilson – poudarjajo, da je ta lastnost stranski produkt drugih evolucijskih prilagoditev. Težišče je tudi na nekaterih drugih, v primerjavi z Wilsonovimi, še bolj temeljnih prilagoditvah. En primer takšne prilagoditve je ‘*hiperaktivna detekcija agentov*’ (Ang.: Hyperactive agents detection) (Boyer, 2001). Ker smo se ljudje oblikovali kot organizmi, ki so odvisni od plena in plenilcev, so bili skozi evolucijo uspešnejši tisti posamezniki, katerih možgani so dogajanjem okoli njih refleksno pripisovali dejanja *agentov z lastnimi nameni*. Nenaden šum v grmu je lahko posledica slučajno odpadle veje ali ploda, lahko pa je tudi posledica prisotnosti nevarnega plenilca ali obetavnega plena. Posamezniki, ki so reagirali na osnovi slednjih predpostavk, so bili uspešnejši pri lovu in izogibanju plenilcem, kar je povečevalo uspešnost njihovih genov v procesu naravne selekcije. Naši možgani so zato nagnjeni k temu, da slučajnim dogodkom pripisujejo žive agente z lastnimi nameni.

Druga, za religijo pomembna lastnost človeških možganov je povezana z dejstvom, da je ena ključnih bioloških prilagoditev človeka prav njegova družbenost. V tem smislu ni presenetljivo, da so naši možgani močno razvili sisteme, ki omogočajo interakcijo z drugimi osebami. Boyer (2001) govori o *hipertrofični socialni inteligenci*. Skozi evolucijo človeške vrste (kot izhaja že iz razprave Dobzhanskega), so bili uspešnejši posamezniki, ki so bili bolj vešči v sodelovanju in izmenjavi informacij. Boyer v tej zvezi govori o *intuitivni psihologiji*, kot specifični sposobnosti razumevanja stanj in namenov drugih oseb. Človeški možgani so zapleteni v nenehne kompleksne kalkulacije razumevanja dejanj, stanj in namenov so-akterjev. Ta lastnost je tako izrazita, da v kombinaciji s hiperaktivno detekcijo agentov, zlahka povzroči efekt t.i. *imaginarnih spremljevalcev*. Boyer navaja raziskave, po katerih ima vsaj polovica otrok med drugim in desetim letom starosti trajne in kompleksne odnose s takšnimi ali drugačnimi imaginarnimi spremljevalci³ - ponavadi zavzamejo podobe živalskih junakov iz risank ali pripovedk. Čeprav Boyer razume, da od tod ni možno potegniti neposredne paralele z religijskimi koncepti, se zdijo navedene ugotovitve močna podpora tezi, da človeški možgani dejansko producirajo občutke nevidnih agentov, ki imajo pomemben vpliv na naša življenja.

Hipertrofična socialna inteligenca človeških možganov, se neposredno odseva tudi v podobi imaginarnih nadnaravnih bitij. Za bogove in duhove je namreč vedno značilen izjemen dostop do *strateških informacij*, to je do informacij, ki so relevantne za konkretne socialne odnose. Verniki na primer

³Raziskave tudi kažejo, da gre za otroke z nadpovprečno razvitimi socialnimi sposobnostmi. Kaže, da je ključna funkcija imaginarnih spremljevalcev prakticiranje socialnih veščin izven običajnega socialnega konteksta, in da verska socializacija pri tem ne igra pomembne vloge.

nimajo posebne želje verjeti, v trditve tipa: *‘Bog natančno pozna vsebino slebernega hladilnika na svetu’*. Povsem smiselno pa zvenijo trditve, kot so: *‘Bog ve, ali ti je partner zvest.’* Boyer dokazuje, da vse osrednje like v religijah označuje poseben dostop do strateških informacij, kar kaže na, za človeške možgane univerzalno ‘lakoto po informacijah’ (Ang. *Information-hungry brain*). Tudi zaradi te ‘lakote’ naši možgani težijo h koncipiranju imaginarnih oseb, ki razpolagajo z vsemi strateškimi informacijami.

Tovrstne prilagoditve delovanja možganov, razmišlja Boyer, omogočajo religijskim konceptom določeno selektivno prednost pri pomnjenju in transmisiji med človeškimi možgani. Koncepti *imaginarnih spremljevalcev, ki nastopajo kot agenti nerazumljenih pojavov z izjemnim dostopom do socialno-relevantnih informacij*, se v človeških možganih zlahka ugnezdi in se (posledično) med njimi uspešno prenašajo.

Boyer v religijskih konceptih identificira še en element, ki jih naredi posebej privlačne za naše možgane. Pri tem izhaja iz že omenjene ‘lakote’ naših možganov po socialno relevantnih informacijah, kar poveže s pripovedovanjem zgodb. Zgodbe Boyer razume kot učinkovit način transmisije kompleksnih informacij, ki je človeštvo spremljal verjetno od kar obstaja simbolni jezik. Pri tem so posebej privlačne, in z vidika transmisije informacij uspešne tiste zgodbe, ki vsebujejo parcialne kršitve ontoloških kategorij. Naslednja pomembna lastnost človeških možganov je namreč tendenca, da razvrščajo pojave v kategorije. Če naši možgani razvrstijo percipirani objekt npr. v kategorijo *‘hiša’*, so s tem avtomatično sklepali na celo vrsto lastnosti tega objekta: da gre za fiksen objekt, ki ga je ustvaril človek za namene bivanja, da ima vsaj en vhod, da ima okna, streho, temelje, sanitarije itd. Uvrstitev pojava v kategorijo hiše torej omogoča bogato sklepanje. Še bogatejše sklepanje pa sprožja parcialne kršitve kategorij. Če npr. rečemo, da hiša nekoga ne mara, smo kršili ontološko kategorijo hiše, saj za hiše ni značilno čustvovanje. Boyer dokazuje, da človeški možgani soočeni s takimi kršitvami posebej oživijo; sproži se vrsta novih vprašanj in sklepanj⁴. Religijske zgodbe so tipičen primer zgodb, ki vsebujejo parcialno kršenje ontoloških kategorij. Navadno gre za kategorijo osebe, ki pa ima neke nenavadne lastnosti, na primer hodi skozi zidove, je vsevedna, je nevidna, dela čudeže in podobno. Pogosta so tudi druga odstopanja, kot je na primer drevo (rastlina), ki sliši in pomni človeške pogovore, ali pa gora (naravni objekt), ki prebavlja in jo je treba na

⁴Predstavljamo si lahko, kako je zgodba *‘Poslušal sem človeka, ki je imel zelo zanimive ideje...’* manj atraktivna od zgodbe *‘Poslušal sem človeka, ki je med govorom hodil po vodi...’*. Zadnja zgodba vsebuje kršitev kategorije osebe, in je zato tendenčno bolj privlačna. Možgani takoj ustvarijo sliko osebe (ima telo, se rodi in umre, se hrani, razmišlja...), kršitev kategorije pa sproži številna vprašanja in sklepanja, kot so; kako je to mogoče, morda pa gre za trik, ali mi lahko posebne moči te osebe kako koristijo, kaj pa je ta oseba rekla...

posebnem mestu redno (obredno) hraniti. Bistveno pri tem je, da religijski koncepti zadržijo večino lastnosti, ki sodijo v ontološko kategorijo. Jezus je na primer v marsičem povsem običajna oseba; se je rodil in (vsaj na tem svetu, fizično) umrl, je jedel in prebavljal, se je jezil in žalostil ipd. Vendar pa je s svojim domnevnim prikazovanjem po smrti in čudodelstvom, delno izstopil iz okvirov ontološke kategorije osebe.

Celotno Boyerjevo argumentacijo bi lahko povezali v tezo, da so zaradi različnih evolucijskih prilagoditev, človeški možgani zelo sprejemljivi za zgodbe, ki so povezane s koncepti *imaginarnih spremljevalcev z izjemnimi lastnostmi, ki nastopajo kot agenti nerazumljenih pojavov in imajo izjemen dostop do socialno-relevantnih informacij*. Vsekakor lahko rečemo, da ta opis ustreza vsaj večini nadnaravnih konceptov, ki so v jedru različnih religij.

V okviru evolucijsko-psiholoških teorij velja omeniti tudi poizkuse, ki poskušajo človeško sposobnost religioznih občutkov razumeti kot neposredno evolucijsko prilagoditev. Michael Persinger vidi evolucijsko funkcijo religije predvsem v amortiziranju stresa, povezanega s samozavedanjem in s tem zavedanjem nujnosti smrti; "*Biološka sposobnost izkušnje Boga je bila ključna za preživetje naše vrste. Brez izkušnje, ki bi ublažila strah pred lastnim koncem, se človeški fenomen, ki mu rečemo 'jaz', ne bi mogel ohraniti.*" (Persinger, 2002: 274). Iz tega vidika človeška nagnjenost k religioznosti ni zgolj stranski produkt drugih evolucijskih prilagoditev, ampak jo lahko vsaj deloma razumemo tudi kot neposredno evolucijsko prilagoditev. Posamezniki, katerih možgani so imeli vrojeno nagnjenost k religioznosti so po tej tezi uspešneje psihološko premagovali negotovosti življenja, kar jim je zagotovilo določeno prednost pri uspešnosti z vidika preživetja in reprodukcije.

Evolucijsko-psihološke razlage religije v zadnjem času dobivajo veliko podpore tudi s strani nevroloških raziskav delovanja človeških možganov. Razvila se je tako rekoč nova znanstvena disciplina, ki ji nekateri pravijo 'nevroteologija' (Joseph, 2002), drugi 'nevrobiologija vere' (Albright in Ashbrook, 2001), ali pa kar 'biologija verovanja' (Newberg, D'Aquili in Rause, 2001). Raziskave iz tega področja so dobile poseben zagon po letu 1998, ko sta ameriška nevrologa Ramachandran in Blakeslee objavila knjigo z naslovom *Fantomi v možganih*. V njej dokazujeta, da so izkušnje stika z nadnaravnim povezane z delovanjem specifičnega dela človeških možganov. Za 'izkušnjo boga' naj bi bil odgovoren predvsem levi senčni režanj. Ta je namreč posebej aktiven pri epileptičnih napadih, med katerimi pacienti pogosto doživljajo mistične izkušnje. Avtorja sta na teh osnovah zasnovala laboratorijske eksperimente, s katerimi sta dokazovala, da so posamezniki s posebej aktivnim senčnim režnjem, dejansko bolj dojemljivi za religijske besede in izkušnje. Raziskovalci, ki so jima sledili potrjujejo, da so človeški možgani najverjetneje biološko oblikovani tako, da

zaznavajo nadnaravne agente, in da ima v tem smislu religija svojo podlago (tudi) v nevrofiziologiji človeških možganov. Ob tem pa tudi dvomijo, da je za to odgovoren zgolj senčni reženj – šlo naj bi za kompleksnejši preplet delovanja različnih možganskih predelov (prim. Rausch-Albright, 2000).

Zdi se torej, da lahko poleg kognitivnih prilagoditev človeških možganov, v evoluciji dispozicije za religioznost, pomembno vlogo igrajo tudi druge vrste prilagoditev, predvsem tiste, ki so povezane z elementi čustvovanja. V tem smislu se zdi prepričljiva razlaga Scotta Atrana (2002). Ta sicer kot temelj dispozicije za religioznost predstavi vrsto kognitivnih prilagoditev človeških možganov, ki so na las podobne tistim v Boyerjevi razlagi. Vendar pa se Atran zaveda, da s tem še ni moč v celoti pojasniti razlogov za kulturno univerzalno prisotnost predstav o nadnaravnih agentih. Tezo kognitivnih prilagoditev zato razširi tudi z elementi religije, ki ustrezajo nekaterim emocionalnim prilagoditvam. V tem smislu, podobno kot Persinger (in mnogi drugi teoretiki religije), temeljnega motivatorja religijskih verovanj in praks identificira v eksistencialni negotovosti in anksioznosti. V luči čustvenih podlag religije so za Atrana še posebej pomembni religijski rituali, ki so daleč najbolj učinkovito sredstvo za potrjevanje vere v nadnaravne agente. Ta vera namreč ne more biti v celoti potrjena z logičnim sklepanjem, niti z neposredno empirično izkušnjo. Potrjena je lahko le skozi učinkovanje na čustva, ki motivirajo takšno vero. Religijski rituali takšne učinke dosežejo skozi skupinsko in formalizirano simultano ojačevanje elementov naravnega okolja, kot so gibanje (npr. skozi ples), zvok (npr. skozi petje), vonj (npr. s kadilom), dotik (npr. s potopitvijo/krstom osebe), in videz (npr. s pomočjo sakralnih objektov). Kombinacija takšnih apelov blagodejno učinkuje na čustva eksistencialne negotovosti, in na ta način potrjuje učinkovitost ter obstoj nadnaravnih bitij (2002: 269-270).

V sklepnem delu knjige, Atran povzame, da: “*Skozi naravno selekcijo oblikovane strukture mišljenja, čustvovanja in socialnih odnosov, usmerjajo misli in dejanja povezanih posameznikov v kulturne smernice, ki imajo tendenco k temu, da so hkrati tudi religijske smernice*” (prav tam: 280). Religijo torej razume kot nekakšen bazen, kamor se spontano stekajo različne tendence delovanja človeških možganov in odnosov med njimi. Pri tem pa poleg kognitivnih in čustvenih, pomembno vlogo igrajo tudi socialni dejavniki religije. Kognitivne teorije so po njegovem mnenju nezadostne, saj ne razlagajo motiva za sorazmerno velike napore, ki jih ljudje usmerjajo v religijo. Če sprejmemo, da človeški možgani res težijo k produciranju občutkov nevidnih agentov z izjemnimi lastnostmi, še vedno ostaja odprto vprašanje, zakaj človeške skupnosti tem agentom namenjajo toliko pozornosti; zakaj jim posvečajo najveličastnejše objekte in zakaj posamezniki v njihovem imenu celo žrtvujejo svoja življenja. Z vidika evolucijske teorije, se vprašanje navezuje na Wilsonovo ekološko

raven selekcije. Vprašanje je, ali in kako religija ponuja selektivne prednosti na ravni preživetja človeških skupin.

::RELIGIJA KOT OSNOVNI PRINCIP DRUŽBENE INTEGRACIJE

Na zgornje vprašanje odgovarjata dve sodobni antropološki teoriji, ki ju obe lahko povežemo z Durkheimovim razumevanjem religije. V monumentalnem delu *Elementarne oblike verskega življenja* [1915], Durkheim razume religijo predvsem kot sredstvo, s katerim družba zagotavlja vzajemno solidarnost pripadnikov in s tem povezano integriranost družbe kot celote. Ta ideja je izražena že v njegovi opredelitvi religije, ki jo Durkheim razume kot; "... celovit sistem verovanj in praks, ki se nanašajo na objekte, ki so škodljivi za 'svete' – kar pomeni razločeni od drugih in prepovedani – verovanj in praks, ki ljudi združujejo v eno skupnost, imenovano cerkev" (Durkheim, [1915]: 44). Njen izvor lahko iščemo predvsem v potrebah vsake družbe, da zagotovi lastno integriranost in s tem obstoj: "Ne more obstajati družba, ki ne čuti potrebe po rednem vzdrževanju in reafirmiranju kolektivnih predstav in idej, ki ustvarjajo njeno enotnost in njeno bistvo." (prav tam, 429). Jedro kolektivnih predstav je pri tem prav v religiji: "Ker so temeljne lastnosti kolektivnega življenja nastale prav kot različne poteze religijskega življenja, je jasno, da religijsko življenje predstavlja eminentno obliko, lahko rečemo tudi, jedro kolektivnega življenja." (prav tam, 421).

Prva 'durkheimovsko' obarvana evolucijska teorija religije se imenuje teorija zavezanosti (Ang.: *Commitment theory*), razvila pa sta jo William Irons (2001) in Richard Sosis (2004). Bistvo religije zagovorniki te teorije vidijo v podpori zaupanja med pripadniki skupine. Zavezanost iracionalnim konceptom je težko-ponaredljiv (Ang.: *hard-to-fake*) signal, s katerim posameznik signalizira, da je vreden zaupanja. Religioznost torej na ravni posameznika nastopa kot nekakšen 'oglas za verodostojnost'. Posameznik, ki s svojo vernostjo izraža zavračanje logike neposredne zaščite osebne interesa, pri drugih predstavnikih skupnosti vzbuja višjo stopnjo zaupanja. Posledica tega je višja stopnja kooperacije znotraj bolj religioznih skupin, ki s tem pridobijo določeno selektivno prednost pred konkurenčnimi nereligioznimi, ali manj religioznimi skupinami. Teorija je dobila precejšnjo empirično potrditev v antropoloških opazanjih - kaže, da so bolj religiozne skupine v povprečju dejansko bolj interno kooperativne (prim. Sosis in Bressler, 2003).

Druga takšna sodobna teorija se imenuje teorija ekološke regulacije. Ta dokazuje, da religija človeško skupino oskrbuje s kontrolnimi signali glede stanja interakcije med skupino in njenim naravnim okoljem, ter na ta način

uravnava prilagoditev skupine svojemu okolju.⁵ Teorija je skladna s teorijo zavezanosti in Durkheimovo teorijo religije v tezi, da religija pomaga organizirati ljudi v družbene skupine, poskuša pa ju nadgraditi v tezi, da je to povezovanje del širšega procesa prilagajanja skupine naravnemu okolju. Najvidnejši predstavnik te teorije Roy Rappaport domneva, da je skozi zgodovino religija delovala v smeri boljše prilagojenosti družbenih skupin naravnemu okolju, kar je bolj religioznim skupinam omogočilo določeno selektivno prednost⁶ (Rappaport, 1999).

::SKLEP

Po doslej povedanem lahko sklenemo, da lahko v izhodišču religijo obravnavamo tako, kot predlaga James Dow (2006): kot rezultat gensko-kulturnega ko-evolucijskega procesa. Na ravni genske (biološke) evolucije so se naši možgani oblikovali kot zelo receptivni za religijske ideje, na ravni kulturne evolucije pa je religioznost posameznikov skozi podporo znotraj-skupinski kooperaciji in ekološki adaptaciji pomenila pomembno selektivno prednost religioznih skupin pred konkurenčnimi nereligioznimi oziroma drugače (manj adaptivno) religioznimi.

Religijo lahko torej razumemo kot fenomen, ki korenini tako v zakonitostih družbenega življenja, kot tudi v nekaterih vrojenih tendencah delovanja človeških možganov. Takšen pristop je med sociološkimi klasiki primerljiv z razmišljanjem Georga Simmla (povzeto po: Cipriani 2000: 87-89), ki je izhajal iz teze, da človeške imanentne dispozicije pogojujejo in v neki meri določajo družbena dejstva. Religioznost je razumel kot specifično človeško dispozicijo za občutenje svetega, ki torej predhodi religiji. Religija je predvsem empirična transpozicija in družbeni izraz religijske dispozicije. Pri tem je jasno, da je ta transpozicija močno zaznamovana s konkretnimi potrebami družbe po zagotavljanju lastne integracije in reprodukcije.

⁵Tipičen primer takšnega učinka religije je poseben verski pomen krav v Indiji. Harris (1974) je to povezal s potrebo po delovnih živalih za obdelovanje polj.

⁶Evolucija religije torej poteka na ravni tekmovanja med človeškimi skupinami; Rappaport ni videl potrebe po utemeljevanju evolucije religije na ravni posameznika.

::LITERATURA

- Albright, C.R. in Ashbrook, J. B. (2001): *Where God Lives in the Human Brain*. Naperville: Sourcebooks.
- Atran, S. (2002): In *Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Berger, P. (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City: Doubleday.
- Boyer, P. (2001): *Religion Explained*. New York: Basic Books.
- Cipriani, R. (2000): *Sociology of Religion; An Historical Introduction*. New York: Aldine De Gruyter.
- Dow, J. W. (2006): *The Evolution in Religion: Three Anthropological Approaches*. *Method and Theory in the Study of Religion*, 18, 67-91.
- Durkheim, E. (1915): *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen & Unwin Ltd.
- Freud, S. [1927] (1996): *Prihodnost neke iluzije*. Maribor: Obzorja.
- Iannaccone, L. R. (1992): *Religious Markets and the economics of religion*. *Social Compass*, 39, 123-131.
- Irons, W. (2001): *Religion as a Hard-to-fake Sign of Commitment*. V: *Evolution and the Capacity for Commitment*. Randolph Nesse, Ur. New York: Russell Sage Foundations.
- Joseph, R. (2002): *Sex, Violence & Religious experience*. V: Joseph, R. (Ur.): *NeuroTheology*. San Jose: University Press.
- Malinowski, B. (1944): *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Marx, K. in Engels, F. (1957): *On Religion*. Progress Publishing. Moscow.
- Brown, R. (2004): *The authoritarian personality and the organization of attitudes*. V: Jost, J.T (Ur.) in Sidanius, J. (Ur.): *Political Psychology*. New York: Psychology Press.
- Newberg, A., D'Aquili, E. in Rause, V. (2001): *Why God wont go away*. New York: Ballantine Books.
- Persinger, M. A. (2002): *The temporal lobe: The biological basis of the God experience*. V: Joseph, R. (Ur.): *NeuroTheology*. San Jose: University Press.
- Pinker, S. (2002): *The Blank State: The Modern Denial of Human Nature*. Penguin: London.
- Rappaport, R. A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. New York: Cambridge University Press.
- Ramachandran, V. S. in Blakeslee, S. (1998): *Phantoms in the Brain*. New York: Morrow.
- Rausch-Albright, C. (2000): *The "God Module" and the Complexifying Brain*. *Zygon*, 35,4, 735-644.
- Sosis, R. (2004): *The Adaptive Value of Religious Ritual*. *American Scientist* 92(2): 166-172.
- Sosig, R. in Bressler E. (2003): *Cooperation and Commune Longevity: A test of the Costly Signaling Theory of Religion*. *Cross-Cultural Research* 37(2):211-239.
- Stark, R. in Bainbridge, W.S. (1985): *The Future of Religion*. Los Angeles: University of California Press.
- Stark, R. in Bainbridge, W. S. (1987): *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang Publishing.
- Stark, R. in Finke, R. (2000): *Acts of Faith*. Los Angeles: University of California Press.
- Tylor, E. B. [1874] (1970): *Religion in Primitive Culture*. Gloucester: Peter Smith.
- Wilson, E.O. [1978] (2004): *On Human Nature*. Harvard: President and Fellows of Harvard College.