

Maciej Czeremski
Uniwersytet Jagielloński

EWOLUCYJNA HISTORIA RYTUAŁU I MITU. ADAPTACJE CZY PRODUKTY UBOCZNE?

Zarys problemu

Rytuał i mit to trwałe składniki ludzkiego sposobu bycia. Jeśli przy tym ów „sposób bycia” rozumieć naturalistycznie, to jest jako niezależne od kulturowego zróżnicowania dziedzictwo gatunkowe, to uzasadnione wydaje się pytanie o ewolucyjne podstawy obu tych zjawisk. W swoich ogólnych zarysach ich ewolucyjna historia jest zresztą stosunkowo prosta do odтворzenia. Bez większego ryzyka – pomijając na razie kwestie terminologiczne – przyjąć można, że:

1. Rozpoczyna się ona od autoreferencyjnych rytuałów zwierzęcych;
2. Następnie wchodzi w etap mitycznej syntezy rozproszonych wcześniej domen rzeczywistości, co związane jest ze specyficzną dla człowieka płynnością kognitywną;
3. Ostatnim etapem jest nałożenie elementów mitycznych na strukturę rytuału, a tym samym przekształcenie rytuału autoreferencyjnego w rytuał autoreferencyjno-kanoniczny.

Dodatkowo wiadomo także, że sam rytuał wyłania się z czynności o charakterze pragmatycznym, a światopogląd mityczny

jest zaawansowaną formą zdolności polegającej na wytwarzaniu mentalnych modeli rzeczywistości.

Tego rodzaju ujęcie problemu ma jednak charakter czysto opisowy. Zastosowanie podejścia ewolucyjnego będzie miało natomiast sens dopiero wtedy, gdy pozwoli ono uzupełnić opis wyjaśnieniami o charakterze przyczynowym. Mówiąc innymi słowami, względnie pewna wiedza na temat etapów składających się na ewolucyjną historię rytuału i mitu sama w sobie nie wskazuje na mechanizmy odpowiedzialne za jej przebieg, a to właśnie ich poznanie jest potrzebne dla zbudowania przyczynowego wyjaśnienia obu zjawisk. Samo spostrzeżenie, że obserwowane formy są efektem zmian uporządkowanych w czasie, to zatem spostrzeżenie z poziomu opisu. Tymczasem dobrze byłoby wiedzieć, dlaczego te zaobserwowane zmiany zachodzą. W tym miejscu warto być może przypomnieć, że na przykład Darwin ideę głoszącą, że gatunki zwierzęce pojawiają się w wyniku różnicowania się potomstwa, które w ten sposób przystosowuje się do zmieniających się warunków środowiskowych, stworzył niemal od razu, w trakcie swojej wizyty na Galapagos (1835 r.). Wiemy, że w postaci notatek idea ta zapisana została w roku 1837. A jednak dzieło *O powstawaniu gatunków* prezentujące teorię ewolucji wydane zostało dopiero w roku 1859. Stało się tak, gdyż Darwin przez wiele lat nie mógł sformułować zadowalającej koncepcji tego, jaki mechanizm odpowiada za zaobserwowane zróżnicowanie. Innym przykładem tego samego problemu może być spór między Darwinem a Lamarckiem. Obaj byli świadomi zmian zachodzących u zwierząt w czasie, tyle tylko, że teoria Lamarcka zakładająca dziedziczenie cech nabytych jest po prostu nieprawdziwa. Lamarck widział zatem efekty ewolucji, zaproponował jednak nieadekwatny mechanizm generowania zaobserwowanych przez siebie faktów.

Współcześnie jesteśmy oczywiście w sytuacji znacznie korzystniejszej niż Lamarck czy nawet sam Darwin. Wiemy bo-

wiem, że przyczyną zmian muszą być procesy ewolucyjne zachodzące na drodze doboru naturalnego (tj. przez utrwalenie cech przypadkowych, lecz skutecznych), i całkiem dokładnie wiemy, jak one działają (a czego Darwin do końca świadomy nie był ze względu na dopiero raczkującą w jego czasach genetykę). A jednak i to nie rozwiązuje do końca problemu. W przypadku ewolucyjnego podejścia do rytuału i mitu szczególnie kłopotliwa okazuje się kwestia adaptacyjnego charakteru obu zjawisk. Wbrew intuicji to, że coś powstało na drodze ewolucji, wcale nie oznacza bowiem jeszcze, że owo coś ma charakter adaptacyjny. Jest to zaledwie jeden z możliwych wariantów, narzucający się ze względu na swoją oczywistość. Zgodnie z jego założeniami naszkicowany powyżej proces ukształtowania rytuału, mitu i ich wzajemnych związków przebiegał w ten sposób, że oba zjawiska wyłoniły się, a następnie uległy syntezie, gdyż taki stan rzeczy zwiększał przystosowawczy potencjał człowieka. Alternatywą dla wyjaśnień tego rodzaju są jednak teorie traktujące rytuał i mit jako produkty uboczne właściwych zachowań adaptacyjnych. Uwzględnić należy także możliwość takiego przebiegu procesu wyłaniania się obu tych zjawisk, w którym pewne jego elementy mają charakter adaptacyjny, a inne stanowią produkt uboczny (podejście mieszane). Niniejszy artykuł jest próbą oceny statusu poszczególnych składowych ewolucyjnej historii rytuału i mitu właśnie pod kątem ich zróżnicowania na adaptacje i produkty uboczne.

Od prostych zachowań pragmatycznych do rytuałów autoreferencyjnych

Określenie „proste zachowania pragmatyczne” w tym artykule używane jest do opisanie takich bazowych realizacji wzorców behawioralnych, które w bezpośredni sposób zmierzają do osiągnięcia pożytecznego z punktu przetrwania danego osobnika celu. Przykładem takiego zachowania może być otworzenie paszczy w celu ataku, która to czynność w przypadku kon-

kretnych układów fenotypowych, na przykład u lwa, jest po prostu niezbędnym elementem działania o charakterze adaptacyjnym (w skrócie: lew musi atakować swoje ofiary, a nie może tego zrobić bez otwarcia paszczy). Innym przykładem może być konieczność poruszania skrzydłami w celu adaptacyjnego z punktu widzenia ptaków lotu. Tego rodzaju zachowania pragmatyczne mogą stać się podstawą semantyzacji nadającej im dodatkową funkcję komunikacyjną¹. W ten sposób – trzymając się przykładu z otwarciem paszczy – taki gest może stać się wyłącznie sygnałem gotowości do ataku, relatywnie autonomicznym względem samego aktu agresji. W procesach semantyzacji najczęściej dochodzi przy tym do pewnego przekształcenia oryginalnego wzorca behawioralnego zmierzającego do zwiększenia jego efektywności komunikacyjnej. Typowymi zmianami tego rodzaju są nadające komunikatowi wyraźniejszy charakter wzmocnienia czy ułatwiające wykonanie danej sekwencji uproszczenia, a generalnie rzecz biorąc, także wszelkiego rodzaju stereotypizacje. Takie przekształcone formy zachowania przez biologów określane są jako rytuały, lub – gdy mowa jest o bardziej złożonych sekwencjach – ceremonie. W tym znaczeniu rytuał jest zatem posiadającą wartość komunikacyjną modyfikacją występującej wcześniej w danym gatunku cechy lub zachowania o charakterze adaptacji.

Jednym z najbardziej znanych przykładów takich rytualnych zachowań zwierzęcych jest taniec godowy kraba z rodzaju *Uca*². Samce tego rodzaju wyposażone są w asymetryczne pary szczypiec. Większe służą do miażdżenia, mniejsze do cięcia. Pokażne rozmiary dużej pary szczypiec wyewoluowały zatem jako adaptacja związana ze sposobem odżywiania. Wtórnie została ona jednak wykorzystana do komunikacji związanej z godami. Samce krabów *Uca* w trakcie zalotów machają większą parą szczypiec, wykorzystując je w celach komunika-

¹ WILSON 2000, 126–129.

² PEREZ, ROSENBERG, PIE 2012, 307–315.

cyjnych ze względu na efektywność pokazu związanego z ich rozmiarem. Rytualna komunikacja krabów *Uca* została zatem oparta na rozmiarach jednego z narządów, wielkość tego narządu jest jednak efektem wcześniejszej względem tej komunikacji funkcji. Dobrym przykładem rytualizacji jest także występujące u wielu gatunków ptaków dzióbtkowanie (dotykanie się ptaków dziobami). Jego bazą było proste zachowanie pragmatyczne polegające na przekazywaniu sobie pokarmu z dziobu do dziobu. U niektórych ptasich gatunków, na przykład u papużek nierozłączek, gest trącania się dziobami, już bez funkcji podawania pokarmu, uzyskał samodzielną wartość komunikacyjną i wykorzystywany jest do regulowania relacji międzyosobniczych (powitania czy zażegnania sporów)³.

Rytuały zwierzęce związane są z komunikatem, który Roy Rappaport określił jako komunikat autoreferencyjny, to jest przekazujący informację o aktualnym statusie jednostki bądź grupy, do której taka jednostka przynależy⁴. Równie dobrze można by jednak użyć w tym miejscu wprowadzonego przez Vero Wynne-Edwardsa określenia „zachowania epideiktyczne”, czyli prezentowania liczebności danej grupy (rodzaj „liczenia się” związanego z tworzeniem ławic czy ptasich stad) i stanu tworzących taką grupę organizmów (na przykład w ramach godowych zachowań epigamicznych)⁵. Kwestia terminologii nie ma jednak tu większego znaczenia. Formułując koncepcję komunikatu autoreferencyjnego, Rappaport zresztą wprost nawiązywał do zachowań epideiktycznych. Istotne jest, że chodzi o zachowania mające komunikować biologiczny, psychiczny bądź społeczny stan nadawcy owego komunikatu. Wybór terminu stosowanego przez Rappaporta związany jest z faktem, że został on wprost zaaplikowany także do opisu rytuałów ludzkich.

³ WICKLER 1972, 119–123.

⁴ RAPPAPORT 2007, 111–158.

⁵ WYNNE-EDWARDS 1962, 16–17.

Rytuały autoreferencyjno-kanoniczne

Skąd jednak wiadomo, że rytuały ludzkie, dla których prototypem są ceremonie religijne, to kontynuacja linii rozwojowej wiodącej wcześniej od pragmatycznych schematów behawioralnych do rytuałów autoreferencyjnych? Jak twierdzą Thomas Lawson i Robert McCauley, już sama kompetencja rytualna, to jest zdolność do rozpoznawania i organizowania działań uznawanych za rytuał, jest wyzwaniem dla wyjaśnień odwołujących się do ewolucji⁶. O ile bowiem wyłonienie takich kompetencji, jak na przykład zdolność do posługiwania się językiem, jest w tych kategoriach łatwe do zrozumienia ze względu na związane z nimi adaptacyjne korzyści, o tyle pożytki wynikające z kompetencji rytualnej pozostają nieoczywiste. Innymi słowy nie można wskazać typowego dla ludzkiego trybu życia problemu, którego rozwiązaniem byłoby pojawienie się kompetencji rytualnej. Ostatecznie zatem Lawson i McCauley dochodzą do wniosku, że taka kompetencja nie istnieje, a schemat działania rytualnego jest dokładnie tym samym schematem, który organizuje każdą inną formę celowej aktywności. Rytuał byłby więc w tym ujęciu pochodną zupełnie bazowej dla wyżej rozwiniętych organizmów żywych zdolności do wykonywania i rozpoznawania sekwencji intencjonalnych działań i w istocie musi sięgać do pragmatycznych schematów behawioralnych. Jedynym wyróżnikiem rytuału według Lawsons i McCauleya jest przyjęcie założenia, że uczestniczy w nim tak zwany kulturowo postulowany nadprzyrodzony agens, która to koncepcja powróci w dalszej części niniejszego artykułu.

Także sam Rappaport wyraźnie pokazuje, że rytuały religijne w rzeczywistości są kontynuacją rytuałów zwierzęcych, a nie czymś zupełnie nowym. Argumentem jest to, że nawet najbardziej wysublimowana ceremonia religijna wciąż posiada swój wymiar autorreferencyjny⁷. Rappaport szczegółowo

⁶ LAWSON, MCCAULEY 1990, 61–84.

⁷ RAPPAPORT 2007, 111–158.

omawiał ten problem na przykładzie cyklu *kaiko* funkcjonującym u badanych przez niego nowogwinejskich Maringów. W dużym skrócie cykl *kaiko* to szereg następujących po sobie działań, które dzięki rytualnej ramie regulują proces interakcji Maringów i środowiska (głównie hodowli świń), a także sprzężone z tą interakcją działania wojenne⁸. Jednym z elementów cyklu jest na przykład przybycie sojuszników mających wziąć udział w zbliżającej się wojnie. Przy tej okazji mają jednak miejsce pokazy w dosłowny znaczeniu tego słowa epigamiczne. W ich ramach przybysze popisują się przed miejscowymi kobietami między innymi wytrzymałością w tańcu będącym obligatoryjnym elementem potwierdzania sojuszu. Budowany w ten sposób komunikat jest czytelny: „tańczyłem, gdy inni już się zmęczyli, a zatem jestem zdrowy i silny, a zatem jestem dobrym kandydatem na partner seksualnego”. Prymarna funkcja zawiązania sojuszu jest więc tu niejako „przy okazji” wykorzystywana do pokazu epigamicznego, dokładnie w taki sam sposób jak wielkie szczypce kraba „przy okazji” wykorzystywane są do sygnalizowania gotowości do rozmnażania. Innym momentem *kaiko*, w którym ewidentnie widać autoreferencyjny komponent rytuału, jest procedura wzywania sojuszników po odbiór świńskiego mięsa. Wezwania następują w kolejności wyznaczonej przez społeczny szacunek względem poszczególnych osób związanych z ich rolą we wcześniejszych konfliktach. Najpierw mięso odbierają osoby, które w ten czy inny sposób odznaczyły się w minionych walkach, na przykład zabiły wroga, zostały ranne itp. Wzięcie udziału w podziale szwininy jest więc autoreferencyjnym zaprezentowaniem własnej pozycji społecznej. Najbardziej wymownym przypadkiem autoreferencyjnego wymiaru rytuałów Maringów jest jednak proces zmiany statusu tzw. rezydentów (męskich mieszkańców wioski, niespokrewnionych z męskimi „właścicielami” wioski). Zbliżająca się wojna jest dla nich szansą na uzyskanie

⁸ Zob także, RAPPAPORT 1984.

statusu pełnoprawnego mieszkańca. W tym celu muszą oni jednak trzykrotnie zasygnalizować taką wolę poprzez pomalowanie twarzy w taki sam sposób, jak idący na wojnę mieszkańcy właściwi, podarowanie swoich świń na ucztę oraz wzięcie udziału w rytuale wyrwania drzewka *rumbim* oznaczającym rozpoczęcie działań wojennych. W ten sposób rezydenci deklarują wolę zjednoczenia z wioską, którą zamieszkują, w postaci wzięcia na siebie (w kolejności) zobowiązań społecznych, ekonomicznych i religijnych. Za każdym razem udział w czynności o zasadniczo odmiennym celu staje się dla nich jednocześnie okazją do ogłoszenia swojego zmienionego statusu.

Obecność autoreferencyjnego komponentu wskazanego przez Rappaporta w rytuałach Maringów znajduje potwierdzenie w ceremoniach dowolnej innej kultury. *De facto* każdy dynamicznie zmienny element rytuału służy bowiem manifestowaniu aktualnego stanu biorących udział w takim rytuale ludzi. W najprostszym przypadku jest to choćby kwestia liczby uczestników. Duża liczba uczestników mszy jest na przykład potwierdzeniem siły i gorliwości lokalnego Kościoła czy Zboru. Sam fakt wzięcia udziału (lub odmowy) w danej ceremonii świadczy zresztą o akceptacji stojących za nią założeń (lub o ich odrzuceniu). Specyfiką ludzkich rytuałów jest jednakże to, że oprócz komponentu autoreferencyjnego obecny jest w nich także komponent kanoniczny, związany z jego stałymi elementami, a wyrażający przekonania zawierające koncepcje trwałych i uniwersalnych struktur rzeczywistości. Pytaniem zasadniczym w tym kontekście jest to, jaka jest geneza przekonań tego rodzaju oraz jak doszło do nałożenia owych treści na szkielet działania rytualnego odziedziczony po wyłącznie autoreferencyjnych ceremoniach zwierzęcych. W tym celu trzeba jednak będzie porzucić wąsko rozumianą kwestię rytuału i zająć się procesem wyłonienia światopoglądu o cechach mitologicznych.

Mentalne modele rzeczywistości i światopogląd mitologiczny

Tak jak początków ludzkich ceremonii religijnych doszukiwać się można w zwierzęcych rytuałach autoreferencyjnych, a podążając jeszcze bardziej w głąb ich ewolucyjnej historii, w schematach prostych zachowań pragmatycznych, tak wyjściowymi formami światopoglądu są elementarne kompetencje związane z wytwarzaniem mentalnych modeli rzeczywistości. Generalnie rzecz biorąc, umiejętność ich wytwarzania to kolejny ewolucyjny trik pozwalający na zwiększenie skuteczności działań⁹. Zwierzęta, które potrafią je wytwarzać, wchodzi w interakcję z rzeczywistością skuteczniej niż te, które tego robić nie potrafią. Organizmy pozbawione takiej umiejętności, co prawda, też mogą podejmować pewne działania, robią to jednak w pewnym sensie na ślepo, nie mając pojęcia o stanach rzeczywistości, w której owe działania zachodzą, a niebezpieczeństwo działań podejmowanych na oślep jest rzecz jasna oczywiste. Z tych względów umiejętnością wytwarzania mentalnych modeli rzeczywistości w pewnym stopniu dysponują wszystkie wyżej rozwinięte organizmy żywe.

Z uwagi na szereg czynników poszczególne mentalne modele różnią się jednak skutecznością. Na przykład model rzeczywistości węża budowany jest w oparciu o tak zwane percepcje sprzężone z desygnatem¹⁰. Oznacza to, że reprezentują one tylko aktualnie wzbudzające zmysły węża stany świata. W efekcie wąż rzuca się na mysz tylko wtedy, gdy ją postrzeża, a zaprzestaje ataku, gdy mysz chowa się za głazem. W momencie, w którym wąż przestaje percypować mysz, przestaje też być świadomy jej istnienia. Ta sama sztuczka nie uratuje jednak myszy przed kotem. Kot dysponuje bowiem percepcjami oderwanymi od desygnatu. Jest więc w stanie podtrzymywać w swoim mentalnym modelu rzeczywistości wyobrażenie my-

⁹ DENNETT 1991, 173–199.

¹⁰ GÄRDENFORS 2010, 64–65.

szy, pomimo tego, że w danym momencie myszy nie widzi (jedynie zakłada jej obecność). W omawianej sytuacji kot zatem pobiegnie na drugą stronę głazu (o czym zapewne nie trzeba przekonywać nikogo, kto rzucał kotu piłeczkę i widział, jak ten szuka jej z drugiej strony fotela). Innym czynnikiem wpływającym na skuteczność poszczególnych modeli rzeczywistości jest stopień integracji jej poszczególnych elementów, zarówno tych postrzeganych, jak i wyobrażanych. Ostatecznym osiągnięciem w syntezie tego rodzaju jest właśnie zdolność do wytwarzania światopoglądu, będącego zbiorową ramą dla ogółu elementów składających się na koncepcję rzeczywistości. Najprawdopodobniej jest to zdolność specyficznie ludzka, czyli że żadne inne zwierzę nie posiada sumarycznej koncepcji rzeczywistości, w której przyszło mu działać, a która wyznacza ogólne cele jego poczynań i swoiste położenie „ja” względem całego uniwersum¹¹. Gatunkowa zdolność do wytwarzania światopoglądu wymaga bowiem unikalnych kompetencji poznawczych – płynności kognitywnej pozwalającej łączyć rozproszone doświadczenia o odmiennych statusach ontologicznych¹².

W ujęciu funkcjonalnym korzyści wynikające z posiadania światopoglądu są dosyć proste do uchwycenia. Generalnie rzecz biorąc, światopogląd rozumiany jako ogólna koncepcja rzeczywistości, w której zespoleniu ulegają jej zróżnicowane partykularne składowe, służy do modelowania zachowań nie tylko ze względu na aktualnie doświadczany wycinek rzeczywistości, ale też ze względu na zakładany przez tenże światopogląd stosunek pomiędzy owym wycinkiem rzeczywistości a jej pozostałymi składowymi. Pozwala to budować dalekosiężne cele, planować złożone strategie i odrywać się od bezpośrednich uwarunkowań związanych z daną sytuacją. Dla osobnika pozbawionego światopoglądu przykładowe drzewo będzie jedynie tym, co dane mu jest w postrzeżeniu drzewa. Stosunek

¹¹ WIERCIŃSKI 2010, 119–134.

¹² MITHEN 1998.

do drzewa osobnika wyposażonego w światopogląd będzie już jednak modelowany nie tylko przez sam fakt percepcji tegoż drzewa, ale też przez światopoglądowe przekonania na jego temat. Jeśli będzie on wierzył, że drzewa zamieszkują duchy, to zanim je zetnie, złoży im wcześniej przebłagalną ofiarę. A jeśli będzie się kierował światopoglądem ekologicznym, to zapewne zrobi wszystko, żeby go w ogóle nie ścinać.

Funkcjonalnie rozumiała użyteczność światopoglądu sugeruje jego adaptacyjny charakter. Czym innym jest jednak kwestia pragmatycznej skuteczności światopoglądu w ogóle, a czym innym kwestia jego mitycznego charakteru. W tym miejscu pojawia się zatem pytanie, dlaczego skądinąd użyteczny w swoich funkcjach światopogląd miałby przybierać akurat formę światopoglądu mitologicznego? Zasadnicza funkcja światopoglądu może być wszak budowana wokół różnych, niekoniecznie mitologicznych, paradygmatów¹³. Tymczasem trudno polemizować z tym, że pierwsze – także w znaczeniu ewolucyjnym – ogólne ramy rzeczywistości spajające rozproszone wcześniej reprezentacje doświadczeń mają charakter właśnie mitologiczny¹⁴. Dlaczego więc, jeśli jest potrzebny (z adaptacyjnego punktu widzenia) światopogląd, to w pierwszej kolejności ma on cechy mitologiczne?

Generalnie rzecz biorąc, przewaga światopoglądu mitologicznego związana jest z kwestią zróżnicowania stopnia łatwości, z jakim nasze umysły wytwarzają poszczególne typy wyobrażeń, co z kolei związane jest z architekturą naszych umysłów. Na światopogląd mityczny składają się po prostu takie koncepcje, które wytwarzane są łatwiej niż wyobrażenia wchodzące w skład światopoglądów alternatywnych względem światopoglądu mitologicznego (filozoficznych czy naukowych). Konkretnie cechy takiego światopoglądu są kwestią dyskusyjną. Wspomnieć należy jednak przynajmniej o trzech jego właściwościach:

¹³ HORTON 1992, 396–459.

¹⁴ DONALD 1991, 201–268.

1. Ekspresje światopoglądu mitologicznego zorganizowane są w oparciu o schemat monomitu;
2. Treść światopoglądu mitologicznego kodowana jest z użyciem techniki bricolage'u;
3. Istotną rolę odgrywają w nim kontrintuicyjne agensy.

Cechy te tłumaczą (w kolejności) charakterystyczny dla mitu sposób organizowania narracji, typową dla niego semiozę i wreszcie powiązania z koncepcjami uznawanymi za nadprzyrodzone. Wszystkie te właściwości są w pewnym sensie najbardziej naturalnymi dla ludzkich umysłów sposobami realizacji ogólnych funkcji światopoglądu¹⁵. W dalszej części artykułu owa naturalność omówiona zostanie jednak wyłącznie na przykładzie tendencji do posługiwania się wyobrażeniem kontrintuicyjnego agensa.

Kontrintuicyjny agens

Koncepcja kontrintuicyjnego agensa opracowana została w ramach tak zwanego religioznawstwa kognitywnego przy okazji badań nad popularnością wyobrażeń religijnych. Kognitywiści przyjęli, że dla wyjaśnienia, dlaczego jedne wyobrażenia odnoszą kulturowy sukces, to jest są chętnie podtrzymywane i rozpropagowywane, a inne nie, analiza uwarunkowań środowiskowych jest niewystarczająca. Oprócz czynników zewnętrznych, takich jak obecność barier komunikacyjnych, ważne są także uwarunkowania psychologiczne. Skuteczność rozprze-strzeniania danej idei w znacznym stopniu zależy bowiem od łatwości, z jaką jest ona reprezentowana w umyśle i zapamiętywana, od sposobu jej przetwarzania przez ludzki aparat poznawczy oraz od motywacji do jej komunikowania innym ludziom¹⁶. Od strony psychologicznej o pomyślnej propagacji treści przesądza przy tym swoista adekwatność owych treści do ewolucyjnie wykształconej architektury ludzkich umysłów.

¹⁵ CZEREMSKI 2016.

¹⁶ NORENZAYAN, ATRAN 2004, 149–150.

Stosunkowo łatwo zapamiętywane i przetwarzane są więc te treści, które pozostają zgodne z mechanizmami rozwiązywania adaptacyjnych problemów¹⁷. One także przyciągają naszą uwagę w najwyższym stopniu. Co ważne, dzieje się tak nawet wtedy, gdy dane treści same nie pełnią funkcji adaptacyjnej, będąc jedynie jej produktem ubocznym¹⁸.

W przypadku idei religijnych ich adaptacyjną podstawą są tak zwane kategorie ontologiczne, czyli zestawy potocznych i najbardziej ogólnych przekonań dotyczących głównych rodzajów bytów istniejących w świecie, takich jak osoba, roślina, zwierzę, artefakt, przedmiot naturalny¹⁹. Tak jak każdy inny rodzaj kategorii, kategorie ontologiczne służą do pozyskiwania wiedzy wykraczającej poza aktualne spostrzeżenia, a uzyskiwanej wyłącznie na mocy zakwalifikowania danego obiektu, do danej kategorii. Jeśli na przykład otrzymujemy informację, że „zygony żywią się hienami”, to na jej podstawie kwalifikujemy hipotetyczne zygony do kategorii zwierzę, a w konsekwencji założymy, że zygony czasami muszą spać, pić i że kiedyś umrą²⁰. Przypiszemy im zatem wszystkie cechy typowego zwierzęcia. W przeciwieństwie do zwykłych kategorii kategorie ontologiczne nie powstają jednak na drodze uogólniania doświadczeń, lecz stanowią efekt działania ewolucyjnie wykształconych modułów umysłu. Są więc efektem filogenezy a nie ontogenezy. Kategorie ontologiczne reprezentują bowiem takie typy bytów, pomiędzy którymi zachodzą największe różnice w sposobie, w jaki powinniśmy się wobec nich zachowywać. Nietrudno to zresztą zrozumieć, jeśli wyobrazić sobie, jak istotne jest choćby podjęcie decyzji, czy postrzegany kształt jest krzakiem, czy lwem. Różnica pomiędzy zachowaniami adekwatnymi wobec obiektów kwalifikowanych na przykład do kategorii ontologicznych roślina i zwierzę jest na tyle istotna,

¹⁷ TOOBY, COSMIDES 1992, 19–136.

¹⁸ SPERBER 2002, 39–67.

¹⁹ BOYER 2000, 195–214.

²⁰ BOYER 2005, 61–62.

że osobniki, które wytwarzałyby je dopiero na drodze uogólniania, stałyby na gorszej pozycji niż osobniki od razu dysponujące umysłami znającymi tę różnicę. Z kolei różnica między zachowaniami podejmowanymi wobec poszczególnych gatunków przynależących do tej samej kategorii ontologicznej nie jest już tak istotna. Nasze zachowania wobec różnych odmian roślin mogą oczywiście być nieadekwatne, popełniane wobec nich błędy nie są jednak tak poważne, jak w przypadku błędów występujących przy niewłaściwej klasyfikacji bytów do kategorii ontologicznych. Także i tę zasadę łatwo sobie wyobrazić, gdy porówna się konsekwencje pomylenia lwa z krzakiem z błędem polegającym na pomyleniu krzaka róży z krzakiem bzu. W przypadku kategorii niższego rzędu można zatem pozwolić sobie na ich konstruowanie na drodze zwykłego uogólniania.

Rozwiązywanie problemów dzięki ewolucyjnemu wykształcaniu kolejnych modułów umysłu ma przy tym pewne istotne ograniczenia. Pomijając już nawet czas, jaki potrzebny jest do pojawienia się i utrwalenia danego modułu, zauważyć trzeba, że proces ten związany jest wyłącznie z problemami standardowymi. Zdobycie przewagi przez organizmy wyposażone w moduł rozwiązujący dany problem możliwe jest wyłącznie wtedy, gdy problem ten ma charakter długotrwałego, permanentnego bądź powtarzalnego, nacisku. W przypadku problemów niestandardowych, pojawiających się rzadko bądź unikatowych, efekt ten nie nastąpi. Do rozwiązywania problemów niestandardowych potrzebny jest więc mechanizm odmienny niż ten, który służy do rozwiązywania problemów standardowych. Takim mechanizmem jest unikatowa dla ludzkiego gatunku zdolność do przełamывania granic pomiędzy produktami poszczególnych modułów²¹. Zapewnia ona elastyczność niezbędną do rozwiązywania oryginalnych problemów, pozwala bowiem na wytwarzanie nieskończonej liczby kombinacji bazowych elementów produkowanych przez moduły. Ta zdolność odpowiada

²¹ MITHEN 1998.

zatem za kreatywność i wynalazczość. Zastosowana w dziedzinie operowania wyobrażeniami pozwala wykraczać poza reprezentacje obiektywnej rzeczywistości. Podgatunkiem powstających w ten sposób wyobrażeń fantastycznych są właśnie wyobrażenia kontrintuicyjne. Ich bazą wciąż pozostają produkowane przez moduły umysłu kategorie ontologiczne, są więc one „przyjazne” ewolucyjnie wykształconej mentalnej architekturze. Innowacyjne połączenie skądinąd sztampowych składników sprawia jednak, że wyróżniają się one ze standardowego tła, a w efekcie silniej przyciągają ludzką uwagę i są lepiej zapamiętywane. Znakomicie radzą więc sobie w procesach kulturowej transmisji.

Pod względem formalnym każde wyobrażenie kontrintuicyjne składa się z następujących elementów:

1. Wskaźnika kategorii ontologicznej;
2. Opisu sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań związanych z kategorią ontologiczną;
3. Cech typowych dla wskazanej kategorii ontologicznej;
4. Dodatkowych informacji;
5. Etykiety leksykalnej²².

Wskaźnik kategorii ontologicznej informuje, która z kategorii ontologicznych stanowi bazę dla danego wyobrażenia. Jego kanoniczną formułą jest „to jest zwierzę”, „to jest roślina”, „to jest człowiek” itd. W praktyce wskaźnik może mieć mniej bezpośrednią formę, zawsze jednak podlega redukcji do formuły kanonicznej. Informacja typu „zygony żywią się hienami” jest na przykład redukowalna do „zygon to zwierzę”. Opis sposobu naruszenia intuicyjnych oczekiwań informuje z kolei, w jakim zakresie dane wyobrażenie odbiega od wzorca informacji składających się na daną kategorię ontologiczną. Jest on tym wszystkim, co znajduje się po dopisanym do wskaźnika kategorii ontologicznej „ale”. Na przykład „zygon to zwierzę, ale zrobione

²² BOYER, RAMBLE 2001, 537.

z metalu". Generalnie rzecz biorąc, istnieją przy tym dwa zasadnicze sposoby naruszania intuicyjnych oczekiwań składających się na kategorie ontologiczne. W pierwszym wyobrażenia kontrintuicyjne powstają w wyniku przeniesienia cech między kategoriami. Tak właśnie powstaje wyobrażenie żelaznego zygona, w przypadku którego do kategorii ontologicznej zwierzę przetransferowany został materiał typowy dla kategorii artefaktu. Typowym wytworem transferu cech między kategoriami są wszelkiego rodzaju mówiące zwierzęta (kategoria zwierzę + cecha kategorii osoba). Drugim sposobem odkształcenia kategorii ontologicznej do postaci wyobrażenia kontrintuicyjnego jest usunięcie jednej z istotnych cech danej kategorii. W skład kategorii ontologicznej osoba wchodzi na przykład takie cechy, jak cielesność i intencjonalność. Jeśli usuniemy cielesność, a pozostawimy intencjonalność, to otrzymamy osobę pozbawioną ciała, czyli standardowego ducha. Jeśli postąpimy na odwrót, to jest usuniemy intencjonalność, a pozostawimy ciało, uzyskamy z kolei równie standardowe wyobrażenie bezwolnego zombie.

Cechami typowymi dla wskazanej kategorii ontologicznej są wszystkie te cechy, które sugeruje wskaźnik, a które nie zostały wprost zanegowane przez opis sposobu jej naruszenia. Jeżeli na przykład otrzymujemy informację „ten pies mówi”, to zakładamy, że wyjątkiem nietypowej dla zwierząt zdolności do posługiwania się mową wspomniany pies jest pod każdym innym względem zwierzęciem typowym, to jest na przykład musi jeść, spać, jest śmiertelny itd. Wszystkie te trzy elementy, czyli wskaźnik, opis sposobów naruszenia i cechy typowe, stanowią zestaw obligatoryjny dla każdego wyobrażenia kontrintuicyjnego. Najczęściej jednak są one także uzupełniane o pewne informacje dodatkowe i – jeśli zostały zobjektywizowane – o charakterystyczną dla nich nazwę. W przeciwieństwie do trzech pierwszych elementów, które wiążą się z gatunkowo wytworzonymi na drodze ewolucji cechami kategorii ontologicz-

nych, informacje dodatkowe i etykieta leksykalna są kulturowo zróżnicowane.

Spośród wszystkich możliwych wyobrażeń kontrintuicyjnych najważniejsze z perspektywy ludzkich umysłów są wyobrażenia kontrintuicyjnych agensów, czyli intencjonalnych czynników sprawczych o cechach niezgodnych z intuicyjnymi oczekiwaniami²³. W praktyce oznacza to, że największą uwagę przyciągać będą te wyobrażenia, których podstawą są kategorie ontologiczne osoby i zwierzęcia, lub takie wyobrażenia, których podstawą są kategorie rośliny lub artefaktu, ale którym jednocześnie dodano cechy osoby lub zwierzęcia. Ma to oczywiście uzasadnienie ewolucyjne. Jak zostało to odnotowane wcześniej, kategorie ontologiczne odnoszą się do typów bytów, pomiędzy którymi istnieje najwyższe zróżnicowanie w adekwatnych w stosunku do nich sposobach zachowania. Przykładem może być wspomniana kwestia szybkiego odróżnienia rośliny od zwierzęcia. Odróżnienie rośliny od zwierzęcia nie jest jednak tak istotne dla przetrwania, jak odróżnienie zwierzęcia od rośliny. Przypadkowe potraktowanie krzaka tak, jak gdyby był on lwem, jest pomyłką. Ma ona jednak stosunkowo niewielkie znaczenie w porównaniu z błędem odwrotnym, to jest potraktowania lwa tak, jak gdyby był on krzakiem. W efekcie ludzki umysł ma tendencje do skanowania docierających do niego danych przede wszystkim pod kątem wyszukiwaniu wzorców świadczących o obecności bytów ożywionych. Jedną z jego charakterystycznych cech jest wręcz swoista hipertrofia systemu wykrywania intencjonalnego agensa, czyli nadwrażliwość modułów odpowiedzialnych za wyszukiwanie świadomego życia. W praktyce często prowadzi ona do zakładania obecności intencjonalnego agensa tam, gdzie w rzeczywistości go nie ma. Także ta nadwrażliwość jest jednak ewolucyjnie ukształtowaną adaptacją. Lepiej bowiem trzy razy pomylić gałąź z wężem, niż raz węża nie zauważyć.

²³ PYYSIÄINEN, LINDEMAN, HONKELA 2003, 341–355.

W efekcie, gdy ze względu na adaptacyjne wyzwania korzystne okazuje się wyposażenie umysłów w zdolność do wytworzenia światopoglądu, światopogląd ten zostaje zorganizowany w pierwszym rzędzie „po linii najmniejszego oporu”, czyli przy wykorzystaniu naturalnych dla umysłu wzorców myślenia. Oznacza to między innymi, że będzie on miał tendencje do ujmowania rzeczywistości w taki sposób, że istotne miejsca będą w nim zajmować kontrintuicyjne agensy, takie jak bogowie, duchy czy demony. Nie jest to cecha wynikająca z przystosowawczej funkcji ogólnej koncepcji rzeczywistości (ta może być realizowana zarówno z udziałem kontrintuicyjnych agensów, jak i bez nich). Należy bowiem odróżnić adaptacyjną funkcję światopoglądu od jego formy, która w przypadku mitu wydaje się mieć charakter produktu ubocznego względem innych funkcji adaptacyjnych.

Korzyści wynikające z osadzenia światopoglądu mitologicznego na strukturze rytuału

Do wyjaśnienia pozostaje jeszcze kwestia, dlaczego światopogląd ma tendencje do bycia komunikowanym przy użyciu rytuału. W kontekście wcześniejszych rozważań należy więc zapytać, dlaczego odziedziczony po zwierzęcych przodkach rytuał służący komunikacji autoreferencyjnej w przypadku człowieka staje się rytuałem autoreferencyjno-kanonicznym lub też, za Lawsonem i McCauleyem, w jaki sposób obecność kontrintuicyjnego agensa przekształca pragmatyczne wzorce behawioralne w schemat rytualny²⁴. Według Rappaporta przyczyną jest nieweryfikowalny charakter przekonań światopoglądowych, a szerzej podatność każdej komunikacji językowej opartej na symbolu na kłamstwa i alternatywne sposoby ich ujmowania²⁵. W przeciwieństwie do nich komunikat autoreferencyjny zbudowany jest przy użyciu nie tyle symboli, co wskaźników,

²⁴ MCCAULEY, LAWSON 2002, 23–26.

²⁵ RAPPAPORT 2007, 159–198.

w przypadku których związek znaczącego i tego, co znaczone ma charakter synekdochiczny bądź przynajmniej metonimiczny. W praktyce wskaźnik jest zatem zawsze częścią oznaczanego przez siebie zjawiska, tak jak gorączka jest częścią sygnalizowanej przez siebie choroby. Związek znaczącego i znaczonego w przypadku wskaźników nie ma więc typowej dla symbolu czy ikony arbitralności. W efekcie wskaźnikami nie da się kłamać. Jeśli obecna jest gorączka, to jest to pewny sygnał, że organizm jest rzeczywiście chory. Można oczywiście wywołać stan gorączki w sposób intencjonalny, w określonych oszukańczych celach (takich na przykład, jak uniknięcie wyjścia do szkoły), dzieje się to jednak przez sztuczne wywołanie prawdziwego stanu chorobowego.

Związek komunikatu autoreferencyjnego ze wskaźnikami doskonale widać na przykładzie rytuałów zwierzęcych. Czerwone pośladki szympancicy są wskaźnikiem, a nie symbolem rui, stanowią bowiem jeden z jej elementów składowych. Szympancica nie może zatem „oderwać” czerwieni pośladków od związanego z nimi kontekstu i na przykład jedynie udawać przy ich pomocy, że znajduje się gotowości do zapłodnienia, podczas gdy w rzeczywistości takiej gotowości by nie posiadała. To samo powiedzieć można o wspomnianym wcześniej tańcu godowym kraba czy dzióbkowaniu. Krab macha swoimi większymi szczypcami wtedy, gdy naprawdę odczuwa potrzebę rozmnożenia się, a ptaki dzióbkują w ramach wzorca behawioralnego ściśle związanego z sytuacją na przykład godzenia się. Krab nie zatańczy w ramach żartu, a papugi nie wykonają dzióbkowania z zamiarem wprowadzenia w błąd partnera społecznych interakcji.

Według Rappaporta taka sama wskaźnikowa pewność charakteryzuje autoreferencyjne wymiary rytuałów ludzkich, czego przykłady znaleźć można w omówionych wcześniej komponentach ceremonii Maringów. Wskaźnikiem jest choćby epigamiczny pokaz wytrzymałości w tańczeniu. Jeśli uznać, że jed-

nym ze składników atrakcyjności seksualnej jest kondycja (świadcząca o dobrym zdrowiu, a więc o potencjalnej jakości genów, które wykazujący kondycję partner może przekazać wspólnemu potomstwu), to wytrzymałość tancerza nie jest jej symbolem, tylko wskaźnikiem właśnie. Człowiek o słabej kondycji nie jest po prostu w stanie dotrzeć do samego końca pokazowych tańców. Nie można więc w ten sposób oszukać potencjalnych partnerek, udając, że posiada się pożądane z adaptacyjnego punktu widzenia atrybuty, jeśli naprawdę się ich nie posiada. Podobnie rzecz ma się z kolejnością wzywania mężczyzn w celu wręczenia im świńskiego mięsa. Miejsce danego wojownika w tej kolejce wezwań jest bowiem jednym z elementów pozycji społecznej, a nie jej symbolicznym wyrazem. Rytualne zasady nie pozwalają wezwać człowieka o niższej pozycji społecznej przed człowiekiem o pozycji wyższej. Taka kolejność może ulegać zmianie jedynie wraz ze zmianą miejsca, jakie dany mężczyzna zajmuje w hierarchii społecznej.

Także najbardziej złożona sekwencja zmiany statusu rezydenta ma charakter ewidentnie wskaźnikowy. Nie da się na przykład pomalować twarzy w taki sam sposób, jak właściwi mieszkańcy wioski wyruszającej na wojnę, nie sprowadzając na siebie takiego samego ryzyka. Rzecz bowiem w tym, że pomalowani w inny sposób sojusznicy stanowią dla przeciwnej strony cele drugorzędne. O ile mieszkańców głównej wioski biorącej udział w konflikcie stara się zabić, o tyle sojuszników się oszczędza (by nie narobić sobie kolejnych śmiertelnych wrogów zobowiązanych do pomśzczenia zabitych zasadą wendety). Rezydent malujący twarz w taki sam sposób, jak mieszkańcy głównej wioski, świadomie i wcale niesymbolicznie bierze na siebie większe ryzyko charakteryzujące właśnie właścicieli owej wsi, do której to pozycji rezydent aspiruje. Wskaźnikowy charakter ma także zabicie własnych świń i przekazanie ich mięsa na ucztę. W ten sposób rezydent nie deklaruje jedynie, że weźmie na siebie ekonomiczne obciążenie

nia charakterystyczne dla pełnoprawnego mieszkańca wioski, lecz naprawdę je na siebie bierze. To samo dotyczy udziału w wyrwaniu *rumbim*. Dopuszczenie rezydenta do ceremonii, w której udział biorą wyłącznie gospodarze wioski, jest nie tyle symbolem jego nowego statusu, co jednym z jego elementów składowych.

Pytając, czemu ma służyć osadzenie treści światopoglądowych na strukturze rytuału, odpowiedzieć należy więc, że dzieje się tak ze względu na pewny charakter rytualnego rusztowania, dzięki któremu niepewne treści światopoglądowe zyskują na wiarygodności. Udział w rytuale zawierającym treści mitologiczne jest bowiem przynajmniej wskaźnikiem akceptacji dla światopoglądu, którego składową są te treści. Nie oznacza to koniecznie pełnej wiary w owe treści, ale właśnie akceptację, to jest zgodę na postępowanie wynikające z takich przekonań, nawet wbrew indywidualnym wątpliwościom. Można zatem powiedzieć, że biorąc udział w danym rytuale, autoreferencyjnie potwierdzam akceptację dla komunikowanych przezeń treści kanonicznych tak samo, jak nie biorąc w nim udziału, sygnalizuję brak takiej akceptacji. Dotyczy to zarówno rytuałów Maringów, jak i każdej innej ceremonii religijnej, a nawet świeckich rytuałów, takich jak udział (bądź brak udziału) w demokratycznych wyborach.

Ocena adaptacyjnego charakteru elementów ewolucyjnej historii rytuału i mitu

Powracając do próby oceny statusu poszczególnych składowych ewolucyjnej historii rytuału i mitu pod kątem ich zróżnicowania na adaptacje i produkty uboczne, stwierdzić można teraz, że proces ten ma charakter złożony i niejednorodny. Przejście od prostych zachowań pragmatycznych do rytuałów autoreferencyjnych to przykład typowej egzaptacji, czyli uzyskania nowych funkcji adaptacyjnych przez cechę mającą pierwotnie inną choć także adaptacyjną funkcję. Typowym przykładem

egzaptacji jest wykorzystanie przez ptaki piór — pierwotnie pełniących wyłącznie funkcję grzewczą — do lotu. Adaptacyjna wydaje się być także funkcja światopoglądu, jego pierwotnie mitologiczna forma to już jednak efekt uboczny szeregu innych adaptacji. Ogólna koncepcja rzeczywistości może zatem stanowić odpowiedź na naciski środowiska, nie mając mitycznego charakteru. Ze względu na różny stopień łatwości w wytwarzaniu poszczególnych koncepcji rzeczywistości pierwotnie ma on jednak formę mityczną, narzuca się ona bowiem jako pochodna adaptacji innego rodzaju (takich jak natywne kategorie ontologiczne czy hipertrofia systemu wykrywania intencjonalnego agensa). W konsekwencji ostateczna synteza rytuału i mitu także ma sama w sobie charakter mieszany. W wymiarze autoreferencyjnym ludzkie ceremonie religijne są adaptacyjną kontynuacją rytuałów zwierzęcych. Nałożenie na rytuał autoreferencyjny komunikatu kanonicznego także posiada charakter przystosowawczy. To, że prototypowe ludzkie ceremonie mają charakter religijny, jest już jednak prostą pochodną ubocznych produktów nadających światopoglądowi formę mityczną.

BIBLIOGRAFIA:

BOYER 2000: P. Boyer, *Functional Origins of Religious Concepts: Ontological and Strategic Selection in Evolved Minds*, „The Journal of the Royal Anthropological Institute” 6 (2000), ss. 195–214.

BOYER 2005: P. Boyer, *I człowiek stworzył bogów... Jak powstała religia*, tłum. K. Szeżyńska-Maćkowiak, Warszawa 2005, ss. 61–62.

BOYER, RAMBLE 2001: P. Boyer, Ch. Ramble, *Cognitive Templates for Religious Concepts: Cross-cultural Evidence for Recall of Counter-intuitive Representations*, „Cognitive Science” 25 (2001), ss. 537.

CZEREMSKI 2016: M. Czeremski, *Strategia mitu w marketingu. Jak wiedza o tradycyjnych opowieściach i ewolucji ludzkiego umysłu pomaga zarządzać marką*, Kraków 2016.

DENNETT 1991: D.C. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston 1991, ss. 173–199.

DONALD 1991: M. Donald, *Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge 1991, ss. 201–268.

GÄRDENFORS 2010: P. Gärdenfors, *Jak Homo stał się sapiens. O ewolucji myślenia*, tłum. T. Pańkowski, Warszawa 2010, ss. 64–65.

HORTON 1992: R. Horton, *Tradycyjna myśl afrykańska a nauka zachodnia*, [w:] E. Mokrzycki (ed.), *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992, ss. 396–459.

LAWSON, McCAULEY 1990: E.T. Lawson, R.N. McCauley, *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*, Cambridge 1990, ss. 61–84.

McCAULEY, LAWSON 2002: R.N. McCauley, E.T. Lawson, *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge 2002, ss. 23–26.

MITHEN 1998: S. Mithen, *The Prehistory of the Mind. A Search for the Origins of Art, Religion, and Science*, London–Phoenix 1998.

NORENZAYAN, ATRAN 2004: A. Norenzayan, S. Atran, *Cognitive and Emotional Processes in the Cultural Transmission of Natural and Nonnatural Beliefs*, [w:] M. Schaller, C. Crandall (eds.), *The Psychological Foundations of Culture*, Mahwah, New Jersey 2004, ss. 149–150.

PEREZ, ROSENBERG, PIE 2012: D.M. Perez, M.S. Rosenberg, M.R. Pie, *The Evolution of Waving Displays in Fiddler Crabs (*Uca spp.*, Crustacea: Ocypodidae)*, „Biological Journal of the Linnean Society” 106 (2012), ss. 307–315.

PYYSIÄINEN, LINDEMAN, HONKELA 2003: I. Pyysiäinen, M. Lindeman, T. Honkela, *Counterintuitiveness as the Hallmark of Religiosity*, „Religion” 33 (2003), ss. 341–355.

RAPPAPORT 1984: R. Rappaport, *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven–London 1984.

RAPPAPORT 2007: R. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, ss. 111–158.

SPERBER 2002: D. Sperber, *The Modularity of Thought and the Epidemiology of Representations*, [w:] *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*, Lawrence A. Hirschfeld, S.A. Gelman (ed.), Cambridge 2002, ss. 39–67.

TOOBY, COSMIDES 1992: J. Tooby, L. Cosmides, *The Psychological Foundations of Culture*, [w:] J.H. Barkow, L. Cosmides, J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, New York 1992, ss. 19–136.

WICKLER 1972: W. Wickler, *The Sexual Code. The Social Behavior of Animals and Men*, London 1972, ss. 119–123.

WIERCIŃSKI 2010: A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, ss. 119–134.

WILSON 2000: E.O. Wilson, *Socjobiologia. Wydanie popularnonaukowe*, tłum. M. Siemiński, Poznań 2000, ss. 126–129.

WYNNE-EDWARDS 1962: V.C. Wynne-Edwards, *Animal Dispersion in Relation to Social Behaviour*, New York 1962, ss. 16–17.

EVOLUTIONARY HISTORY OF RITUAL AND MYTH.
ADAPTATIONS OR BY-PRODUCTS?**Abstract**

Assuming that ritual and myth are an evolutionary heritage of the human species, it is also usually assumed that in that case they are adaptations, in other words that their emergence has increased the evolutionary fitness of human beings. However, it is also possible that both ritual and myth are by-products of proper adaptations. As a consequence, there is the possibility that some elements of the process of formation of ritual and myth are adaptations, while others are by-products (a mixed process). This article is in favour of the latter option, i.e. it assumes that the process of shaping ritual and myth, as well as the synthesis of both phenomena, is complex and heterogeneous from the point of view of dividing evolutionary effects into adaptations and by-products of adaptation.

Keywords: ritual, myth, evolution, adaptation, by-product

Słowa kluczowe: rytuał, mit, ewolucja, przystosowanie, produkt uboczny

