

KS. PIOTR NIEWIADOMSKI

EWOLUCJONISTYCZNA ANTROPOLOGIA ROBINA DUNBARA A OBJAWIENIOWA TEORIA GENEZY RELIGII

Rewolucja w myśleniu, którą rozpoczął przed ponad stu laty Karol Darwin, publikując *O powstawaniu gatunków* jest dziś mocniej niż kiedykolwiek ugruntowana na bazie odkryć genetyki i paleontologii. Mało kogo już szokuje, że każde żywe stworzenie związane jest z innymi, łącząc się razem w wielkie drzewo życia. Również my mamy w nim swoje miejsce. Naukowcy zgodnie uważają, że ludzie wyłonili się z jednego z gatunków homininów, który przemierzał Ziemię przed kilku milionami lat. Teoria ewolucji, potwierdzona badaniami wielu dyscyplin, zadomowiła się też w kulturze i od dawna inspiruje badania nad różnymi ludzkimi fenomenami, tak, jak od początku rodziła pytania o Boga i religię. Stąd teolodzy często podejmują tematy takie jak grzech pierworodny czy kwestia pierwszych rodziców, które z jednej strony są trudne, ale z drugiej — pogłębiają rozumienie wiary. Dlatego nawet podręczniki do szkolnej katechezy zawierają wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła zachęcające do dialogu z podejściem ewolucjonistycznym. O ile jednak już od dawna kwestia ewolucji ma swoje miejsce w teologii dogmatycznej, o tyle

KS. MGR. LIC. PIOTR NIEWIADOMSKI, kapłan archidiecezji lubelskiej, doktorant na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, duszpasterz przy kościele Świętego Ducha w Lublinie. Interesuje się relacjami religii i nauki, antropologią oraz dziełem Raimona Panikara. Kontakt: p_nie@poczta.onet.pl

nieczęsto zajmuje się nią teologia religii. Dlatego w tym artykule spojrzymy na dzieło współczesnego antropologa Robina Dunbara, który bada ewolucyjne początki człowieka pod kątem roli, jaką w rozwoju naszego gatunku odgrywała religia. Zobaczymy, jak wyniki jego badań na tym polu mogą zostać zinterpretowane przez teologię, zwłaszcza w świetle objawieniowej teorii genezy religii.

Recepcja ewolucjonistycznych teorii genezy religii w teologii

Dwa impulsy zdecydowały o skojarzeniu idei ewolucjonizmu z kwestią początków religii. Pierwszym był rozwój religioznawstwa, który przypadł na XIX wiek. Wziął się on z ekspansji kolonialnej chrześcijańskich państw Europy. Przed oczami ludzi, dla których religia sprowadzała się do dobrze znanego chrześcijaństwa oraz trochę mniej znanych judaizmu i islamu, rozpostarł się szeroki pejzaż wiary od buddyzmu po kultury australijskich aborygenów. Stąd w XIX wieku porównywano religie i badano ich obrzędy oraz wierzenia, pomijając przy tym często odniesienie do nadprzyrodzoności, a także — relatywizując je. Zbiegło się to w czasie z innym, być może nawet silniejszym wstrząsem intelektualnym, o którym wspomniano już we wstępie. Karol Darwin opublikował *O powstawaniu gatunków*. Społeczeństwa Europy skonfrontowały się wtedy z nową ideą pochodzenia człowieka, zupełnie inną niż ta zawarta w literalnie odczytanej Księdze Rodzaju. W klimacie kwestionowania wyjątkowości chrześcijaństwa zrodziło to kontrowersje i napięcia, które niekiedy trwają do dzisiaj².

Koncepcja ewolucji sprawdziła się jednak w nauce, gdyż tłumaczyła w udany sposób szereg biologicznych procesów. Co więcej, ewolucjonistyczna idea powolnej zmiany rozłożonej w czasie stała się paradygmatem dla coraz liczniejszych dziedzin poznania, w tym dla religioznawstwa³. Zaczęto tłumaczyć religię stopniowym rozwojem różnych idei i form, od animizmu, poprzez szamanizm, do politeizmu i monoteizmu. Różni autorzy rozmaicie rozkładali akcenty,

2. Zob. I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012, s. 289 n.; J. Życiński, *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002, s. 7–10. O ile ewolucjonizm ostatecznie nie zdusił wiary (nie miał zresztą tego na celu), o tyle odmienił zupełnie klimat intelektualny Starego Kontynentu. Na boczny tor odsunięto statyczną filozofię, przez wieki wznoszoną na bazie myśli Arystotelesa. Efektem ubocznym był zaś zamęt metodologiczny. Długo skutkował on „kontrowersjami” pomiędzy wiarą a nauką. Tak teologom, jak i naukowcom zdarzało się mieszać porządki swoich dziedzin. Owocowało to uproszczeniami w rodzaju: „ewolucja dowodzi, że nie ma Boga”, lub też z drugiej strony: „idea Darwina jest kłamstwem, bo nie da się pogodzić z tomistyczną koncepcją substancji”. Zob. Życiński, *Bóg i ewolucja*, s. 29 n.
3. O roli paradygmatu ewolucjonistycznego we współczesnym religioznawstwie, jego możliwościach i ograniczeniach zob. K. Kowalczyk-Purol, *Religia w perspektywie ewolucjonistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej funkcji socjalizacyjnej*, „Semina Scientiarum” (13) 2014, s. 36–55.

a niektórzy chcieli rozstrzygać o sensie religii, a także o istnieniu objawienia i w końcu — Boga. Odbywało się to pod wpływem idei racjonalistycznych, czasem w klimacie politycznym niechętnym Kościołowi. W tym kontekście łatwo pojąć, dlaczego ewolucjonistyczna koncepcja genezy religii spotkała się z ostrą reakcją teologów. Na krytykę odpowiadano krytyką. Wiele jej elementów wymienienia w swoim obszernym *Traktacie o religii* Marian Rusecki, przedstawiciel lubelskiej szkoły teologii fundamentalnej i zwolennik objawieniowej teorii genezy religii⁴. Odnosi się on jednak głównie do autorów tworzących kilkadziesiąt lat temu, dlatego warto pole tej dyskusji rozszerzyć o myśl Dunbara⁵.

Nowe teorie antropogenezy na przykładzie dzieła Robina Dunbara

Robin Dunbar to amerykański antropolog badający początki religii w kontekście ewolucjonistycznej antropogenezy⁶. Już ten fakt odróżnia go od większości autorów, z którymi dotąd polemizowali teolodzy — nie jest religioznawcą

4. Czym jest objawieniowa teoria genezy religii? U jej podstaw leży zmiana podejścia Kościoła do innych religii, co w praktyce duszpasterskiej uwidoczniło się w rozwoju dialogu międzyreligijnego, a w teologii przejawia się w stawianiu pytań o miejsce owych religii w planie zbawienia i relację do Tajemnicy Kościoła. Zaowocowało to powstaniem w środowisku KUL teorii objawieniowej genezy religii. Uwzględniając wszystkie aspekty ludzkiego bytu, określa ona religię jako zbawczą relację człowieka z Bogiem. Kto ową relację rozpoczął? Bóg przez Swoje objawienie, zgodnie ze słowami św. Pawła, że Stwórca „chce zbawić wszystkich ludzi” (1Tm 2,4). Skoro Bóg pragnie zbawienia ludzkości, to czynnie działa, by się ono dokonało. Dlatego decyduje się na objawienie Siebie człowiekowi. W tym miejscu pierwszym skojarzeniem jest Pismo Święte oraz Tradycja. Czy jednak religia jest tylko to, co czerpie z tak określonego źródła? To zawężałoby jej ramy do chrześcijaństwa i judaizmu. Co z innymi religiami, w których dokumenty Kościoła dostrzegają wartości ogólnoludzkie, a nawet obecność Boga? Potencjalnym źródłem objawienia może być dla nich Boże Słowo obecne w kosmosie. Bóg objawia się bowiem przez stworzenia i w stworzeniach, a najpełniej z nich wszystkich — w człowieku. Jak stwierdza Rusecki, to podejście „w świetle Bożego objawienia wskazuje na to, że religia jest więzią człowieka z Bogiem, odpowiadającego na Boże wezwanie”, a także pozwala odróżniać „sprawy najistotniejsze w religii od wtórnych”. Istotny dla przesłania objawieniowej teorii genezy religii jest jej chrystocentryzm, owocujący inkluzywizmem w rozumieniu wartości zbawczych religii pozachrześcijańskich — to Jezus Chrystus pozostaje źródłem i sercem Bożego planu zbawienia. Zob. M. Rusecki, *Traktat o religii*, Warszawa 2007, s. 243 nn; Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia*, s. 461 n.
5. Rusecki wymienia trzy najważniejsze nurty ewolucjonizmu w badaniach nad religią, wraz z głównymi autorami: bazujący na fetysyzmie (Comte, Lubbock, Muller), na animizmie i manizmie (Tylor, Spencer) lub na magii (Franzer, Thomson, Durkheim). Każdy z tych nurtów poddawał w innym fenomenie punkt wyjścia w rozwoju religii, każdy, jak stwierdza Rusecki, został poddany krytyce, zarówno z pozycji teologicznych, jak i z obszaru samego religioznawstwa. Każdy z nich jest już także dość odległy od nas w czasie. Zob. Tenże, *Traktat o religii*, s. 196 n; 210–218.
6. Robin Ian MacDonald Dunbar (ur. 1947) jest brytyjskim antropologiem i psychologiem ewolucyjnym oraz specjalistą od zachowań naczelnych. Obecnie jest szefem Społecznej i Ewolucyjnej Grupy Badawczej Neuronauki (HBES) na Wydziale Psychologii Eksperymentalnej na Uniwersytecie w Oksfordzie, a także wykłada na Uniwersytecie Aalto. Najbardziej znany jest z określenia „liczby

badającym ewolucję religii, ale antropologiem badającym rolę religii w ewolucji człowieka. W swoich pracach Dunbar mówi zresztą o ewolucyjnym pochodzeniu wielu zjawisk, którymi zajmuje się współczesna psychologia, od ziewania, poprzez plotki, aż po śpiew, taniec czy właśnie religię. Dunbar zadaje sobie pytanie, jak to możliwe, że ludzie są dziś tacy (np. skłonni do śmiechu, towarzyscy, religijni), a nie inni — jak to zrozumieć w kontekście ewolucji? Skoro konsensus biologów i antropologów mówi, że nie powstałszyśmy w mgnieniu oka, to jak w takim razie wyglądał proces, który uformował nas i nasze zachowania?

Dunbar zaczyna od początku, wspominając o tym, że jesteśmy wszyscy gałązkami wielkiego drzewa życia, jakie urosło na Błękitnej Planecie. Nie ma potrzeby schodzić na sam dół tego drzewa, do jednokomórkowych praprzodków, których ludzie dzielą z kalafiorami, komarami czy syrenami. Wystarczy przyrzyć się naszym wspólnym przodkom z małpami człekokształtnymi, z którymi ludzkie linie ewolucyjne rozdzieliły się kilka milionów lat temu⁷.

Autor *Nowej historii ewolucji człowieka* świadom jest zmieniających się trendów w dziedzinie antropogenezy, wyznaczanych nowymi odkryciami archeologicznymi. Te zmiany jednak nie przekreślają wartości obecnych badań, istnieją bowiem pewne trwałe osiągnięcia, pozwalające nam uzyskać zarys tego, jak wyglądało życie homininów. Te istoty przypominały nas bardziej niż małpy człekokształtne. Dunbar pyta jednak o różnice — co doprowadziło potomków mieszkańców afrykańskich sawann sprzed milionów lat do namalowania pięknego spektaklu na ścianach jaskini Lascaux, a potem, dosłownie chwilę później (w geologicznej i ewolucyjnej skali czasu), odcisnięcia stopy na Księżycu i pokrycia całej Ziemi siecią wymiany informacji?⁸.

Robin Dunbar używa wielu narzędzi, by znaleźć odpowiedź. Odnosi się do osiągnięć prymatologii, odkryć paleontologicznych oraz badań nad współczesnym człowiekiem, zwłaszcza nad jego mózgiem. Ciało, umysł i społeczność musiały rozwijać się jednocześnie, wzajemnie na siebie wpływając w zmieniającym się środowisku. Jak to się odbywało? Dunbarowi pomaga tutaj zwłaszcza jego teoria budżetów czasowych. Protoplaści naszego gatunku musieli dzielić swój dzień między rozmaite czynności zapewniające przeżycie. Dla małp człekokształtnych istotne znaczenie ma zwłaszcza czas przeznaczony na kontakty z członkami grupy, gdyż to grupa umożliwia przetrwanie, chroni przed drapieżnikami, ułatwia

Dunbara”, która mówi, z iloma osobami da się utrzymać stabilne relacje, a także z zastosowania teorii budżetów czasowych. Zob. en.wikipedia.org/wiki/Robin_Dunbar (stan na 16.01.2018).

7. R. Dunbar, *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2015, s. 29–32.

8. Tenże, *Człowiek. Biografia*, Kraków 2016, 16 n. Por. T. Pabjan, *Józefa Życińskiego koncepcja ewolucyjnego emergentyzmu*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. XXXI/2, Tarnów 2012.

wychowanie młodych. Reguła brzmi tak, że im większy mózg i mądrzejsze stworzenie, tym więcej wysiłku potrzeba, by je wychować. Stąd, gdy widzimy iskające się szympansy, to nie oglądamy jakiejś przerwy w ich walce o byt, gdy mają one okazję zająć się przyjemnościami. Spędzanie czasu na wzajemnej higienie jest przyjemne, gdyż zacieśnia relacje w grupie, co zwiększa przeżywalność młodych, a to właśnie (obok wartości higienicznych) ewolucja promuje⁹.

Zacieśnianie więzi przez higienę ma jednak swoje granice – jeśli grupa hominidów jest zbyt liczna (a liczna grupa jest potrzebna, by mogły rodzić i rozwijać się istoty z dużymi mózgami), to nie starczy czasu na iskanie wszystkich. Jest ono po prostu mało wydajne, gdy chodzi o organizację życia dużej gromady. Na szczęście nasi praprzodkowie mieli zdolności wokalne. Według Dunbara, śmiech, muzyka i śpiew wyprzedziły pojawienie się języka, pozwalając na jednoczesną integrację wielu osób. Ich siłę widać także dziś np. w przyśpiewkach kibiców. Co więcej, nawet język, gdy już powstał, służył nie tyle przekazywaniu informacji (w społecznościach ludzi żyjących na sposób pierwotny uczenie następuje raczej przez obserwację, na zasadzie „pokaż, jak to się robi”), ile właśnie tworzeniu więzi społecznych. Autor wylicza kilka coraz szerszych „kół”, od pięciu najbliższych osób po ponad setkę ludzi z dalszego kręgu, z którymi, według badań socjologów, przeciętny człowiek utrzymuje bardziej lub mniej trwałe relacje („liczba Dunbara”). Sukces ewolucyjny naszego gatunku spowodował, że rosnące grupy i wspólnoty grup ludzkich potrzebowały jeszcze czegoś. Tu przydały się, jak twierdzi autor, zarówno śpiew, jak i taniec, a także język jako nośnik opowieści. Wszystko to razem z rozwojem umysłu umożliwiło powstanie religii¹⁰.

Miejsce religii w ewolucyjnej antropogenezie

Pojawienie się tego, co odróżnia człowieka od świata zwierząt, nauki biologiczne przypisują rozwojowi mózgu. Zaowocował on niezwykle właściwością ludzkiego umysłu, jaką jest, według Dunbara, intencjonalność, to znaczy zdolność nie tylko do świadomości siebie, jako podmiotu, ale także bliźniego, jako tego, który myśli, ma swoje cele i według nich działa. Inaczej określa się to posiadaniem rozwiniętej i rozbudowanej „teorii umysłu”, w stopniu pozwalającym człowiekowi przypisać obserwowanym ludziom określone intencje oraz zrozumieć, dlaczego działają tak, a nie inaczej¹¹.

9. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, s. 39–41; 98–108.

10. Tenże, *Nowa historia ewolucji człowieka*, s. 201–206.

11. Tamże, s. 207.

Małpy naczelne, a także niektóre inne zwierzęta (np. kruki) posiadają ową „teorię umysłu”, lecz jedynie w zaledwie. Dopiero właściwy ludziom wysoki poziom rozumienia intencji innych pozwala na pojawianie się pierwszych obrzędów i kultów (Dunbar określa je mianem religijności), a potem także właściwej religii jako zjawiska społecznego. „W całym tym przedsięwzięciu, jakim jest religia, zagadnienie teorii umysłu stanowi najważniejszą kwestię” – pisze Dunbar. Według niego, nawet najprostsza religia wymaga od nas przyjęcia założenia, że istnieje świat inny niż ten, który postrzegamy, a to wymaga intencjonalności drugiego rzędu lub co najmniej teorii umysłu. Co więcej, inna właściwość ludzkiego umysłu, to znaczy wyjątkowy nacisk położony na naśladowanie innych członków grupy, zwłaszcza w dzieciństwie, wzmacnia jeszcze rolę religii i naturalnie pomaga jej się rozwijać¹².

Dunbar zauważa, że religia zakłada wyższy poziom intencjonalność niż inne ludzkie przedsięwzięcia: po pierwsze, wierzę w Boga/bogów; po drugie, uważam, że istoty te mogą wpływać na moje życie; po trzecie zaś, że są w stanie zrozumieć moje pragnienia, przez co ma sens moja modlitwa czy ofiara. Mowa tu o występującej tylko u ludzi intencjonalności trzeciego i czwartego poziomu. Im wyższy poziom, tym subtelniejsza i bardziej wspólnotowa religia. Warto jeszcze raz jeszcze zacytować *Nową historię ewolucji człowieka*: „Religia w tym wydaniu jest niczym, jeśli nie jest działalnością gromadną – grupujemy się, dzieląc rytuały i wierzenia, by tworzyć wspólnotę. Aby to osiągnąć, potrzebujemy intencjonalności co najmniej czwartego (a może nawet piątego) rzędu: przypuszczam [1], że myślisz [2], że uważam [3], iż istnieją bogowie, którzy zamierzają [4] wpływać na naszą przyszłość (...ponieważ rozumiem nasze pragnienia [5]?). Jeżeli i dopóki nie zbieramy się razem w ten sposób, nie mamy religii, tylko osobiste przekonanie. Dopiero wspólne przeświadczenie sprawia, że religia staje się tym, czym jest¹³.

Autor *Człowieka* wydaje się tu kłaść nacisk na wymiar wspólnotowy tak mocno, że wręcz przekreśla wymiar indywidualny. Nie oddaje to jednak w pełni jego teorii. Według Dunbara bowiem, najwyższe poziomy intencjonalności osiągają tylko niektóre osoby, jak wybitni pisarze czy wielcy przywódcy religijni. Całkiem możliwe więc, że za powstaniem pierwszych religii stał geniusz konkretnych jednostek¹⁴.

W wizji tego autora, pojawienie się obecnej postaci naszego gatunku sprzęgło się z rozwojem kultu i religijnego widzenia świata. Mimo że Dunbar zauważa, iż

12. Tamże, s. 222.

13. Tamże, s. 223 n.

14. Dunbar, *Człowiek. Biografia*, s. 342 nn.

nie sposób wskazać jednego konkretnego punktu narodzin religii, przyznaje jej wyjątkową funkcję – bez niej ludzie prehistoryczni nie byłoby w stanie tworzyć dużych wspólnot, nie byłaby możliwa także rewolucja neolityczna, czyli rozwój osad i początek rolnictwa¹⁵.

Religia jako fenomen naszego gatunku

Dunbar przytacza badania antropologów, sugerujące, że początkowo religia mogła przypominać szamanizm. To określenie, pierwotnie opisujące wierzenia syberyjskich plemion, szerzej odnosi się dziś do wierzeń ludzi żyjących na sposób bliski epoce kamienia. To pierwszy argument – skoro oni dziś tak praktykują, można zakładać pewne podobieństwo u ludów sprzed dziesiątków tysięcy lat, skoro na innych poziomach organizacji wspólnoty te nieznacznie tylko uległy zmianie. Drugim są malowidła naskalne – często występują w nich kropki, kreski i zygzaki, które opisywane są jako składnik wizji ludzi wchodzących w stan transu podczas szamańskich obrzędów. Podobne wizje powstają także na skutek zażywania narkotyków i mają źródło w sposobie funkcjonowania poddanego transowi mózgu. Występują w nich elementy takie jak wrażenie przebywania poza ciałem czy zjednoczenia z duchem lub wejścia w ciało zwierzęcia. Pośród malowideł epoki kamienia, tak samo zresztą, jak pośród współczesnych rysunków naskalnych wykonywanych przez Buszmenów, występują postaci ludzkie ze zwierzęcymi głowami, które mogą świadczyć o takich właśnie doświadczeniach. Tak oto początki religii byłyby intymne, związane z doświadczeniem jednostek, które jednak pozytywnie, bo jednocząco, wpływałoby na grupę. To poprzedzało kolejne etapy, gdy, według Dunbara, uwidaczniała się pożyteczność religii, jej niezastąpiona „rola w stabilizacji wszechświata, w zapewnieniu jednoczącego zestawu przekonań, ogniska, wokół którego mogli

15. Tenże, *Nowa historia ewolucji człowieka*, s. 226. Religia jest dla Dunbara owocem ludzkiego umysłu. Przeszkodą do dokładnego określenia czasu jej narodzin jest niejednoznaczność materiału archeologicznego. Stąd porównanie, że chcieć dowiedzieć się na jego podstawie o religijności dawnych ludzi to tak samo, jak domyślić się całej doktryny chrześcijańskiej na podstawie jednego znalezionego krzyżyka. Po czym więc poznać, że w życiu pierwotnych ludzi pojawił się fenomen religii? Wraz ze wzrostem liczebności wspólnot ludzkich musiały pojawiać się mechanizmy jednoczące je, zapewniające im tożsamość i trwanie. To właśnie połączenie trzech czynników — danych wykopalskowych, analizy budżetów czasowych oraz badań nad rozwojem mózgu u naszych przodków każe Dunbarowi szukać początków religii aż pół miliona lat przed Chrystusem. Wtedy też, według przypuszczeń wielu dzisiejszych badaczy, zaczął powstawać język. Około 200 tysięcy lat temu obie te rzeczywistości przybrały już zaawansowane formy. Zob. Tenże, *How Many Friends Does One Person Need? Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*, Cambridge 2010, s. 192 n.

zasiąść wszyscy członkowie społeczności, i ostatecznie sposobów wymuszania posłuszeństwa normom zachowania w grupie”¹⁶.

Ostatecznie Dunbarowskie widzenie religii jest paradoksalne. Z jednej strony, jest ona czymś najbardziej ludzkim, bardziej nawet niż nauka, sztuka czy rzemiosło, gdyż „jakkolwiek nasze osiągnięcia w dziedzinie sztuki i nauki są niezwykle, trudno uciec od wniosku, że religia jest jedynym zjawiskiem, pod którego względem my, ludzie, naprawdę jesteśmy jakościowo różni od naszych małych kuzynów”. O ile bowiem, twierdzi Dunbar, „w większości pozostałych przypadków możemy podawać przekonujące argumenty na rzecz tego, że ludzie są po prostu doskonalszymi małpami czelakształnymi”, czyli że różnica jest raczej ilościowa, niż jakościowa, to inaczej ma się sprawa z religią. Jest to po prostu „rzeczywiste przesunięcie ewolucji w nowy wymiar, wynosi nas do innego świata, znajdującego się powyżej i poza doświadczeniami naszych małych krewniaków”. Autor tych słów stwierdza, że niewątpliwie spodobały się one ludziom religijnym, przy czym kontrowersyjnie zaznacza, że jest to miecz obosieczny. Religia stanowi bowiem także źródło przemocy i cierpienia nieznane wcześniejszym przedstawicielom naszej linii ewolucyjnej¹⁷.

Dunbar zakłada ewolucyjny chaos, z którego, w wyniku doboru naturalnego, religia wyłoniła się na podobnej zasadzie, jak wszystko, co człowieka określa, od dwunożności po zdolność do śmiechu. W jego wizji przedmiot religii, który teologia widzi w Bogu, jest niepotrzebną hipotezą; u Dunbara, podobnie jak u wszystkich naukowców zajmujących się biologią człowieka, króluje metodologiczny naturalizm. Dlatego nie spotkamy u niego nawet wzmianek o wydarzeniach takich jak stworzenie czy grzech pierworodny. Poglądy autora *Nowej wizji ewolucji człowieka*, podsumować można stwierdzeniem, że religia jest ludziom potrzebna, a jej potrzebę tłumaczy ewolucja. Dunbar świadomie rzuca tu rękawicę badaczom widzącym religię w kategoriach umysłowego pasożyta. Gdy przywołują męczeństwo czy celibat jako przykłady zachowań niesprzyjających przekazaniu genów, on udowadnia, że w kontekście myślenia o przetrwaniu całych populacji można pokazać, w jaki sposób ewolucja promuje nawet takie zachowania¹⁸.

16. Tenże, *Człowiek. Biografia*, s.199.

17. Tenże, *Nowa historia ewolucji człowieka*, s. 232.

18. Tenże, *How Many Friends Does One Person Need?...*, s. 280.

Teologia i ewolucjonizm Dunbara a metodologia

Książki Dunbara, rozpowszechniane w Polsce przez wydawnictwo stawiające sobie za cel budowanie dialogu między teologią a naukami ścisłymi, Copernicus Center Press, istotnie zachęcają teologa do stawiania pytań. Czy teologia może orzekać o prawdziwości antropologicznych teorii genezy religii? Lub odwrotnie? A może relacje między tymi dziedzinami mogą ułożyć się raczej na zasadzie dialogu niż konfrontacji? By odpowiedzieć na te pytania, trzeba sięgnąć do założeń metodologicznych obu dziedzin i poznać ich filozoficzne tło¹⁹.

Antropolodzy w rodzaju Dunbara nie roszczą sobie praw do wypowiedzi o charakterze metafizycznym. W swoich badaniach nie interesują się tym, czy istnieje Bóg oraz Jego objawienie, praktykując metodologiczny naturalizm. Jednak to założenie, o ile nie razi nikogo przy badaniu powstawania huraganów lub projektowaniu rozrusznika serca, to przy rozpatrywaniu pochodzenia religii może zostać zinterpretowane jako redukcjonizm, wyczerpujący temat religii jako fenomenu czysto naturalnego. Teologia zaś stoi na straży religii rozumianej jako zjawisko nadprzyrodzone. Jak to wyraża szkoła lubelska – religia to zbawcza relacja człowieka z Bogiem. Co więcej, zdarzają się naukowcy stawiający tezy o charakterze metafizycznym, wchodzące na pola filozofii i teologii, co jest metodologicznie nieuprawnione. Z drugiej strony mamy zaś teologów, którzy chcieliby „nagiąć” wyniki badań przyrody do konkretnego, nieraz wąskiego rozumienia prawd wiary. Sytuacja ta nie musi być jednak rozpatrywana w tej prostej opozycji. Konieczna jest tu autonomia metodologiczna, trochę na wzór niezmięszania natur Boskiej i ludzkiej w Chrystusie. Głos Magisterium Kościoła na ten temat znaleźć można w *Fides et ratio*, a także licznych przemówieniach Jana Pawła II, propagował tę wizję Józef Życiński, obecnie zaś głośnym jej popularyzatorem jest Michał Heller. Faktycznie, „różnice” pomiędzy dwoma teoriami genezy religii nie muszą oznaczać sprzeczności, gdyż każda z nich może być prawdziwa na własnym poziomie rozumienia²⁰.

19. Czy taki dialog jest jednak potrzebny? Jak już wspomniano, o ile antropolodzy czy religioznawcy nie muszą znać teologii, by rzetelnie rozwijać swe badania (choć może się im ona przydać w kontekście własnej duchowości), o tyle teolodzy powinni interesować się, przynajmniej do pewnego stopnia, co badania rozmaitych dziedzin nauki wnoszą do poznania świata. Jeśli są dwie „księgi” dane nam od Boga, świat stworzony i objawienie historyczne (zawarte w Biblii i Tradycji), to świecka nauka bada jedną z nich, nie rozpatrując jej oczywiście jako „księgi” w znaczeniu środka objawienia się Najwyższej Istoty. Jednak teologia musi interesować się obiema, przy czym lepiej zrozumieć świat pomagają jej właśnie nauki ścisłe. Ostatecznie wszystko, co Bóg pragnie przekazać ludziom, mieści się w Chrystusie, wiecznym Słowie Ojca. Zob. *Verbum Domini*, 7n.

20. Sytuację tę można porównać do dwu znaczeń obecnych w Piśmie Świętym. Biblię można odczytywać dosłownie, ale także wyprowadzać z niej przesłania duchowe, jak czynili to Ojcowie Kościoła

Wymiana idei nie jest więc wykluczona, choć na pewno niełatwa. Trudność rodzą odmienne założenia, które obie dziedziny czerpią z różnych szkół filozoficznych. W naukach ścisłych widać wpływ ewolucjonistycznego myślenia o świecie. Od kosmologii, poprzez chemię do biologii, świat jest postrzegany jako dynamiczny i złożony proces, pełen interakcji ciągle zmieniających się systemów. Natomiast teologia ciągle związana jest mocno z tomizmem, który niesie ze sobą bardziej statyczny obraz świata. Korzeni tej wizji szukać trzeba u Arystotelesa, który widział wszystko, od gatunków po ruchy ciał niebieskich, jako rzeczy ustalone, o konkretnym kształcie i granicach. Było to podejście celowościowe, w którym każda rzecz niczym wystrzelona strzała biegła ku swemu przeznaczeniu. Rewolucją było zastąpienie tego myśleniem przyczynowo-skutkowym, a lepsze zrozumienie biologii, jakie przyniosła teoria ewolucji, jest tu tylko jednym z przykładów²¹.

Kwestia tego, w jaki sposób ewolucja dotyczy ludzi i do jakiego stopnia może się zmieniać nasz gatunek, prowadzi nas do podstawowej trudności. Tomizm nie przez przypadek wciąż pozostaje filozofią leżącą u podstaw wielu sformułowań magisterialnych oraz pracy teologów. Jak można mówić o człowieku i jego zbawieniu bez założenia niezmienności natury ludzkiej, jak czyniły to pokolenia katolickich uczonych? Jakkolwiek nie jest konieczne, by teologia czerpała z dorobku konkretnej szkoły filozoficznej, na przykład wspomnianego tomizmu, to nie każda filozofia dla teologii jest odpowiednia. Czerpanie z osiągnięć paradygmatu ewolucjonistycznego dla wzbogacenia objawieniowej koncepcji genezy religii będzie musiało brać to pod uwagę i stosować ściśle rozróżnienia²².

i egzegeci średniowiecza, o ile tylko znaczenia te sobie nie przeczą, lecz uzupełniają się na innych poziomach. Tak pojętemu dialogowi teologii z naukami ścisłymi wiele miejsca poświęca w swoich pracach Michał Heller, jak np. w: *Sens życia i sens wszechświata: studia z teologii współczesnej*, Tarnów 2002.

21. To, jak głęboko „stara” wizja jest mimo to obecna w świadomości ludzi, widać w popularnych dyskusjach wokół ewolucji. Gdy przywoływana jest kategoria ogniwa pośredniego, wówczas przeciwnicy ewolucji podnoszą sprawę braku tych ogniw pomiędzy gatunkami w zapisie kopalnym. W ich wizji byłyby one czymś, co pozwala przejść jednemu statycznie rozumianemu gatunkowi w drugi. Jednak rzeczywistość biologiczna nie ma w sobie nic statycznego, a zmieniające się populacje nieraz ledwo mieszczą się w kategorii gatunku.
22. Objawieniowa teoria genezy religii, jak wiele razy stwierdza Rusecki, czerpie z dorobku filozofii tomistycznej, pozostaje z nią głęboko związana. Takie myślenie, wyrażone w zdaniu „filozofia jest warunkiem koniecznym teologii” to wyraz długiej tradycji w obrębie myśli chrześcijańskiej. Faktycznie, „nie można uprawiać teologii (...) bez posłużenia się odpowiednią aparaturą pojęciową zaczerpniętą z filozofii”, przy czym związek ten nie może być „eklektyczny czy powierzchowny”. Por. Antoni B. Stępień, *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007, s. 43.

Czy wobec tego nie ma miejsca na wymianę myśli, bo systemy zupełnie do siebie nie przystają? Niekoniecznie. Weźmy na przykład inspiracje personalizmem. W teologii religii szkoły lubelskiej obok tomizmu widać wpływy filozofii personalistycznej. Kategoria osoby jest niezwykle istotna dla współczesnej teologii. Została głęboko przyswojona i zaadoptowana w wielu jej nurtach. Stąd w centralnej dla objawieniowej genezy religii definicji „religia to zbawcza relacja człowieka z Bogiem” mamy właśnie termin „relacja”, który jest przecież zrozumiały jedynie w łączności z „osobą”. Przywiązanie do tomizmu nie wyklucza więc pewnych zapożyczeń z innych prądów filozoficznych, bardzo owocnych dla teologii, nie może tym bardziej wykluczać uznania podstawowych osiągnięć współczesnej nauki.

Niekiedy wobec dialogu z naukowcami wysuwa się tę wątpliwość, że wyniki ich badań po pewnym czasie się dezaktualizują. Warto wobec tego zarzutu zauważyć, że Dunbar prezentuje swoje hipotezy w sposób wyważony, otwarty na modyfikację i przyszłe odkrycia. Ostatecznie nie chodzi przecież o prawdziwość jego wizji w każdym szczególe. To nieosiągalny dla nauki ideał²³. To, co przemawia na jego korzyść, to sposób prowadzenia badań, ich interdyscyplinarność i osadzenie w szerokim paradygmacie ewolucjonistycznym. Nie tyle bowiem zaczyna od pytania „czym jest religia i skąd się wzięła?”, ile pyta „skąd ludzie takimi, jakimi są dzisiaj” i tu odkrywa, że nie da się ich pochodzenia zrozumieć bez religii. W tym sensie wartościowy jest namysł nad pracą autora *Nowej historii ewolucji człowieka* – nawet jeśli myli się co do tej czy innej kwestii, idzie w kierunku, w jakim podąża bardzo wielu antropologów, a także religioznawców. Z tego powodu namysł nad stosunkiem teologii do dzieła Dunbara jest pożyteczny²⁴.

W końcu nie ma odczytania objawienia w świecie bez krytycznego namysłu nad działaniem tego świata. Wobec tego, przy zachowaniu świadomości odmiennych założeń metodologicznych i różnych podwalin filozoficznych, można wskazać pewne punkty inspiracji i dialogu teologii z ewolucjonistyczną antropologią.

23. Nie chodzi tu oczywiście o zawężanie dialogu do jednego nurtu. Zob. Rusecki, *Traktat o Religii*, s. 211. Por. Kowalczyk-Purol, *Religia w perspektywie ewolucjonistycznej, ze szczególnym uwzględnieniem jej funkcji socjalizacyjnej*, s. 36 n.

24. Por. *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*, red. R. Dunbar, L. Barrett, Oxford 2007, s. 3 n.

Objawienie przez stworzenia i w stworzeniach w świetle myśli Dunbara

Ideą teologiczną, która mogłaby rozwinąć się dzięki spojrzeniu Dunbara, jest objawienie przez stworzenia i w stworzeniach, stojące według szkoły lubelskiej za powstaniem religii niechrześcijańskich. Pasuje ono do ewoluującej, dynamicznej wizji kosmosu i człowieka. To wcześniejsze koncepcje, przekonująco skrytykowane przez Ruseckiego w jego *Traktacie o religii*, jak choćby praobjawienie, poza różnymi problemami, które rodziły, były właśnie statyczne. Objawienie przez stworzenia i w stworzeniach zakłada zaś stopniowe odczytywanie Bożych intencji. Stwórcę i Jego plany człowiek poznaje, żyjąc w świecie, w społeczności ludzkiej. Według chrześcijaństwa to właśnie człowiek jest stworzeniem, w którym Bóg objawia się najpełniej, co swoje zwieńczenie i pełnię znajduje w Chrystusie. W takim świetle można dostrzec kompatybilność z pracami Dunbara, próbującego powstanie religii wpisać w ewolucję człowieka. Rozwój ludzkiej społeczności, wzrost świadomości jednostki oraz rozkwit kultury jest sprzęgnięty z rozwojem duchowym i powstaniem religii. Zarówno teologia, jak i antropologia mogą zauważyć ten fenomen i nadać mu różne, choć niewykluczające się interpretacje. W takiej sytuacji szukanie „Bożego odcisku palca” w pradziejach religii, jakiegoś cudu czy jednorazowej interwencji, jakiegoś „zaprojektowania” religii niedającego się empirycznie wytłumaczyć byłoby zwodnicze. Przypominałoby postawę człowieka, który w imię wiary odrzuca osiągnięcia współczesnej embriologii, gdyż lekarze badający początki ludzkiego życia obywają się bez rozważań nad sposobem, w jaki Bóg daje duszę zapłodnionemu jajeczku. Religie od początku żyły, poruszały się i były w Bogu tak jak cały ewoluujący kosmos, scena wielkiego, Bosko-ludzkiego dramatu²⁵.

Owa recepcja dynamicznego ujęcia, właściwego dla Dunbara, napotyka jednak w teologii na przeszkodę w postaci rozumienia natury człowieka. Wspomniane to już zostało w kontekście różnic filozoficznych. Dla teologa zawsze istnieć będzie moment, konkretna granica, przed którą jest zwierze, a za którą jest już człowiek. W tym kontekście wyzwaniem byłaby dla teologii kwestia relacji do Boga ewentualnych „stanów pośrednich” pomiędzy pierwotnymi homininami a człowiekiem. Według Dunbara natomiast, nie da się empirycznie wykazać jednego momentu antropogenezy. Stwierdza on,

25. Przykładem dla teologii religii mogą być nurty teologii dramatycznej, inspirowane przez dynamiczne ujęcia współczesnej antropologii oraz prace czerpiące z ewolucyjnej wizji wszechświata. Zob. R. Schwager, *Grzech pierworodny i dramat zbawienia*, Tarnów 2002; D. Edwards, *Bóg ewolucji. Teologia trynitarna*, Kraków 2016.

że pomimo wszystkich różnic, jakie dzielą ludzi od reszty ssaków, „nie było punktu, o którym można powiedzieć, że »to wtedy się oddzieliliśmy«, nie ma żadnego wielkiego momentu nawrócenia na drodze do Damaszku, który nagle uczynił małpę człowiekiem”²⁶.

Niektóre interpretacje teologiczne sprzeciwiają się stawianiu emocji nad rozumem przy rozważaniu genezy religii. Objawia się to protestami przeciwko postrzeganiu snów czy transu jako źródeł powstania religii. Jednak przemyślenie założeń teorii o objawieniu przez stworzenia i w stworzeniach oraz przypatrzenie się szczegółom myśli Dunbara pomaga zająć wyważone stanowisko w tej kwestii. Najpierw, wobec możliwych redukcjonizmów: czy objawienie może być odczytywane tylko czysto racjonalnie? Co wtedy ze sferą emocjonalno-wolitywną? W Biblii występują przecież sny, przez które Bóg objawia ludziom swoje plany (por. Dn 4,6-24). Mądry Syrach w swej księdze przestrzega, żeby nie brać snów na poważnie, o ile nie są Bożym nawiedzeniem, czego bynajmniej nie wyklucza (34,6). Wydaje się więc, że trafniej byłoby zgodzić się z tym, że sny, obok innych rzeczy, mogły inspirować religijność, choć antropolog zupełnie inaczej je zinterpretuje niż teolog. By dać przykład, wyobraźmy sobie, że możliwe jest zbadanie patriarchy Jakuba śpiącego z głową na kamieniu (Rdz 28,10-22); współczesne przyrządy byłyby w stanie wykryć fazę jego snu, a nawet stwierdzić, jakie ma marzenia senne. Obecność aniołów nie została by odnotowana na wykresie aktywności mózgu, co jednak nie świadczyłoby o wrogości badaczy wobec nich. Natomiast to, jakie znaczenie miał sen dla Jakuba i innych ludzi, jak oni go zrozumieli, co w nich spowodował – to materia badań teologicznych.

Jeśli zakładamy, że celem religii jest zbawienie, które nie może się obyć bez objawienia, to można i należy uznać świat stworzony za jego źródło. Dzieło świadczy o Twórcy, o czym znajdujemy w Biblii wiele świadectw (np. Mdr 13,5; Rz 1,20). W takim świetle trzeba spojrzeć na odmienne stany świadomości, takie jak sen, a nawet trans. Nie potrzeba zresztą cytować badaczy kultury, by przekonująco przedstawić tezę, że sen i marzenia senne związane są w kulturze z życiem (jako źródło odpoczynku) oraz śmiercią (jako jej obraz). W snach człowiek spotyka zmarłych, a także istoty odmienne od świata swojego codziennego doświadczenia. Oczywiście, sny nie wytrzymują krytyki jako „naukowy dowód” na istnienie życia po śmierci, lecz nie da się zaprzeczyć, że są jego obrazem, sugestią, czymś, co może pobudzać do uznania istnienia rzeczy niewidzialnych i przekraczających zwykłe doświadczenie człowieka. Podobnie

26. Tenże, *Nowa historia ewolucji człowieka*, s. 234.

rzecz się ma z niebem i ziemią w ich najbardziej podstawowy rozumieniu, które przyswaja sobie dziecko – dorosły rozumie, że atmosfera widziana z powierzchni Błękitnej Planety nie jest miejscem przebywania Boga, siedzącego w jakimś pałacu na chmurze. Przy akceptacji wszystkiego, co nauka tłumaczy nam o kosmosie, nie sposób jednak zaprzeczyć, że są w nim rzeczy, jak niebo właśnie, stanowiące obrazy tego, o czym mówi wiara. Dlatego nazywamy Boga Ojcem, łamiemy Chleb Eucharystyczny, wznosimy oczy ku górze, a przed snem zmagiamy modlitwy odnoszące się do śmierci. Objawienie przez stworzenie i w stworzeniach powinno być rozumiane w tym kluczu, a wówczas stwierdzenie religioznawcy „religia wzięła się ze snów i narkotycznych wizji” nie będzie niczym sprzecznym z teologią, wręcz przeciwnie, będzie wręcz oczekiwane, jako że Bóg objawia się (i działa!) przez bogactwo zjawisk świata, zarówno tych pozytywnych, jak i negatywnych²⁷.

Poniekąd zgodność dwu spojrzeń, ewolucjonistycznego i teologicznego, potwierdza Rusecki. Odpowiadając na pytanie „skąd wywodzi się religia” pisze w paragrafie „doświadczenie religijne świata”, że „teologia fundamentalna przyjmuje hierofanie za jedną z form objawienia, zwłaszcza przez stworzenia i w stworzeniach”. Poprzedza to zdanie długi wywód o możliwości odczytania dzieła badaczy takich jak Eliade czy Otto w kluczu teologicznofundamentalnym oraz interpretacji kategorii hierofanii i kratofanii jako odpowiadającym idei objawienia przez stworzony świat. Niewątpliwie w przedstawionej przez Ruseckiego za Leeuwem typologii hierofanii mieszczą się w także marzenia sennie²⁸.

27. Adhortacja apostolska Benedykta XVI *Verbum Domini* wyraża to słowami Bonawentury: „każde stworzenie jest słowem Bożym, ponieważ głosi Boga” (tamże, 8). Znane jest odniesienie Biblii do świata symboli, jakie towarzyszyły ludzkości od początku, takich jak właśnie sen, woda, niebo, słońce. Badania idące w tym kierunku podejmowali myśliciele tacy jak Frithjof Schuon oraz René Guénon. Zob. Bogumił Chmiel, *Krytyka nowożytnej postaci chrześcijaństwa zachodniego z perspektywy tradycjonalizmu integralnego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 34 (2015) nr 2, s. 87–114. Por. też: Sobór Watykański II, *Dei verbum*, 3. Na temat snów i ich roli w tekstach biblijnych oraz kulturze chrześcijańskiej, zob. hasło „sen” w: *Słownik teologii biblijnej*, red. Xavier Leon-Duofur, Poznań 1994, s. 868–871.

28. Rusecki, *Traktat o religii*, s. 248 n. Ciekawe jest tu wyliczenie warunków odczytania objawienia w stworzeniach: „Warunkiem intelektualnym jest, by człowiek miał wnikliwy zmysł obserwacji, mógł łatwo uchwycić to, co istnieje i co się dzieje, oraz choćby minimum wiedzy o działaniu sił przyrody i ich możliwościach, umiejętność myślenia przyczynowo-skutkowego, dociekliwość w wyjaśnianiu zaistniałych skutków, konsekwentne poszukiwanie przyczyn w ich łańcuchu od początku do końca” (Tamże, 250). Owa „wiedza o działaniu sił przyrody” była oczywiście niewielka w czasach pierwszych religii, za to charakteryzuje dobrze społeczeństwo o rozwiniętej nauce, jak to, w którym żyjemy. Wypada więc z tym większą uwagą wysłuchiwać ludzi badających „łańcuchy przyczyn i skutków”.

Dunbar nie ogranicza jednak genezy religii do snów. Przeciwnie, uzależnia zaistnienie takich fenomenów jak modlitwa od rozwoju mózgu, wspomnianej wyżej intencjonalności. Człowiek dokonuje aktów religijnych, gdyż osiągnął odpowiedni poziom rozumienia siebie i innych jako osób. Dunbar oczywiście nie rozstrzyga co do natury czy istnienia osoby, do której kierowana jest modlitwa, nietrudno jednak zauważyć, że jego wizja współgra tak z personalizmem, jak i z naciskiem, jaki teologia religii kładzie na ludzki rozum w kontekście odczytania objawienia²⁹.

Dunbar idzie też do pewnego stopnia po myśli teologów, którzy protestują przeciwko utożsamieniu religii z kulturą w ramach religioznawstwa. Amerykański antropolog określa religię jako fenomen odmienny od reszty kultury, wyjątkowo wymagający dla umysłów tych, którzy ją praktykują, pokazuje ją jako zjawisko jakościowo różne od wynalazków, takich jak ogień czy kamienne narzędzia, zjawisko najgłębiej powiązane z życiem intelektualnym i społecznym człowieka, jako fenomen tworzący nową, właściwą tylko sobie sferę duchowości. Nie czyniąc z religii rzeczy z porządku nadprzyrodzonego (musiałby zostać do tego teologiem!), podkreśla Dunbar jej wyjątkowość wśród zjawisk kultury.

W książkach Robina Dunbara znajdziemy liczne odniesienia do współczesnego życia religijnego, przy czym często nie sposób zgodzić się z jego interpretacjami. Tym, co odróżnia go jednak od wielu badaczy, jest jego akceptacja dla istnienia religii. Idzie ona tak daleko, że człowieka uznaje Dunbar za *homo religiosus*, istotę z natury religijną. O ile termin ten na płaszczyźnie teologicznej zawiera w sobie sprzeczność, jako że religia przynależy do sfery łaski, jest związkiem z Bogiem, a więc nie należy wyłącznie do sfery natury, o tyle na płaszczyźnie samej antropologii takie postawienie sprawy jest zrozumiałe. Religia jest tym, co wyróżnia człowieka spośród stworzeń, sprawia, że intelekt człowieka wspina się na poziomy wcześniej niedostępne. Jeśli kiedyś istnieli badacze uważający, że badanie ewolucji religii może ją pogrzebać w kurzu czy odstawić na bok, to Dunbar zdaje się mówić: „nie ma ewolucji religii, jest tylko ewolucja człowieka, którego bez poznania religii zrozumieć nie sposób”.

Powyższe przykłady nie wyczerpują oczywiście tematu. Każdy z nich może i powinien zostać szerzej omówiony, również w kontekście konkretnych zarzutów, jakie we wcześniejszym okresie teolodzy formułowali pod adresem innych badaczy religii nurtu ewolucjonistycznego. Wówczas można by orzec, jak dalece aktualna jest ta krytyka w odniesieniu do dzieła Dunbara czy do prac innych badaczy tworzących w tym nurcie. Dotyczy to zwłaszcza kwestii

29. Tamże, s. 218.

stopniowości w genezie człowieka oraz problemów, jakie rodzi takie spojrzenie dla teologii. Wartościowym byłoby również powiązanie tematu genezy religii z innymi dyskusjami pomiędzy ewolucjonizmem a teologią, zwłaszcza dotyczącymi antropogenezy czy grzechu pierworodnego.

Zakończenie

W powyższym artykule przedstawiony został zarys myśli Robina Dunbara odnośnie do miejsca religii w ewolucji człowieka. Miało to na celu zbadanie perspektyw badań teologicznych prowadzonych w tym kontekście. O ile niepozbawione trudności, mogą być one owocne, a pomiędzy teologią religii a antropologami, badającymi początki ludzkiej wiary w Boga niekoniecznie musi panować konflikt. Wręcz przeciwnie, centralny dla objawieniowej genezy religii temat objawienia przez stworzony świat stanowi wspaniałą okazję, by otworzyć się nie tylko na wyniki szczegółowe współczesnej nauki, lecz także kolejny raz uznać jej prawomocność, a nawet (do pewnego stopnia) czerpać z paradygmatu filozoficznego, który leży u jej podstaw. Oprócz pogłębienia tematu objawienia obecnego w stworzonym przez Boga kosmosie, dzieło Dunbara motywuje do tworzenia spójnej antropologii teologicznej. Uznanie znaczenia różnych sfer człowieka, od emocji, przez sny, aż po skomplikowane operacje umysłowe daje antropologom spójny obraz tworzenia się religii, a teologom – wartą rozważenia koncepcję tego, jak człowiek odczytywał to zawarte w kosmosie i w nim samym objawienie. Służy to zresztą nie tylko lepszemu rozumieniu przeszłości. Teologia ma w końcu wskazywać najgłębszy sens rzeczy, dawać integralny obraz świata, co jest możliwe jedynie przy przyswojeniu sobie najważniejszych osiągnięć ludzkiego umysłu, wśród których wyróżnia się paradygmat ewolucjonistyczny.

THE EVOLUTIONARY ANTHROPOLOGY OF ROBIN DUNBAR IN THE LIGHT OF THE CATHOLIC THEOLOGY OF RELIGION

Summary

This article deals with two concepts of the genesis of religion. The first came from evolutionary anthropology, the second from the theology of religion. The relations of these concepts are presented in the context of the relationship between science and faith, especially – the reception of the theory of evolution

by Catholicism. One example is the work of Robin Dunbar, in which he closely links the rise of religion to the process of anthropogenesis, and on the other, the revelatory concept of the genesis of religion, emphasizing the revelation by creatures and creatures. Although religious theologians, such as Marian Rusecki, have historically been skeptical about evolutionist-oriented religious studies, it is worth considering the possibility of a new reception for authors such as Dunbar, by the contemporary Church. Such a reception must be preceded by a reconciliation of terminology and the recognition of a philosophical background, which was indicated in this article. The article's conclusions are distinguished by the promising compatibility of certain elements of both visions, the usefulness of the above mentioned reception resulting from the universality of the evolutionary paradigm in contemporary science and the noncontradiction of religion and science.

Słowa kluczowe: Dunbar, antropologia, objawienie, stworzenie, antropogeneza, geneza religii, ewolucja

Key words: Dunbar, anthropology, revelation, creation, anthropogenesis, origin of religion, evolution

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*.
 Chmiel B., *Krytyka nowożytnej postaci chrześcijaństwa zachodniego z perspektywy tradycjonalizmu integralnego*, w: Tarnowskie Studia Teologiczne 34 (2015) nr 2, s. 87-114.
 Dunbar R., *Człowiek. Biografia*, Kraków 2016.
 Dunbar R., *How Many Friend Does One Person Need? Dunbar's Number and Other Evolutionary Quirks*, Cambridge 2010.
 Dunbar R., *Nowa historia ewolucji człowieka*, Kraków 2015.
 Ledwoń I. S., *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012.
Oxford Handbook of Evolutionary Psychology, red. R. Dunbar, L. Barrett, Oxford 2007.
 Pabjan T., *Józefa Życińskiego koncepcja ewolucyjnego emergentyzmu*, w: Tarnowskie studia teologiczne, t. XXXI/2, Tarnów 2012.
 Rusecki M., *Traktat o religii*, Warszawa 2007.
 Stępień A. B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 2007.
 Życiński J., *Bóg i ewolucja*, Lublin 2002.